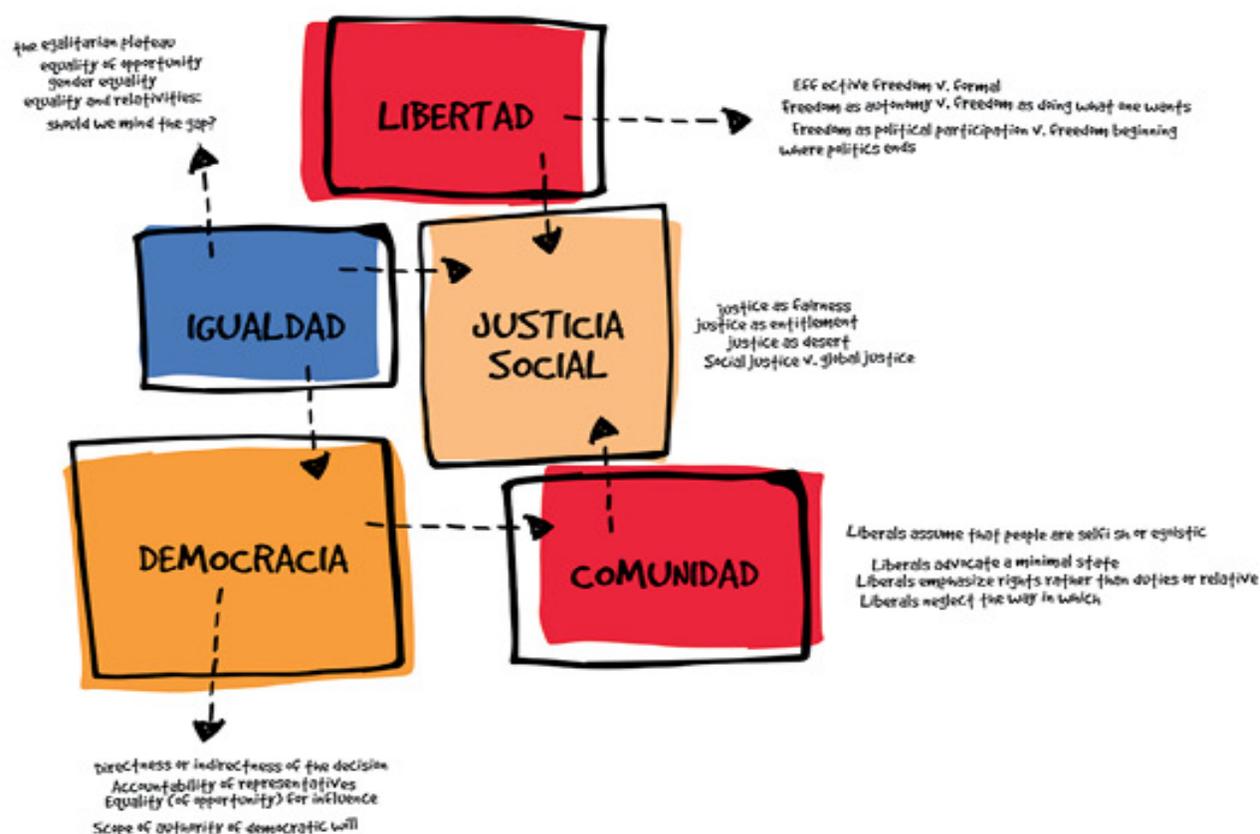


¿Qué es y para qué sirve la filosofía política?

Guía para estudiantes
y políticos

Adam Swift



Índice

[Cubierta](#)

[Índice](#)

[Colección](#)

[Portada](#)

[Copyright](#)

[Presentación \(por Roberto Gargarella y Paola Bergallo\)](#)

[Prefacio](#)

[Prefacio a la tercera edición](#)

[Introducción](#)

[Lecturas adicionales](#)

[1. Justicia social](#)

[Concepto versus concepciones: el caso de la justicia](#)

[Hayek versus justicia social](#)

[Rawls: justicia como equidad](#)

[Nozick: la justicia como título](#)

[La opinión popular: la justicia como mérito](#)

Justicia social versus justicia global

Conclusión

Lecturas adicionales

2. Libertad

¿Dos conceptos de libertad?

Tres distinciones entre concepciones de la libertad

1. Libertad efectiva versus libertad formal
2. Libertad como autonomía versus libertad como hacer lo que uno desea
3. Libertad como participación política versus la libertad que comienza donde termina la política

Libertad, propiedad privada, mercado y redistribución

La resistencia a la amenaza totalitaria

Conclusión

Lecturas adicionales

3. Igualdad

La meseta igualitaria

Igualdad de oportunidades

Igualdad de género

Igualdad y posiciones relativas: ¿nos debe preocupar la brecha?

Bienes posicionales

Tres posiciones que parecen igualitarias pero que en realidad no lo son

1. Utilitarismo (o cualquier principio agregativo)
2. Principios disminuidores, la prioridad de los peor situados y el maximín
3. Derecho y suficiencia

La igualdad contraataca

Conclusión

Lecturas adicionales

4. Comunidad

Enmienda de malentendidos y deformaciones

Objeción 1. Los liberales suponen que las personas son interesadas y egoístas

Objeción 2. Los liberales abogan por un Estado mínimo

Objeción 3. Los liberales ponen énfasis en los derechos antes que en los deberes y las responsabilidades

Objeción 4. Los liberales creen que los valores son subjetivos o relativos

Objeción 5. Los liberales no prestan atención a la constitución social de los individuos

Objeción 6. Los liberales no comprenden la importancia de las relaciones comunitarias, de los valores compartidos y de la identidad común

Objeción 7. Los liberales piensan equivocadamente que el Estado puede y debería ser neutral

Resumen

Cuestiones destacadas

1. Liberalismo, neutralidad y multiculturalismo

2. Liberalismo, Estado-nación y justicia global

Conclusión

Lecturas adicionales

5. Democracia

¿Qué es la democracia?

Grados de democracia

1. Carácter directo o indirecto de la decisión

2. Rendición de cuentas de los representantes

3. Igualdad (de oportunidades) para ejercer influencia

4. Alcance de la autoridad de la voluntad democrática

Procedimientos y resultados

¿Es paradójica la democracia?

Subjetivismo, democracia y discrepancia

Los valores de la democracia

Intrínseco 1. Libertad como autonomía

Intrínseco 2. Autorrealización

Intrínseco 3. Igualdad

Instrumental 1. Decisiones buenas o correctas

Instrumental 2. Desarrollo intelectual y moral de los ciudadanos

Instrumental 3. Legitimidad percibida

Conclusión

Lecturas adicionales

Conclusión

colección
derecho y política

Dirigida por Roberto Gargarella y Paola Bergallo

Adam Swift

¿QUÉ ES Y PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA POLÍTICA?

Guía para estudiantes y políticos

traducción de
Jahel Queralt, Iñigo González y Guido Sender

Revisión técnica de
Jahel Queralt

 **siglo veintiuno**
editores

Esta colección comparte con IGUALITARIA el objetivo de difundir y promover estudios críticos sobre las relaciones entre la política, el derecho y los tribunales.

www.igualitaria.org

Swift, Adam

¿Qué es y para qué sirve la filosofía política?: Guía para estudiantes y políticos.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.- (Derecho y política // dirigida por Roberto Gargarella y Paola Bergallo)

E-Book.

Traducción de Jahel Queralt, Iñigo González y Guido Sender // ISBN 978-987-629-667-0

1. Filosofía Política. I. Queralt, Jahel, trad. II. Título.

CDD 320.01

Título original: *Political Philosophy. A Beginner's Guide for Students and Politicians*

Traducido de la tercera edición actualizada

© 2013, Polity Press Ltd., Cambridge, Reino Unido

© 2016, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

www.sigloxxieditores.com.ar

Diseño de portada: Eugenia Lardiés

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI Editores Argentina

Primera edición en formato digital: junio de 2016

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-629-667-0

Presentación

Adam Swift es un filósofo político y sociólogo inglés, nacido en 1961, y formado en Óxford con los mejores filósofos contemporáneos (incluidos, entre otros, el marxista Steven Lukes y Joseph Raz). En la actualidad, enseña en la Universidad de Warwick, y ha sido profesor invitado en Harvard, en Wisconsin, en el MIT y en la Universidad Nacional de Australia, por citar sólo algunas instituciones.

En 1992, y junto con su colega Stephen Mulhall, Swift publicó un extraordinario ensayo sobre la discusión acaso más importante en el ámbito de la filosofía política de finales del siglo XX: el debate entre liberales y comunitarios. El libro convirtió a ambos en referentes dentro de los diversos ámbitos académicos internacionales. La obra destacaba no sólo por su actualidad y el agudo análisis que llevaban a cabo sus autores, sino también por la solvencia y claridad con que exponían temas difíciles. Se trataba de recorrer las principales y muy variadas líneas del pensamiento teórico de la época, así como de dar cuenta de ellas de un modo crítico y accesible tanto a legos como a especialistas. Estas notas distintivas del libro de 1992 pasaron a convertirse en la “marca propia” del trabajo de Swift: un gran profesionalismo y claridad para comunicar.

Autor de raíces indudablemente igualitarias, Adam Swift ha desarrollado una obra ya extensa, centrada sobre todo en dos grandes preocupaciones: la justicia social y los temas relacionados con la educación –un área, esta última, en la que también se ha convertido en referente–.

¿Qué es y para qué sirve la filosofía política? constituye uno de los mejores y más representativos textos de este pensador. Se trata de una obra de fácil acceso, sin resignar por ello profundidad de análisis ni rigor crítico. En sus páginas, se encontrarán algunos de los principales tópicos presentes en la filosofía política desde sus comienzos (la justicia social, la libertad, la igualdad, la comunidad y la democracia), así como los debates más relevantes que se suscitaron en la disciplina durante las últimas décadas, incluidos –de modo notable, por cierto– aquellos de los que el propio Swift

se ocupó en su libro sobre liberalismo y comunitarismo. A la vez, el texto cuenta con introducciones breves, incisivas y de fácil comprensión a la obra de autores tan influyentes como complejos –una lista que contempla, entre tantos otros, a intelectuales muy reconocidos en nuestra región, como Robert Nozick, Joseph Raz, John Rawls, Michael Sandel, Debra Satz, Quentin Skinner, Charles Taylor, Jeremy Waldron y Michael Walzer–.

En su versión inglesa, la obra ha agotado ya varias ediciones y va en camino a convertirse en un clásico. La tercera edición, traducida aquí, incluye ejemplos de aplicación de la filosofía política a problemas reales e incorpora temas de gran actualidad como la justicia global y la equidad de género. Esperamos, entonces, que esta versión en castellano goce de una trayectoria igualmente exitosa que la del libro original. Sería una gran noticia para la filosofía política de habla hispana, y una señal de esperanza para nuestra vibrante, pero muchas veces deficitaria, discusión pública.

Roberto Gargarella

Paola Bergallo

Igualitaria (Centro de Estudios sobre Democracia y
Constitucionalismo)

Prefacio

La idea de este libro surgió cuando leí que Tony Blair, entonces primer ministro británico, le había escrito a Sir Isaiah Berlin poco antes de que este muriera en 1997. Berlin había sido catedrático de Teoría Social y Política en Oxford, y en su carta Blair le preguntaba por su célebre distinción entre libertad negativa y positiva. En ese momento yo estaba dando clases a estudiantes de grado sobre “conceptos centrales” de la teoría política, y había dedicado dos lecciones a señalar los diversos sentidos en que la distinción de Berlin era confusa y estaba confundida. Poco más tarde, un periódico informó que Blair lamentaba no haber estudiado filosofía política en la universidad (estudió Derecho). Entonces un antiguo estudiante que trabajaba en el nº 10 de Downing Street me llamó por teléfono para decirme que el primer ministro estaba tratando de pensar cómo el Nuevo Laborismo podría tomar ideas de la tradición liberal. ¿Podría sugerirles algo que les resultara útil leer? Mencioné el primer par de libros que me vinieron a la cabeza y, más o menos una semana más tarde, me divirtió despertar y escuchar en la radio la crónica sobre un discurso de Blair que parecía deber bastante a mis algo arbitrarias recomendaciones.

Este libro intenta, de un modo un poco más sistemático, decir a los políticos algunas de las cosas que sabrían si estudiaran filosofía política hoy. En términos más generales, está escrito para todo aquel que, cualquiera que sea su nacionalidad y su simpatía política, esté suficientemente interesado en las ideas morales que subyacen a la política como para valorar una introducción breve y accesible a los conceptos de la filosofía política. Los últimos años hemos visto una explosión de obras que divulgan los avances en ciencia. Muchos creen que ahí es donde se encuentra hoy la acción intelectual. Tal vez tengan razón. Pero a mi alrededor han ocurrido tantas cosas, que está justificado, quizás incluso sea imprescindible, intentar volverlas accesibles a una audiencia más amplia. Y las cuestiones que abordan los filósofos políticos han de ser claramente objeto de discusión en

la cultura pública, en lugar de quedar confinadas a las revistas académicas y los libros que sólo los colegas de profesión pueden entender.

En los viejos tiempos, por supuesto, antes de la especialización y la profesionalización, esta división no existía. *Sobre la libertad* (1859) de John Stuart Mill es un clásico que fue escrito para una audiencia amplia. No pienso que cualquier cosa que merezca ser dicha deba ser fácil de entender, y no tengo duda alguna de que el desarrollo de un lenguaje propiamente académico ha conducido al progreso intelectual. Por lo que no tengo nada contra el tipo de trabajos difíciles, precisos y complicados en los que suelen embarcarse los filósofos políticos. (Y no puedo prometer que todo lo que diga aquí vaya a estar exento de complicaciones. Ciertas dificultades y complejidades son inevitables, puesto que las cuestiones que discutiremos son difíciles y complejas.) Pero creo que deben –debemos– ser capaces de expresar ideas que puedan interesar a quien no es especialista de un modo que este pueda, con algo de esfuerzo, entenderlas. O al menos debemos intentarlo.

Mis editores me aseguran que la mayoría de quienes lean esto serán estudiantes, no políticos. Pero los estudiantes son lectores inteligentes. No están del todo insertos en las complicaciones del discurso académico. Tampoco se espera que aborden las cuestiones en el nivel de complejidad en el que dicho discurso es útil. Por lo que escribir para un público no académico es bastante compatible con las exigencias de una introducción para estudiantes genuinamente introductoria. La principal diferencia es que es más probable que los estudiantes tengan el tiempo y la disposición para leer más sobre los temas del libro de lo que es posible decir en él. Tal vez sepan quién formuló primero una idea o un argumento o vayan más allá o profundicen más que yo. Para ellos, cada capítulo incluye sugerencias de lectura adicional, incluidas las fuentes de las principales posiciones discutidas.

Mi principal deuda es con los filósofos políticos cuyos argumentos presento aquí de manera simplificada. Espero que perdonen esa simplificación. Buena parte de mi comprensión de sus ideas procede de la discusión que sobre estas mantuve con mis estudiantes: de escuchar sus ensayos, de tratar de entender lo que están diciendo y ponerlo en tela de juicio. (Sí, me pagan por esto.) Estoy agradecido a todos ellos y reconozco lo afortunado que soy.

Martin O'Neill fue el primero en pensar que mis clases podían convertirse en un libro. Angie Johnson transformó las grabaciones en texto, Clare

Chambers me asistió en la investigación y la indexación y Lin Sorrell proporcionó apoyo administrativo. Las sugerencias editoriales de Sophie Ahmad y la revisión experta de Janet Moth mejoraron decisivamente el libro en sus fases finales. Muchos amigos, colegas y estudiantes actuales leyeron un borrador y me aportaron útiles comentarios. Gracias a Bill Booth, Selina Chen, Shameel Danish, Natalie Gold, Sudhir Hazareesingh, Margaret Holroyd, Sunil Krishnan, Kirsty McNeill, David Miller, Naina Patel, Mark Philp y Micah Schwartzman. También estoy agradecido a varios evaluadores anónimos, pero en especial a dos no anónimos, Harry Brighthouse y Matt Matravers, cuyos esfuerzos fueron mucho más allá del cumplimiento de su deber. Allí donde aún hay errores, la culpa es mía. Terminé el libro mientras disfrutaba el lujo de una designación como investigador adjunto de la Academia Británica. Como era un puesto para trabajar en otra cosa, no estoy seguro de si los miembros de la Academia apreciarán mi gratitud, pero la tienen de todas formas. Nuffield College tuvo la generosidad de ofrecerme una beca de investigación para el período en que estuve de licencia. Gracias por acogerme y a Balliol por dejarme ir.

La incapacidad de mi padre para comprender uno de mis artículos académicos acrecentó mi determinación de escribir algo que incluso él pudiera entender. Le dedico esta obra, con mucho amor y cruzando los dedos. Danny y Lillie ya son bastante discutidores. Me alegra que aún queden algunos años hasta que estén preparados para leer el libro.

Prefacio a la tercera edición

Además de actualizar las sugerencias de lecturas adicionales y de ordenar algunos detalles, he tenido la oportunidad de añadir discusiones sobre justicia global e igualdad de género y de decir algo más sobre cómo la filosofía política puede aplicarse al mundo real. He actualizado algunos ejemplos y alusiones: Tiger Woods se ha convertido en Usain Bolt; la “gran sociedad” ha entrado en escena; Seamus Heaney se ha convertido en Doris Lessing; he añadido fechas de fallecimiento, desgraciadamente, para Ronald Dworkin y para mi querido amigo Jerry Cohen. Estoy agradecido a Dan Butt y Zofia Stemplowska por sus recomendaciones sobre las partes nuevas y a dos evaluadores anónimos por sus sugerencias. Emma Hutchinson y Sarah Lambert han sido editoras pacientes y comprensivas; Sarah Dancy, la revisora perfecta. Para mi sorpresa y deleite, gracias a Liam Shipton, quien estaba usando el libro en la escuela, en YouTube apareció una dramatización de parte de la discusión de Berlin sobre la libertad. Quienes se animen a enfrentarse a un Sir Isaiah Berlin caracterizado como una mujer negra con minifalda y un lenguaje extremadamente fuerte, pueden encontrarlo en www.youtube.com/watch?v=K2qvoESODOk. Quienes estén interesados en la ética de la comedia sobre el abuso de género, pueden disfrutar de la discusión en crookedtimber.org/2010/11/07/swift-versus-berlin-on-positive-liberty.

Introducción

La política es una actividad confusa. Es difícil decir quién cree en qué. En ocasiones es difícil saber si alguien cree en algo. Los políticos, preocupados por los grupos de opinión, temerosos de decir cosas que sus adversarios puedan convertir en munición, convergen en un punto medio. Existe cierto debate sobre políticas, pero poco sobre los valores que las sustentan. Cuando se trata de principios, tenemos que arreglárnoslas con la retórica, con la invocación vaga de conceptos complacientes. ¿Quién está en contra de la comunidad, la democracia, la justicia o la libertad? Esto crea la sensación de que los valores no son controvertidos. La política acaba por parecer una mera cuestión técnica: los políticos discrepan sobre cómo alcanzar los objetivos que compartimos y los votantes tratan de decidir cuál de ellos tiene razón.

La realidad es diferente. Bajo la superficie, ocultos tras la vaguedad de estos grandes ideales, acechan desacuerdos fundamentales. Los políticos que están de acuerdo en que la libertad o la comunidad son importantes podrían tener ideas muy distintas sobre lo que estas implican. Estos desacuerdos alimentan la política. Lo que deberíamos hacer con los impuestos, el bienestar, la educación, el aborto, la pornografía, las drogas y todo lo demás depende, en parte, de qué y cómo pensemos sobre valores. Algunos políticos pueden tener claro qué interpretaciones de qué ideales guían sus preferencias políticas y qué tan importante es cada una comparada con el resto. Muchos, sin embargo, no lo tienen claro. E incluso cuando lo tienen, ello no necesariamente nos ayuda a quienes hemos de elegirlos. Para hacerlo tenemos que tener claros nuestros propios principios. Es preciso ser conscientes de las diferentes interpretaciones de dichos ideales. Tenemos que advertir cuándo las afirmaciones presentadas en sus propios términos entran en conflicto y, cuando lo hacen, tenemos que decidir cuáles de ellas son las correctas. Necesitamos la filosofía política.

La claridad es más importante que nunca. Por supuesto, siempre es mejor presentar con exactitud lo que uno cree que quedarse en generalidades

vagas. Pero están han dejado de servir como guía. Para hacer una simplificación exagerada, las ideas políticas solían venir en bloques, empaquetadas. El que era de izquierda, de derecha o de centro, sabía qué pensar sobre toda una serie de cosas, y también sabía lo que pensaban sus oponentes. Esto hacía la vida mucho más fácil. Era más sencillo para los políticos, porque no tenían que andar a tientas tratando de desentrañar su posición concreta sobre cuestiones complejas –cuestiones en las que consideraciones opuestas empujaban en direcciones diferentes–. Simplemente se dirigían a su bloque de ideas, que por lo general proporcionaba una respuesta. Y era más fácil para los votantes, porque sabíamos a qué bloque adherían los políticos y podíamos juzgarlos examinando lo que pensábamos sobre ello, sin entrar en los detalles complejos. (Lo que pensábamos a menudo dependía de nuestra identificación con un partido concreto –por lo común el que habíamos heredado de nuestros padres–, por lo que, en cualquier caso, no había mucho que pensar.)

Hoy sospechamos de este tipo de bloques empaquetados. Los políticos prefieren dejar atrás los viejos dogmas y ortodoxias, moverse más allá de la izquierda y la derecha, adoptar enfoques combinados. Inventan sobre la marcha. Están dispuestos a observar qué funciona, a tomar ideas del otro bando. En el Reino Unido, hoy en día alguien puede ser “Tory rojo” o abrazar el “Laborismo azul”, lo que puede valerle acusaciones de oportunismo, de falta de principios rectores. Los políticos responden que no se están vendiendo; por el contrario, afirman estar adaptando los valores tradicionales de su partido a un nuevo contexto, lo cual puede incluir un electorado que ya no simpatice tanto con dichos valores. La filosofía política proporciona las herramientas que los políticos –y el resto de nosotros– necesitan para desentrañar lo que realmente piensan –y pensamos– sobre los valores y principios que pueden guiarnos por dichas complejidades.

Este libro no le indica al lector qué debe pensar. Su objetivo es aclaratorio y expositivo, no argumentativo. Trata de presentar algunos de los principales argumentos desarrollados por los filósofos políticos de un modo que ayude a entender las cuestiones en juego y a decidir por sí mismo lo que piensa al respecto. Es cierto, clarificar las implicaciones de determinada posición puede hacer que esta resulte menos atractiva o plausible de lo que lo era cuando las cosas estaban menos claras. Admito que soy crítico de la manera

en que se formulan ciertos argumentos, sobre todo cuando oscurecen lo que de veras está en juego. (El capítulo 4 pone en apuros algunas invocaciones a la “comunidad”.) Pero no pretendo convencer al lector de ninguna posición política particular. Cuando en el debate político o en los trabajos de mis estudiantes aparecen temas abstractos como la justicia social, la igualdad o la comunidad, mi reacción habitual no es “Estoy en desacuerdo con esta persona. ¿Puedo persuadirla para que cambie de opinión?”, sino más bien: “Esta persona está confundida. ¿Puedo ayudarla a establecer ciertas distinciones que la ayuden a entender cómo piensa en realidad y por qué?”. No digo que mis ideas sean irrelevantes o inescrutables para un lector atento. Hacer una distinción, o clarificar el significado preciso de una afirmación es con frecuencia el primer paso para poner al descubierto el tipo de simplificación o ambigüedad que lleva a la gente a equivocarse. (“Ahora que has visto lo que estás diciendo realmente, no puedes seguir sosteniéndolo, ¿verdad?”) Pero no me importaría en absoluto si, habiendo leído este libro, alguien continuara defendiendo las ideas políticas que sostenía antes de empezar a leerlo, por muy equivocadas que estas puedan estar. Lo que importa es que sea capaz de entender mejor por qué las defiende y de haber considerado las razones que otros puedan tener para rechazarlas.

Parte del libro es “análisis conceptual”. No hay por qué preocuparse. Este no es más que un nombre sofisticado para el trabajo obviamente importante de desentrañar lo que la gente quiere decir cuando afirma ciertas cosas. (Preguntado en una fiesta en Nueva York sobre qué hacen los filósofos, alguien respondió: “Clarificamos algunos conceptos. Hacemos algunas distinciones. Es un modo de ganarse la vida”.) Pero este es sólo un primer paso. Los filósofos –al menos mi tipo de filósofo– desean saber lo que significan los enunciados a fin de decidir si son verdaderos. Lo decidimos en particular pensando cuidadosamente en las razones que puede haber para creer que son ciertos (incluyendo si se siguen de manera lógica de otros enunciados sobre los cuales haya razones para pensar que son verdaderos) y en las razones que puede haber para creer que no son verdaderos. Elaboramos argumentos que apoyan conclusiones concretas, tratando de explicar por qué quienes discrepan de nosotros están equivocados. Por lo que, si este libro no sostiene que determinada posición sea correcta y otras erróneas, ello se debe a que se trata de una guía para principiantes. Me

preocupa la verdad y confío en que los lectores formarán sus propios juicios sobre cuáles de los diversos argumentos se acercan más a ella.

Esto me distingue de otro tipo de filósofo, el posmoderno que considera que mi interés en la verdad y la razón está terriblemente pasado de moda. El posmodernismo se presenta en una diversidad de formas y disfraces, pero, aplicado a la política, tiende a poner en juego cierto escepticismo sobre la idea de que pueda haber algo así como la “verdad”, y cierta desconfianza hacia la “razón” como algo que en sí mismo es “socialmente construido”, en lugar de un fundamento genuinamente objetivo o independiente para evaluar y criticar la sociedad. Puesto que algunos posmodernos tienen dudas sobre la idea de verdad en ciencias como la física o la biología, no es muy sorprendente que desconfíen de que dicha categoría pueda ser aplicada al tipo de afirmaciones que encontramos en política. No conozco mejor defensa de mi enfoque que el resto de este libro, por lo que dejaré al lector que juzgue por sí mismo si lo que hacemos los filósofos “analíticos” merece la pena.

Esta no es una guía de la historia de la filosofía política. Dicha historia es fascinante e importante pero no es –para mí– lo que realmente importa. Sé algo sobre Platón, Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Tocqueville, Mill, Marx y el resto de la banda. A veces se los menciona (con fechas). Pero cuando leo o enseño las obras de estos autores, lo que me interesa no es el contexto en el que las escribieron, o cómo su pensamiento evolucionó a lo largo de su vida, o cualquier otro aspecto “histórico”. Quiero saber qué creían, cómo se desarrollaban sus argumentos y si lo que creían es verdadero, si sus argumentos son válidos. Por supuesto, para desentrañar lo que creían –exactamente lo que querían dar a entender cuando escribían algo– podría ser necesario conocer en detalle el contexto intelectual y otros en los que escribieron. Además, reconstruir y explicar los cambios en sus ideas, o las inconsistencias aparentes entre sus diversas obras, puede ayudarnos a entender sus concepciones con mayor precisión. Respeto mucho a los historiadores del pensamiento político, cuyo trabajo cuidadoso y cuya sensibilidad interpretativa nos han proporcionado una comprensión más clara de lo que estos grandes pensadores creían. Pero, para mí, todo esto es un prelude para la tarea de análisis y valoración, que consiste en determinar si estaban en lo correcto. Desde luego que no creo que el panteón de los grandes de todos los tiempos tenga el monopolio de la sabiduría. Así como los científicos que trabajan hoy tienen creencias mucho

más verdaderas, y más precisas también, sobre el mundo que los científicos más grandes y brillantes del pasado –Galileo, Newton, Darwin–, así incluso los filósofos políticos comunes y corrientes pueden haberse beneficiado del genio de un Hobbes o un Rousseau sin tener por ello que dedicar sus vidas a la investigación histórica, y sin saber tanto sobre lo que estos extraordinarios pensadores tenían que decir.

La filosofía política es filosofía sobre un tema concreto: la política. Cualquier definición de “lo político” es controvertida. Si lo personal es político, como afirma el eslogan feminista, entonces instituciones como la familia, y otras relaciones personales, tienen una dimensión política. Quizá sea político todo aquello en lo que existe poder. Se puede decir mucho sobre esta posición. Sin embargo, para los objetivos de esta guía introductoria me voy a ceñir a la perspectiva más estrecha que considera que “lo político” atañe específicamente al Estado. La filosofía política se pregunta cómo ha de actuar el Estado, qué principios morales han de regir el modo en que trata a sus ciudadanos y qué tipo de orden social debería tratar de crear. En realidad no es algo tan estrecho como pudiera parecer, puesto que incluye la cuestión de qué deberíamos hacer, como individuos, cuando el Estado no cumple con su parte. También incluye la cuestión de qué debería ser objeto de control político, y qué no; qué es asunto del Estado, y qué no. (Los defensores recientes de la “Gran Sociedad” en el Reino Unido creen que el Estado se ha hecho cargo de demasiadas cosas, se ha inmiscuido en áreas que deberían dejarse en manos de asociaciones privadas o voluntarias.) Por lo que, incluso desde mi perspectiva estrecha, los filósofos políticos tienen muchos aspectos sobre los cuales pensar.

Como todos estos “deberes” sugieren, la filosofía política es una rama de la filosofía moral, interesada en la justificación, en lo que el Estado debería hacer (y lo que no). El Estado, tal como lo piensan los filósofos políticos, no es –o no debería ser– algo separado de quienes están sujetos a sus leyes, ni está a cargo de ellos. Por el contrario, es el agente colectivo de los ciudadanos, quienes deciden cuáles son sus leyes. Por lo que la cuestión de cómo el Estado debería tratar a sus ciudadanos es la cuestión de cómo nosotros, como ciudadanos, deberíamos tratarnos unos a otros. El Estado es un instrumento coactivo. Dispone de diversos medios –policía, tribunales, cárceles– para hacer que la gente haga lo que él dictamina, lo quieran o no, aprueben o no sus decisiones. La filosofía política, por tanto, es un subconjunto muy específico de la filosofía moral, y uno en el que hay

mucho en juego. No se trata sólo de lo que las personas han de hacer, se trata de lo que las personas tienen moralmente permitido, y en ocasiones de lo que moralmente deben exigirse entre sí.

De la paleta de conceptos que estudia la filosofía política, este libro analiza cinco: la justicia social, la libertad, la igualdad, la comunidad y la democracia. Me he limitado a ellos para que el libro resulte abordable. He elegido estos cinco en parte porque forman un grupo razonablemente coherente y en parte porque son los que con más frecuencia aparecen en el debate político. Esto significa que son los más relevantes para quienes buscan orientación en medio de las confusiones de la política contemporánea, lo que aumenta mis oportunidades de presentar argumentos filosóficos de manera accesible. El costo es que algunos conceptos muy importantes quedan fuera. Dos de ellos son las cuestiones estrechamente relacionadas de la autoridad y la obligación. ¿Qué, si es que existe algo, confiere al Estado la autoridad para hacer lo que dictamina? ¿Bajo qué condiciones, si es que existe alguna, los ciudadanos tienen la obligación de hacer lo que el Estado dictamina? Estas cuestiones se mencionan, de pasada, en la discusión sobre la democracia, pero no ocupan un lugar central y no reciben el tratamiento detallado que tienen en otras introducciones a la materia.

Una última advertencia. El hecho de que el libro esté escrito tanto para políticos como para estudiantes no significa que sea una guía práctica o que esté orientado a la formulación de políticas. Esto quizá frustre a algunos, y les sirva para confirmar su sospecha de que la filosofía –incluso la filosofía política– es pura cháchara o autocomplacencia. (La “masturbación intelectual” de la que se suele hablar en mi profesión.) En las contadas ocasiones en las que he participado en seminarios de “laboratorios de ideas” (*think-tanks*) que reunían a filósofos políticos con políticos, la sensación de frustración ha sido muy evidente. Para muchos políticos, un seminario (y acaso un libro) es útil sólo si da lugar a alguna política, o al menos a un eslogan, de preferencia uno que vaya bien ante grupos de opinión y votantes. Esto es un problema, a veces dos. En primer lugar, los filósofos no suelen tomar bien la sugerencia de adaptar sus conclusiones a lo que otros quieran votar. Por lo que, a pesar de que existan argumentos sólidos basados en principios, con claras implicaciones en cuanto a las políticas, estas bien podrían terminar siendo un desastre electoral y por lo tanto de poco uso para políticos. Pero puede haber un segundo problema, más profundo. Aun

cuando los principios sean claros, las políticas que se siguen de ellos pueden no ser del todo evidentes. Las conclusiones sobre qué deberíamos hacer, en un contexto particular, pueden depender de todo un conjunto de hechos sobre el mundo acerca de los que los filósofos pueden saber poco o nada. Son los científicos sociales –economistas, sociólogos, psicólogos, politólogos– quienes (se supone) son expertos en cuestiones relativas a cómo funciona el mundo. Tomemos un ejemplo sencillo del capítulo 1. Supongamos que uno está de acuerdo con el filósofo político más influyente de nuestra época, el estadounidense John Rawls, en que las desigualdades en los ingresos y la riqueza están justificadas sólo si contribuyen, con el tiempo, a maximizar los ingresos y la riqueza de los miembros más desfavorecidos de la sociedad. Aún queda la pregunta, tal como el propio Rawls reconoce, acerca de qué tipos y qué grados de desigualdad están verdaderamente justificados por dicho principio; qué tipos impositivos, qué tipo de Estado de bienestar implica, etc. Rawls incluso acepta que los principios que él formula se encuentran en una zona indeterminada entre formas capitalistas y socialistas de organizar la economía.

Los políticos no son los únicos que se frustran, y el problema no es sólo que necesitamos que las ciencias sociales y la filosofía nos digan qué hacer. Durante la última década aproximadamente, otros filósofos (y antifilósofos) han cuestionado la filosofía política por la que se interesa Rawls por considerarla utópica e irrelevante. (En griego, *topos*: lugar; *ou*: no; utopía: “no lugar”.) Estos critican la “teoría ideal” –el tipo de teoría que nos dice cómo sería la sociedad ideal–, aunque cabe señalar que hay dos versiones de la crítica. Algunos ponen el acento en el utopismo. La acusación en este caso es, a grandes rasgos, la ingenuidad de los filósofos que proponen la “teoría ideal” al sobrestimar la capacidad de los seres humanos para el altruismo y depositar demasiada fe en los principios morales racionales. Según estas críticas “realistas”, el resultado son visiones sospechosamente ambiciosas según las cuales la sociedad es idealmente justa o buena; estas visiones nunca pueden realizarse, y luchar por su consecución puede incluso ser peligroso. Algunos sostienen que estos filósofos no comprenden la naturaleza de lo político, pues desconocen lo irracional, lo emocional, y a veces la abyección manifiesta que forman parte inevitable de la lucha por el poder. Desde esta perspectiva, los filósofos que sostienen la teoría ideal son demasiado idealistas.

Otros se preocupan más por la irrelevancia. Incluso cuando las visiones de los filósofos son realistas y deseables como objetivos a largo plazo, no son tan útiles cuando se trata del aquí y ahora. Existe una brecha entre los principios que se perseguirían en una sociedad ideal y los que se aplican en el mundo real, desgraciadamente alejado del ideal. Supongamos que creemos que en una sociedad justa a los padres adinerados no se les permite proporcionar a sus hijos una educación mejor de la disponible para los niños pobres. El principio que está en juego aquí es alguna versión de la igualdad de oportunidades (véase el capítulo 3), según la cual las escuelas privadas de élite no deberían existir. ¿Esto implica que sería incorrecto que enviáramos a nuestros hijos a una escuela de este tipo si tuviéramos el dinero para hacerlo? La ley lo permite y otras personas lo hacen; quizá las escuelas públicas locales tengan un nivel en verdad muy bajo. (Tal vez en parte porque la ley lo permite y porque otras personas estén colaborando para que así sea.) ¿Esto implica que incluso deberíamos votar por la eliminación de las escuelas privadas de élite si tuviéramos la opción de hacerlo? Otros países las permiten. Quizá debamos permitir esta opción a los padres ricos o, de lo contrario, enviarán a sus hijos a escuelas extranjeras, o incluso se radicarán ellos mismos en otro país. No es obviamente incorrecto enviar a nuestros hijos a escuelas que no tendrían cabida en una sociedad ideal, o que votemos a favor de permitirlo. Estas cuestiones son complejas. Pero la teoría ideal no nos es de mucha ayuda. Lo que necesitamos, de acuerdo con esta segunda crítica, es más teoría no ideal. Teoría que nos ayude a pensar no sobre la sociedad perfecta, sino sobre qué hacer en nuestras circunstancias reales. Desde esta perspectiva, los filósofos que hacen teoría ideal están respondiendo a las preguntas equivocadas. En parte, estoy de acuerdo con esto. Los filósofos políticos podrían dedicar más atención a las cuestiones prácticas a las que nos enfrentamos. Podrían hacer más para ayudarnos en cuanto ciudadanos, cuando nos reunimos para elaborar políticas, o al menos para decidir quiénes las elaborarán. Y podrían hacer más para ayudarnos en cuanto individuos, en nuestra vida diaria, cuando tenemos que tomar decisiones sobre cómo actuar en el marco de las políticas existentes. (En otro libro traté el tema de la elección de escuela.) Pero no es una cosa o la otra. Los filósofos que hacen teoría ideal no sólo nos dicen cómo sería una sociedad ideal, también nos explican por qué dicha sociedad sería ideal. Exploran y articulan los valores que necesitamos para poder evaluar si cierta política, o

cierta decisión personal, es mejor que otra. Incluso si algunas de sus visiones generales son realmente utópicas, hemos de pensar con detenimiento sobre los ideales –tales como la justicia social, la libertad, la igualdad, la comunidad y la democracia– simplemente para entender las cuestiones que se ponen en juego cuando tomamos decisiones, de manera implícita o explícita, aquí y ahora.

Sin embargo, quienes busquen una guía con respecto a políticas concretas –así como quienes deseen que les digan qué han de pensar, quienes estén interesados en la historia del pensamiento político y en la deconstrucción de la verdad y la razón– pueden quedar decepcionados y sería mejor que se detuvieran aquí. Este libro está destinado a quienes deseen pensar por sí mismos sobre las ideas morales que estructuran el debate político. Los conceptos que se discutirán forman el trasfondo ante el cual tiene lugar el debate político del día a día. De manera consciente o no, y con mayor o menor claridad y control, los políticos conciben y formulan sus posiciones –incluidas las referidas a políticas concretas– en términos que apelan a interpretaciones particulares de dichos conceptos. Este libro pretende ayudar a esos políticos y a aquellos de nosotros que tomamos decisiones a ser más conscientes de estas ideas de fondo, a fin de estar en mejor posición para evaluar las interpretaciones y los argumentos que se formulan en base a ellas.

Lecturas adicionales

Cuatro introducciones a la filosofía política destacan de entre la multitud. La primera es la de Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* (2ª ed., Oxford University Press, 2006) [*Filosofía política: Una introducción* (Barcelona, Ariel, 2001)], que consigue cubrir las grandes cuestiones de la filosofía política (incluidas la democracia y la autoridad) y repasar los grandes nombres de la historia del pensamiento político (Aristóteles, Platón, Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Marx). Y todo ello de un modo realmente introductorio y accesible. Otra es la de Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2ª ed., Oxford University Press, 2002) [*Filosofía política contemporánea* (Barcelona, Ariel, 1995)]. En realidad, esta no es la introducción que afirma ser, pero es

una guía extremadamente útil para los debates contemporáneos y debería ser de gran utilidad para estudiantes avanzados de grado, así como para el lector común más resuelto. Catriona McKinnon, *Issues in Political Theory* (2ª ed., Oxford University Press, 2012) compila una valiosa colección de estudios y está vinculada con el Online Resource Centre. *Political Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2003), de David Miller, es una introducción muy breve y muy buena.

Los acotados comentarios sobre la naturaleza de la política están extraídos de mi “Political Philosophy and Politics”, en Adrian Leftwich (ed.), *What is Politics?* (Polity, 2004). El libro sobre la elección de la escuela es *How Not To Be A Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent* (Routledge, 2003). De entre las introducciones al debate sobre la “teoría ideal” y la relevancia práctica de la filosofía política, sugeriría el polémico *Philosophy and Real Politics* (Princeton University Press, 2008) de Raymond Geuss, *The Idea of Justice* (Allen Lane 2009) [*La idea de justicia* (Buenos Aires, Taurus, 2012)] de Amartya Sen, “Political Theory, Social Science and Real Politics”, de Adam Swift y Stuart White, en David Leopold y Marc Stears (eds.), *Political Theory: Methods and Approaches* (Oxford University Press, 2008).

1. Justicia social

La idea de justicia distributiva existe desde hace mucho tiempo –el filósofo griego Aristóteles (384-322 a. C.) escribió sobre ella–. En cambio, con la justicia social sucede algo diferente. La idea de justicia social es bastante reciente; comenzó a usarse poco a poco a partir de 1850 aproximadamente, y no a todo el mundo le gusta. Se desarrolló sólo cuando los filósofos comenzaron a considerar las instituciones sociales y económicas clave de la sociedad –que determinan de forma decisiva la distribución de beneficios y de cargas– como un objeto adecuado para la investigación moral y política. La idea no entusiasma a todos los filósofos. Las personas pueden actuar de forma justa o injusta, pero ¿qué significa decir que la sociedad es justa o injusta? A algunos políticos tampoco les fascina. Para ellos, quienes hablan de justicia social tienden a sostener la creencia errónea de que es tarea del Estado generar ciertas consecuencias distributivas, lo que supone interferir en la libertad individual y en el funcionamiento eficiente de la economía de mercado. (Para disipar una confusión frecuente, establezcamos desde el principio que la justicia social y la distributiva se suelen considerar distintas de la justicia retributiva. Esta tiene que ver con la justificación del castigo, con hacer que el castigo se adecue al crimen. De modo que no vamos a ocuparnos del tipo de justicia que administra el sistema penal, en el que hablaríamos de “errores judiciales”.)

Puesto que es controvertida, y relativamente reciente, ¿no tendría más sentido empezar por la libertad, o la comunidad, ideas antiguas que todos valoran? Empiezo por la justicia social por dos razones.

La primera, y más importante, es que la mayoría de los filósofos políticos no dudarían en afirmar que lo que transformó y revivió su disciplina fue la publicación de un libro sobre justicia social: *Una teoría de la justicia* (1971), del filósofo norteamericano John Rawls (1921-2002). Estaría de acuerdo con ellos. Antes de Rawls, durante muchos años, la filosofía política académica consistía o bien en la historia del pensamiento político, o bien en análisis lingüísticos cuasi técnicos del significado de ciertos

conceptos políticos. Desde Rawls ha habido una discusión sistemática y sustantiva sobre cómo deberían ser en realidad las sociedades en las que vivimos. (“Sustantivo” significa “relativo a la sustancia o el contenido, no sólo a la forma”.) Resulta útil entender que mucho de lo escrito desde entonces tiene relación con la teoría de Rawls –les guste o no, aquellos que escriben tras su estela tienen que pensar cómo se relacionan sus propios argumentos con los de aquel–, de modo que es importante exponer los fundamentos de su posición de entrada. Su teoría invoca e incorpora ideas de libertad, igualdad y comunidad. Estos conceptos están estrechamente interrelacionados, y pensar en su abordaje de la justicia proporciona el camino de acceso más conveniente.

En segundo lugar, una de las afirmaciones más famosas de Rawls es que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”. Esto es discutible, como veremos: se puede considerar que otros objetivos, que entran en conflicto con la justicia, son más importantes. Pero con bastante frecuencia las personas creen que los otros objetivos sólo pueden perseguirse en la medida en que esa búsqueda sea compatible con las exigencias de justicia. Pensemos en una situación en la que se puede hacer muy feliz a muchas personas matando a un hombre inocente. (Supongamos que creen equivocadamente que es culpable y por eso su muerte los haría felices.) La mayoría de la gente piensa que hacer eso estaría mal, porque lo más importante es no tratar a las personas de manera injusta. Algo parecido subyace a la idea de que es mejor dejar libre al culpable que castigar injustamente al inocente. Desde esta perspectiva, la justicia es una restricción a lo que podemos hacer. Ahora bien, no nos lo dice todo: no olvidemos que hablamos de las virtudes de las instituciones sociales, no de las que deberíamos demostrar en nuestra vida individual. Pero sí nos dice cuál ha de ser nuestra prioridad cuando tenemos que decidir las reglas según las cuales vamos a vivir.

Concepto versus concepciones: el caso de la justicia

Comencemos con una herramienta analítica muy elemental pero muy útil: la distinción entre un concepto y las diferentes concepciones de este. Tal distinción evita muchas confusiones, y es aplicable a muchos conceptos

políticos, no sólo a los tratados en este libro. Si tenemos esto claro, es mucho más fácil ver lo que ocurre en aquellos debates políticos en los que, por lo general, quienes se encuentran en bandos distintos usan la misma palabra para referirse a cosas que, una vez examinadas, resultan ser bastante diferentes. Comprender cómo difieren, y qué subyace a las discrepancias, es el primer paso que puede llevarnos a decidir qué bando tiene razón.

El “concepto” es la estructura general, o tal vez la gramática, de términos como justicia, o libertad, o igualdad. Una “concepción” es la especificación particular de ese “concepto”, que se obtiene al definir algunos detalles. Lo que suele ocurrir en la discusión política es que las personas están de acuerdo en la estructura general del concepto –la gramática, la forma de usarlo–, pero tienen diferentes concepciones acerca de su contenido. Pongamos por caso la justicia. El concepto básico de justicia sostiene que esta consiste en dar a las personas lo que les corresponde, y no darles lo que no les corresponde. (Al menos es lo que mucha gente piensa, si bien es cierto que hasta en esto encontraríamos discrepancias. No quiero entrar en ese terreno más propiamente filosófico.) Lo que les corresponde. No lo que sería bueno que tengan. No lo que habría que darles por cortesía. Ni siquiera lo que sería moralmente correcto darles. (Esto lo explicaré en seguida.) Lo que reciben porque es su derecho.

Este análisis, pues, vincula la justicia con el deber, con lo que se nos requiere moralmente que hagamos, tal vez de manera colectiva a través de nuestras instituciones políticas y sociales, por y para los demás. No sólo con lo que sería moralmente bueno hacer, sino con lo que tenemos el deber de hacer, lo que la moral nos compele a hacer. Y, por supuesto, hay muchas concepciones diferentes de este concepto, porque las personas que están de acuerdo en que “justicia” como concepto significa esto pueden sin embargo defender concepciones diferentes de la justicia; pueden discrepar (y de hecho discrepan) sobre qué “significa” justicia en términos del contenido que da cuerpo a la gramática de ese término. Esta parte del libro desarrollará un poco más el concepto abarcador de justicia, y luego expondrá tres concepciones influyentes: la de la justicia como equidad de Rawls, la de la justicia como título de Robert Nozick, y la de la justicia como mérito. La mayoría de las personas respaldan aspectos de las tres. Esto se hace a veces de una manera informada y reflexiva, que se preocupa por que el conjunto total de creencias acerca de la justicia sea consistente (porque existen formas de combinar elementos de estas y de otras

concepciones en un todo coherente). Es más frecuente, sin embargo, que ocurra al margen de cualquier análisis, de un modo que, al examinar las visiones que se sostienen, resultan contener no poca confusión.

Volvamos al concepto de justicia. Puede que haya cosas que sería moralmente bueno hacer, pero que no son exigencias de justicia. Pensemos la justicia como un subconjunto específico de la moral. Si Rawls está en lo cierto cuando afirma que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, eso significa que el conjunto más importante de consideraciones morales relevantes para la política y para la organización de la sociedad es el concerniente a darles a las personas lo que les corresponde. Y lo que les corresponde a las personas tiene mucho –aunque no todo– que ver con aquello a lo que tienen derecho. Esta es la razón por la que la justicia y los derechos tienen una vinculación tan íntima. Consideremos el contraste entre justicia y caridad. Podría juzgarse moralmente bueno dar a los necesitados por caridad sin pensar que se trata de una exigencia de la justicia. De hecho, si pensamos la acción de dar como un acto de caridad, entonces precisamente no pensamos ese acto como una exigencia de la justicia. (Por supuesto, uno puede donar a individuos particulares necesitados o a organizaciones autodenominadas “benéficas” porque cree que las exigencias de estos sujetos son realmente exigencias de justicia, pero en tal caso no estaremos donando por caridad.) Según creo, con bastante frecuencia las personas consideran que sus razones para ayudar a los que mueren de hambre en países lejanos son razones de caridad, o que derivan de un principio de humanidad (digamos, de la preocupación y el respeto hacia los demás seres humanos), pero no razones de justicia. Debemos ayudarlos en momentos de necesidad, es moralmente encomiable hacerlo, y las razones para hacerlo son morales, pero no hay obligación de hacerlo, puesto que sus exigencias hacia nosotros son exigencias de humanidad, no de justicia. El mismo tipo de pensamiento aplican algunos –como el libertario Nozick, cuyos puntos de vista examinaremos en breve– a nuestra obligación de ayudar a los miembros necesitados de nuestra propia sociedad. Hacerlo es algo moralmente bueno, pero la justicia concierne a la protección de derechos legítimos sobre la propiedad y la decisión de ayudar o no debería dejarse en manos del individuo.

Esto nos lleva a la gran razón por la que la distinción entre la justicia y otro tipo de exigencias morales se suele considerar tan importante. Está justificado que el Estado asegure que las personas cumplan sus deberes para

con los demás. Está justificado que use su poder coercitivo para obligarlas a que hagan lo que tal vez no harían de forma voluntaria. Esto es muy importante. Como dije en la introducción, el Estado, tal como lo piensan los filósofos políticos, no es algo separado de quienes están sujetos a sus leyes, ni está a cargo de ellos. Es —o debería ser— el agente colectivo de los ciudadanos, el que decide cuáles deberían ser sus leyes. Por tanto, decir que está justificado que el Estado obligue a las personas a cumplir con sus deberes es como decir que está justificado que los ciudadanos usen el aparato coercitivo del Estado (las leyes, la policía, los tribunales, las cárceles) para obligarse unos a otros a actuar de determinadas maneras, incluidas algunas que ciertos ciudadanos podrían considerar incorrectas. Esto desde luego plantea cuestiones vastas y difíciles relacionadas con la justificación de la autoridad del Estado y el dilema de si los individuos tienen la obligación de obedecer (y puede que a veces de desobedecer) leyes con las que están en desacuerdo y, en tal caso, en qué circunstancias. Por fortuna, este libro no trata sobre esas cuestiones vastas y difíciles. Lo que aquí nos importa es el significado de justicia, dado un punto de vista común y plausible de lo que el Estado puede y no puede hacer que las personas hagan. Creer que el Estado puede obligar justificadamente a las personas a hacer caridad las unas con las otras da cuenta de una confusión conceptual. Pero creer que el Estado puede obligar justificadamente a las personas a cumplir con sus deberes para con los demás forma parte, para muchos, del sentido o el significado del concepto de deber. De modo que la justicia es central para la moralidad política, dada la idea generalizada de que una vez que sabemos cuáles son nuestros deberes para con los demás, también sabemos cuándo podemos justificar el uso de la maquinaria del Estado para hacer que las personas hagan cosas que de otro modo puede que no hicieran, o que incluso consideraran incorrectas. Por cierto, si la justicia consiste en identificar el alcance y el contenido de los deberes exigibles mediante coerción, o si pensamos que por definición los deberes que surgen son exigibles mediante coerción, entonces resulta particularmente importante identificar de modo correcto el alcance y los límites de la justicia. Y no es sorprendente que haya grandes desacuerdos al respecto. Todo el mundo coincidirá en que es legítimo que el Estado haga cumplir (o intente hacer cumplir) la ley que prohíbe el homicidio. Todos tenemos el deber de no asesinarlos entre nosotros, y el de hacer lo que esté en nuestras manos para evitar que las personas lleven a cabo el injusto acto

de asesinar a otros. Que algunos puedan querer asesinar, o estén en desacuerdo con el deber de no hacerlo, es irrelevante. Pero las reivindicaciones de justicia social o distributiva van mucho más allá de este tipo de reivindicaciones en cuanto al alcance de los deberes que implican. ¿Las personas productivas, talentosas, tienen el deber de renunciar a una parte del dinero que ganan para ayudar a quienes han tenido menos fortuna que ellos, un deber cuyo cumplimiento podemos o incluso tenemos el deber de exigirles? ¿O en realidad es una cuestión de caridad, algo que queda fuera del ámbito del Estado? Las tres concepciones de justicia que examinaremos a continuación dan distintas respuestas a estas preguntas.

La justicia, sin ser la única virtud, puede ser la primera. Este es un ejemplo de una observación bastante general que siempre es útil tener en mente. Distintos conceptos políticos moralmente valiosos –justicia, libertad, igualdad, democracia– pueden no coincidir del todo. Esto es algo que a los políticos les cuesta aceptar, porque suelen resistirse a reconocer que sus políticas preferidas o sus posiciones puedan involucrar algo que no sea la realización completa y armoniosa de todas las cosas buenas. No se encuentra a menudo a un político lo bastante honesto como para decir: “Creo en la justicia social del tipo x. Acepto que esto implica restricciones significativas de la libertad individual, que no proporciona nada que pueda llamarse honestamente igualdad de oportunidades, y que su realización requiere limitaciones sustanciales al ámbito de la toma democrática de decisiones. Sin embargo, estas son las razones por las que creo en ella”. ¿Por qué no? Porque sus rivales armarían un buen escándalo por la pérdida de libertad, la falta de igualdad de oportunidades y/o la restricción de la democracia, conceptos que sin duda describirían en términos mucho más confusos y vagos de lo que querrían. En comparación con los políticos de verdad –que tienen que preocuparse por cómo sus afirmaciones se interpretarán, tergiversarán y usarán, y por cómo se abusará de ellas a través de la retórica–, para los filósofos políticos es más fácil. Pueden decir exactamente lo que quieren, con un grado razonable de confianza en que lo que digan se tomará exactamente como lo que quieren decir.

La cuestión de los conflictos entre valores políticos no debería malinterpretarse. Desde luego, nuestro propósito es lograr la mejor reconciliación posible, en el sentido de presentar una posición general que conceda, de la mejor manera posible, el peso adecuado a estos valores en conflicto. Por supuesto, existen diversas concepciones de los distintos

conceptos en cuestión, y la concepción que favorezcamos reflejará en parte nuestros compromisos con otros valores, que a su vez influirán en nuestra concepción preferida de otro concepto. Es muy probable que tengamos una visión global de cómo debería ser la sociedad y que esa visión informe nuestro modo de pensar estos conceptos. Pero nada de esto significa que debamos empezar por asumir sin más que, dado que la igualdad y la libertad, o la justicia y la democracia, son cosas buenas, debemos buscar la manera de pensar estos conceptos evitando la posibilidad de un conflicto entre ellos. Por el contrario, la mejor manera de conseguir claridad es distinguir los conceptos tanto como sea posible, resistiendo la tentación de dejar que se entremezclen.

El ejemplo más común de la confusión que existe acerca de esta cuestión tiene que ver con la idea de democracia, un concepto con connotaciones tan positivas que suele extenderse en todas direcciones. ¿Quién confesaría no ser demócrata? Pero la democracia, en lo esencial, tiene que ver con el hecho de que las personas como un todo tienen el poder de tomar decisiones sobre las reglas según las que van a vivir. Esto, en general, es algo bueno, por muchas razones. ¿Quién está en mejores condiciones para establecer buenas reglas que aquellos que tienen que obedecerlas? Las reglas ponen límites a la libertad de las personas, pero quienes se encuentran limitados por reglas en cuya creación han participado ellos mismos conservan un tipo de libertad, al menos en comparación con aquellos que están sujetos a reglas hechas por otros. Es justo si las reglas las hacen los ciudadanos como un todo, y no un subgrupo de la población, pues ello implica tratar a los ciudadanos como iguales políticos. Es bueno para el carácter y la personalidad de los individuos adoptar un papel activo en la vida pública de sus comunidades políticas. Estas son cuatro razones distintas de peso que brindan un argumento sólido a favor de la democracia. En el capítulo 5 añadiremos más a la lista. Pero ni siquiera el peso de todas ellas combinadas significa que la democracia sea siempre algo bueno, ni que todo lo bueno tenga que ser, por el mero hecho de ser bueno, “democrático”.

Pensar que una decisión debería tomarse de forma democrática es pensar que debería tomarla la gente como un todo. ¿De verdad queremos que todas las decisiones se tomen de este modo? ¿No es mejor considerar que algunas decisiones son privadas, que es mejor dejarlas en manos de los individuos antes que en manos de la comunidad política? Imaginemos dos sociedades.

En una existe un voto democrático sobre qué religiones ha de permitirse practicar a las personas. En la otra, existe una constitución que garantiza a todo individuo el derecho de practicar la religión que elija. ¿Qué sociedad es mejor? La segunda. ¿Cuál es más democrática? Yo creo que la primera. Sin duda, algunas libertades individuales pueden considerarse necesarias para la democracia en sí misma. Entre ellas, la libertad de asociación y la libertad de expresión. Si una sociedad niega a sus miembros el derecho a decir lo que piensan, o a reunirse con otros que están de acuerdo con ellos, entonces podríamos perfectamente juzgar que les está negando cosas necesarias para que esa sociedad se considere democrática. Esto se debe al vínculo que existe entre expresión, asociación y actividad política. De modo que algunos derechos constitucionales podrían ser condiciones necesarias para la democracia, no restricciones a ella. ¿Pero ocurre lo mismo con la libertad de culto? Supongamos que una sociedad no impide a los potenciales seguidores de una religión dar razones por las que se les debería permitir practicarla u organizarse con correligionarios para promover su causa. Tan sólo les impide practicarla. ¿Habría en ello algo que pudiera calificarse de antidemocrático? ¿Y qué ocurre con la libertad sexual? No dudamos en considerar que la libertad sexual es una libertad humana fundamental. Una sociedad que permite a sus miembros hacer lo que deseen con su sexualidad –siempre, por supuesto, que no hagan daño a los demás– es, si todo lo demás permanece constante, mejor que otra que no lo permite. Pero no creo que debamos decir que, además, es una sociedad más democrática. De hecho, deberíamos decir que es menos democrática. Pone una cuestión fuera del alcance del control democrático.

Si juzgamos que el individuo tiene derecho a la libertad de culto, o a la libertad sexual, entonces estas libertades pueden considerarse centrales para la justicia social. Una sociedad que las niega trata a sus individuos de manera injusta –se muestra dispuesta a violar los derechos de las personas y a imponer la voluntad de la mayoría en un asunto que debería dejarse en manos del individuo–. Existe, pues, mucho margen para el conflicto entre la justicia y la democracia. Ambas cosas son buenas. En última instancia trataremos de encontrar el mejor equilibrio entre los diferentes valores que encarnan. Pero la idea equivocada de que ambos conceptos han de coincidir no nos ayuda a pensar los verdaderos problemas. Por el contrario, hacemos un progreso intelectual cuando nos centramos precisamente en los lugares en los que no coinciden.

Una sociedad puede ser perfectamente justa –todos tienen lo que les corresponde por derecho y actúan de manera diligente con los demás– sin ser una sociedad perfecta. Puede que la inmensa mayoría de sus miembros sean adictos a la televisión aburridos (o peor, no aburridos) que pasan la mayor parte del día pegados a la pantalla. La justicia es una dimensión mediante la cual podemos juzgar si las sociedades son mejores o peores que las demás, pero no es la única. Hay que tener en cuenta también cómo viven sus vidas las personas en las instituciones sociales que encarnan principios de justicia: qué eligen hacer con sus derechos y con la parte de los bienes que les corresponde. Las cosas se ponen interesantes, por supuesto, cuando pensamos que la justicia y otras cosas buenas en cierto sentido compiten entre sí. En tal caso es realmente importante si estamos de acuerdo con Rawls en que la justicia es la primera virtud. En el clásico del cine *El tercer hombre*, hay una famosa escena en una noria en la que Orson Welles, en el papel de Harry Lime, comenta de pasada los méritos relativos de Suiza y Florencia con los Borgias. Florencia era salvaje y violenta –no había mucha justicia social–, y nos dio el Renacimiento. Suiza ha sido siempre modelo de paz, imparcialidad y solidaridad social, y nos dio el reloj cucú. La idea de Lime, claro, es que no se trata de una pura coincidencia. No es sólo que hay otras cosas buenas además de la justicia social, sino que, aún peor, la justicia social es contraria a ciertas cosas buenas. Vista así, la justicia empieza a parecer una virtud más bien insulsa y tediosa. Una virtud, por emplear los términos del filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900), propia de esclavos, no de personas capaces de acciones más nobles y heroicas que la preocupación insignificante y cobarde de tratarse unos a otros con justicia.

La idea de que la justicia puede ser contraria a la excelencia tiene otras encarnaciones, menos drásticas. Algunos defensores de la desigualdad no apelan a la idea de que la desigualdad es justa, sino que sostienen que la concentración desproporcionada de recursos en pocas manos es condición necesaria para el progreso intelectual o artístico. Alexis de Tocqueville (1805-1859), el aristócrata francés que escribió sobre la democracia en América, pensaba que el sistema por el cual las sucesiones se repartían entre los hijos en partes iguales, en lugar de entregarse enteras al primogénito, como ocurría en Francia, implicaba necesariamente que los Estados Unidos producirían menos pensadores, o tal vez ninguno. El gran pensamiento requiere gente ociosa y una cultura aristocrática comprometida

con el cultivo del intelecto, de tal modo que, por ejemplo, los niños no tengan que ser rentables sino que consagren muchos años, hasta sus enteras vidas, a la adquisición de habilidades valiosas intelectualmente pero inútiles financieramente. La cultura comercial y democrática de los Estados Unidos, aunque mejor en muchos aspectos, y para Tocqueville en todos, por fuerza conduciría a una especie de mediocridad intelectual. Hoy en día abundan argumentos parecidos. ¿Es correcto gastar grandes cantidades de dinero público en subvencionar actividades culturales como la ópera, que tienden a apreciar, de forma desproporcionada, sólo los más acomodados –en especial si, como en el caso de la lotería nacional del Reino Unido, el dinero recaudado proviene de forma desproporcionada de los menos favorecidos–? ¿Pueden las universidades británicas de Oxford y Cambridge justificar el reclamo al Estado de que proporcione todos los recursos adicionales que requiera su metodología de enseñanza mediante tutorías que demandan amplias plantillas de profesorado –en especial cuando lo más probable es que quienes reciban esa educación tan costosa sean, de forma desproporcionada, los hijos de los más acomodados–? Estamos rodeados de lo que, al menos a primera vista, parecen elecciones difíciles entre justicia social y otros valores.

Hayek versus justicia social

Según Friedrich von Hayek (1899-1992), la idea misma de justicia social es un “espejismo”, o el tipo de confusión que los filósofos llaman “error categorial”. Hayek, de nacionalidad austríaca, fue el intelectual favorito de la primera ministra Thatcher, y una influencia capital en el desarrollo de la Nueva Derecha en Gran Bretaña y en los Estados Unidos durante los años setenta y ochenta. Desde su punto de vista, la idea de que la “sociedad” puede ser justa o injusta implica una concepción errónea de la justicia. La justicia es un atributo de la acción, un predicado de agentes. Una persona actúa de manera justa cuando lleva a cabo una acción justa. El conjunto de las distribuciones de recursos que resultan de las interacciones entre individuos en el mercado no son buscadas por ningún agente individual, y por tanto no son susceptibles de juzgarse como justas o injustas. La idea de “justicia social” implica el error fundamental de no haber comprendido

esto. La “sociedad”, puesto que no es un agente, no puede juzgarse como justa o injusta.

Hayek menciona también otras cosas que han ejercido gran influencia. Piensa que cualquier redistribución coercitiva por parte del Estado, además de la satisfacción de las necesidades básicas comunes, implica interferir de forma injustificable en la libertad individual. El título de su libro más famoso, *Camino de servidumbre* (1944), expresa esta idea clave. Para Hayek, la ambición del Estado de hacer justicia social requiere una autoridad centralizada que fuerce a las personas a hacer cosas que tal vez no quieran, interfiriendo en su libertad de hacer lo que quieran con sus recursos; y todo esto en nombre de una confusión conceptual. De forma análoga, piensa que las políticas estatales en las áreas de seguridad social y redistribución implican necesariamente que el Estado determine los criterios que deberían regir en la distribución. ¿Los bienes deberían asignarse en función de las necesidades o de los méritos? Si ha de ser por los méritos, ¿qué cuenta como mérito? Y así sucesivamente. Hayek se muestra escéptico en este punto. Duda de que existan respuestas adecuadas a esas preguntas y piensa que lo único que se puede hacer es dejar tales juicios en manos de los individuos. Por último, piensa que, siempre que el Estado no meta las narices y distorsione el proceso, la libre interacción de individuos producirá una “catalaxia” u orden espontáneo que cristaliza la información y sabiduría dispersa en sus mentes individuales. El libre mercado representa esa catalaxia, en la que la señal de precios proporciona un tipo de conocimiento del que en principio ningún planificador central puede disponer, y guía a los individuos hacia la actividad económica que conduce al bien común. Esta crítica a la economía planificada, socialista – una versión de la defensa de la “mano invisible” del mercado del economista y filósofo escocés Adam Smith (1723-1790)–, significa que, para Hayek, los intentos de planificar la economía o de redistribuir recursos a fin de alcanzar objetivos distributivos particulares no sólo invaden la libertad individual, sino que también conllevan distorsiones ineficientes de procesos de mercado que, cuando actúan por sí mismos, tienden en el largo plazo a beneficiar a todo el mundo. Todas estas afirmaciones son complejas y controvertidas, demasiado para que las tratemos aquí. Pero vale la pena decir algo sobre el rechazo genuino de Hayek de la justicia social como un espejismo. Para empezar, incluso si fuera verdad que nadie busca la distribución global de los recursos que resultan del mercado, eso no implica

que nadie sea responsable de ello. Las personas pueden ser responsables de consecuencias que no buscaban. Pensemos en alguien que no ha revisado los frenos de su vehículo y, como consecuencia, atropella a otra persona. No tenía intención de atropellar a nadie, pero, puesto que se esperaba de manera razonable que hubiera revisado los frenos, es responsable del atropello. Ha actuado con negligencia, es culpable de negligencia. Ahora bien, Hayek diría que en lo relativo a la distribución no hay agente a quien pueda hacerse responsable, ni siquiera por negligencia. ¿Pero es eso correcto? Desde luego que nosotros, como actores políticos, somos capaces de reunirnos y decidir que no estamos dispuestos a permitir ciertas consecuencias distributivas; por ejemplo, que determinados miembros de nuestra sociedad, sin que sea su culpa, vivan en la pobreza y no tengan acceso a una educación para sus hijos. Si aceptamos que este es un problema de justicia, no algo que deba dejarse en manos de la caridad individual, entonces cada individuo es responsable de hacer su justa parte para contribuir a prevenir esa consecuencia, mediante su actividad política y asumiendo su parte de los costos que conlleve esa prevención. Lo importante no es si la injusticia es buscada, sino si alguien es responsable de que exista. Cuando los gobiernos diseñan sus políticas económicas, son muy conscientes de las consecuencias distributivas que estas tendrán. Si diseñan políticas de las que, como consecuencia, pueden esperarse razonablemente distribuciones que incluyan desigualdades injustificadas y evitables, y los ciudadanos votan esas políticas, entonces, con independencia de su intención, son responsables de la existencia de dichas desigualdades. Si esas desigualdades son injustas, entonces el acto de votarlas es un acto injusto. El intento de Hayek de romper el vínculo que existe entre la agencia individual y el conjunto de consecuencias distributivas fracasa. Olvida que los individuos pueden actuar políticamente de manera concertada con otros para evitar consecuencias que podrían escapar a su control como individuos.

Rawls: justicia como equidad

John Rawls escribió dos libros extensos: *Una teoría de la justicia* (1971) y *Liberalismo político* (1993). Sumados tienen una extensión de más de mil

páginas, y Dios sabe cuántos comentarios y críticas han generado en conjunto. Gran parte de la atención se ha centrado en si Rawls cambió de posición, y de qué manera, de un libro al otro, de manera que responder a la pregunta “¿Qué piensa Rawls de verdad?” está lejos de ser sencilla. En este apartado, en el que me concentraré en el primero de sus libros (aunque usaré elementos del segundo cuando sean de ayuda), quiero esbozar a título meramente introductorio de qué se ha tratado todo ese alboroto. Ahondaré en la posición de Rawls más adelante, cuando la compare con las otras dos concepciones de justicia –como derecho y como mérito–. (Trataré el libro *Liberalismo político* en el capítulo 4.)

Las dos ideas que se encuentran en el corazón de la teoría de la justicia de Rawls, que él llama “justicia como equidad”, son la posición original y el velo de la ignorancia. Rawls cree que la manera de averiguar qué principios de justicia son equitativos es pensar qué principios elegirían personas que no saben cómo dichos principios las afectarán. Imagina por tanto a personas que eligen principios desde una posición original, detrás de un velo de ignorancia. Se trata de un experimento mental. La idea es ayudarnos a pensar qué pasaría si personas privadas de todo conocimiento que pudiera servirles para diferenciarse de las demás –qué tan inteligentes son, si son cristianas, musulmanas o ateas– se reunieran y decidieran cómo quieren que se organice su sociedad. La justicia, para Rawls, debería entenderse como el contenido que resultaría de un hipotético contrato o acuerdo al que llegarían personas privadas del tipo de conocimiento cuya posesión impediría que el acuerdo fuese equitativo. La idea intuitiva es el vínculo entre equidad e ignorancia. Si no sé qué porción de la torta me va a tocar, es más probable que la corte de manera más equitativa que si lo supiera. Privar a las personas de cierto conocimiento particular implica que elegirán principios equitativos en lugar de permitir que ese conocimiento incline la elección de principios hacia sus propios intereses.

Existen dos clases de cosas que las partes de este contrato hipotético desconocen. En primer lugar, ignoran sus talentos –sus dones naturales– y su posición social. No saben si son brillantes o torpes, ni si provienen de una familia rica o de una pobre. En segundo lugar, ignoran su concepción del bien. No saben lo que creen acerca de qué da valor a la vida o qué es valioso (el arte, el deporte, la televisión), si son creyentes o no (o, si lo son, qué culto profesan), etc. Pero sí saben algunas cosas. La más importante: saben que tienen lo que Rawls llama “capacidad para formular, revisar y

perseguir una concepción del bien”. De hecho, consideran que esta capacidad es una de las cosas más importantes que tienen y se ocupan mucho de protegerla y de contar con las condiciones para ejercerla cuando emprendan el proceso de decidir los principios que deberían regular su sociedad. Y saben que, para ejercer tal capacidad, necesitan ciertos bienes de usos múltiples que Rawls llama “bienes primarios”: libertades, oportunidades, poderes, ingresos y riqueza, autorrespeto.

La posición original es, pues, un mecanismo de representación. Es una forma de representar ideas particulares de cómo deberíamos pensar la justicia. La idea de Rawls es que, al no tener en cuenta los dones naturales y la posición social (de clase) de las personas, así como sus concepciones particulares del bien, configura unas condiciones equitativas. Muestra condiciones bajo las cuales las personas consideradas únicamente libres e iguales han de acordar lo que él llama los términos equitativos de la cooperación social. La sociedad, para Rawls, debería entenderse como un esquema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, y la posición original muestra o representa esta concepción.

Un modo de pensar lo que ocurre en la teoría de Rawls es que está tratando de exponer –de capturar por medio de un experimento mental– qué clases de razonamientos son aceptables y cuáles no cuando se piensa en la justicia. Supongamos que conocemos a alguien que está a favor de que se bajen los impuestos y se reduzcan al mínimo los recursos para la seguridad social. Cuando le preguntamos por qué, responde que, dado que es una mujer de negocios muy talentosa, y sus hijos van a escuelas privadas muy caras, ella y ellos estarían mucho mejor en una sociedad así. Es muy posible que tenga razón. Pero es difícil entender cómo podría sostener seriamente que esas razones tengan alguna relación con la justicia –al menos si la justicia tiene algo que ver con la equidad–. (Existen otra clase de razones que ella podría dar que sí estarían relacionadas con la justicia, pero de ellas nos ocuparemos más adelante.) ¿Acaso no piensa en toda la gente sin talento, o en los niños cuyos padres no pueden pagar escuelas privadas? ¿No se le ocurre pensar que tiene la suerte de tener talento, que podría haber nacido sin él, y que la justicia consiste en ver las cosas de forma imparcial, o desde el punto de vista de todos? El modo rawlsiano de hacer esto es imaginar qué principios distributivos podríamos respaldar con razón si no supiéramos quiénes somos, y por lo tanto si pensáramos en nosotros y en nuestros conciudadanos como iguales.

Así pues, la ignorancia acerca de los talentos y del origen social muestra el sentido en que las personas se conciben como iguales. Y es la ignorancia de su concepción del bien la que muestra el sentido en que las personas se conciben como libres. Para Rawls, las razones que surgen de las concepciones del bien deberían mantenerse al margen del proceso de pensar la justicia, porque permitir que entren en juego implicaría no respetar la libertad de las personas, entendida como su capacidad para formular, revisar y perseguir su propia concepción del bien. Supongamos que somos cristianos, de esos incondicionales que creen que su fe es la única verdadera. Podríamos pensar que sería una buena idea que el Estado respaldase oficialmente el cristianismo: que le diera un estatus preferencial en las escuelas, que sólo permitiese que quienes profesan la fe cristiana ocupen cargos públicos, que protegiese el cristianismo de la blasfemia y no así a otras religiones. Pero, para Rawls, esto sería sesgar al Estado –que es el poder colectivo de ciudadanos libres e iguales– en una dirección particular, lo que no sería equitativo para con los no cristianos. La única manera en que el Estado puede tratar a todos los ciudadanos equitativamente es absteniéndose de adoptar un punto de vista sobre cómo debe vivir la gente (y lo mismo podría decirse del arte, o de la televisión), y respetando su libertad, su capacidad para elegir ellos mismos cómo quieren vivir. Esta restricción al tipo de razonamiento que podría invocarse de manera legítima cuando se piensa en la justicia muestra, en la posición original, la ignorancia de las personas con respecto a su concepción del bien.

¿Qué principios, pues, cree Rawls que elegirían las personas detrás del velo de ignorancia? Estos:

1. Toda persona ha de tener un derecho igual al sistema total de libertades básicas más amplio que sea compatible con un sistema similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas deben ser estructuradas de modo que: (a) comporten el mayor beneficio posible para los menos favorecidos, y (b) estén vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones equitativas de igualdad de oportunidades.

El (1) es el principio de igualdad de libertades básicas. Este tiene prioridad con respecto a (2), que se refiere a las desigualdades sociales y económicas, y a su vez consta de dos partes: (b) el principio de igualdad equitativa de oportunidades, que tiene prioridad con respecto a (a) el principio de la diferencia. (Es un misterio, y bastante irritante por cierto, por qué Rawls enumera estos dos últimos principios en orden inverso. Tal vez quiere evitar que sus lectores bajen la guardia.) Tomados en conjunto, estos principios significan que una sociedad justa concederá a cada uno de sus miembros, en primer lugar y por encima de todo, el mismo conjunto de libertades o derechos básicos –libertad de expresión, de culto, de asociación, de ocupación, etc.–. Luego, si existen desigualdades sociales y económicas, se asegurará de que todos los ciudadanos gocen de iguales oportunidades en el proceso por el que lleguen a conseguir (y a evitar) posiciones desigualmente recompensadas. Por último, sólo permitirá tales desigualdades si con el tiempo tienden a maximizar la posición de los miembros de la sociedad en peores condiciones económicas.

¿De verdad las personas en la posición original elegirían estos principios? Muchos críticos dicen que no. En particular, gran parte de la atención se ha centrado en la suposición de Rawls –esencial para el principio de diferencia– de que se comportarían como si quisieran evitar riesgos, como si quisieran que los más desfavorecidos estén en la mejor posición posible (o, por emplear un término de Rawls, “maximinizar”, es decir, maximizar el mínimo) por miedo a acabar ellos mismos en esa situación. Pero ¿por qué deberían ser tan pesimistas? ¿No sería más racional elegir principios que maximizaran la posición media, tal vez sujetos a algún “umbral” por debajo del cual no querrían arriesgarse a hundirse? (Las simulaciones empíricas de la posición original sugieren que esto es de hecho lo que eligen las personas reales.) Rawls ofrece varios argumentos para defender la idea del “maximin”, aunque tiende a regresar a la sugerencia inicial de que esta sería la manera técnicamente “racional” que tendrían ellos de proceder dada la incertidumbre que tienen ante sí. Uno de los argumentos –que invoca lo que él llama “tensiones del compromiso”– sostiene más o menos lo siguiente: “Es importante que todos los que viven en una sociedad la respalden de tal modo que se comprometan con ella, en lugar de tratar de cambiar las cosas. Si opera el principio de diferencia, los que ocupan la base de la escala social sabrán que las reglas sirven para asegurarles que están todo lo bien que

podrían estar. De modo que incluso ellos estarán comprometidos con la sociedad”. (Este razonamiento tiene el problema obvio de que alguien podría aceptar que los que están peor están todo lo bien que podrían estar, sin que ese alguien acepte que él mismo podría ser uno de los que está peor. En tal caso, no tendría la clase de “compromiso” que Rawls busca.)

Otra cuestión que es objeto de crítica es la “prioridad de la libertad”, la idea de Rawls de que las partes del contrato hipotético no estarían dispuestas a sacrificar libertades básicas en beneficio de ganancias económicas. (La clase de “prioridad” que se otorga a la libertad es muy estricta. No es sólo que siempre se concede a la libertad más peso en cualquier decisión que implique sacrificar algo, sino que no puede haber sacrificios.) Aquí Rawls apelaría a su afirmación sobre la importancia de la capacidad de las personas para formular, revisar y procurar materializar su concepción del bien, y sobre lo fundamental que resultan las libertades básicas para el ejercicio de tal capacidad. ¿Estaríamos dispuestos a correr el riesgo de que no se nos permita decir aquello en lo que creemos, o a que no nos dejen asociarnos con quien queramos, o a que se nos obligue a practicar una religión que nos parece absurda, a cambio de más dinero? La respuesta dependerá probablemente de lo pobre que cada uno calcule que sería sin ese dinero extra. Si la elección fuera entre libertad o comida, todos elegiríamos comida. Rawls acepta esto, al reconocer de manera explícita su supuesto de que todas las personas en la sociedad han alcanzado cierto umbral de bienestar económico. Sólo una vez obtenido ese nivel se vuelven claramente prioritarias para nosotros las libertades individuales. (Esto a su vez suscita la pregunta acerca de cuán universalmente aplicable Rawls piensa que es su teoría –a qué sociedades alcanza–. Esta pregunta es amplia y difícil y nos alejaría demasiado del camino que estamos recorriendo.)

El último, el principio de la diferencia, es el que más interés ha suscitado en los debates sobre justicia distributiva. ¿Cómo las desigualdades podrían tender a maximizar la posición de los que peor están? ¿Acaso dar a todos lo mismo no es la forma más lógica de lograrlo? La idea de Rawls, bastante familiar, es que las personas necesitarán incentivos si han de estar motivadas para desempeñar los trabajos en los que van a ser útiles. Algo de desigualdad, según este argumento, es necesaria (“funcional”, dirían los sociólogos) si la economía va a ser tan productiva como puede ser. Sin desigualdades, las personas no tendrán incentivos para hacer un trabajo en lugar de otro, es decir, no tendrán incentivos para realizar el tipo de trabajo

que resultaría más útil (para los demás) que realizaran. Pensemos si todos esos neurocirujanos y emprendedores dinámicos prefirieran ser poetas. Sin dinero extra que los induzca a renunciar a los placeres de la poesía, el resto nos quedaríamos sin sus habilidades de cirujanos y emprendedores. Si generalizamos esto a un nivel agregado, tendremos una economía ineficiente y estancada que, dado que paga a todos lo mismo, no proporciona el tipo de crecimiento que beneficia a todos, incluidos, con el tiempo, aquellos que se encuentran en peores condiciones. Según este argumento, esto es más o menos lo que ocurrió en los Estados socialistas de Europa del Este.

Esta justificación de la desigualdad goza de una aceptación muy amplia. Ha llevado a algunos pensadores a concluir que no hay ninguna razón para preocuparse por las desigualdades. Si el problema es la posición absoluta de los miembros más desfavorecidos de la sociedad, entonces deberíamos estar dispuestos a tolerar cualquier desigualdad que mejore esa situación. No existe, a este respecto, necesidad alguna de “preocuparse por la brecha” entre ricos y pobres; deberíamos centrar nuestra atención sólo en que la economía se organice de tal manera que los pobres, con el tiempo, mejoren su situación económica. Añadiré algo sobre esta argumentación más adelante, en el capítulo 3, dedicado a la igualdad. Por ahora, cabe señalar que el principio de Rawls sólo dice que las desigualdades están justificadas si sirven para maximizar la situación de los más desfavorecidos. Es bastante consistente con esto el que no haya, de hecho, desigualdades justificadas (porque no es verdad que sean necesarias para maximizar la ventaja de los que están peor). Deberíamos pensar (y lo haremos) con detenimiento si son necesarias, y en caso de que lo sean, por qué. Nótese además que el principio es exigente: las desigualdades están justificadas sólo si sirven para maximizar la situación de los que están peor. El “derrame” ocasional no basta para satisfacer el principio. La cuestión es si los más desfavorecidos están todo lo bien que podrían estar, no si están mejor de lo que podrían haber estado.

Otra fuente importante de discusión es a quién contamos entre “los más desfavorecidos”. Al principio, Rawls sugirió que para medir la situación económica de alguien hay que calcular cuántos bienes primarios tiene. Aquellos que tienen el menor número de bienes primarios son los más desfavorecidos. El problema es que esta evaluación no presta atención al proceso por el cual los que tienen menos llegaron a esa situación.

Supongamos que son holgazanes, gente que empezó con una cantidad considerable de recursos pero eligió consumirlos en lugar de trabajar de forma productiva. Tras un par de años se quedaron sin nada y ahora, según la medida original de Rawls, son los que peor están. ¿De verdad la equidad requiere que los miembros más trabajadores –y por tanto, en mejor situación económica– de la sociedad orienten recursos en su dirección? Ante tal problema, Rawls enmendó su posición para reconocer que el “ocio” debería incluirse en el índice de bienes primarios. Volveremos a este tema cuando tratemos la justicia como mérito, y también en el capítulo 3, cuando consideremos si los que son pobres como consecuencia de su holgazanería son realmente más desfavorecidos, consideradas todas las situaciones, que los que eligieron trabajar duro y hacerse ricos.

Para concluir esta rápida introducción de la posición de Rawls, me gustaría exponer un par de ideas acerca del aspecto “contractual” de su argumento. Este puede provocar el tipo de confusión profunda que realmente entorpezca la comprensión de lo que se propone transmitir. El propio Rawls hace referencia a la gran tradición de la teoría del contrato social, que queda ejemplificada en las obras de Thomas Hobbes (inglés, 1588-1679), John Locke (inglés, 1632-1704) y Jean-Jacques Rousseau (francosuízo, 1712-1778). Esta tradición considera que la organización social y política –derecho y autoridad estatal– es el resultado de un acuerdo entre individuos que perciben que estarán mejor bajo la ley que en estado de naturaleza. O, más bien, la considera el resultado de un acuerdo de ese estilo. No es en absoluto claro que algún miembro de dicha tradición creyera de verdad que hubo un momento en la historia en el que el Estado y la ley emergieron como resultado de un acuerdo contractual. La idea clave es más bien que podría haber ocurrido; que, con independencia de sus orígenes históricos, está entre los intereses de la gente suscribir un contrato. Lo aceptarían porque se habrían puesto de acuerdo en hacerlo (porque la alternativa es el estado de naturaleza). Entonces, según esta interpretación, el contrato de Rawls no es el único de carácter hipotético. La forma más convincente de entender la tradición contractualista en conjunto es considerar que plantea un contrato hipotético, cuyo sentido está en que nos ayuda a pensar adecuadamente qué podemos esperar que acepten las personas (teniendo en cuenta que, si hubiesen tenido la posibilidad, habrían aceptado hacerlo).

Una objeción corriente contra Rawls es que los contratos hipotéticos, a diferencia de los reales, no tienen fuerza vinculante. Se bromea que no valen ni el papel en el que no están escritos. Pero de este modo se malinterpreta el rol que desempeña el contrato en su argumento. Si alguien pregunta: “¿Por qué yo debería aceptar los principios de justicia de Rawls?”, la respuesta no es “Porque aceptaste hacerlo, luego estás bajo el deber o la obligación contractual de hacerlo”. Esto, como señala la objeción, no es cierto. Más bien la respuesta debería ser: “Porque tienes el deber de actuar de forma justa y Rawls identificó correctamente lo que la justicia requiere de ti”. Rawls recurre al contrato hipotético sólo porque es, a su modo de ver, la forma correcta de pensar e identificar lo que la justicia requiere. Si hubiera maneras mejores de hacerlo, entonces deberíamos usarlas, y seguiríamos teniendo la obligación de acatar el resultado. De modo que no se trata de un argumento contractual en el sentido corriente de que obligue a las personas a aceptar el resultado porque así lo acordaron. El contrato hipotético es sencillamente un mecanismo para pensar qué principios son justos, y uno debe acatarlos en la medida en que sean justos, no porque los hubiera acordado previamente. (Es cierto que, para Rawls, la forma de determinar si son justos es considerar que los habríamos aceptado en las condiciones apropiadas, de modo que no es extraño que los lectores se sientan confundidos.)

El aspecto contractual del argumento genera a veces otro malentendido. La manera normal de pensar un contrato es como algo a lo que las personas acceden voluntariamente en la prosecución de sus propios intereses, para beneficio mutuo, y la forma de hablar de Rawls de la motivación de las personas en la posición original sugiere que actúan esencialmente en interés propio (o al menos, empleando sus términos, “mutuamente desinteresados”). A cada uno le preocupa terminar lo más favorecido posible, proteger sus propios intereses. Cada uno de ellos piensa: “¿Cuáles serán los mejores principios para mí teniendo en cuenta que no sé quién voy a ser?”. Todo esto es cierto. Pero no significa que la teoría de Rawls esté destinada a personas que en última instancia, o en un sentido general, son egoístas o sólo actúan en interés propio. Es una teoría para personas que consideran la sociedad como un esquema equitativo de cooperación, que procuran tratar a sus conciudadanos con equidad, y que los ven como libres e iguales. Esta es la razón por la que aceptarán la posición original —con su velo de ignorancia que los iguala y los hace imparciales— como la forma

correcta de pensar en la justicia. Dentro de la posición original realmente se considera que las personas eligen sus principios cuidándose a sí mismas, pensando cómo les irá como individuos. Pero para ese entonces el contenido moral ya está allí. Está desde el principio en el modo en que se establece el velo de ignorancia. Las partes del contrato hipotético se cuidan a sí mismas, podría decirse, sólo después de que se les ha arrebatado toda la información que les permitiría cuidarse a sí mismas.

Se lee a menudo que la aproximación liberal de la justicia –y de la política en general– supone que las personas básicamente se rigen por sus propios intereses, o son egoístas. Este punto de vista era corriente en textos marxistas y ahora prevalece en círculos comunitaristas y feministas. (Examinaré esto con más detalle en el capítulo 4, dedicado a la comunidad.) Puede que ciertos aspectos de la teoría de Rawls hayan alentado este malentendido. Pero es un malentendido, y hay que descartarlo antes de emprender la comprensión de Rawls. A los liberales como él les preocupa que los individuos tengan la libertad de vivir las vidas que elijan, pero les preocupa también que todos los individuos dispongan de esa libertad y, por esta razón, exigen una distribución equitativa de los recursos. Además, las vidas que eligen las personas pueden perfectamente incluir el interés por los demás. Resulta difícil ver qué tiene esto de interés egoísta.

Nozick: la justicia como título

El estadounidense Robert Nozick (1938-2002) fue colega de Rawls en el departamento de Filosofía de Harvard. Ambos daban clases allí cuando Rawls publicó *Una teoría de la justicia* en 1971. En 1974, Nozick publicó su réplica, *Anarquía, Estado y utopía*, la articulación más coherente y sistemática de los principios libertarios que hay en circulación y una de las críticas más fundamentales al enfoque rawlsiano en su totalidad. Para Nozick la justicia no consiste en acordar principios justos a los que llegamos mediante el ejercicio de imaginar que no sabemos la buena o mala fortuna que hemos tenido en la lotería natural o social. Se trata de respetar el derecho a la autopropiedad y el derecho a poseer propiedades que tienen los individuos, y de dejar que sean ellos quienes decidan qué hacer con aquello que les pertenece. La función adecuada del Estado, para Nozick, no

es interferir en la distribución de recursos para producir una distribución idealmente “justa”. Esto supondría intrusiones injustificadas en la posesión legítima de propiedad privada de las personas. Su papel debe limitarse a proteger a los individuos de este tipo de interferencias por parte de otros. Allí donde Rawls es un “liberal de izquierda” (o un “liberal igualitario”) que defiende el Estado de bienestar redistributivo, Nozick es un “liberal de derecha” (o “libertario”) que está comprometido con la idea de la autopropiedad y defiende un Estado gendarme *laissez-faire*. Como las ideas de Hayek, las suyas –o al menos las versiones que de ellas han presentado varios laboratorios de ideas y unidades de elaboración de políticas– ejercieron gran influencia en el desarrollo de la Nueva Derecha.

Nozick atribuye a Rawls la idea, que él critica, de que podemos considerar que los bienes son como “maná caído del cielo”. Si un día nos levantásemos y descubriésemos que de repente el mundo está lleno de cosas que la gente quiere, entonces tal vez sería adecuado adoptar los principios rawlsianos u otros similares para distribuirlos. Después de todo, ¿por qué algunos deberían recibir más que otros? Pero los bienes no aparecieron así en el mundo. Alguien los produce. Son el resultado del trabajo de los individuos, algunas veces en cooperación con otros. Las personas crean cosas combinando sus propias habilidades y esfuerzos con el mundo natural, estableciendo acuerdos voluntarios con otros para el intercambio mutuamente beneficioso de tales habilidades y esfuerzos, y las cosas que crean como resultado pasan a ser suyas. No son como el maná del cielo, sin dueño y disponible para ser distribuido según principios justos. Las cosas llegan al mundo siendo ya de alguien, de quienes las han producido (o quienes han pagado por la mano de obra de aquellos que las han producido).

Rawls rechaza el utilitarismo porque no toma en serio el hecho de que las personas son seres separados. La maximización de la felicidad general es un objetivo erróneo, en parte porque no hay una persona general que pueda disfrutar dicha felicidad. Sólo existen muchos sujetos separados, y sería un error hacer a algunos infelices para aumentar la felicidad de otros. Esta conclusión subyace a la idea del contrato, a través del cual los principios deben poder ser aceptados por cada sujeto considerado en forma individual –lo que según Rawls descarta los principios orientados simplemente a maximizar la utilidad general (o cualquier otra cosa general)–. ¿Qué pasa si yo soy una de las personas a las que se hace infeliz en aras de mejorar la

felicidad de otros? Nozick cree que Rawls no toma lo bastante en serio la separabilidad de las personas. Rawls no ve que somos individuos, personas separadas, cada uno con nuestros talentos y atributos, que nos pertenecen sólo a nosotros y que no pueden ser utilizados por otro sin nuestro consentimiento. Podemos decidir voluntariamente dar los frutos de nuestro trabajo a otros, pero el Estado actúa de forma errónea, sin respeto por nuestro carácter de seres separados de los demás, cuando nos fuerza a dar algunos de los frutos de nuestro trabajo a otros. Nozick, por lo tanto, se opone a todo tipo de impuesto redistributivo. Si los ricos dan a los pobres, lo deben hacer en forma voluntaria, no porque el Estado los obliga a hacerlo.

Según la concepción de Nozick, las personas pueden hacer lo que quieran con lo que es suyo. Y hay tres tipos de cosas que pueden ser tuyas: (a) ellos mismos –sus cuerpos, sus neuronas, etc.–; (b) los recursos naturales –la tierra, los minerales, etc.–; y (c) aquellas cosas que las personas hacen con los recursos naturales –automóviles, alimentos, computadoras, etc.–. Más adelante diré algo sobre la idea de la autopropiedad –que mis extremidades y neuronas son mías de modo que puedo hacer con ellas lo que quiera–. Y una vez que las personas son dueñas de los recursos naturales y de sí mismas, es fácil entender cómo podemos llegar a considerar que son dueñas de aquello que producen al juntar ambas cosas. Empecemos por analizar de qué modo Nozick considera que los recursos naturales pueden llegar a ser propiedad de las personas. Según él hay tres maneras mediante las cuales los individuos pueden adquirir una propiedad legítima (o un justo título): adquisición inicial, transferencia voluntaria y rectificación. La adquisición inicial hace referencia al supuesto en el que alguien llega a apropiarse –a convertirse en propietario– de un recurso natural que previamente carecía de dueño. Imaginemos a individuos asentándose por primera vez en un continente deshabitado. En la concepción de Nozick, la tierra y los recursos naturales de ese continente no pertenecen a nadie, y pueden ser adquiridos de manera legítima por los individuos en orden de llegada, siempre y cuando nadie resulte perjudicado en su posición por dicha apropiación. (Esta es la variación que hace Nozick del famoso proviso de Locke –en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689)– según el cual los individuos pueden adquirir propiedad siempre y cuando dejen “tanto y tan bueno para los demás”.) Esta idea ha sido objeto de críticas sustanciales y constantes, y podríamos decir que la mayoría de filósofos políticos

consideran que el enfoque de Nozick de la adquisición inicial es inadecuado. ¿Qué tiene que hacer uno exactamente para hacer suya una propiedad que no ha sido adquirida con anterioridad? ¿Debe caminar sobre ella?, ¿dibujar un círculo en un mapa?, ¿cercarla? ¿Cómo decidimos si la posición de los demás ha sido perjudicada? No hay duda de que están peor en el sentido de que ya no pueden apropiarse de esa porción de tierra. Y, en cualquier caso, ¿quién dice, para empezar, que el continente no tenía dueño —que estaba a disposición—? Tal vez sea, junto con el resto del mundo natural, propiedad de todos nosotros en forma conjunta, en cuyo caso cualquiera que quiera usar una parte de él necesita el permiso del resto de nosotros. Si el mundo fuese nuestra propiedad colectiva, podría resultar apropiado que nos reuniésemos y decidiésemos, colectivamente, cómo usarlo y distribuirlo —tal vez según los principios de Rawls u otros principios distributivos—.

Para Nozick, en cambio, el mundo carece inicialmente de dueño y pasa a ser propiedad privada de los individuos mediante actos legítimos de adquisición inicial. Este es el primer modo de adquirir propiedad. El segundo modo es que nos la dé alguien que, por ser el dueño, tiene derecho a dársela. Cuando alguien es dueño de algo, puede hacer lo que quiera con ello, incluyendo, por supuesto, dársela a quien le apetezca en los términos que voluntariamente hayan podido acordar. Esto es, según Nozick, lo que pasa en el mercado. Yo soy dueño de mi trabajo. Otro es dueño de unas tierras (que adquirió, supongamos, a través de un acto de adquisición inicial). Llegamos a un acuerdo voluntario mediante el cual yo le vendo —o le alquilo— el uso de mi trabajo por un precio, de tal modo que yo acabo teniendo algo de dinero del que puedo disponer libremente. Así pues, quienes nos perdimos la fase de adquisición inicial —quienes llegamos al mundo cuando ya todos habían arañado una parte— no deberíamos preocuparnos demasiado. Somos dueños de nosotros mismos y, por tanto, estamos en situación de ofrecernos en alquiler a otros. Si tenemos suerte, nuestros distintos “yoes” pueden cotizarse alto en el mercado, en cuyo caso nos podemos alquilar por mucho dinero y llegar a poseer cantidades sustanciales de propiedad.

Así, la historia del mundo debería ser una historia de actos legítimos de adquisición inicial seguidos de transferencias legítimas de propiedad, a través de intercambios voluntarios, dando lugar al resultado justo en el que los individuos poseen aquello que es suyo y nada más. Pero Nozick sabe

que en realidad no ha sido así. Sabe que la historia del mundo es una historia de transferencias injustas e involuntarias, mediante las cuales quienes han tenido mejores armas han forzado a los más débiles a renunciar a lo que –según su propio enfoque– era legítimamente suyo. El ejemplo más conocido es el del trato que los colonos blancos dieron a las poblaciones nativas de Norteamérica o Australia, pero la historia del mundo ha sido una larga secuencia de transferencias injustas como estas. El tercer principio de Nozick –la tercera forma a través de la que alguien puede tener derecho sobre una propiedad– se ocupa de estos casos. Es el principio de rectificación según el cual las transferencias injustas pueden ser rectificadas a través de transferencias compensatorias que crean títulos de propiedad. En la práctica, por supuesto, Nozick es consciente de que las dificultades que plantea la idea de rectificación son enormes. No hay manera de saber quién es dueño de qué si no se hubiesen producido apropiaciones injustas, y por tanto no hay forma adecuada de rectificar esa situación. Nozick llega a sugerir que lo mejor tal vez sea dar a todo el mundo, como punto de partida, cantidades iguales de propiedad –esta sería al menos una mejor aproximación a una distribución de la propiedad que las desigualdades enormes y estructurales que han emergido como consecuencia de los actos de apropiación injusta (por ejemplo, las desigualdades entre distintos grupos étnicos)–.

Sería un error pues, considerar que Nozick hace apología del statu quo. Puede perfectamente insistir en que las desigualdades existentes son injustas precisamente porque no han surgido de acuerdo con sus tres principios. Dicho esto, lo realmente importante de su posición es que, desde su punto de vista, las desigualdades enormes y estructurales podrían ser justas. Las personas son dueñas de sí mismas, pero los “yoes” que les pertenecen tendrán un valor muy distinto para los demás. Algunos nacerán fuertes, sanos y con elevados niveles de habilidades naturales. Otros tal vez nazcan débiles, enfermos y sin ni siquiera el potencial para desarrollar los atributos por los que otros estarán dispuestos a pagar en el mercado. Algunos nacerán de padres ricos que pueden gastar en educación y dejar herencia a sus hijos, generación tras generación, dando origen a una desigualdad acumulada cada vez mayor. Otros nacerán de padres pobres, sin medios para ayudar a sus hijos a empezar con un buen pie en la vida. Nozick cree que esto es mala suerte –incluso puede llegar a conceder que no es equitativo–, pero no es injusto. Mientras los derechos de propiedad de

las personas se respeten, lo que implica la ausencia de coerción estatal salvo la necesaria para la protección de los derechos de propiedad (el Estado gendarme/policía o mínimo), cualquier distribución, no importa lo desigual que sea, es justa. Por supuesto, las personas pueden hacer donaciones voluntarias a quienes han tenido peor fortuna que ellos. Nozick puede pensar que deben hacerlo. Pero ello no involucra ninguna exigencia de justicia, ni está justificada la acción coercitiva del Estado hacia los más aventajados—. La justicia sólo consiste en respetar los derechos de propiedad, en dejar que las personas sean libres de hacer lo que quieran con lo que les pertenece.

Nozick describe sus tres principios como “históricos” y “no pautados”. El eslogan que los resume podría ser: “De cada cual como elija, para cada cual como lo elijan”. Esto contrasta con los principios de “resultado final” y “pautados”, principios que prescriben un estado de cosas particular (como por ejemplo que las desigualdades benefician a los más desfavorecidos) o exigen distribuciones de acuerdo con una pauta específica (como por ejemplo, “para cada cual según sus necesidades” o “para cada cual según sus méritos”). Según la visión de Nozick, lo que importa es que los individuos tengan posesiones que sean suyas de manera justa, y cualquier distribución que resulte de intercambios voluntarios entre ellos es necesariamente justa. El hecho de que alguien tenga una pretensión de justicia sobre algo depende sólo de la cadena de acontecimientos que lo ha llevado a tenerla. La desigualdad puede ser justa, la igualdad puede ser justa. Tan sólo depende de lo que las personas eligen hacer con su propiedad.

Una de las maneras en que Nozick formula su objeción al Estado redistributivo es que este usa a algunos individuos como medio para los fines de otros individuos. De este modo se apoya en la famosa idea del filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804) de que la moral exige que tratemos a los demás no como un medio para nuestros propios fines o los de los demás, sino como fines en sí mismos. Tratar a los individuos como medios parece una descripción bastante acertada de lo que ocurre cuando el Estado redistribuye recursos de unos a otros de forma coercitiva. Por supuesto, no todos los impuestos se usan con fines redistributivos. Parte de ellos se destina a pagar el alumbrado público, la policía y la defensa. Otra parte financia los sistemas de educación y salud de los cuales se benefician, precisamente, todos aquellos que pagan impuestos. Pero hay una parte que

supone transferencias involuntarias de unos individuos a otros. Al cobrarles a las personas un impuesto sobre la renta, en parte estamos utilizando sus habilidades productivas –que de otro modo podrían usar sólo en su propio beneficio– para ayudar a los demás. Tal vez no se los obligue a trabajar, o a hacer un tipo de trabajo en particular –de modo que la afirmación de Nozick de que los impuestos son como el trabajo forzado parece un poco exagerada–. Sin embargo, si trabajan, los estamos utilizando –estamos utilizando una proporción del ejercicio de sus habilidades y esfuerzos– como un medio para los fines de otras personas. Aunque sea cierto, no es evidente que esto sea una objeción. Puede ser objetable tratar a los individuos sólo como medios (que es lo que Kant de hecho dijo) –estar dispuestos a esclavizarlos y convertir su vida en miseria para beneficiar a otros–. Hacerlo implica sin duda no tomar en serio el carácter separado de las personas, que cada una de ellas tiene una vida que vivir. Ahora bien, si algunos tienen la buena fortuna de ser productivos, y otros la mala fortuna de no serlo, uno puede considerar que está justificado utilizar a los primeros para ayudar a los segundos –incluso si no han prestado su consentimiento–. Esto dependerá en parte de si los individuos son dueños de sí mismos, o en qué sentido lo son, algo sobre lo que volveremos en un momento.

Otra idea básica nozickeana es que “la libertad rompe las pautas”. La objeción de Nozick a los principios de la justicia pautados –aquellos que dicen que la justicia de una distribución depende de si se ajusta o no a una pauta determinada– es que el mantenimiento de la justicia siempre implicará restricciones, desde su punto de vista injustificadas, a la libertad de los individuos. Este es el punto que ilustra su famoso “ejemplo de Wilt Chamberlain”. Wilt Chamberlain era, en 1974, un jugador de básquet muy bien pagado en los Estados Unidos, el Tiger Woods de la época. Nozick cree que si las personas están dispuestas a pagar mucho dinero para verlo jugar (y suponiendo que el dinero que quieren pagar les pertenece), él tiene derecho al dinero. Lo agudo del ejemplo de Wilt Chamberlain es que Nozick nos permite imaginar que empezamos con la distribución de recursos que queramos. Supongamos que empezamos con una distribución igual de recursos. Todos los miembros de la sociedad tienen exactamente la misma cantidad de dinero. Ahora bien, a algunos les gusta ver a Wilt Chamberlain jugar básquet y están dispuestos a pagar algo extra para verlo en acción. De modo que su club, además de cobrar el precio normal de la entrada, pide 25 centavos extra que van directamente a Wilt. Millones de

personas van a verlo durante una temporada, y Wilt acaba siendo un hombre muy rico. Ya no existe una distribución igual de recursos, pero no ha ocurrido nada objetable. La gente simplemente ha elegido en libertad lo que quiere hacer con su dinero. La lección general es que la libertad rompe las pautas. Si la distribución inicial fue justa –sea cual sea la pauta que adoptó–, entonces la que emerge de intercambios voluntarios también lo es. Cualquier concepción alternativa de la justicia restringe la libertad de los individuos de hacer lo que quieran con su parte justa de recursos.

En sus propios términos, el ejemplo de Wilt Chamberlain es muy efectivo. Si realmente los individuos poseen propiedades con las que pueden hacer lo que quieran, esto debe incluir la posibilidad de darla a otros. Si se la quieren dar a alguien, como Wilt, con la condición explícita de que debe pertenecerle del mismo modo que les pertenecía a ellos (es decir, de modo que pueda hacer lo que quiera con ella), entonces debe ser ilegítimo que el Estado llegue y le quite una parte en beneficio de los demás. Así pues, cualquiera que quiera poner en cuestión la conclusión de que la desigualdad puede ser justa y que el Estado estaría actuando erróneamente si implementase cualquier tipo de impuesto redistributivo debe poner en tela de juicio la premisa. Debe negar que alguien pueda poseer cosas en el sentido que requiere Nozick. La fuerza del ejemplo de Wilt Chamberlain deriva de la afirmación de Nozick de que la distribución inicial de recursos puede ser la que uno elija –y mostrar que una gran desigualdad puede derivarse incluso de una distribución igual–. Pero aquí hay trampa. Nozick supone que la distribución inicial, sea cual sea, es una distribución de derechos de propiedad plenos o absolutos: “plenos o absolutos” en el sentido de que implican que las personas pueden hacer lo que quieran con su propiedad. Si esto fuese así, claramente el resto sería una consecuencia natural. Mucha literatura crítica con la concepción de Nozick se centra en cuestionar la idea de que podemos llegar a tener este tipo de pretensión sobre la propiedad. La idea de propiedad es compleja. Puedo tener el derecho a usar mi espacio de trabajo sin tener el derecho a legarlo a mis hijos. Puedo tener el derecho a usar la fotocopidora compartida de la oficina y no tener el derecho a vender ese derecho a otros. Si las personas tienen derechos absolutos sobre lo que producen, ¿por qué los padres no pueden vender a sus hijos como esclavos? Se considera que Nozick tiene que proporcionar argumentos adicionales para sostener que los derechos de propiedad del tipo que presupone su argumento son válidos.

¿Qué pasa con la propiedad sobre uno mismo? ¿Podemos afirmar que los individuos son por lo menos dueños de sus propios cuerpos –incluyendo sus talentos naturales– en este sentido “pleno y absoluto”? En este asunto Nozick se distingue claramente de Rawls. Recordemos que, para este, la posición original plasma la idea de que los ciudadanos son libres e iguales, y la idea de que son iguales la captura parcialmente el hecho de que ignoran sus habilidades naturales. Esto representa la idea de Rawls de que la posesión de talento es “arbitraria desde un punto de vista moral”. Nacer más o menos fuerte o inteligente es cuestión de suerte, y sería injusto que las personas estuviesen en mejores o peores condiciones económicas por esta razón. En una ocasión, Rawls llega a decir que su concepción de la justicia trata los talentos naturales de los individuos como “bienes comunes”. Es fácil entender por qué Nozick se cuestiona esta aparente incapacidad para tomar en serio la separación de las personas, y la idea de que los individuos son dueños de sí mismos. Nozick no niega que la posesión de talentos naturales (como la clase social de la familia a la que uno pertenece) es cuestión de suerte. Pero eso es irrelevante. Incluso si es una cuestión de suerte, los individuos de todos modos son dueños de sí mismos.

La mayoría de las personas aceptan alguna de las tesis que proponen la autopropiedad. Podemos poner a prueba nuestras intuiciones imaginando cómo nos sentiríamos si el Estado sostuviese lo siguiente: “Que algunos hayan nacido con dos ojos buenos y otros con ninguno es una cuestión de suerte. Con el fin de lograr una distribución más justa de ojos, hemos decidido hacer un sorteo para designar de manera aleatoria a algunos individuos a quienes se les requerirá que renuncien a uno de sus dos ojos en favor de quienes no tienen ninguno”. Si bien la mayoría de las personas estarían de acuerdo en que hay una distribución injusta de ojos, insistirían de todos modos en que sus ojos les pertenecen de un modo que hace ilegítima la propuesta del Estado. “Mira, estas cosas me pertenecen. Son parte de mí. Si quiero darle uno a alguien que lo necesita más que yo, lo puedo hacer. Tal vez debería. Pero la decisión sobre lo que hago debe ser mía, porque mis ojos lo son.” Quienes apoyan los impuestos redistributivos y se oponen a la redistribución coercitiva de las partes del cuerpo – probablemente la mayoría de la población– están de acuerdo con Nozick sobre la autopropiedad, pero niegan que esta implique, en el mismo sentido pleno, la propiedad de las cosas que creamos haciendo uso de nosotros mismos –bienes, dinero–. Las personas tienden a pensar que la

redistribución forzosa de las partes del cuerpo implicaría una violación de su ser –violaría su integridad como sujetos– de un modo que no lo hace la redistribución forzosa de aquello que se produce usando esas partes del cuerpo. (Para facilitar la intuición favorable a la autopropiedad, imaginemos que un desastre natural deja a muchas personas heridas y necesitadas de sangre. Las donaciones voluntarias no son suficientes. ¿Resulta obvio que el Estado actuaría erróneamente si implementase un programa de donación forzosa de sangre?)

Rawls está de acuerdo con algunos aspectos de la autopropiedad. A pesar de que la cuestión de quién tiene qué cuerpo es “moralmente arbitraria”, tenemos derecho a la integridad física, y a un área de libertad personal dentro de la que seamos inmunes a la intervención. Según Rawls, por ejemplo, el individuo debe ser libre de realizar el trabajo que elija. El mero hecho de que yo pudiese ser un cirujano brillante, y que la mejor manera de servir a mis conciudadanos sea convertirme en uno no justifica que el resto se una para obligarme a hacerlo. Para Rawls, esto tiene más que ver con la importancia de la capacidad de los individuos para plantear, revisar y procurar materializar su concepción del bien, que con el derecho de autopropiedad en el sentido de Nozick. Aun así, es importante tener en cuenta que la idea de Rawls sobre la arbitrariedad moral deja margen para alojar algunas de las intuiciones ampliamente compartidas que Nozick trata de capturar con su noción de autopropiedad. La gran diferencia entre ellos es que Nozick quiere utilizar estas intuiciones de tal manera que la propiedad de un sujeto sobre sí llegue a incluir la propiedad sobre los productos creados por él.

La opinión popular: la justicia como mérito

Es importante advertir que Nozick no dice que Wilt Chamberlain merezca el dinero que recibe. Preocuparse por que las personas obtengan lo que merecen sería inclinarse por un principio distributivo pautado del tipo que Nozick rechaza. La única razón por la que Chamberlain tiene una pretensión de justicia sobre él –tiene derecho a él– es porque sus fans tenían derecho a sus 25 centavos y decidieron libremente darle ese dinero. Si lo merece o no, no es relevante. Si los fans del básquet por alguna extraña

razón hubiesen decidido pagar un dinero extra para ver a un jugador nefasto, ese jugador igualmente tendría derecho a ese dinero.

Además de servir para comprender bien a Nozick, tener esto claro es importante porque nos ayuda a ubicar cómo quienes fundamentan los resultados del mercado en la justicia tienden a mezclar, de forma completamente ilegítima, argumentos que son bastante distintos. Un argumento sostiene que el mercado es esencial para la libertad individual o para respetar la autopropiedad de los individuos. La redistribución forzada de recursos más allá del resultado que surge de los intercambios individuales viola la libertad de los individuos de hacer lo que quieran con aquello que es suyo. (Diré algo más sobre este argumento en el capítulo 2, dedicado a la libertad). Otro argumento, bastante distinto, sostiene que el mercado da a las personas lo que merecen. La gente talentosa y trabajadora merece más que quienes tienen poco talento y son incompetentes, y el mercado se encarga de que lo obtengan. Estas dos justificaciones pueden coincidir en casos particulares, pero los defensores del mercado no deberían deslizarse de una a la otra sin percatarse de que también pueden no coincidir.

Así pues, Nozick no ofrece una defensa de los resultados del mercado que recurra a la idea de la justicia como mérito. Rawls también, desde una posición totalmente distinta, es contrario a la idea de que aquellos cuyas actividades productivas pueden imponer un precio alto en el mercado merecen el dinero que los demás están dispuestos a pagarles. En el caso de Rawls, porque la suerte desempeña un papel demasiado importante a la hora de determinar por cuánto los individuos pueden vender su actividad productiva. La distribución de la habilidad natural es “arbitraria desde el punto de vista moral”, de modo que quienes han sido bendecidos con muchas habilidades por las que otros están dispuestos a pagar no pueden sostener que merecen una mayor recompensa que aquellos que no han tenido dicha suerte. Rawls es contrario a lo que podemos llamar “afirmaciones convencionales sobre el mérito”, como por ejemplo: “Usain Bolt merece ganar más que Jean Mason porque es un corredor muy talentoso que proporciona placer a millones de espectadores de todo el mundo y eso le permite vender su trabajo por un precio muy alto, mientras que Mason es una trabajadora social”.

Este tipo de afirmaciones son “convencionales” en el sentido de que la mayoría de la gente las suscribe. Sabemos que la opinión popular está del

lado de Bolt. Tal vez no considere que Bolt merece tanto como obtiene, pero en general es favorable a la idea de que quienes pueden hacer (y hacen) cosas por las que los demás están dispuestos a pagar merecen estar mejor que quienes no las hacen (incluso si la única razón por la que no las hacen es que no pueden). Se da por tanto la interesante situación de que los dos teóricos de la justicia social más influyentes –Rawls y Nozick– no se ponen de acuerdo en si es justo que Bolt gane lo que gana (Rawls dice que no, Nozick dice que sí –de hecho, este cree que ni siquiera debe pagar impuestos redistributivos–). Pero están de acuerdo en que lograr la justicia social no consiste en asegurar que los individuos obtengan el valor de su actividad productiva con el argumento de que lo merecen (Rawls por la objeción de la “arbitrariedad moral”, Nozick porque distribuir según el mérito es un principio pautado). Y, al estar de acuerdo en esto, ambos se sitúan en desacuerdo con la opinión popular, que en general es favorable a las afirmaciones convencionales sobre el mérito. Los filósofos políticos están, en este sentido, muy lejos de la gente de la calle.

Para aclarar nuestras ideas sobre el mérito, distingamos tres posiciones a las que me voy a referir como visión “convencional”, “mixta” y “extrema”. La visión convencional sostiene que una persona puede merecer ganar menos o más que otra incluso si esto se debe a factores que están por fuera de su control. Supongamos que Jean Mason se dedica al trabajo social tan duramente como Usain Bolt a correr. Ha trabajado igual de duro en el colegio y en la universidad, donde ha adquirido las habilidades que utiliza como trabajadora social, como lo ha hecho Bolt para adquirir sus habilidades. El trabajo de ella es tan exigente –al menos en términos del esfuerzo que le demanda (emocionalmente exigente, horarios amplios, vacaciones cortas)– como el de él. La diferencia entre lo que ganan no puede ser atribuida a una diferencia en su esfuerzo, pasado o presente. Mucha gente cree que, en este caso, Bolt merece ganar más que Mason. No porque trabaje o haya trabajado más duro para llegar donde está, sino simplemente porque el hecho de que haya sido bendecido con una habilidad para correr le permite hacer algo que es más valioso –al menos según aquello por lo que otros están dispuestos a pagar– que lo que puede hacer ella. No es culpa de Mason no poder hacer lo que hace Bolt, y este no puede llevarse el crédito por el hecho de que él puede y ella no. Él tiene suerte. Incluso en este caso, la visión “convencional” sostiene que él merece estar mejor que ella.

Comparemos esto con la visión “extrema”, según la cual los individuos no merecen ganar menos o más que otros incluso si realizan –o han realizado– distintos grados de esfuerzo. Alguien que trabaja duro no merece ganar más que alguien que no lo hace. ¿Qué puede justificar esta visión? Respuesta: lo duro que trabaja alguien es algo que en sí mismo queda por fuera de su control. El carácter de las personas y su psicología son consecuencia de su constitución genética y de su socialización primaria. Algunos han nacido para triunfar, o para intentarlo duramente. A otros estas actitudes les han sido inculcadas por sus padres o por otras influencias formativas a una edad temprana. Otros no han tenido tanta suerte. ¿Por qué quienes han tenido la fortuna de ser el tipo de persona que trabaja duramente merecen ganar más que quienes no la han tenido?

La visión “convencional” acepta la idea de que alguien pueda merecer menos o más que otros por desarrollar talentos y habilidades que simplemente ha tenido la fortuna de tener o la mala fortuna de no tener. La visión “extrema” considera que la suerte socava las atribuciones de mérito y, porque entiende que el esfuerzo depende de la suerte, niega incluso que aquellos que trabajan duro merecen ganar más que quienes no lo hacen. La visión “mixta” es la posición intermedia. Los individuos no merecen recompensas distintas por cosas (o “circunstancias”) que se hallan genuinamente fuera de su control, como haber nacido con inteligencia o sin ella, o en una familia rica o pobre. Pero sí merecen recompensas distintas por cosas que son genuinamente fruto de sus elecciones –como qué tan duro trabajan, o qué tipo de trabajo, de los disponibles, eligen–. Rawls está en lo cierto cuando sostiene que es injusto que alguien esté mejor o peor que otros simplemente como consecuencia de cuánta suerte ha tenido en la lotería natural y social, pero se equivoca si piensa que las elecciones de los individuos no afectan su posición económica.

A veces se presenta a Rawls como partidario de la visión extrema. No es muy claro en este punto, pero una lectura plausible de lo que dice lo presentaría como reconociendo un papel al libre albedrío, y no diciendo que cualquier elección que realiza un individuo está determinada por la genética y socialización. Más bien considera que las elecciones de los individuos sobre su nivel de esfuerzo están tan influidas por factores que se encuentran fuera de su control que sería injusto recompensarlas simplemente en proporción a dicho esfuerzo. Como él dice, “la idea de recompensar el mérito es inviable” porque es imposible, en la práctica, separar las

elecciones propiamente dichas (es decir, elecciones no influenciadas por características moralmente arbitrarias) de las características arbitrarias que influyen en ellas.

Esto parece plausible. Incluso si uno cree que las personas realizan elecciones por las que son responsables, y pueden merecer menos o más que otros a partir de estas elecciones, será muy difícil separar las ganancias de cualquier individuo en (a) la parte que se debe a factores por los que puede ser considerado responsable y que, por tanto, merece; y (b) la parte que se debe a factores por los que no puede ser considerado responsable y, por tanto, no merece. Una consideración importante en este punto es que las habilidades que poseen los adultos reflejan, en gran medida, lo duro que han trabajado cuando eran niños. Algunas habilidades adultas reflejan talento natural, pero las demás son fruto principalmente de los hábitos adquiridos durante la niñez. Algunos niños se esfuerzan mucho, no se rinden en el primer intento; desarrollan la capacidad para lo que Rawls llama “esforzarse a conciencia”. Otros no. Pero por cierto no resulta plausible considerar que los niños son responsables de elecciones como estas. Su carácter depende –cuando no de los genes– de los padres, de los profesores y de otras influencias sobre las cuales tienen muy poco o ningún control. Puede ser que, como adultos, seamos capaces de tomar decisiones responsables sobre qué hacer con nuestras habilidades –y tal vez pueda considerarse que merecemos una mayor o menor recompensa en función de las decisiones que tomamos–. Pero las habilidades que tenemos de adultos –cuando son el resultado de elecciones– son fruto, en gran medida, de elecciones que hicimos de niños y de las que no se nos puede hacer responsables.

De todos modos, lo que es más importante retener es que el mercado no hace prácticamente ningún intento por desenmarañar los distintos componentes que intervienen en las habilidades comercializables de las personas. Digo “prácticamente” porque dos personas con idénticas habilidades tenderán a ganar más o menos que el otro dependiendo de cuán duro trabajen. Pero el beneficio marginal de ese esfuerzo es trivial comparado con el beneficio derivado de las habilidades que poseen, y al mercado no le importa en absoluto cómo llegaron a obtener esas habilidades idénticas. Tal vez uno tuvo suerte al nacer –mucho talento natural, padres ricos y por tanto buena educación–, mientras que el otro tiene menos dotes naturales, y ha tenido que luchar para mejorar sus posibilidades a pesar de

una mala educación. Al mercado no le importa. Es ciego a consideraciones del tipo que he venido señalando. Recompensa a las personas en función de su habilidad para satisfacer las preferencias de otros (de hecho, las preferencias de quienes tienen el dinero para hacer que sus preferencias sean satisfechas). No presta atención al proceso mediante el cual las personas llegan a tener dicha habilidad. Incluso alguien que, como Rawls, sea escéptico con respecto a las afirmaciones convencionales sobre el mérito puede pensar que hay ciertas cosas que uno puede merecer sobre la base de atributos que simplemente tiene suerte de poseer.

Supongamos que creemos que Doris Lessing mereció el Premio Nobel de literatura. Es preciso que ese juicio no esté relacionado con ninguna creencia que podamos tener sobre cómo llegó a ser capaz de escribir esas novelas –si fue gracias al esfuerzo, a la habilidad natural o una educación propicia–. Incluso si hizo muy poco esfuerzo –simplemente nació con un don y tuvo una educación inusualmente propicia– podríamos seguir diciendo que mereció el Premio Nobel. Pero esto es así porque el Premio Nobel se otorga a la persona que ha escrito la mejor literatura. Dado que Lessing lo hizo, merece el premio Nobel. De modo que es probable que incluso el escéptico frente a las afirmaciones convencionales sobre el mérito reconozca que hay contextos en los que ellas son válidas. El desacuerdo entre el escéptico y quien defiende el mercado como mecanismo que da a la gente lo que se merece parece que radica, no en la validez o no de las afirmaciones convencionales sobre el mérito, sino en su alcance adecuado. El escéptico dice: “¿Por qué algunos disponen de más recursos que otros para dedicar a sus planes de vida simplemente porque tienen más suerte que ellos? Por supuesto, si alguien quiere ofrecer un premio al mejor escritor, entonces el mejor escritor merece ganarlo –con independencia de la suerte que tenga de ser el mejor escritor–. Ahora bien, el dinero que la gente recibe por sus trabajos no es como un premio. Es demasiado importante para dejarlo librado al azar. El escéptico absoluto puede incluso decir que Lessing merecía ser premio Nobel pero no merecía el dinero. ¿Por qué debería tener todo ese dinero extra para gastar en su vida sólo porque resulta ser una gran novelista? Desde este punto de vista, las afirmaciones convencionales sobre el mérito se extienden a las recompensas simbólicas, como los premios, pero no a recompensas como el dinero.

Como muchos conceptos en este terreno, el término “mérito” se usa a veces de manera bastante amplia. En consonancia con mi compromiso de

trazar distinciones puntillosas (pero esclarecedoras), concluiré explicando cómo la idea de mérito de la que he estado hablando aquí difiere de otras ideas que se formulan a veces utilizando la palabra “mérito”.

Primero, hay una diferencia entre mérito y “expectativa legítima”. Imaginemos una estructura institucional, una empresa o la economía de mercado en su conjunto, en la que, de hecho, la gente sea recompensada de manera distinta en función de la posesión de ciertas cualificaciones. En ese caso podemos decir que alguien que ha adquirido esas cualificaciones “merece” la recompensa por el solo hecho de que las instituciones fueron diseñadas de modo que alguien que adquiera la cualificación en cuestión tiene una expectativa legítima de que, al hacerlo, recibirá la recompensa. Esto es lo que a veces se denomina una concepción “institucional” del mérito. Lo que es importante que observemos es que la cuestión de si, de entrada, las instituciones deben ser diseñadas de este modo es un asunto separado. Podemos decir perfectamente: “Dado que operamos en un sistema que por lo general recompensa a las personas con un buen dinero si obtienen una maestría, y alguien ha tomado varias decisiones que han derivado en la obtención de dicho título basándose en este hecho, su expectativa de obtener un buen dinero es legítima. En este sentido limitado, esa persona ‘merece’ obtener un buen dinero. Sin embargo, un sistema que recompensa a la gente que tiene maestrías más que a quienes no las tienen – en realidad cualquier sistema que recompense a las personas de manera distinta dependiendo de su habilidad para aprobar exámenes de algún tipo– es fundamentalmente injusto, y por cierto no da a las personas aquello que realmente merecen”. Es fácil formular afirmaciones sobre expectativas legítimas en términos de “mérito”. De hecho, no hay nada malo en hacerlo –siempre y cuando se tenga en claro que alguien puede tener una expectativa legítima (por tanto “merecer” en un sentido institucional) de una recompensa que en realidad no merece (porque las instituciones están diseñadas de manera injusta y no recompensan a las personas según su mérito “real” o “bruto” o “preinstitucional”)–. En segundo lugar, algunos utilizan el término “mérito” cuando hablan de compensación o igualación. Supongamos que pienso que quienes tienen un trabajo peligroso, estresante, sucio, aburrido o inapropiadamente estigmatizado deben, si todo lo demás se mantiene constante, ganar más que aquellos cuyo trabajo es seguro, confortable, interesante, saludable o prestigioso. Bien podría decir que merecen ganar más. No hay nada malo en este tipo de afirmación sobre el

mérito, siempre y cuando esté claro cómo difiere del tipo de afirmaciones que he discutido más arriba. Aquellas hacían referencia a la cuestión de si las personas pueden merecer menos o más que otros según sus atributos específicos, y en qué medida la responsabilidad por esos atributos es relevante. Ahora estamos hablando de algo que implica usar una afirmación sobre el mérito esencialmente como una afirmación igualadora. Podemos pensarlo en términos de la idea de “diferenciales compensatorios”. Con el fin de asegurar la igualdad total o neta entre distintos individuos, tomamos en consideración las diferentes características de su trabajo –interés, prestigio, peligro, etc.– y tratamos de compensar aquello que, de otro modo, los colocaría por encima o por debajo de alguna norma.

De nuevo, no hay ningún problema en usar el término “mérito” en este tipo de caso. Sin embargo, es importante advertir que difícilmente se justificará la afirmación según la cual Usain Bolt merece ganar más que Jean Mason. No es en absoluto plausible pensar que las desigualdades generadas por el mercado en nuestra sociedad pueden justificarse apelando a la idea del mérito como diferenciales compensatorios. (Algunos economistas y teóricos políticos piensan que las desigualdades generadas por un mercado perfecto idealizado podrían en efecto justificarse de ese modo. En ese caso el dinero que las personas ganaran –el precio por el trabajo– no reflejaría nada más que el balance neto de ventajas y desventajas que comporta su trabajo. Los empleadores tendrían que pagar más por los trabajos desagradables que por los agradables –cuando en la actualidad suele suceder lo contrario–.)

La tercera y última idea que debemos distinguir puede estar relacionada –aunque no lo está necesariamente– con la idea de diferenciales compensatorios. Me refiero a la de que está justificado que algunos ganen más que otros porque de lo contrario se seguirán malas consecuencias. Algunas veces esto se formula en términos de mérito. Supongamos que preguntamos: “¿Los cirujanos merecen ganar más que las enfermeras?”. Alguien puede responder: “Sí, porque si no pagásemos más a los neurocirujanos nadie querría ser neurocirujano. Dado que es claramente importante que algunos sean neurocirujanos, estos merecen más dinero sólo para asegurarnos de que alguien elegirá ese trabajo”. Esta afirmación se refiere a los incentivos –la necesidad de inducir a las personas a hacer tareas socialmente útiles y la justificación de pagarles más si ese es el único o el

mejor modo de lograr que hagan dichas tareas—. ¿Tiene algo que ver con el mérito?

Planteado así, no. No tiene, en sí mismo, nada que ver con el mérito relativo de los neurocirujanos y las enfermeras. Es sólo una observación consecuencialista, una observación sobre las consecuencias, sobre lo que podría pasar si no les pagásemos más a ellos. Planteado así, no sabemos por qué, para tener neurocirujanos, debemos pagarles más que a las enfermeras. Tal vez porque los potenciales neurocirujanos son más egoístas que las enfermeras y, conscientes del valor que tiene su trabajo para la sociedad, están dispuestos a tomarnos al resto como rehenes, chantajearnos para que les paguemos más. Si ese fuese el caso, difícilmente querríamos decir que merecen esa cantidad adicional. (Así como no diríamos que los secuestradores que sólo liberarán a un rehén si les pagamos un rescate “merecen” el dinero –incluso si pensamos que está justificado pagarles–.)

Sin embargo, podemos convertir este tercer caso en una afirmación sobre el mérito –al menos en el sentido de los “diferenciales compensatorios”–. Si preguntamos por qué necesitamos pagar a los neurocirujanos más que a las enfermeras si queremos que las personas elijan la carrera de neurocirugía, la respuesta puede ser que implica altos niveles de responsabilidad y estrés, o que requiere muchos años de preparación –por lo que deberían dejar a un lado el dinero que podrían ganar en otros trabajos y emprender el arduo proceso de adquirir habilidades por las que la mayoría de la gente no necesita preocuparse–. De modo que si les pagamos por encima del salario medio para que hagan el trabajo, sólo estamos proporcionando un diferencial compensatorio –un dinero que “merecen” por todos los aspectos negativos de su trabajo–. La idea ahora no es simplemente que les debemos dar dinero extra para que hagan el trabajo –lo cual es congruente con el escenario del chantaje–, sino que realmente merecen el dinero extra, en el sentido de que los compensa por todo el estrés, las jornadas largas, la preparación o lo que sea, y de este modo les proporciona el estímulo necesario para elegir esa carrera. De otro modo, considerando todas las cosas, estarían peor que las enfermeras. Si lo interpretamos de este modo, se trata de una genuina afirmación de justicia, y una que puede recurrir al concepto de “mérito” –a pesar de que es una concepción diferente de la que he discutido principalmente–. (Por supuesto, esta afirmación puede ser controvertida. El tipo de educación universitaria que algunos presentarían como inversión, que debe ser compensada con una retribución más alta,

puede que sea valiosa y disfrutable en sí misma. El solo hecho de que alguien nos diga que algo es un costo que requiere compensación no significa que debamos estar de acuerdo con él.)

Justicia social versus justicia global

Este capítulo se titula “justicia social” y todo lo dicho hasta aquí ha dado por sentado que aquello que nos preocupa que sea justo, o injusto, es la sociedad. Pero muchos de mis estudiantes están más preocupados por la injusticia en el planeta en su conjunto. Y ello, no porque crean que sus sociedades pueden permitirse ser complacientes en lo que atañe a la justicia. Pero en un mundo en el que millones de personas mueren cada día por falta de alimentación y atención médica básicas, y las empresas multinacionales obtienen enormes beneficios con el trabajo de otros tantos millones que ganan un salario de subsistencia, las desigualdades entre las sociedades parecen más manifiestamente injustas que las que se dan dentro de ellas. La cuestión de si las sociedades prósperas han organizado las cosas para beneficiar a sus miembros más desfavorecidos, o si esos miembros obtienen lo que merecen, puede en efecto parecer bastante trivial desde la perspectiva global.

Los filósofos políticos han empezado a dedicar cada vez más atención al panorama global, al ampliar su pensamiento más allá del contexto local y al considerar qué principios distributivos deberían aplicarse en el plano internacional.

Un aspecto clave –tal vez *el* aspecto clave– es si debemos considerar que la justicia global es algo así como justicia social a gran escala. Tal vez el alcance de los principios pensados para sociedades individuales simplemente debería ampliarse para que abarque toda la humanidad. Si es importante que todos los miembros de la sociedad gocen de una igualdad equitativa de oportunidades (como dice el principio 2.b de Rawls –véase p. 48–), ¿no será también importante que lo mismo ocurra con todos los seres humanos? Si es así, entonces la justicia exige que los niños malnutridos que se encuentran entre los mil millones que componen el nivel inferior del mundo tengan las mismas oportunidades que los que han nacido con los padres más ricos en los países más ricos. En lugar de esperar que las

desigualdades sean justas sólo si mejoran la situación de los menos favorecidos en una sociedad (como dice el principio 2.a de Rawls), ¿por qué no exigir que mejoren la situación de los menos favorecidos en el planeta? (Este sería el “principio de la diferencia global”.) Si la justicia social consiste en que las personas tengan lo que merecen, ¿por qué no considerar que “las personas” son todos los seres humanos, con independencia de su geografía o nacionalidad, y por qué no considerar cuán lejos se encuentra el mundo de realizar ese principio? Según los denominados cosmopolitas, la idea de que todos los seres humanos son fundamentalmente iguales significa que su nacionalidad o la sociedad de la que son miembros no deben suponer ninguna diferencia en relación con lo que pueden exigir de los demás como cuestión de justicia.

La concepción alternativa insiste en que la justicia social y la justicia global son dos cosas realmente distintas. Los miembros de una sociedad tienen deberes unos con otros que no tienen con los miembros de otras sociedades.

Quienes comparten una nacionalidad o pertenecen al mismo Estado participan de un tipo particular de asociación –una relación peculiar con otros– que marca una diferencia en lo que concierne a la justicia. Quizá todos tengan deberes de justicia entre sí simplemente porque son seres humanos. El concepto de derechos humanos suele emplearse para capturar esta idea. Quizá, por ejemplo, sea injusto que a algunos en ciertos países se les niegue el acceso a sus necesidades vitales mientras que otros, en otros lugares, tienen mucho más de lo que necesitan. Quizás exista el deber de no dañar o no explotar a otros independientemente de dónde vivan. Pero, desde este punto de vista, los principios que se aplican más allá de las fronteras son menos exigentes que los que se aplican dentro de ellas.

En el debate político contemporáneo, tiende a darse por sentada alguna versión de la segunda posición. En la actualidad, el gobierno británico dedica un 0,7% del PBI a ayuda exterior, y cualquier político que solicitara un aumento de ese porcentaje se encontraría inmediatamente a la defensiva. Ello se debe en parte a las dudas sobre la eficacia de los “donativos” internacionales. Como siempre, cuando expresamos juicios sobre lo que deberíamos hacer, se mezclan cuestiones de principios filosóficos y hechos empíricos. Pero, como el lenguaje de la “ayuda” y el “donativo” sugiere, también refleja la extendida idea de que la redistribución global es una cuestión de caridad, no de justicia. No es sólo que las personas creen que

tienen obligaciones mayores con sus compatriotas que con quienes viven en otros países. Aun cuando el objetivo sea tan sólo mitigar la miseria que pone en riesgo la vida –y nada como la igualdad global de oportunidades o el principio de la diferencia global–, la mayoría de las personas no piensan que tengan la obligación de renunciar a buena parte de lo que tienen para ayudar a quienes viven en otros países. Puesto que incluso aquellos filósofos que rechazan el cosmopolitismo sostienen con frecuencia que tenemos el deber de ayudar a que las personas de todo el mundo gocen de los derechos humanos fundamentales, incluido el derecho a la subsistencia, este es tan sólo otro caso de desajuste entre la filosofía y la opinión pública. Comparado con el statu quo, incluso una versión relativamente poco exigente de la justicia global tendría implicaciones radicales.

Dicho esto, aún existe una gran diferencia entre las dos perspectivas, y aunque la segunda cuenta comúnmente con más apoyo, estoy seguro de que algunos lectores sentirán un fuerte impulso en la dirección cosmopolita. Después de todo, si enfocamos la cuestión desde un punto de vista puramente filosófico, y dejamos de lado por el momento las cuestiones prácticas sobre lo que es viable (incluido lo que es esperable que voten los ciudadanos de los países ricos), la idea de que tenemos deberes de justicia para con las personas como tales, simplemente en razón de su humanidad e independientemente de la geografía, tiene mucho atractivo. Podemos saber que, en términos psicológicos, tendemos a favorecer a aquellos con quienes nos identificamos, así como tendemos a favorecer a los miembros de nuestra familia. Pero es tentador rechazar rápidamente esta manera de pensar por no alcanzar una perspectiva propiamente moral, imparcial, que reconozca la igualdad fundamental de todos los seres humanos. Esta tentación debería ser resistida. Incluso si terminamos adhiriendo a una perspectiva cosmopolita, es preferible hacerlo después de haber considerado con detenimiento los argumentos a favor de la alternativa. Por lo que merece la pena tener noción de las diversas teorías que defienden la afirmación de que las exigencias de justicia son distintas en casa y fuera de ella. Todas estas teorías coinciden en la idea de que el tipo de asociación que tenemos con otros es relevante para lo que les debemos en términos de justicia. Pueden existir algunas exigencias básicas de justicia que todos tienen frente al resto. Pero la justicia distributiva –los principios que determinan la distribución de las cargas y los beneficios o cuánto deberían tener las personas en comparación con otras– se aplica sólo entre aquellos

que tienen formas de relación particulares. Sobre lo que discrepan las teorías es sobre qué tipo de asociación o relación es la relevante. Si se ha estado leyendo con detenimiento, se habrá observado que empecé esta sección hablando de la “sociedad”, me deslicé hacia la “nacionalidad”, me escurrí hasta el “Estado”, añadí los “países” y las “fronteras” y terminé con los “compatriotas/extranjeros” y “casa/fuera”. También mencioné “aquellos con los que nos identificamos”. Estos pueden referirse a cosas muy distintas. Incluyen diferentes tipos de gente y diferentes ideas sobre por qué debemos más a unos que a otros.

Un punto de partida considera que la justicia distributiva se interesa específicamente por la distribución equitativa de los frutos de la cooperación social. Si nuestra concepción de una “sociedad” es la de individuos que cooperan entre sí para su mutuo beneficio, entonces tiene sentido pensar que la justicia distributiva se interesa por la distribución de las cargas y los beneficios de dicha cooperación. Quienes no son miembros del esquema cooperativo que es la “sociedad” no tienen el mismo tipo de derecho sobre su parte equitativa porque no están implicados en producir, o en asumir los costos de producir, los bienes que han de ser distribuidos. Pero en la economía globalizada actual, con elevados niveles de interdependencia económica entre los miembros de diferentes países, no es plausible suponer que las personas con las que estamos cooperando para producir dichos bienes sean solamente nuestros compatriotas o los miembros de nuestro mismo Estado. Por lo que si esa es la idea, parece que las exigencias de justicia distributiva se extenderán más allá de mis conciudadanos o compatriotas.

Un segundo enfoque se centra en la relación entre quienes comparten un Estado: conciudadanos que viven juntos bajo el mismo aparato coactivo. Esto parece corresponderse más estrechamente con la manera en que solemos dividir a las personas entre “nosotros” y “ellos” y es por cierto la forma en que nuestros Estados nos alientan a pensar las cosas. Dentro de esta perspectiva, algunos filósofos enfatizan el modo en que la obediencia a un sistema de leyes contribuye a nuestro beneficio mutuo. Una porción equitativa de las cargas y los beneficios de la cooperación social es lo que deberíamos obtener a cambio de nuestra obediencia. Esta es una variante de la perspectiva anterior, pero añade la idea de que la subordinación a la coacción a través de la ley es parte del paquete cooperativo. Otra perspectiva considera que la ciudadanía es relevante para la justicia

distributiva porque habría algo especial en ser coautores de las leyes mediante las que nos coaccionamos mutuamente. No sólo los conciudadanos están sujetos a las decisiones que toman en forma conjunta, sino que dichas leyes son elaboradas en su nombre. Las personas que participan en esa forma de asociación no deberían estar sujetas a desigualdades arbitrarias –se deben unos a otros una justificación de cualquier desigualdad que exista entre ellos–, por lo que los principios de la justicia se aplicarían dentro de los Estados de un modo en el que no lo hacen más allá de sus fronteras.

Otra razón para tomar en serio a los Estados cuando se trata de la justicia global es el valor de la soberanía o la autodeterminación colectiva. Los cosmopolitas que afirman que los mismos principios distributivos se deberían aplicar a todos los seres humanos parecen negar que diferentes Estados puedan hacer diferentes juicios sobre cómo desean distribuir los recursos entre sus miembros. Pero no es una locura pensar que, en la medida en que sus decisiones colectivas puedan considerarse legítimas, y en la medida en que esas decisiones respeten los derechos humanos, los miembros de un Estado deberían ser libres para decidir por sí mismos. (Qué cuenta como “legítimo” es una cuestión importante. No trataremos la “democracia” hasta el capítulo 5, por lo que no puedo abordar este punto ahora.) Aun así, la idea de que un mundo justo consistiría en personas divididas en una serie de Estados distintos, legítimos –quizá con diferentes historias y normas culturales–, en el que cada Estado toma sus propias decisiones distributivas, debería tener algo de atractivo. Desde esta perspectiva, la justicia global no consiste en la aplicación de los mismos principios distributivos a cada ser humano individual. Se trata más bien de asegurar que los colectivos (Rawls los denomina “gentes”) en cada Estado individual dispongan de las condiciones marco dentro de las cuales pueden ejercer el derecho a decidir tales cuestiones por sí mismos.

Una tercera manera de oponerse al cosmopolitismo apela a la relación de la nacionalidad compartida. A primera vista, “ciudadanía compartida” y “nacionalidad compartida” podrían parecer la misma cosa. Ello se debe a que tendemos a pensar en el mundo como dividido en naciones-Estado separadas, en las que la asociación particularmente política del Estado es compartida por aquellos que son miembros de un grupo con la misma identidad nacional (histórica, lingüística, étnica o cultural). Pero incluso allí donde la nación y el Estado coinciden –por lo que estamos dejando de lado

los Estados multinacionales y las naciones sin Estado—, aún podemos pensar si es la categoría de Estado o la de nación la que está operando. Imaginemos que tengo el sentimiento intuitivo pero vago de que lo que debo a mis compatriotas es más que lo que debo a los extranjeros, pero no sé por qué. Una manera de progresar consiste en desentrañar si ello proviene de la idea de que aquellos con quienes comparto una relación política tienen derechos especiales sobre mí o de la idea de que tengo obligaciones particulares para con aquellos con quienes comparto una identidad basada en la historia y la cultura. (Diré más sobre esta distinción hacia el final del capítulo 4, pp. 214-225.) Mientras que los filósofos tienden a responder en términos de la primera idea, en la línea de lo esbozado anteriormente, sospecho que es la segunda la que late bajo buena parte del anticosmopolitismo.

Los cosmopolitas tienen dudas sobre estos diversos intentos de defender la idea de que debemos más a nuestros conciudadanos/compatriotas que a otros seres humanos. Pero tengamos en cuenta que su posición es bastante compatible con la idea de que en realidad no debemos gran cosa al resto de los seres humanos. Un libertario como Nozick, por ejemplo, podría sostener que no tenemos obligaciones de justicia para con los pobres del planeta (del mismo modo que no tenemos tales obligaciones para con los pobres de nuestra propia sociedad). Nuestras obligaciones, desde esta perspectiva, son negativas; son obligaciones de no hacer cosas a otros (matar, torturar, robar, etc.). En términos generales, podríamos decir que lo que se nos exige moralmente es tan sólo que no dañemos a otros. Aquellos que se sienten atraídos por este tipo de perspectiva deberán pensar seriamente qué cuenta como daño, y examinar las distintas formas en las que podemos considerar que el orden económico global —regulado por cosas como la Organización Mundial del Comercio— daña a los miembros de los países pobres. Por ejemplo, el filósofo Thomas Pogge (1953-) sostiene que los países ricos se benefician con una serie de diseños institucionales que fomentan la corrupción entre las elites y, por lo tanto, contribuyen de modo directo a la continuación de la pobreza global. Incluso si no hay obligaciones positivas de ayudar a los necesitados, los acomodados a nivel global puede que sigan actuando de manera injusta simplemente al confabularse para lograr un sistema que daña a los pobres a nivel global y beneficiarse con él.

Conclusión

Podemos considerar que cada una de las concepciones de la justicia social que hemos examinado presenta una justificación distinta de la desigualdad. Hayek considera que la idea de procurar alcanzar la justicia social implica un error filosófico, de modo que, de entrada, la desigualdad no necesita realmente justificación. Rawls considera que las desigualdades están justificadas si se ajustan a principios que habrían sido elegidos en la posición original, el más controvertido de los cuales es el principio de la diferencia, que sostiene que las desigualdades deben contribuir, a la larga, a promover el máximo bienestar posible de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Nozick rechaza esta manera de pensar a favor de un principio de autopropiedad que deja a las personas la libertad de hacer lo que quieran con la propiedad que les corresponde –un principio que podría justificar la desigualdad extrema–. Estos tres pensadores rechazan la concepción popular según la cual las personas merecen cosas distintas en función de su aporte productivo. Es muy común que las personas defiendan los tipos de desigualdad que vemos en nuestra sociedad recurriendo a una mezcla de estas distintas ideas. Esta es la razón por la que debemos distinguirlas con sumo cuidado. ¿Cómo puede ser justo que Usain Bolt o Bill Gates, o cualquier abogado de empresa, deban ganar más que un trabajador social, un maestro de escuela o cualquiera que se encuentre desempleado de manera involuntaria? ¿Esta cuestión implica un error de categoría? ¿Es porque su ganancia superior –y muy superior– contribuye a la larga a beneficiar a los más desfavorecidos? ¿Es porque son dueños de sus talentos y de lo que sea que la gente esté dispuesta a darles por ejercerlos? ¿Es porque son de algún modo más merecedores? Estas justificaciones pueden, en circunstancias especiales, coincidir, pero no siempre lo harán. Quienes quieren defender la justicia de las desigualdades que existen –o cualquier cosa que se les parezca– deben pensar seriamente por cuál de las tres justificaciones querrán inclinarse cuando no coincidan. Y tanto los defensores como los críticos de esas desigualdades necesitan una respuesta a la objeción de provincialismo. Tal vez sea el mundo en su conjunto, y no cada sociedad en particular, lo que realmente debe ser objeto de la justicia distributiva.

Lecturas adicionales

Matthew Clayton y Andrew Williams (eds.), *Social Justice* (Blackwell, 2003) es una colección excelente. *Justice*, de Harry Brighouse (Polity, 2004) y *Justice*, de Tom Campbell (3ª ed., Macmillan, 2010), son ambos buenos libros de texto. El de Cecile Fabre, *Justice in a Changing World* (Polity, 2007), se centra en cuestiones internacionales, intergeneracionales y multiculturales. Sobre Hayek, el trabajo central es *The Mirage of Social Justice* (Routledge & Kegan Paul), publicado inicialmente en 1976, e incorporado como vol. II de su *Law, Legislation and Liberty* en 1982. “The Atavism of Social Justice”, en su *New Essays in Philosophy, Politics and Economics* (Routledge & Kegan Paul, 1978) es corto y va al grano. El libro de John Gray *Hayek on Liberty* (2ª ed., Blackwell, 1986) y el de Chandran Kukathas *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford University Press, 1989) son las dos mejores críticas de la obra de Hayek en su conjunto. *Justice as Fairness: A Restatement* (Harvard University Press, 2001) [*La justicia como equidad: una reformulación* (Barcelona, Paidós, 2002)] de Rawls es la versión simplificada de su teoría. De la gran montaña de literatura secundaria, en orden ascendente de extensión y complejidad, vale la pena mencionar la introducción de Stephen Mulhall y Adam Swift a *Liberals and Communitarians* (2ª ed., Blackwell, 1996) [*El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996], el libro de Thomas Pogge *John Rawls: His Life and Theory of Justice* (Oxford University Press, 2007), y el de Samuel Freeman *Rawls* (Routledge, 2007). *Anarchy, State and Utopia* (Blackwell, 1974) [*Anarquía, Estado y utopía* (México, FCE, 1998)] de Nozick es una lectura entretenida (como obra de filosofía política); la sección intermedia sobre justicia distributiva es la más relevante. El mejor comentario crítico se encuentra en *Property, Justice and the Minimal State* (Polity, 1991) de John Wolff. *What Do We Deserve?* (Oxford University Press, 1999), editado por Louis P. Pojman y Owen McLeod, es una buena colección sobre el mérito. Los capítulos 7 a 9 de *Principles of Social Justice* (Harvard University Press, 2001), de David Miller, defienden la idea de que el mercado puede (a pesar de que en la realidad no lo hace) dar a los individuos aquello que merecen. El capítulo 8 de *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies*, de Gordon Marshall y otros (Oxford University Press, 1997), es más escéptico. En un plano más accesible, el libro de Brian Barry

Why Social Justice Matters (Polity, 2005) es polémico y provocador. En *Justice: What's the Right Thing To Do?* (Penguin, 2010) [*Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?* (Madrid, Debate, 2011)], Michael Sandel ilumina brillantemente un amplio abanico de cuestiones valiéndose de grandes filósofos morales y políticos. Los lectores interesados en la justicia global encontrarán muchas cosas buenas en *The Global Justice Reader* (Wiley-Blackwell, 2008), editado por Thom Brooks; mientras que el *Global Justice* (Polity, 2006) de Jon Mandle es más que un buen libro de texto. El argumento de Thomas Pogge está completamente desarrollado en *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (2^a ed., Polity, 2008) [*La pobreza en el mundo y los derechos humanos* (1^a ed., Barcelona, Paidós, 2005)].

2. Libertad

Si *Una teoría de la justicia* de Rawls es el libro más influyente de la filosofía política contemporánea, “Dos conceptos de libertad” de Isaiah Berlin es el ensayo más influyente. (Fue su lección inaugural como catedrático de Teoría Social y Política en Oxford en 1958.) Es el ensayo a propósito del que, como mencioné en el Prefacio, Tony Blair escribió a Berlin. En él, Berlin (1909-1997) traza una célebre distinción entre los conceptos “negativo” y “positivo” de libertad, y afirma que el segundo debería considerarse una variación equivocada. Tan equivocada, de hecho, que Estados totalitarios como la Alemania nazi o la URSS invocaron el concepto para justificar sus regímenes. Si los más flagrantes enemigos de la libertad pudieron convencerse de que eran sus verdaderos amigos, algo muy singular debió de suceder.

El ensayo de Berlin es una explicación brillante de lo que ocurrió: cómo dos maneras de pensar sobre la libertad, que comenzaron estando muy próximas, se distanciaron de manera gradual y terminaron siendo polos opuestos. Se trata de una reconstrucción lúcida, estimulante y plausible de un desarrollo inmensamente importante en la historia de las ideas. Sin embargo, no es tan clara como podría haber sido. Berlin traza la distinción entre libertad negativa y positiva de varias maneras, y afirma simultáneamente cosas que en realidad son puntos muy distintos. Así, no es sorprendente que el lector acabe confundido sobre lo que Berlin está diciendo y lo que no. Aquí trato de aclarar parte de la confusión. Al hacerlo, explicaré por qué Blair defendía la “libertad positiva”, que para Berlin era una noción peligrosa que podía degenerar en la ideología oficial de un Estado totalitario. No es que Blair sea un dictador oculto. La respuesta es menos interesante. Es que Berlin emplea la expresión “libertad positiva” para referirse a cosas muy diversas, de entre las cuales sólo algunas tienen tendencias totalitarias. El tipo de “libertad positiva” que Blair defendía –y que desempeña un rol clave en el pensamiento de centroizquierda en

Europa y Norteamérica— no es el que desembocó en Hitler o Stalin, o que estos suscribieron.

Además de clarificar la distinción entre libertad negativa y positiva, esta parte del libro aborda otras dos cuestiones. Primero, explora las conexiones entre libertad, propiedad y libre mercado. Existe un tipo de argumento de derecha que defiende la propiedad privada y el libre mercado apelando al valor de la libertad individual. La concepción de Nozick de la justicia como título, discutida en el capítulo 1, es un buen ejemplo. También hay mucho de ello en Hayek. Puesto que esta es una línea de argumentación importante en el debate político dominante —se suelen defender los impuestos bajos apelando a la libertad— vale la pena analizarla con detenimiento. Por último, examina la idea de libertad positiva que Blair no defendía —el tipo de libertad que Berlin cree que conduce al totalitarismo—. Al hacer varias distinciones, podemos determinar mejor si incluso esta forma de libertad “positiva” es tan peligrosa como Berlin cree.

¿Dos conceptos de libertad?

La mayoría de los lectores de Berlin extraen la idea de que la diferencia entre libertad negativa y positiva es una diferencia entre “libertad frente a” y “libertad para”. Creen que los defensores de la libertad negativa consideran que la libertad tiene que ver en lo esencial con ser libre frente a algo (restricciones, obstáculos o interferencias), mientras que los defensores de la libertad positiva sostienen que tiene que ver, por el contrario, con ser libres para hacer algo. Esto es un error. Si existe una diferencia entre libertad negativa y positiva, no es esta. La distinción entre “libertad frente a” y “libertad para” es engañosa, lo cual se comprueba si advertimos que todas las libertades son tanto libertades “frente a” como libertades “para”. Tomemos la libertad que tomemos, será tanto libertad frente a como libertad para. Pensemos, por ejemplo, en el tipo de libertad tan apreciada por los defensores de la libertad negativa (y que Berlin aprecia): la libertad religiosa de las personas. ¿Se trata de una libertad “frente a” —libertad frente a la imposición del Estado que le dice a uno qué religión puede practicar—? ¿O se trata de libertad “para” —libertad para practicar la religión que uno elija—? Pensemos en el tipo de libertad que podrían respaldar los defensores

de una concepción más positiva de la libertad (y que disgusta a Berlin): la libertad como autocontrol racional. ¿Se trata de libertad “para” –libertad para hacer lo que es racional, o para actuar de acuerdo con nuestro yo racional–? ¿O se trata de libertad “frente a” –libertad frente a la emoción, o la ignorancia o el deseo, o cualquier cosa que pudiera impedirle a uno actuar de modo racional–?

En una crítica bien conocida del ensayo de Berlin, el filósofo americano Gerald MacCallum (1925-1987) sostuvo que Berlin estaba equivocado al pensar que existen dos conceptos de libertad, y muy equivocado si pensaba que había alguna diferencia entre “libertad frente a” y “libertad para”. Según MacCallum, todas las afirmaciones sobre la libertad tienen la siguiente forma:

x es (no es) libre frente a y para hacer (para no hacer, convertirse en, no convertirse en) z

La libertad es una relación triádica. Hace referencia necesariamente a tres cosas: x , el agente o sujeto de la libertad; y , la restricción o interferencia u obstáculo; y z , el objetivo o fin. Cualquiera que sea la afirmación sobre la libertad que tengamos en mente, contendrá –de manera explícita o implícita– la idea de un agente que es libre frente a algo para hacer o convertirse en algo. Quienes discrepan sobre la libertad están en desacuerdo sobre qué cuenta como x , qué cuenta como y y qué cuenta como z .

Para MacCallum, el discurso de Berlin sobre la existencia de dos conceptos de libertad es confuso por partida doble. En primer lugar, sólo hay un concepto, el resumido en la fórmula triádica. Las personas discrepan no sobre sus puntos de vista sobre el concepto de libertad, sino sobre sus puntos de vista sobre las concepciones de dicho concepto. Las concepciones varían porque hay diferencias de opinión sobre qué debería considerarse un agente, una restricción y un objetivo. Ahora bien, esto es coherente con la existencia de dos concepciones de la libertad. Si hubiera sólo dos maneras de completar la fórmula de MacCallum, entonces podríamos decir con buen juicio que existen dos concepciones de la libertad –y podríamos rescatar a Berlin simplemente colocando “concepción” allí donde él dice “concepto”–. Pero no hay sólo dos maneras de completar la fórmula. Hay muchas maneras, y cualquier intento de dividir las en dos categorías o tipos –como

hace Berlin– tal vez sea infructuoso. Puede resultar útil dividir las categorías. Existen maneras interesantes de agrupar diferentes concepciones, como veremos. Pero tratar de hacerlas encajar en tan sólo dos cajas –denominadas “negativa” y “positiva”– es excesivamente simplificador.

Desde este punto de vista, si queremos reflexionar sobre las diferencias entre concepciones de la libertad, debemos centrarnos en cómo consideran al agente, qué consideran restricciones sobre ese agente y cuáles consideran que son los objetivos o fines del agente. Esta es la manera precisa y minuciosa de identificar qué sucede en los debates sobre la libertad. Y, habiendo identificado los diversos puntos de vista disponibles, podemos comenzar a pensar a favor de qué concepción estamos. Algunas cuestiones conciernen al agente. ¿El agente es el individuo empírico que observamos? ¿O se trata de su yo racional o “superior” o “moral”? ¿O de un colectivo o grupo, tal como una nación o una clase? Otras cuestiones se refieren a qué se considera una restricción. ¿Se trata sólo de la interferencia intencionada o deliberada por parte de otros? ¿Puede uno perder la libertad a causa de los deseos propios (como el deseo de un cigarrillo)? ¿La pobreza reduce la libertad? Y otras conciernen a los objetivos. ¿Carece alguien de libertad cuando simplemente se le impide hacer lo que quiere hacer? ¿O lo que podría querer hacer? ¿O lo que sea que supondría su verdadera autorrealización? Estas son cuestiones difíciles e importantes que presenta el ensayo de Berlin. La siguiente sección pretende poner el foco sobre ellas.

Tres distinciones entre concepciones de la libertad

He sugerido que no resulta útil dividir las concepciones de la libertad en “libertad frente a” y “libertad para”. Las tres distinciones delineadas más abajo son (espero) útiles. Para Berlin, cada una es parte de la distinción “negativa”/“positiva” pero, dado que son diferentes, su tratamiento conjunto dificulta la comprensión clara de lo que sucede. Concretamente, veremos que él cataloga como “libertad positiva” lo que en realidad son tres concepciones bien distintas. Esto nos ayudará a comprender cómo Blair pudo defender algo que denominó libertad positiva sin por ello dar ni un paso hacia el totalitarismo.

1. Libertad efectiva versus libertad formal

La diferencia entre libertad efectiva y libertad formal es la diferencia entre tener el poder o la capacidad para actuar de cierta manera y la mera ausencia de interferencia. El hecho de que nadie nos esté impidiendo hacer algo no implica necesariamente que podamos hacerlo. ¿Somos libres para hacerlo –puesto que nadie nos lo impide–? ¿O carecemos de libertad – puesto que no podemos hacerlo–?

Consideremos si todos los ciudadanos británicos son libres de ir de vacaciones a las Bahamas. Quienes afirman que sí podrían decir: “No existe ninguna ley que impida a los ciudadanos británicos ir de vacaciones allí. Comparemos Gran Bretaña con un país –Totalitaria– que niega a sus ciudadanos el derecho a ir a cualquier sitio de vacaciones. Los ciudadanos de Totalitaria no son libres de ir de vacaciones a las Bahamas, puesto que existe una ley que les impide hacerlo. Pero Gran Bretaña carece de dicha ley, por lo que sus ciudadanos gozan de la libertad en cuestión”. Quienes afirman que no, podrían responder: “Es cierto que no existe ninguna ley que impida a los ciudadanos británicos ir de vacaciones a las Bahamas. Pero es una broma cruel afirmar que todos los ciudadanos son por ello libres para hacerlo. Es obvio que aquellos que viven en la pobreza, con dinero apenas suficiente para pasar la semana, carecen de libertad para tomarse unas vacaciones así. Pueden disponer de libertad formal –en el sentido estrictamente jurídico de que en realidad nadie les está impidiendo hacerlo–, pero carecen de libertad efectiva”. Este es el debate sobre la libertad con mayor relevancia para la política contemporánea. En términos muy generales, la derecha afirma que la libertad consiste esencialmente en no ser interferido por otros, por lo que la mejor manera de promover la libertad es un Estado que haga lo menos posible y una economía de libre mercado *laissez-faire*, mientras que la izquierda sostiene que la libertad es algo más que no ser interferido. La libertad real o efectiva (o, en ocasiones, “positiva”) de las personas puede ser promovida no simplemente dejándolas solas, sino colocándolas en la posición de hacer cosas que de otro modo no podrían hacer. La derecha quiere limitar el rol del Estado, quizás hasta reducirlo a la función de “guardián nocturno” que defiende Nozick (tal como hemos discutido en el capítulo 1). La izquierda afirma que un Estado más activo, intervencionista, redistributivo y “facilitador” puede justificarse apelando a la libertad. Según la izquierda, la derecha está aferrada a una

visión “negativa”, simplista, de la libertad, mientras que la izquierda concibe la libertad de una manera más “positiva”. Es esta concepción “positiva” de la libertad la que Blair procuraba defender.

Esta distinción puede, por supuesto, expresarse en los términos de la relación triádica de MacCallum. Quienes defienden esta variante de la visión “positiva” piensan que la pobreza, o la falta de recursos, cuenta como una restricción a la libertad –como una *y* en su fórmula–. Mientras que quienes defienden la visión “negativa” piensan que sólo la interferencia deliberada de otros (por ejemplo, mediante leyes que prohíban ciertas acciones) cuenta como tal restricción. La izquierda manifiesta que la derecha tiene una visión irrazonablemente restringida de qué cuenta como interferencia. Dar dinero a las personas incrementa su libertad efectiva. También lo hace proporcionarles educación o servicios de salud. Con educación y buena salud, son libres para aprovechar oportunidades que de otro modo no estarían realmente disponibles para ellos. Podrían estar disponibles en términos formales. Pero, para algunas personas, es necesaria la acción gubernamental para convertir en real o efectiva la libertad para aprovechar dichas oportunidades.

Esta concepción de la libertad como libertad efectiva –en lugar de formal– es una de las cosas que Berlin denomina libertad “positiva”, y una de las cosas de las que nos advierte. No deberíamos, según él, confundir la libertad con “las condiciones de su ejercicio”. Desde esta perspectiva, todos los ciudadanos británicos son libres para ir de vacaciones a las Bahamas. Algunos disponen de las condiciones para ejercer dicha libertad, mientras que otros carecen de ellas. Si suscribimos una concepción efectiva de la libertad, estamos confundiendo la libertad, que en realidad debería entenderse en términos de la idea “negativa” de no interferencia por parte de otros, con otros valores como la igualdad o la justicia. Aquí Berlin está previniendo contra el pensamiento optimista de que todas las cosas buenas necesariamente coinciden. Incluso si la igualdad o la justicia requieren la redistribución de recursos de unos hacia otros, no deberíamos afirmar que tal redistribución también promueve la libertad. El Estado puede estar en lo correcto al interferir en la vida de las personas en nombre de la igualdad o la justicia, pero es peligrosamente engañoso afirmar que dicha acción puede estar justificada mediante la referencia al valor de la libertad. Berlin tiene razón al sostener que por lo general debemos distinguir nuestros conceptos de manera precisa, en lugar de dejar que se mezclen en una masa informe.

Pero no se sigue de ello que las personas que viven en la pobreza sean libres de ir de vacaciones a las Bahamas, y sólo carezcan de las condiciones necesarias para ejercer dicha libertad.

Ahora voy a complicar las cosas. Todo lo que he dicho hasta ahora se basa en el supuesto de que la distinción entre libertad formal y efectiva es una distinción real. Es desde luego una distinción que desempeña un papel en la discusión política. Pero analicémosla para ver qué está ocurriendo realmente. El contraste, en el ejemplo, es entre Totalitaria, a cuyos ciudadanos no se les permite ir de vacaciones, y Gran Bretaña, donde a todos los ciudadanos se les permite ir pero algunos carecen del dinero para hacerlo. En el primer caso, es una ley lo que impide a los ciudadanos ir. En el segundo, es su carencia de recursos. Ambas partes de la disputa aceptarían esta descripción de la situación. Sobre lo que discrepan es sobre qué cuenta como una restricción a la libertad. ¿Pero es esta realmente la mejor manera de describir la situación?

Pensemos qué ocurre en Gran Bretaña cuando alguien que no tiene dinero trata de ir de vacaciones a las Bahamas. Camina o hace dedo hasta el aeropuerto, trata de subir al avión, es detenido en la puerta de embarque por no tener su pasaje (y no puede comprar uno, aunque, supongamos, haya asientos libres), insiste en tratar de embarcar –realmente desea esas vacaciones– y, tras una pelea, los guardias de seguridad o la policía aeroportuaria acaban por detenerlo. ¿Qué es lo que le está impidiendo ir de vacaciones? La ley. La ley que establece que las personas deben tener un pasaje válido para poder volar. Totalitaria tiene una ley que impide ir de vacaciones a todos los ciudadanos. Gran Bretaña tiene una ley que se lo impide a cualquier ciudadano que no tenga un pasaje para hacerlo. Por tanto, lo que realmente detiene a una persona pobre no es tan sólo su falta de dinero, sino esto en combinación con la legislación nacional, aplicada por la policía. Se trata de una interferencia deliberada por parte de otros –al igual que la interferencia en Totalitaria–. Hemos establecido las reglas de nuestra sociedad de un modo que a quienes carecen del dinero para comprar un pasaje (o para conseguir uno por otros medios) no se les permite ir de vacaciones.

Estas reglas bien podrían ser las correctas. No estoy insinuando que cualquiera que lo desee debería poder subir a un avión (tampoco que las vacaciones exóticas deberían ser distribuidas de manera aleatoria, mediante votación, de modo que las oportunidades de las personas para obtener unas

no dependen cuánto dinero tienen). La ley que restringe la libertad de aquellos que carecen de los medios para comprar un pasaje bien puede ser una ley justificada, y la restricción de la libertad que implica bien puede ser una restricción justificada. El ejemplo es muy específico. Consiste simplemente en mostrar que el tipo de restricción a la libertad en cuestión es la ley que el poder coercitivo del Estado respalda –al igual que el tipo de restricción a la libertad en Totalitaria–. Tener dinero nos da el derecho legal de hacer cosas que de otro modo no tendríamos el derecho de hacer (es decir, para lo cual no seríamos libres): conseguir pan si tenemos hambre, un techo bajo el cual refugiarnos si carecemos de vivienda. Es posible que estemos en lo correcto al tener las leyes que regulen la propiedad privada y el dinero que tenemos. Pero debemos reconocer que dichas leyes implican la limitación deliberada por parte del Estado (en un Estado democrático, por parte del pueblo en su conjunto) de las elecciones que las personas hacen sobre cómo vivir sus vidas. Son, en ese sentido, limitaciones “formales” a la libertad de la gente.

Esto no significa que la distinción entre libertad formal y efectiva sea por completo inútil –otra distinción engañosa como “libertad frente a” y “libertad para”–. A diferencia de la distinción “frente a”/“para”, realmente hay algo en juego en la disputa entre quienes sostienen estas concepciones distintas. Si los tres últimos párrafos son correctos, entonces la manera en que dichas concepciones se caracterizan a veces (restricción como ley/restricción como falta de recursos) puede inducir a error. Pero quienes piensan que la redistribución puede estar justificada en nombre de la libertad y quienes piensan que no, aún discrepan, y lo hacen sobre algo importante. Resulta útil discutir sobre qué discrepan. Recordemos también que la distinción libertad formal/libertad efectiva no siempre tiene que ver con el dinero y el derecho. Pensemos en alguien que se encuentra muy enfermo y no puede desarrollar la carrera que desea sin tratamiento médico. Si la libertad fuera simplemente la ausencia de interferencia por parte de otros, deberíamos decir que es libre para desarrollar su carrera – simplemente, carece de la capacidad efectiva (en este caso, la salud) para hacerlo–. Una vez que hemos hecho la distinción entre libertad formal y efectiva, podríamos, si quisiéramos, decir que si bien nadie le está impidiendo desarrollar su carrera, por lo que es formalmente libre de hacerlo, no tendrá la libertad efectiva para desarrollarla si no recibe tratamiento médico. Aquí tenemos otro tipo de ejemplo, en el que la

distinción entre libertad formal y efectiva parece que puede ser útil, y en el que puede considerarse que el Estado es capaz de actuar para promover la libertad efectiva de algunos de sus ciudadanos (en este caso, mediante la provisión de atención médica). Es diferente porque la restricción a la libertad efectiva –la y en la fórmula de MacCallum– no es la carencia de dinero (y por tanto la ley, una creación deliberada, diseñada precisamente para impedir a las personas hacer cosas), sino la falta de salud.

2. Libertad como autonomía versus libertad como hacer lo que uno desea

La segunda distinción es completamente diferente de la primera, pero también es designada como distinción entre libertad negativa y positiva. Se trata de la diferencia entre libertad como autonomía y libertad como hacer lo que uno desea. Autonomía, literalmente, significa “autogobierno” o “autolegislación” (“auto”, como en “auto-móvil” –un vehículo que funciona por sí mismo; “nomía”, como en “astro-nomía”, ciencia dedicada al descubrimiento de las reglas o leyes que rigen las estrellas–). El pensamiento que subyace a esta distinción es que una persona podría estar haciendo lo que deseara sin realmente gobernarse o controlarse a sí misma. Tendría entonces libertad negativa –nadie interfiere con ella–, ¿pero tendría libertad positiva? ¿Tendría el tipo de libertad que consiste en tener el control de la propia vida?

Debería estar claro cómo esto se diferencia de la distinción previa. Nada en mi discusión de la libertad formal y efectiva cuestionó la idea de que la libertad tiene que ver con la ausencia de limitaciones para hacer (o poder hacer) lo que se desea (o se podría desear). Si damos recursos a los pobres a fin de incrementar su libertad efectiva, les estamos permitiendo que hagan cosas que desean (o podrían desear) hacer y que de otro modo no podrían hacer. No añadimos la siguiente consideración: “De acuerdo, ahora pueden hacer más de las cosas que podrían desear hacer. Pero ¿realmente tienen el control sobre sus vidas? ¿Realmente viven una vida autónoma en lugar de simplemente seguir adelante con cualquier deseo que pudieran tener?”. La libertad como autonomía es más controvertida que la libertad como poder o capacidad efectiva para actuar. ¿Por qué? Porque implica la idea de que una persona podría estar haciendo lo que desea hacer pero, puesto que sus

deseos no satisfacen cierta condición adicional –la condición que volvería autónomos esos deseos–, no es realmente libre. Muchos, incluido Berlin, consideran que esta es una idea peligrosa. Según Berlin, es esto lo que finalmente condujo a la perversa situación a través de la cual regímenes totalitarios justificaron su gobierno en nombre de la libertad.

Antes de examinar por qué, sigamos con la distinción entre libertad efectiva y autónoma. Pensemos lo que está haciendo el Estado por las personas cuando proporciona educación a quienes de otro modo carecerían de ella. Puede considerarse que una persona con educación es más libre que otra sin educación en dos sentidos muy distintos. Primero, dispondrá de más opciones. Alguien que sabe leer, o programar una computadora, tiene efectivamente una libertad –tal como la de conseguir trabajos que requieran leer o programar computadoras– de la que alguien que no tiene dichas habilidades efectivamente carece. Al educarlo, el Estado está aumentando su libertad efectiva –su libertad para hacer cosas que podría querer hacer–. En este sentido, proporcionarle educación es como proporcionarle dinero. Pero hay un segundo aspecto de la educación que no es comparable al dinero, y que está íntimamente relacionado con la libertad como autonomía. Alguien a quien se ha transmitido información relevante, y a quien se ha enseñado a procesarla, a pensar por sí mismo, a considerar consecuencias, a evaluar los diversos cursos de acción, es más autónomo, tiene más posibilidades de hacerse cargo de su propia vida, que alguien que no ha contado con esa información. Esto es así más allá del hecho de que la educación también incrementa el abanico de opciones disponibles. Podemos pensar que la educación tiene dos partes: la que incrementa nuestra libertad efectiva, al abrirnos puertas que de otro modo no nos estarían abiertas, y la que nos hace más autónomos, en la medida en que nos indica qué puertas existen y nos pone en una mejor posición para decidir en qué puertas abiertas deseamos realmente entrar.

Además de ayudarnos a entender la diferencia entre libertad efectiva y libertad como autonomía, el ejemplo de la educación también muestra que la libertad como autonomía no tiene por qué ser temible. Si parte de tener autonomía es simplemente poder pensar con claridad y hacer juicios informados sobre lo que uno desea, entonces puede resultar difícil captar qué es lo que preocupa a Berlin, difícil captar dónde aparece la amenaza totalitaria. Es, desde luego, importante entender que la autonomía puede ser considerada como algo relativamente inocuo. En efecto, finalizaré esta parte

del libro describiendo otros varios modos en los que la libertad como autonomía no tiene por qué ser tan peligrosa como Berlin cree. Pero, para pensar qué es lo que preocupa a Berlin, el concepto de autonomía ha de vincularse a la idea –desarrollada más sistemáticamente por Kant– de que podemos pensar a cada persona como un sujeto dividido en dos tipos de “yoes”. Un yo “ideal”, o “interior”, o “superior”, o “racional”, o “verdadero”, o “trascendental”, o “noumenal”, o “moral”; y un yo “empírico”, o “inferior”, o “irracional”, o “emocional”, o “fenomenal”, o “fundamental”. La autonomía se alcanza cuando el primero de estos “yoes” –empleemos la expresión “yo superior” a partir de ahora– tiene el control sobre el “yo inferior”. Si actuamos de acuerdo con el mero deseo o emoción, entonces no tenemos realmente control. Estamos actuando, en términos de Kant, en forma heterónoma (“hetero” = “otro”, como en “hetero-sexual”). Si alguna vez nos hemos sentido divididos porque deseamos hacer algo pero algo dentro de nosotros –nuestro yo superior– nos dice que no lo deberíamos hacer (¿Fumar? ¿Tratar de acostarnos con el novio de nuestra mejor amiga?), entonces entendemos esta idea. Y si alguna vez hemos ido en contra de esa voz interior, y nos hemos sentido menos libres de lo que lo habríamos sido de haber podido hacer lo que la voz nos decía, entonces consideramos –como Kant– que la libertad consiste en algo más que en hacer lo que uno quiere. Esta idea se vuelve peligrosa, por supuesto, cuando alguien afirma saber mejor que nosotros qué es lo “racional” o “superior” para nosotros. Es entonces cuando alguien (como el Estado) podría estar tentado de presentarse y decir: “Usted cree que quiere A. Pero eso es sólo lo que su yo heterónomo desea. Lo que su yo verdadero desea es B. Por lo que le voy a proporcionar B. Esto podría parecer una restricción a su libertad, pero no lo será realmente. En realidad, al lograr que haga lo que su verdadero yo desea realmente, lo estoy haciendo más libre”. La frase más célebre de la obra más célebre de Rousseau, *El contrato social* (1762), habla de las personas que son “obligadas a ser libres”. Una frase que captura bellamente la paradoja (y el peligro) de esta línea de pensamiento.

De las diversas cosas que Berlin denomina “libertad positiva”, esta es la que más le interesa y preocupa. Es esta perspectiva del “yo dividido” la que es central en la tradición de la historia de las ideas políticas que él traza tan brillantemente, la tradición que comienza con Rousseau y que se desplaza a través del Idealismo filosófico alemán –Kant (1724-1804), Fichte (1762-

1814), Hegel (1770-1831) y Marx (1818-1883)– hasta las doctrinas totalitarias del nacionalsocialismo y el comunismo de Estado. Hoy, que la Guerra Fría ha concluido, la idea de que los seres humanos tienen cierto propósito superior o verdadero que justifica que el Estado los obligue a vivir de determinada manera –con lo cual los pone en la senda de la verdadera libertad– se asocia más frecuentemente con doctrinas religiosas. Uno piensa en los talibanes en Afganistán, convencidos de su versión fundamentalista del Islam y dispuestos a negar a las mujeres, y por supuesto a los disidentes religiosos, todo tipo de libertades convencionales. En lo esencial, Berlin se centraba en las doctrinas seculares hostiles al tipo de libertad que él apreciaba. Pero, como cuando Locke y otras figuras centrales de la tradición liberal desarrollaron sus argumentos, hoy en día su enemigo más obvio sería la intolerante religión de Estado.

Hubo un desarrollo especialmente importante dentro de esta manera de pensar la libertad positiva. Encontramos elementos de este en la “voluntad general” de Rousseau, y resulta completamente explícito cuando se llega a Hegel, Fichte y Marx. No es sólo la suposición de un yo superior “dentro” del individuo, sino también la suposición de un yo “superior” colectivo. Para Fichte (que ejerció una influencia fundamental sobre el nazismo), dicho yo era la nación. Para Marx, era el proletariado –que representa, para él, la verdadera humanidad en su conjunto–. El yo superior del individuo es el elemento dentro de este que pone el interés colectivo por encima de sus propios intereses individuales. Entonces, el verdadero sujeto de la libertad no sólo es algo diferente del yo empírico –con sus deseos, creencias y emociones reales–; en estas teorías, se convierte en algo diferente del individuo. Y una vez que pensamos la libertad como algo que alcanza el colectivo –la nación, la clase o la raza– cuando este logra su verdadero propósito (la dominación mundial, el comunismo), entonces se hace aún más fácil denigrar la libertad de los individuos empíricos para hacer lo que deseen hacer.

Esta es la historia que a Berlin más le importa, e identifica correctamente una diferencia profunda entre concepciones de la libertad. Por eso, si de mí dependiera, insistiría en que el término “libertad positiva” se limitase a la idea de libertad como autonomía. Usar ese término para describir también las otras dos ideas que he expuesto no nos hace un favor ni a Berlin ni a nosotros. Por cierto, uno podría estar de acuerdo con Tony Blair en que la libertad debería significar libertad efectiva (y no tan sólo formal) mientras

discrepa con Kant –y no digamos ya con sus descendientes colectivistas– en que la libertad consiste en la autoorientación racional o en vivir de acuerdo con la única fe verdadera (en lugar de hacer lo que uno desea). Para evaluar afirmaciones sobre la libertad de manera apropiada, primero necesitamos distinguirlas e identificarlas con cuidado. Después podemos tomarlas una por una y clarificar qué es lo que está en juego en cada caso.

Como la fórmula de MacCallum indica, las diferencias que he estado discutiendo conciernen a qué cuenta como un agente x , como una restricción y y como un objetivo z . ¿La libertad consiste en esencia en que individuos empíricos (x) sean libres de la interferencia por parte de otros individuos empíricos (y) para actuar de acuerdo con sus deseos (z)? (En su *Leviatán* [1651], Thomas Hobbes afirmó: “Un hombre libre es aquel que [...] no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo”.) ¿Se trata de que los yoes superiores se liberen del deseo o la emoción o la ignorancia para actuar de manera racional o para alcanzar la autorrealización? ¿O de que una nación se libere de la dominación de un poder imperial para determinar sus propias leyes? Hay numerosas maneras de especificar la concepción de la libertad como autonomía, por lo que deberíamos pensar esta concepción como una familia de concepciones más específicas. Desde algunas perspectivas, como la de Kant, la libertad consiste en actuar moralmente. Desde otras, más románticas, consiste en la verdadera expresión del yo. Podría identificársela con una vida vivida en concordancia con la única fe verdadera. Lo que todas ellas tienen en común es una noción de agencia (x) que permite que haya restricciones internas a la libertad –que la libertad pueda estar limitada por factores internos (como los deseos), no sólo por la interferencia de otros externos–.

3. Libertad como participación política versus la libertad que comienza donde termina la política

Una tercera forma en que Berlin traza la distinción entre libertad positiva y negativa compara a quienes consideran que la libertad se alcanza mediante la actividad política con quienes consideran que la libertad se vincula en lo esencial con la esfera de la actividad que corresponde al individuo privado. Esta variante de la “libertad positiva” sostiene que uno alcanza la verdadera

libertad mediante la participación política en el Estado, mediante la participación en el autogobierno colectivo, mediante la participación en la elaboración de las leyes bajo las que uno vive. El contraste es con la noción más convencional de que las leyes son las reglas que determinan lo que el individuo es libre de hacer y lo que no.

Esta versión de la libertad positiva puede coincidir claramente con la concepción de la “libertad como autonomía”. Imaginemos que identificamos la libertad con la verdadera autorrealización. Añadamos a esto la idea de que los seres humanos alcanzan la verdadera autorrealización mediante la actividad política, y concluiremos que la libertad se alcanza mediante la actividad política. Aristóteles pensaba que “el hombre es un animal político”, con lo que en parte quiso decir que lo que es característico de los seres humanos –lo que los distingue de otros animales– es su capacidad para reunirse colectivamente con el fin de deliberar y decidir cómo organizar su sociedad. El republicanismo clásico, según interpretaciones tradicionales, sostuvo precisamente esta idea de libertad. Para los republicanos, la participación política es el verdadero fin del hombre, el lugar privilegiado de la buena vida para los seres humanos, y por ello la senda hacia la verdadera libertad. (A los lectores estadounidenses debería decirles que el tipo de “republicanismo” del que estoy hablando no tiene nada que ver con la pertenencia al Partido Republicano; a los británicos, que sí tiene algo que ver con la oposición a la monarquía.) Esta perspectiva republicana es, por supuesto, muy distinta de la perspectiva liberal habitual según la cual la libertad tiene que ver con dejar a las personas vivir sus vidas como mejor lo consideren. En la terminología contemporánea, este tipo de republicanismo sería considerado demasiado “perfeccionista” –o insuficientemente neutral entre teorías rivales sobre qué es la buena vida para los seres humanos– como para poder justificar las políticas de Estado en su nombre. (La diferencia entre las perspectivas perfeccionistas y neutralistas sobre lo que el Estado puede hacer se explicará en el capítulo 4, dedicado a la comunidad.)

La “libertad como participación política” también puede coincidir con la “libertad como autonomía” de diferentes maneras. Imaginemos que consideramos que ha de haber leyes –aunque más no sea porque lo contrario es el estado de naturaleza– y que aceptamos que lo que hacen las leyes es restringir la libertad de las personas. Una buena pregunta es: ¿Cómo pueden las personas vivir bajo la ley y a pesar de ello ser libres?

(Esta era la pregunta de Rousseau.) Hay dos tipos de respuestas. La primera respuesta, y la más obvia, es que la ley en sí misma promueve la libertad. La ley puede restringir la libertad de las personas a fin de promover su libertad. Por ejemplo, la ley que prohíbe el asesinato me impide asesinar – con lo cual restringe mi libertad–, pero también impide que sea asesinado – lo que promueve mi libertad–. Una corriente de pensamiento que subyace a la tradición del contrato social sostiene que tiene sentido que las personas sacrifiquen su libertad de hacer lo que les plazca (como matarse unos a otros) en aras de la libertad bajo la ley, la cual, en conjunto, es más valiosa. Esta es la concepción liberal convencional de la función del Estado. Según esta teoría, el tipo de libertad que la ley promueve es la libertad negativa (como la libertad de no ser asesinado). Esta conexión entre la ley y la libertad no dice nada sobre quién hace la ley. Mi libertad de no ser asesinado podría estar protegida por la ley incluso si esa ley fuera decidida por un dictador.

La segunda respuesta, más interesante –y claramente republicana–, nos recuerda que autonomía significa “autogobierno”. Rousseau afirma que el tipo de libertad más importante consiste en la obediencia a una ley que nos damos a nosotros mismos. ¿Cómo podemos vivir bajo la ley y aun así ser libres? Segunda respuesta: podemos hacerlo si vivimos bajo leyes que nos hemos dado a nosotros mismos. Por eso hay un tipo de libertad que han alcanzado los ciudadanos de una democracia, participando estos en la elaboración de las leyes, que no tienen los súbditos de un dictador (independientemente de cuánta libertad del tipo más convencional, negativo, conceda el dictador a dichos súbditos). Incluso quienes pierden la votación –y por ello se ven obligados a obedecer leyes con las que no están de acuerdo– son libres en el sentido de que son miembros iguales de un colectivo autogobernado en lugar de sujetos a una ley dictada por otros. Esto es libertad como no dominación. El esclavo de un amo liberal puede descubrir que es libre de hacer todo tipo de cosas que el esclavo de uno autoritario no es libre de hacer. Pero a pesar de ello sigue sin ser su propio amo. Está sujeto a la voluntad de otro. Independientemente de cuánto su amo se preocupe y vele por él, si el primero toma las decisiones, el segundo carece de libertad como no dominación. En los términos de MacCallum, este tipo de libertad es la libertad de un ciudadano (x) frente a la dominación de otros (y) para adoptar las reglas bajo las cuales vivirá (z).

Hasta ahora, he distinguido dos maneras de explicar la libertad republicana; dos maneras en las que la participación política puede considerarse crucial para la libertad, ambas definibles en términos de libertad como autonomía. Una incluye la idea de la “autorrealización mediante la política”. La otra incluye la “libertad como vivir bajo leyes adoptadas por uno mismo”. Existe, me temo, una tercera concepción de la posición republicana. Esta sostiene que el tipo de libertad en el que los republicanos están interesados no es ni la controvertida y metafísicamente sospechosa “libertad como realización mediante la política” ni la libertad como no dominación. Según esta tercera concepción, el tipo de libertad que interesa a los republicanos es la aburrida y vieja libertad negativa, la libertad individual frente a la interferencia de otros. La participación política es crucial para la libertad no porque la libertad se alcance en el mismo acto de participar, ni porque la participación en la elaboración de las leyes bajo las cuales uno ha de vivir signifique que uno no está sujeto a la voluntad de otros, sino porque la participación es el modo más efectivo de protegerla. Según esta concepción, la participación es instrumental a la libertad, no intrínseca a esta. Si liberales y republicanos discrepan en algo, no es en la buena vida para los seres humanos, ni tampoco en qué cuenta como libertad. Discrepan simplemente en si, y en qué medida, una ciudadanía activa, implicada, políticamente alerta, es necesaria para asegurar la protección de la libertad negativa.

El argumento republicano instrumental es el siguiente. Supongamos que nos preocupa la libertad negativa. Ahora bien, es perfectamente posible imaginar a un dictador muy liberal, uno que se preocupe por la libertad negativa de sus súbditos y que elabore leyes conducentes a su máxima protección. Las personas no están involucradas en la elaboración de las leyes –por lo que carecen de “libertad como participación” o de “libertad como no dominación”–, pero disponen de la máxima libertad posible frente a la interferencia. ¿La posibilidad de un dictador liberal significa que aquellos que se interesan por la libertad negativa deberían estar a favor de la dictadura como la mejor manera de elaborar las leyes? Por supuesto que no. ¿Por qué no? Porque aunque las personas en la sociedad puedan disfrutar de mucha libertad negativa, dicha libertad difícilmente sea robusta o segura o resistente. El disfrute de esta depende sólo de la voluntad del dictador. Si este cambia de opinión, o lo sucede en el poder su hijo iliberal, entonces la libertad de estos simplemente desaparecerá. ¿Qué sistema para elaborar

leyes vuelve más probable que los individuos disfruten de libertad negativa? ¿Bajo qué sistema es la libertad negativa más resistente (o segura o robusta)? Respuesta: bajo una república autogobernada, en la cual todos los ciudadanos estén implicados de manera activa en política. Los ciudadanos deben participar activamente en política, y estar imbuidos de un fuerte espíritu de deber cívico, porque este es el mejor medio para proteger su libertad frente a la interferencia de otros. Hay algo paradójico en esta concepción. (Quentin Skinner [1940-], el teórico político inglés que propone esta interpretación y simpatiza con ella, titula uno de sus artículos “Las paradojas de la libertad política”.) Para la mejor protección de su propia libertad, puede ser necesario que los ciudadanos acepten que tienen el deber de hacer cosas que de otro modo no elegirían hacer: votar, estar al tanto de las cuestiones políticas, estar dispuestos a morir por su país (para protegerlo frente a la invasión de poderes externos iliberales). Si no lo aceptan, podría estar justificado que el Estado impusiera la obediencia a dichos deberes. En Australia, los ciudadanos están obligados a votar. Parte de la justificación de esta restricción a su libertad –no son libres de no votar (al menos no sin pagar una multa por ello)– es que los anima a estar al tanto de la política, y por consiguiente los ayuda a proteger su propia libertad negativa.

Libertad, propiedad privada, mercado y redistribución

Gran parte de la discusión política incluye debates sobre la propiedad privada, el mercado y los impuestos redistributivos. Con frecuencia, el concepto de libertad desempeña un rol central en dichos debates. En esta sección voy a establecer cinco posturas que uno podría adoptar sobre esta cuestión. Al clarificar las diferencias entre ellas, el lector estará, espero, mejor posicionado para pensar con qué postura está de acuerdo, y por qué discrepa del resto.

1. Los impuestos redistributivos justificados no reducen la libertad de quienes los pagan puesto que sus derechos sobre la propiedad en cuestión no pueden establecerse en primer término.

Esta es la postura que defiende el filósofo estadounidense Ronald Dworkin (1931-2013), quien es el principal igualitarista liberal, junto con Rawls. Dworkin afirma que cuando quitamos la propiedad a aquellos cuyos derechos no están justificados, no deberíamos pensar que estamos restringiendo su libertad en absoluto. Esto se debe a que los juicios sobre qué cuenta como una restricción a la libertad dependen de los juicios sobre qué derechos de propiedad están previamente justificados. El filósofo canadiense G. A. Cohen (1941-2009) defiende básicamente la postura opuesta, al sostener que mi libertad se ve restringida siempre que alguien interfiere en mis acciones, tenga yo derecho o no a llevarlas a cabo y tenga mi obstructor un derecho o no a interferir. Dworkin considera que la cuestión de si una acción es una restricción a la libertad y la de si dicha acción está justificada se reducen a una misma cuestión. Cohen considera que son distintas.

Supongamos que decidimos que la reina Isabel II no puede, después de todo, justificar su derecho a poseer “su” propiedad en Balmoral, y que en su lugar decidimos tomarla como propiedad común o dividirla en una serie de pequeñas parcelas que luego entregamos a escoceses que carecen de propiedad. ¿Estaríamos restringiendo la libertad de la reina al hacerlo? Ya no sería, como antes, libre de ir donde quisiera dentro de esas tierras, o de decidir quién más podría cultivarlas o de pasear por ellas. Por eso, en este sentido parece correcto afirmar, con Cohen, que este tipo de redistribución, incluso cuando está justificada, en efecto restringe la libertad. Por supuesto, el hecho de que la reina tenga efectivamente un derecho de propiedad sobre las tierras de Balmoral es crucial para la cuestión de si estaría justificado confiscárselas. Este no es un argumento que trate de mostrar que la propiedad privada no debería existir, o que la redistribución (incluso de grandes propiedades) está justificada. La cuestión es simplemente que, aun si estuviera justificado hacerlo, deberíamos reconocer que estamos restringiendo la libertad de aquellos a quienes les quitamos la propiedad.

Otros toman una línea similar a la de Dworkin. En su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke afirmó que “malamente podríamos dar el nombre de limitación a aquello que nos protege de andar por tierras movedizas y de caer en precipicios”. En lenguaje actual: “Si alguien coloca una valla para impedirnos caminar por arenas movedizas o caer por un precipicio, entonces no deberíamos decir que eso es una restricción a

nuestra libertad”. (En los términos de MacCallum, “no deberíamos considerar esa valla como un “y”.) Tal vez sea esclarecedor reconocer, lo que desde luego es el caso, que dicha valla restringe la libertad de las personas, pero que esta bien podría ser una restricción justificada. Para comprender esto, pensemos en el contraste que existe entre una valla que realmente impide a las personas caminar en cierta dirección y un cartel que previene a las personas contra los riesgos, pero las deja en “libertad” para caminar por donde deseen.

Notemos la coincidencia entre estos enfoques sobre la libertad y la variante de libertad positiva que la identifica con la autonomía. La idea de Locke es que, puesto que nadie en su sano juicio querría caminar por arenas movedizas o caer por un precipicio, impedir a alguien hacerlo no implica realmente interferir en su libertad. Esto tiene sentido sólo si pensamos que la libertad consiste en hacer lo que haríamos si estuviéramos en nuestro sano juicio. La idea de Dworkin es que, puesto que los súper ricos no tienen derecho a toda su propiedad en primer término, quitarles parte de esta no implica realmente interferir en su libertad. Esto tiene sentido si consideramos que la libertad consiste en hacer lo que tenemos derecho a hacer, o está moralmente justificado hacer. Diré algo sobre esta coincidencia más adelante. Por ahora, merece la pena señalar que Dworkin y Locke están trabajando con lo que algunos denominan definiciones “moralizantes” de la libertad, una concepción que vincula los juicios sobre la “libertad” a los juicios sobre lo que las personas deberían (y no deberían) ser libres de hacer. Frente a ambas, Cohen procura separar los juicios sobre cuándo alguien es libre y cuándo no para hacer algo de la cuestión relativa a lo que las personas deberían (y no deberían) ser libres de hacer. Primero, consideramos qué son libres de hacer y qué no las personas. Sólo entonces pensamos si lo que hemos considerado está justificado y, si no lo estuviera, qué lo estaría.

La distinción entre concepciones moralizantes y no moralizantes de la libertad nos puede ayudar a pensar el tipo de exigencia libertaria con la que nos encontramos en nuestra discusión de la teoría de Nozick de la justicia como título. En el capítulo 1 abordamos la idea de que quienes valoran la libertad deberían creer en los derechos de propiedad privada y oponerse a los impuestos redistributivos. Por supuesto, pocos en la política real objetan todos los impuestos redistributivos. Pero es verdad que muchos en la derecha creen que el valor de la libertad necesariamente apoya una

redistribución mínima a partir de los resultados del mercado. Consideran que, si dicha redistribución ha de estar justificada, debe estarlo sobre un fundamento distinto de la libertad (la igualdad, la justicia, el orden público). Por lo que merece la pena analizar la manera en que se supone que este argumento funciona.

Es verdad que quienes tienen propiedad privada son libres de hacer cosas que no serían libres de hacer si no la tuvieran. Pensemos en la reina que camina por Balmoral, o en el rico que posee una flota de aviones y puede volar a las Bahamas cada vez que lo desee. ¿Pero qué ocurre con quienes no tienen propiedad privada? Para ellos, el hecho de que la reina posea las colinas de Balmoral constituye una restricción a su libertad de pasear por dichas colinas. El hecho de que alguien posea los aviones y permita que otros vuelen a las Bahamas sólo si pagan el precio del pasaje constituye una restricción a su libertad de viajar a las Bahamas. Los libertarios afirman que se preocupan por la libertad, y defienden los derechos de propiedad privada con el argumento de la libertad. Pero no parecen preocuparse, o incluso notar, la falta de libertad que implica la existencia de derechos de propiedad privada.

¿Qué explica la ceguera de los libertarios hacia la falta de libertad que implican sus mecanismos preferidos? La mejor explicación es considerar que trabajan con una concepción moralizante de la libertad. Su perspectiva es que la propiedad privada no restringe la libertad de quienes carecen de ella en la medida en que uno pueda justificar que se les impida hacer lo que de otro modo harían. Desde esta perspectiva, no deberíamos pensar que a quienes se les impide pasear por las colinas de Balmoral se los priva de su libertad, puesto que el derecho de propiedad de la reina sobre su posesión justifica dicha restricción. Quitar dicha propiedad a la reina, sin embargo, supondría una interferencia en su libertad, precisamente porque es legítimamente suya. Esto indica que la perspectiva libertaria es, en último término, una perspectiva sobre la legitimidad de los derechos de propiedad. Cuando esta perspectiva apela a la libertad, se refiere a una concepción que hace que los juicios sobre qué cuenta y qué no cuenta como una restricción a la libertad dependan de juicios sobre la legitimidad de derechos de propiedad particulares. En este sentido, el término “libertario” –que se apropia del término “libertad”– es engañoso. Quienes trabajan con una concepción no moralizante de la libertad advertirán la ausencia de libertad que, en una sociedad libertaria, sufren todos aquellos a quienes se les

impide hacer lo que de otro modo harían por el mero hecho de que la propiedad es poseída en forma privada. Dichas personas podrían defender la abolición, o la redistribución, de la propiedad privada en nombre de la libertad, y es probable que se ofendan ante la insinuación de que son enemigos de la libertad.

2. Si bien la redistribución justificada restringe la libertad de quienes pagan impuestos, y más allá de que incremente o no la libertad de aquellos a quienes beneficia, mejora su situación de otras formas y puede ser justificada a partir de consideraciones no relativas a la libertad.

Antes de pasar a explorar la idea de que la redistribución de la propiedad podría estar justificada en nombre de la libertad, merece la pena señalar que también, o alternativamente, podría estar justificada en nombre de otros valores. Incluso si pensamos que la redistribución en efecto reduce la libertad de quienes han de pagar impuestos, dicha reducción no necesariamente tiene que estar justificada a partir de la libertad. No deberíamos pensar que la libertad sólo puede ser limitada en aras de la libertad. Podría estar justificada porque promueve la igualdad, o la justicia, o el orden social, o la utilidad, u otros valores.

Este punto es generalizable. Pensemos en la legislación que establece el uso obligatorio del cinturón de seguridad. Uno podría pensar con buen criterio todo lo siguiente: (a) es una buena legislación, (b) reduce la libertad de las personas, (c) no promueve a su vez la libertad de las personas. Cabe suponer que Locke podría querer decir que, dado que nos están protegiendo de males mayores, los cinturones de seguridad en realidad no deberían ser considerados restricciones a la libertad (“malamente podríamos dar el nombre de limitación a aquello que reduce en un grado importante la probabilidad de morir en un accidente automovilístico”). Pero esto parece un añadido implausible e innecesario a lo que ya es una posición perfectamente coherente. Por supuesto, podríamos tratar de argumentar que los cinturones de seguridad en realidad promueven la libertad de quienes son obligados a usarlos. Puesto que un yo completamente racional elegiría usarlos y la libertad consiste en hacer lo que un yo completamente racional elegiría hacer. Puesto que las personas reconocen de manera casi universal

que están en mejor situación si usan cinturón de seguridad y reciben con beneplácito las leyes que los ayudan a adquirir el hábito de hacer algo que en realidad ya quieren hacer. O puesto que debería considerarse que cualquier cosa que ayude a proteger a las personas de la muerte promueve su libertad. (¿Cuán libres son los muertos?) Pero estas parecen afirmaciones innecesariamente controvertidas o engañosas. ¿Por qué no decir simplemente que la legislación está justificada porque coloca a las personas en mejor situación que aquella en la que estarían de otro modo, aun al precio de reducir su libertad? Esto, por supuesto, implica afirmar que las personas no siempre eligen hacer de manera libre y espontánea lo que las colocará en mejor situación –en este sentido, la legislación es paternalista–. Implica que algunos, como los padres en relación con sus hijos, saben qué es bueno para las personas mejor que ellas mismas. Pero esto parece más plausible que afirmar que la legislación promueve su libertad.

3. La redistribución reduce la libertad efectiva de quienes pagan impuestos, pero está justificada puesto que contribuye a una mayor libertad efectiva general.

Como he afirmado más arriba, la referencia a la libertad efectiva es la que más contribuye a la justificación de la redistribución basada en la libertad que es más común en la discusión política contemporánea de la izquierda y la centroizquierda. Pensemos en todos los debates sobre el “Estado facilitador”. Puesto que la idea de libertad efectiva debería estar clara a esta altura, centrémonos aquí en el aspecto particularmente cuantitativo de esta afirmación.

¿Por qué podríamos creer que los impuestos redistributivos incrementan la cantidad total de libertad efectiva? Una respuesta podría ser que quitar, por ejemplo, £10.000 a una persona rica y entregar £500 por persona a veinte individuos pobres supone un incremento neto (de 19) en el número de personas que son libres de hacer cosas que antes no eran libres de hacer. Aquí la idea de que la redistribución produce más libertad efectiva se basa en la idea de que mejora la situación de más gente en términos de libertad efectiva. Otra idea que va en el mismo sentido consiste en señalar que el Estado puede gastar el dinero que recauda mediante impuestos en bienes que están disponibles para muchos –quizá todos– los ciudadanos al mismo

tiempo. Dejar los £10.000 en manos del individuo rico podría darle libertad para hacer cosas que de otro modo no podría hacer, pero gastar ese dinero en televisión de alta calidad, o en salud pública, podría generar opciones extra (y por lo tanto libertad efectiva) para muchos.

Una segunda respuesta podría ser que quitar £500 a una persona rica y dárselos a una sola persona pobre implica un incremento neto de la libertad efectiva, puesto que los £500 marginales valen más para los pobres que para los ricos. Aquí la idea no es que más personas tienen más libertad efectiva, sino que el dinero produce un beneficio marginal decreciente de libertad efectiva. Esta respuesta parece un poco sospechosa. Uno podría aceptar que los £500 marginales valen más para los pobres que para los ricos, y considerar esta una buena razón para redistribuir. ¿Pero valen más para los primeros porque les proporcionan más libertad efectiva? ¿No es más bien porque aquello que el dinero les da la libertad efectiva de hacer es más valioso o importante? Ser libre para comer comida saludable, o para mirar televisión, es sin duda más importante que ser libre para comprar una botella extra de champán. Pero ello no es suficiente para mostrar que privar a alguien de la libertad de comprar una botella extra de champán implique una reducción más pequeña de su libertad que la libertad que ganan aquellos para quienes ahora es posible comer comida saludable.

Es sabido que las comparaciones de cantidades de libertad son peligrosas. Por fortuna, probablemente también valga la pena evitarlas, puesto que las cantidades de libertad no son tan importantes. Lo que importa no es cuánta libertad tienen las personas, sino qué es lo que las personas son libres de hacer y qué no, y si las restricciones que la sociedad impone sobre su libertad están justificadas o no. Adaptando un ejemplo del filósofo canadiense Charles Taylor (1931-), comparemos Gran Bretaña y Afganistán. En Gran Bretaña, existe libertad religiosa pero hay muchísimos semáforos. En Afganistán, hay muy pocos semáforos pero no existe libertad religiosa. Supongamos que no sabemos nada más de estos dos países. ¿Cuál de ellos da mayor libertad a sus miembros? Bien, en Gran Bretaña los semáforos restringen la libertad de manera constante. Pero en Afganistán sólo hay una cosa que no se puede hacer: practicar la religión en la que uno cree. Por lo que en términos puramente cuantitativos da la impresión de que Gran Bretaña restringe la libertad de sus ciudadanos más que Afganistán. Taylor cree que esta conclusión es absurda. Considera que es obvio que Gran Bretaña da más libertad a sus ciudadanos que Afganistán. Taylor cree

que esto muestra que, cuando comparamos libertades, no podemos evitar hacer juicios sobre el valor de lo que las personas son libres o no de hacer. Esto podría ser correcto si se nos pide que comparemos sociedades, o incluso individuos, en términos de su “libertad” general. Por cierto, parece que los juicios que se hagan al respecto difícilmente podrán evitar hacer alguna valoración cualitativa, y no meramente cuantitativa. (Uno podría hacer un esfuerzo y describir Gran Bretaña como una sociedad en la que la libertad de las personas está más restringida que en Afganistán, aunque sería tramposo.) Pero la lección podría ser que las afirmaciones sobre la “libertad general” son engañosas. Hay algunas acciones que los británicos no son libres de llevar a cabo, y otras que los afganos no son libres de llevar a cabo. Lo que importa no es “¿quién tiene más libertad general?”, sino “¿qué acciones son las que están restringidas en cada país?”, y si “¿está justificada su restricción?”.

4. Los derechos de propiedad privada y las relaciones de mercado llevan a las personas a malinterpretar sus intereses reales, volviéndolas heterónomas y carentes de libertad.

Ninguna de las posturas discutidas hasta el momento invoca la libertad “positiva” en su sentido controvertido –“libertad como autonomía”–. Si bien algunas apelan a la distinción entre libertad formal y efectiva, ninguna se interesa por nada que no sean las acciones que las personas pudieran querer llevar a cabo. No hay mención de la autonomía, o del tipo de yo superior o racional o interior que podría llevarnos a afirmar que alguien carecía de libertad a pesar de estar haciendo lo que deseaba hacer. La libertad es entendida como la ausencia de interferencia en las acciones que las personas quieren o podrían querer hacer. Existen, sin embargo, otros argumentos, en especial en la tradición marxista o de la izquierda radical, que defenderían no meramente la redistribución sino, más bien, la abolición de la propiedad privada y la completa superación de las relaciones de mercado, sobre la base de esta concepción más especulativa y controvertida de la libertad como autonomía.

Por ejemplo, algunos marxistas afirman que la existencia misma de una economía basada en la propiedad privada y las transacciones de mercado conduce a las personas a malinterpretar sus “verdaderos intereses”,

fomentando una concepción de sí mismas como “individualistas posesivos” o “consumidores materialistas” que las aleja de una comprensión adecuada de la verdadera esencia de lo que es un ser humano. La verdadera autorrealización para los seres humanos no consiste en la adquisición de propiedad privada mediante el intercambio con otros. Sólo las personas alienadas de sus verdaderos yoés, confundidas por la ideología burguesa, cuya función es legitimar y estabilizar el capitalismo, podrían no ver que la verdadera autorrealización de los seres humanos consiste en la actividad cooperativa o comunal con otros seres humanos; en la producción para el uso, más que para el intercambio; en la distribución según las necesidades, más que según la contribución productiva. Si la verdadera libertad consiste en este tipo de autorrealización, y las sociedades capitalistas promueven una concepción restrictiva y distorsionada de lo que es un ser humano, entonces dichas sociedades conducen a un tipo de heteronomía que obstaculiza la libertad. Un ser humano es alguien que es libre de toda esa ideología distorsionante así como de las instituciones que la encarnan y promueven. Así pues, la verdadera libertad consiste en rechazar la propiedad privada y los mercados puesto que encarnan una concepción alienada y distorsionada de lo que es el ser humano.

5. Libertad = autonomía, autonomía = racionalidad, racionalidad = moral, moral = justicia, justicia = redistribución, por lo que la persona que reconoce su deber de redistribuir sus recursos es en sí misma más libre que la persona que no reconoce dicho deber.

Esta (última) posición es una variante de la idea de “libertad como autonomía”. Aquí, sin embargo, el argumento no discurre por la idea de que la verdadera libertad consiste en la autorrealización, con una concepción densamente especificada de lo que la autorrealización requiere. Por el contrario, discurre a través de la afirmación de que la persona verdaderamente libre (es decir, autónoma) es alguien que está actuando de manera racional, y por tanto moral. Supongamos que actuar de manera moral implica la redistribución de los ricos a los pobres. (Quizás esto se deba a razones relativas a qué sería una distribución justificada de libertades en un sentido más convencional, negativo.) Ello conduce a la conclusión de que los propios ricos son más libres si dan su dinero a los pobres que si se

lo quedan para sí mismos. Tal vez tengan menos libertad entendida como el “rango de opciones disponibles sin interferencia”, pero tienen más libertad entendida como la “acción acorde con el yo superior (= moral) de uno”. Si suponemos que sólo hay una forma moralmente correcta (o racional) de actuar –una suposición que cuestionaré en la siguiente sección–, entonces tenemos la paradoja de que la libertad consiste en hacer exactamente esa cosa y nada más. Libertad como obediencia, de hecho. Obediencia a la ley moral.

Esto sugiere un paso adicional. Supongamos que creemos que el derecho de la reina sobre las colinas de Balmoral no puede estar justificado, y que una distribución justificada de la propiedad implicaría que ceda dichas colinas para uso público, o para la distribución a aquellos que tienen más necesidades que ella. La posición que estamos considerando aquí sostiene que ella misma alcanza una verdadera libertad si acepta y actúa a partir de esta idea moral (aunque también pierda la libertad de pasear por la propiedad sin tener que preocuparse por toparse con desconocidos). No se trata simplemente de que quienes ahora disponen de acceso a las colinas sean libres de hacer cosas que antes no podían hacer –aunque eso también sea cierto–. Se trata de que ella misma alcanza la libertad en el sentido importante, “real”, mediante la acción de ceder sus propias libertades –menos importantes–. Pero supongamos que ella no acepta o actúa a partir de esta idea. Persiste en su equivocada idea de que su derecho a la propiedad está justificado. Si aun así se la quitamos –sobre la base perfectamente razonable de que no era suya en un principio–, ¿podemos seguir afirmando que estamos promoviendo su libertad? Después de todo, sólo la estamos llevando a hacer lo que haría si su yo moral tuviera el control, y nada –ilusión ideológica, tradicionalismo irreflexivo– que le impidiese ver cuáles son sus verdaderos deberes morales. Esto indica a las claras que aquellos que no identifican de manera correcta la “voluntad general” de su comunidad –un concepto que se traduce aproximadamente en la ley moral kantiana– no deberían pensar en la coerción que los fuerza a obedecer a dicha voluntad como algo contrario a su libertad. Por el contrario, están siendo “obligados a ser libres”. Esta es la línea de pensamiento que tanto disgustaba a Berlin.

La resistencia a la amenaza totalitaria

Esta exposición de diversas posiciones sobre la relación entre la libertad, la propiedad privada, el mercado y la redistribución ha terminado con un par de posiciones que invocan la libertad positiva como aquello que, según Berlin y muchos otros, nos coloca en la pendiente resbaladiza que conduce hacia el totalitarismo. Es esta posibilidad de una amenaza totalitaria la que conduce a Berlin a defender la libertad negativa –libertad frente a la interferencia por parte de otros– como la mejor manera de definir el concepto de libertad. En esta última sección, quiero trazar varias distinciones que podrían llevarnos a preguntarnos si esta particular concepción “positiva” de la libertad –libertad como autonomía– es realmente tan peligrosa como Berlin sostiene. No queremos meter todo en la misma bolsa. Puede no gustarnos el totalitarismo, pero eso no significa que tengamos que rechazar toda concepción de la libertad como autonomía. Según mi interpretación de la carta de Tony Blair a Berlin, la variante positiva de la libertad que defendía este era la de la “libertad efectiva”, la cual se ajustaría al discurso de centroizquierda sobre el Estado facilitador y no implicaría ninguna afirmación controvertida sobre Dios superiores o verdaderos. Por eso a Blair, al menos en este respecto, no se lo podía acusar de ser un dictador encubierto. Aquí enumero siete maneras en que Blair podría haber hecho, si hubiera querido, algunas de esas afirmaciones controvertidas y sin embargo quedar a salvo de la amenaza totalitaria.

1. Promover la autonomía de las personas puede implicar simplemente proporcionar información y ayudarlas a pensar por sí mismas.

La primera vez que introduje el contraste entre “libertad como autonomía” y “libertad como hacer lo que se desea”, usé el ejemplo de la educación. Así como incrementa la libertad efectiva de las personas, al abrirles puertas que de otro modo tendrían cerradas, la educación les da una noción de cuáles son sus opciones así como de los resultados probables de cualquier acción que pudieran realizar. Este es el aspecto de la educación relativo a la provisión de información. También les enseña a pensar –a evaluar las diversas opciones que tienen disponibles, a procesar y reflexionar sobre la

información que tienen—. Este es el aspecto de la educación relativo a la promoción de la reflexión racional. Imaginemos dos personas. Penny quiere ser médica porque cree que los médicos tienen una vida interesante y ganan mucho dinero. Decidió ser médica cuando era muy pequeña porque vio un programa de televisión en el que aparecía una médica glamorosa y no ha considerado ninguna otra carrera posible. No tiene ni idea de qué implica en realidad ser médica, y no sabe cuánto gana realmente un médico. Claire también quiere ser médica. Ha recabado una gran cantidad de información. Sabe lo que implica, qué probabilidades de éxito tiene, cómo es realmente la vida de un médico, cuánto es probable que gane. Ha pensado con detenimiento en las diversas opciones y ha decidido que, en conjunto y considerando todas las cosas, la medicina es lo suyo. De manera que tanto Penny como Claire quieren ser médicas. Supongamos que ambas actúan sobre la base de este deseo. ¿Están ambas actuando de manera igualmente libre? ¿No es Claire más autónoma, más responsable de su vida, y en este sentido más libre, puesto que su deseo es el resultado de una deliberación racional basada en información de calidad?

La autonomía es considerada aquí en un sentido considerablemente débil y no controvertido. Las personas que pueden pensar en forma apropiada y disponen de información adecuada son más autónomas que aquellas que no. ¿Esta manera de considerar la autonomía implica alguna idea de un yo dividido o de obstáculos internos? Bien, si pensamos que Claire es más libre que Penny, tal vez ello se deba a que pensamos que su deseo de ser médica es de algún modo más racional, o más fiel a su yo auténtico, que el de Penny. Penny está a merced de sus creencias irracionales. Su deseo, si bien es suyo, es menos verdaderamente suyo que el de Claire. Esto no tiene por qué ser culpa suya. Podría no haber recibido la información adecuada o no haber sido educada para pensar con claridad sobre la información de que dispone. Pero parece que su ignorancia y falta de capacidad deliberativa obstaculizan su genuina autorrealización, su control genuino sobre su vida. Su verdadero yo podría querer o no querer ser médico. Quizás, habiendo sido formada para pensar con sensatez y habiendo recibido información completa, aún querría serlo. Dicho deseo sería más fiel a su verdadero yo que el que resulta tener. La libertad consistiría en actuar de acuerdo con los deseos que tendría si fuera más racional y estuviera mejor informada. Su ignorancia, y su falta de capacidad para deliberar en forma racional y efectiva parecen obstáculos internos a su libertad.

Esta manera de pensar la autonomía plantea, por tanto, cierta idea de libertad como “autodirección racional” y ausencia de obstáculos internos. Por lo que pertenece a las concepciones que Berlin tanto desprecia. Pero es desde luego una variante inocua de esta familia de concepciones. Por cierto, estamos muy alejados de cualquier temor a que el Estado aparezca y obligue a las personas a ser libres. En efecto, a los niños se los obliga a ir a la escuela y ello suele justificarse precisamente sobre la base plausible de que de esa manera su libertad como autonomía aumentará más adelante (así como su “libertad como opciones efectivas”). Si ser educado sobre cómo es el mundo y aprender a pensar sobre él promueve la autonomía, entonces la autonomía no tiene por qué ser una idea tan peligrosa después de todo.

2. Reconocer que pueden existir obstáculos internos a la libertad no implica afirmar que otros aparte del agente mismo sean quienes mejor pueden determinar cuándo esos obstáculos existen.

La concepción convencional negativa de la libertad sostiene que alguien es libre de hacer algo sólo en la medida en que nadie se lo impida, en la medida en que pueda hacerlo si lo desea. Esta concepción rechaza la idea de que pueda haber obstáculos internos a la libertad. Pero, como sostiene Charles Taylor, parece innegable que experimentamos dichos obstáculos. Imaginemos a alguien que tiene un verdadero deseo de convertirse en político, pero tiene tanto miedo de hablar en público que es incapaz de perseguir dicho objetivo. Tal vez nadie le esté impidiendo convertirse en político, su miedo –un obstáculo interno– se lo está impidiendo. En ocasiones, por cierto, podemos experimentar nuestros propios deseos como obstáculos, y entonces superarlos es libertad y actuar en función de ellos, ausencia de libertad. Pensemos en alguien que desea ser explorador y a quien su deseo de dormir en una cama cómoda le impide realizar cualquier expedición. O en alguien que desea hacer lo que es moralmente correcto pero acaba cayendo en la tentación. O en alguien que desea obtener buenos resultados en sus exámenes pero es incapaz de resistir su impulso de salir a beber todas las noches. O en alguien que realmente quiere dejar de fumar pero que tiene un deseo excesivamente fuerte por la nicotina. Estas personas experimentan una verdadera libertad cuando los deseos de sus

yo es “autónomos” o “superiores” superan a los deseos de sus yo es “heterónomos” o “inferiores”.

En casos como este, pensamos en el yo como dividido en dos partes. La libertad se alcanza cuando la parte “verdadera” o “superior” toma el control sobre la parte “falsa” o “inferior”. Ahora bien, es una buena pregunta cómo saber cuál es cada parte, y quién es el mejor para evaluarlo. Lo que hace que estos ejemplos sean plausibles es el hecho de que, en cada caso, el individuo mismo está haciendo dicha evaluación. Por lo que una manera obvia de resistir el deslizamiento hacia el totalitarismo consiste en insistir en que, aunque pueda haber obstáculos internos a la libertad, es siempre y necesariamente el individuo quien mejor puede determinar qué cuenta como qué. Ello debería ser suficiente para impedir al Estado justificar su coacción apelando a la afirmación de que, puesto que sabe lo que las personas “realmente” quieren mejor que ellas mismas, su coacción consiste en obligarlas realmente a ser libres.

Merece la pena señalar lo que esta posición no implica. Alguien puede ser quien mejor evalúe algo sin por ello estar siempre y necesariamente en lo correcto al respecto. No creo que yo mismo siempre identifique de manera correcta lo que en realidad quiero. En ocasiones, por ejemplo, me convengo a mí mismo de que quiero (realmente quiero) algo, pero a posteriori, y con un mayor grado de autoconsciencia, llego a la conclusión de que mi juicio estaba sesgado o distorsionado, que alguna forma de autoengaño, o al menos de falta de autoconocimiento, ha estado entrometiéndose en mi manera de formar un juicio preciso. Pero a pesar de que tengo que aceptar que incluso yo puedo estar equivocado, no tengo por qué aceptar que otros estén en mejor posición que yo para hacer una evaluación correcta sobre mí. Por supuesto, si pensara que alguien me conoce mejor que yo mismo, entonces también podría pensar que podría hacer mejores evaluaciones que yo. Pero no tengo por qué pensarlo y, lo que es más importante para las cuestiones políticas que estamos discutiendo, ciertamente no tengo por qué pensar que el Estado se encuentra en dicha posición.

3. Reconocer que pueden existir obstáculos internos a la libertad no significa identificar libertad con racionalidad.

La idea de que puede haber obstáculos internos a la libertad suele estar asociada con la creencia de que el yo verdadero o superior es el yo racional. Esto es especialmente claro en Kant, para quien el yo autónomo es por cierto el yo racional (y moral), y aquello de lo que dicho yo es libre es el impulso y el deseo empírico. (Kant era tan hostil a los deseos y apetitos, que en ocasiones se interpreta que lo que sostiene es que alguien que desea hacer lo que es moralmente correcto está actuando de manera menos moral que quien no desea hacerlo pero lo hace por obligación, una obligación que su yo racional reconoce.) La idea de que existe una “respuesta correcta” a lo que una persona autónoma elegiría de manera obvia se apoya en gran medida en la identificación entre la autonomía y la racionalidad. Una vez que la cuestión sobre qué hace libres a las personas se convierte en la cuestión sobre qué es racional hacer, entonces parece abrirse el camino para debatir sobre qué es realmente racional para las personas. Y en ese debate podría parecer que el individuo no ocupa una posición particularmente privilegiada.

Pero consideremos los ejemplos presentados en la sección anterior. Todos ellos eran casos en los que supuestamente era plausible reconocer obstáculos internos a la libertad, pero ninguno de ellos implicaba que lo que estaba impedido era el ejercicio de la racionalidad de la persona. Es verdad que el del aspirante a político que tiene miedo a hablar en público puede considerarse como un caso de fobia irracional, pero podemos considerar que está limitado por ello sin saber si querer convertirse en político es para él un deseo racional o no. Es verdad también que podríamos tender a considerar que alguien que estudia para sus exámenes es más racional que alguien que sale todas las noches, y que alguien que desea dejar de fumar es más racional que alguien que no lo desea. Pero los ejemplos no dependen de eso. Podríamos imaginar, por ejemplo, a un estudiante que realmente quisiera salir todas las noches y que experimentase su “conciencia” como una necesidad inculcada por la socialización represiva, y por lo tanto como una restricción a la libertad de su yo autónomo. Yo podría realmente querer ir a ver jugar al Oxford United (o a los Milwaukee Brewers) y considerar que mi deseo de comodidad y calor son una limitación a la consecución de mi verdadero objetivo. Pero quienes han visto jugar al United o a los Brewers coincidirían en que es difícil describir el verlos jugar como una manera racional de pasar una tarde.

Una manera de pensar esto –desarrollada por el filósofo estadounidense Harry Frankfurt (1929-)– consiste en hacer una distinción entre deseos de “primer orden” y de “segundo orden”. Los deseos de primer orden son deseos de cosas como una cama cómoda, o ser explorador, u obtener buenos resultados en los exámenes, o salir a beber. Estos deseos, como sabemos, pueden entrar en conflicto. Una buena manera de considerar dichos conflictos es la idea de que también tenemos deseos de segundo orden, que son deseos sobre nuestros deseos de primer orden: son deseos de tener o no tener otros deseos. Tomemos a nuestro aspirante a explorador. ¿Realmente desea ser explorador y deshacerse de su patético deseo de una cama cómoda? ¿O lo que realmente desea es dormir en una cama cómoda, sin hacerse problemas por el anhelo romántico de explorar? Para responder a estas preguntas, ha de considerar sus deseos de segundo orden. Estos le indicarán si un deseo que no quiere realmente le está impidiendo o no hacer lo que realmente quiere. Otra manera de formular algo similar es hablar, como lo hace Taylor, de una “evaluación fuerte”. No tenemos simplemente deseos “brutos” que evaluamos tan sólo en términos de su fuerza o solidez. También somos capaces de evaluar nuestros deseos, de juzgarlos como más o menos valiosos o apropiados, de identificarnos con ellos o repudiarlos. Esto es, quizás, algo que nos distingue de otros animales. A diferencia de los suyos, nuestros deseos no son simplemente más o menos intensos entre sí. Podemos reflexionar sobre ellos –identificarnos con algunos, repudiar otros– y es esta capacidad para discriminar entre deseos la que nos permite considerar algunos de ellos como limitaciones u obstáculos a nuestra libertad, la cual alcanzamos cuando actuamos de acuerdo con nuestros deseos “reales” o “auténticos”. Para creer que los deseos pueden ser obstáculos a la libertad, por tanto, no necesitamos postular la libertad como racionalidad. Sólo necesitamos la idea de que deseos menos importantes pueden entrometerse en la realización de otros más importantes. La cuestión relativa a quién es el que mejor puede evaluar esto se formulará entonces en términos de quién es más capaz de juzgar cuáles de entre los deseos de una persona son los más “importantes”.

4. Identificar la libertad con la racionalidad no implica afirmar que lo racional es lo mismo para todas las personas.

Aunque no tenemos por qué hacerlo, después de todo podríamos querer hacer algún tipo de conexión entre la autonomía (y por tanto, según esta concepción, la libertad) y la racionalidad. Alguien que hace lo que es racional hace lo que tiene razones para hacer, y no es absurdo pensar que alguien que se comporta de esa manera es más libre que alguien que actúa en forma irracional. Y aunque, de nuevo, no tenemos por qué hacerlo, podríamos creer que el individuo no es necesariamente quien mejor puede evaluar lo que es racional para sí mismo –al menos en áreas en las que otros tienen acceso a mejor información o están más capacitados para procesar información de la que disponen todos–. Después de todo, la mayoría de nosotros cree que los padres son los más aptos para evaluar lo que es racional para sus hijos y lo que no lo es mejor que sus propios hijos. ¿No podría ocurrir lo mismo, aunque sólo fuese en un sentido limitado, en el caso de al menos algunos adultos? Si aceptáramos estos dos presupuestos, y rechazáramos la posibilidad de caer en la pendiente resbaladiza que plantean los dos encabezados anteriores, ¿estaríamos entonces comprometiéndonos a terminar en el totalitarismo?

La respuesta es no. Berlin suele identificar las doctrinas de la libertad positiva con lo que él denomina “monismo” –la visión según la cual hay un sistema de valores armonioso y correcto que nos indica cómo deberíamos vivir–. Berlin cree, por el contrario, que existen numerosos valores en conflicto entre sí. A lo que se opone, en particular, es a las teorías que afirman haber identificado correctamente la manera en la que las personas deberían vivir y las obligan, a continuación, a hacerlo en nombre de su propia libertad. Pero incluso si identificamos la libertad con la racionalidad, no tenemos por qué aceptar el monismo en este sentido. Podemos pensar que diferentes formas de vivir son racionales para diferentes personas, de modo que el Estado ayuda a sus miembros a aproximarse a la libertad no al hacer que todos ellos vivan del mismo modo, sino al hacer lo que está en su poder para ayudarlos a vivir de formas que sean racionales para ellos, como individuos que son. Podría haber áreas específicas de la vida en las que lo racional sea igual para todos (conducir sin ser asesinados, evitar la adicción a las drogas). Por lo que podría haber un limitado núcleo común de cosas que es racional hacer o no hacer para todas las personas (respetar los semáforos, evitar la adicción). Desde la concepción en discusión, el Estado podría obligarnos a hacer o no hacer dichas cosas en nombre nuestra propia

libertad. Pero estas no tienen por qué acercarse al tipo de afirmaciones monistas amplias que por lo general se asocian con el totalitarismo. Al contrario, es probable que acabemos en un Estado pluralista, liberal, en el que básicamente se deja que los individuos decidan lo que es racional para ellos.

5. Identificar la libertad con la racionalidad no implica afirmar que exista una única cosa que es racional para cualquier individuo.

No tenemos, por tanto, que suponer que hay un único modo de vida que es racional para todo el mundo. Pero tampoco tenemos que suponer que hay un único modo de vida que es racional para cualquier persona en particular. Pensemos en nuestra propia vida. Puede ser que haya ciertas formas de vivir nuestra vida que sean claramente irracionales. Dadas mis habilidades, habría sido claramente irracional tratar de tener la vida de un jugador de fútbol profesional. Dadas mis intereses, habría sido irracional convertirme en jardinero. Pero ello no muestra que exista un único plan de vida que sería racional para mí. Quizá mi decisión de tratar de ser profesor universitario no fue ni más ni menos racional de lo que habría sido mi decisión de tratar de ser actor. Quizá la razón pueda ayudarnos a decidir entre diferentes formas de vida, pero ello no implica que pueda ayudarnos a decidir entre todas ellas, reduciendo las opciones a una respuesta única y correcta para cada uno de nosotros. Quizá, por emplear la terminología actual, diferentes formas de vida son simplemente “inconmensurables”: no comparables en términos de una métrica que nos permitiría elegir entre ellas basándonos en la razón.

Si esto es correcto, entonces la idea de que somos verdaderamente libres cuando hacemos lo que es racional apunta más allá incluso de la amenaza totalitaria. No sólo hay diferentes formas de vida que son racionales para diferentes personas, ¡sino que diferentes formas de vida pueden ser igualmente racionales para la misma persona! Por supuesto, el Estado aún podría afirmar que existen ciertas formas de vida que serían irracionales para cualquiera, y podría tratar de promover la libertad de sus ciudadanos impidiéndoles vivir de dichas formas (o al menos disuadiéndolos de hacerlo). Algunas formas de vida son nocivas; otras son vacuas o carentes de valor. Nadie tiene ninguna razón para tratar de alcanzarlas, y por ello el

Estado está promoviendo la libertad de sus ciudadanos cuando les impide o los disuade de hacerlo. Pero la imagen de un Estado que deja a los ciudadanos la libertad para elegir cómo vivir, y elige de entre la variedad de opciones que la propia razón de estos ha identificado como igualmente racionales para ellos, está por cierto muy alejada del tipo de Estado totalitario que Berlin considera como la consecuencia de aceptar una doctrina de libertad positiva.

6. Identificar lo que sería racional para una persona no justifica necesariamente interferir en su acción irracional.

Se supone que los dos últimos puntos han de tranquilizar a quienes temen que el Estado interfiera en las vidas de los individuos en nombre de la “libertad como racionalidad”. Lo que es racional puede diferir según las personas. De manera que incluso un Estado que considera justificado ayudar a sus ciudadanos a elegir vidas racionales, puesto que en eso consistiría la verdadera libertad, puede ser pluralista, y no el Estado monista totalitario que Berlin teme. Pero existe otro modo de evitar la pendiente resbaladiza, que consiste en advertir que incluso si pudiéramos identificar qué sería racional que una persona hiciera, no se sigue de manera automática que podamos justificar interferir para lograr que haga lo que es racional.

Supongamos que tenemos un amigo que usa drogas que son potencialmente adictivas. Lo conocemos lo bastante como para saber que ello es irracional para él. (No ha realizado un juicio cuidadoso, reflexivo, sobre su decisión de drogarse. Lo hace, digamos, porque es habitual en el grupo de amigos en el que desea ser popular, pero lo conocemos lo bastante como para saber que su deseo de ser popular es resultado de una autoestima irracionalmente baja y que las drogas no lo ayudarán a ser más popular.) Incluso si estamos del todo seguros de que está actuando de manera irracional, no se sigue de ello que estaría justificado que empleásemos la fuerza para impedirle tomar drogas. Podría estar justificado, por supuesto, que tratásemos de que se siente y reflexione sobre lo que está haciendo. Podríamos incluso tener el deber moral de hacerlo. Pero hacer lo que uno puede hacer para que las personas vean por sí mismas lo que es racional para ellas y lo que no es algo muy distinto a obligarlas a hacer aquello que

es racional. Lo segundo implica una falta de respeto hacia el valor de que nuestro amigo viva su propia vida a su (irracional) manera. Implica, podríamos decir, una restricción injustificada a la libertad individual de elegir por uno mismo.

Si en efecto dijéramos eso, entonces, por supuesto, no estaríamos usando la concepción de la “libertad como autonomía como racionalidad”. Y queríamos saber por qué la restricción es injustificada –por qué la gente debería ser libre de elegir irracionalmente–. La noción de “respeto” es parte de una respuesta. La idea de que vivir una vida que uno mismo haya elegido es necesaria para que dicha vida sea valiosa es otra. (Esta se apoya en la afirmación de Locke, en su *Carta sobre la tolerancia* (1689), de que forzar a los no creyentes a ir a la iglesia no les hace ningún bien –incluso aunque cada palabra de la doctrina religiosa impuesta sobre ellos fuera verdadera–.) *Sobre la libertad* (1859) de John Stuart Mill proporciona una serie de respuestas diferentes. Recordemos que en el capítulo 1 señalamos que Rawls considera que la capacidad de una persona para formar, perseguir y revisar una concepción del bien es su capacidad moralmente más importante. La libertad importa, según estas concepciones liberales, por la importancia de que los individuos vivan vidas en las que creen –en lugar de aquellas que otros les imponen–. Exploraremos estos argumentos en más detalle en el capítulo 4. En este contexto, el punto importante es simple: una persona puede saber mejor que otra qué sería racional hacer para esta otra sin que por ello esté justificado que utilice todos los medios disponibles para conseguir que lo haga.

7. La interferencia dirigida a que las personas actúen en forma racional podría estar justificada, aunque sin dejar de reconocer que implica una restricción a la libertad y sin afirmar que esté justificada en términos de libertad.

Hasta ahora la discusión se ha formulado en su totalidad en términos de libertad. Pero, como hemos señalado en el caso de la propiedad privada, deberíamos recordar que las cosas no deben analizarse de este modo. Recordemos la discusión sobre los cinturones de seguridad. La legislación que restringe la libertad podría estar justificada con el simple argumento de que coloca a quienes se limita en mejor situación que aquella en la que

estarían de otro modo –y “en mejor situación” en términos que no tienen nada que ver con la libertad–. Las discusiones sobre la libertad positiva, y sobre la interferencia del Estado que algunos han invocado para justificarla, puede hacernos olvidar que la libertad es sólo un valor entre muchos otros. Como siempre, lo que importa, en último término, es si, consideradas todas las cosas, la acción del Estado está justificada.

Conclusión

El concepto de libertad es empleado de modos muy distintos: diferentes teóricos y tradiciones invocan diferentes concepciones en torno a él. Ello conduce a confusiones muy comprensibles, confusiones que el célebre ensayo de Berlin no disipa. No es útil dividir las concepciones en dos tipos, puesto que hacerlo requiere meter en la misma bolsa concepciones que son significativamente distintas. En el peor de los casos, ello conduce a la idea realmente engañosa de que la distinción entre “libertad frente a” y “libertad para” captura un línea divisoria crucial, cuando en realidad no captura nada en absoluto. La sugerencia de MacCallum –“ x es libre frente a y para hacer (o convertirse en) z ”– es un mejor camino hacia la claridad. Armados con esto, podemos ser precisos en nuestras afirmaciones sobre la libertad y ponernos a trabajar en la importante cuestión de decidir quién debería ser libre frente a qué para hacer o convertirse en qué.

Gran parte del debate político que invoca el concepto de libertad se ha centrado en cuestiones relativas a la propiedad y la redistribución. Durante las décadas de 1970 y 1980, la derecha se apropió del concepto de libertad para sus propios fines. Creer en la libertad implicaba defender el libre mercado y querer que el Estado hiciera tan poco como fuera posible, dejando a los individuos “libres” de su interferencia. La izquierda respondió de dos modos distintos. La izquierda convencional o liberal argumentó que la derecha parecía particularmente preocupada por la libertad de quienes disponían de propiedad –por su libertad para hacer lo que quisieran con ella– y no muy interesada en la libertad de quienes tenían poca o ninguna. La izquierda marxista y radical cuestionó la idea misma de que la propiedad y la libertad estuvieran conectadas, y defendieron la noción de que la verdadera libertad requería trascender el marco capitalista, que descansaba

en una concepción “burguesa” de la libertad y a la vez la promovía. Espero que esta parte del libro haya clarificado la gran diferencia entre estas dos respuestas, y que haya proporcionado algo más de detalle sobre las diferentes formas que podrían tomar.

Cuando Tony Blair insinuó que la libertad positiva podía ser mucho más de lo que Berlin admitió, estaba sosteniendo una variante de la primera estrategia. No estaba defendiendo la concepción más controvertida de la libertad “positiva” como autonomía, mucho menos la sugerencia totalitaria encubierta que identificaba la libertad con la racionalidad. La última parte de este capítulo ha señalado varias formas en que la “libertad como autonomía” no tiene por qué ser tan peligrosa como parece. El ensayo de Berlin mostró de manera brillante cómo, a lo largo del tiempo, esta concepción de la libertad positiva se convirtió en algo que podía invocarse para legitimar regímenes opresivos en nombre de la libertad. Pero, para los filósofos políticos, lo que importa es menos “¿qué ocurrió?” que “¿cuál es la manera correcta de pensar?”. Es importante evitar que los justos de la “libertad como autonomía” paguen por los pecadores de la “libertad consistente en hacer lo que el Estado totalitario diga que es lo mejor para nosotros”.

Lecturas adicionales

The Liberty Reader, de David Miller (ed.) (Edinburgh University Press, 2006), contiene una útil y breve introducción y varios de los artículos discutidos aquí. Otra recopilación valiosa de extractos de una muestra amplia de fuentes históricas y contemporáneas, con comentarios útiles, es *Freedom: A Philosophical Anthology*, editada por Ian Carter, Matthew Kramer y Hillel Steiner (Blackwell, 2006). *Freedom*, de Katrin Flikschuh (Polity, 2007), es excelente.

Las perspectivas republicanas están representadas por Phillip Pettit y Quentin Skinner en ambas recopilaciones. Para más detalles de su pensamiento, véase *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford University Press, 1997) [*Republicanism. Una teoría de la libertad y el gobierno* (Paidós, 1999)] de Pettit y *Liberty Before Liberalism* (Cambridge University Press, 1998) de Skinner. José Luis Rodríguez

Zapatero, presidente de España entre 2004 y 2011, respaldó en forma explícita la teoría de Pettit. Para un análisis fascinante de este intento de aplicar una filosofía política al mundo real, véase su libro, en coautoría con José Luis Martí, *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain* (Princeton University Press, 2010).

Las reflexiones sobre dinero y libertad provienen de “Freedom and Money”, de G. A. Cohen, incluido en su lamentablemente póstuma recopilación editada por Michael Otsuka, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (Princeton University Press, 2011). *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, de Philippe Van Parijs (Oxford University Press, 1997) [*Libertad real para todos: Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)* (Paidós, 1996)], emplea la idea de libertad efectiva –la cual denomina libertad “real”– para defender una renta básica incondicional.

La versión más sencilla de la concepción de Ronald Dworkin es “Do Liberty and Equality Conflict?”, en Paul Barker (ed.), *Living as Equals* (Oxford University Press, 1996). Hay una más complicada en “The Place of Liberty”, incluida en su *Sovereign Virtue* (Harvard University Press, 2000) [*Virtud soberana* (Paidós, 2003)]. Su último libro, *Justice for Hedgehogs* (Harvard University Press, 2011), es una defensa no de los derechos de los animales, sino de la unidad del valor. (De acuerdo con el poeta griego antiguo, “El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe sólo una gran cosa”. No está claro qué cosa es esa.) La última parte aplica su perspectiva de que “si se los entiende adecuadamente, los valores no entran en conflicto” a la libertad, la igualdad, la democracia y el derecho.

El contrato social (1762), de J. J. Rousseau, y *Sobre la libertad* (1859), de J. S. Mill, son textos clásicos disponibles en numerosas ediciones de bolsillo (por ejemplo, en Alianza) y en forma gratuita en

www.constitution.org/jjr/socon.htm y

www.constitution.org/jsm/liberty.htm. El texto de Mill es una lectura razonablemente sencilla –los argumentos son en general claros–. Me gustaría que lo mismo se pudiera decir de Rousseau.

3. Igualdad

La igualdad es más controvertida que la justicia –incluso que la justicia social– o la libertad. Muchos rechazan la igualdad. Los igualitaristas, se suele decir, suscriben la política de la envidia, fomentan una cultura de la dependencia en la que los individuos –protegidos como niños por el Estado– pierden cualquier sentido de la responsabilidad y muestran una ignorancia obstinada de los requerimientos funcionales de una economía moderna y dinámica en el contexto del mercado global. La igualdad es considerada, incluso por sus antiguos defensores, como un ideal pasado de moda. En términos políticos, la “igualdad” es una mala noticia, pues está alejada de los valores individualistas y aspiracionales de los votantes de hoy en día. En los Estados Unidos se discute si el impuesto de sucesiones debe empezar a gravar herencias cuyo valor sea inferior a los 5 millones de dólares. A los políticos ingleses que están a favor de incrementar la proporción de impuestos que pagan los ricos se los acusa de inmediato de avivar “la lucha de clases”. Los impuestos redistributivos –cobrar impuestos a quienes están mejor para ayudar a quienes están peor– se aplican prácticamente en secreto –“impuesto encubierto” en lugar de “impuesto sobre el patrimonio”–. Incluso quienes todavía creen en este impuesto formulan sus objetivos en otros términos: “Oportunidades para todos, no sólo para unos pocos”.

Lo descrito sucede en el nivel del discurso político popular. Pero también los filósofos políticos han atacado la igualdad. Valorar la igualdad, dicen, es un error. Lo que importa no es que las personas tengan cantidades iguales de cosas deseables. Ni siquiera que tengan oportunidades iguales de acceder a cosas deseables. Lo que importa, si lo pensamos, es que todo el mundo tenga lo suficiente, o que quienes tengan menos tengan tanto como sea posible, o que quienes estén más necesitados tengan prioridad. Preocuparse por la igualdad es preocuparse por que todo el mundo tenga exactamente lo mismo, y esto parece algo bastante peculiar por lo que preocuparse.

Después de todo, un mundo posible en el que todos tengan lo mismo es un mundo en el que nadie tiene nada.

En el discurso electoral actual, los impuestos redistributivos están mal vistos. Se implementan de modo algo subrepticio (cuando se implementan), y cuando salen a la luz se los presenta en unos términos que hacen escasa referencia a la igualdad. Mientras tanto, son cada vez más los filósofos políticos que abandonan la igualdad como ideal político. En este contexto, conviene observar que los argumentos de los filósofos en contra de la igualdad no son necesariamente argumentos en contra de los impuestos redistributivos. Alguien que rechace la igualdad puede tener una gran preocupación por que los recursos fluyan de quienes tienen más a quienes tienen menos. En este sentido, rechazar la igualdad supone rechazar una razón específica que puede darse para justificar la redistribución. Así pues, uno puede estar de acuerdo con que las políticas redistributivas estén orientadas no a la igualdad sino a otros objetivos y, al mismo tiempo, no simpatizar con la renuencia de los políticos a defender la redistribución. Es perfectamente coherente rechazar la igualdad en el nivel filosófico, como un ideal fundamental, y respaldar la idea de que, por otras razones, los recursos deben ser distribuidos de forma más igualitaria –tal vez mucho más– de lo que lo son en la actualidad.

Pero también es importante distinguir entre argumentos filosóficos y prácticos. Las objeciones filosóficas a la igualdad, que apuntan a lo extraño que resulta centrarse en los repartos iguales, son bastante diferentes de las objeciones prácticas que se oponen a la redistribución debido a sus supuestas consecuencias. Supongamos que lo que más me preocupa es que los más desaventajados de la sociedad estén lo mejor posible. Aun así, podría oponerme a un sistema de impuestos y transferencias mucho más progresivo. ¿Por qué? Porque puedo pensar que los efectos de esa política sobre la productividad económica serán lo suficientemente graves como para reducir el tamaño de la torta y, por lo tanto, a largo plazo, el tamaño de la porción más pequeña. Quienes dudan de la redistribución –como parte de las políticas– pueden hacerlo por razones prácticas, empíricas, sin que esto suponga un menor compromiso con el objetivo de ayudar a los desaventajados. Como siempre en política, uno debe tener clara la distinción entre medios y fines. El tipo de filosofía política que se discute en este libro clarifica conceptos y argumentos, y permite así una

identificación más precisa de los objetivos que una sociedad puede querer alcanzar. Qué políticas realizarán mejor estos objetivos es otra cuestión.

La meseta igualitaria

En los últimos tiempos, los filósofos políticos han atacado la igualdad. Pero prácticamente todo el mundo –incluidos casi todos los filósofos políticos– cree en la igualdad en algún sentido. A excepción de unos pocos racistas, la política y la filosofía política contemporáneas se desarrollan en lo que el filósofo canadiense Will Kymlicka (1962–) ha denominado una “meseta igualitaria”. Casi todos coinciden en que los miembros de una comunidad política deben ser tratados como iguales, en que el Estado debe tratar a sus ciudadanos con igual consideración y respeto. En lo que no están de acuerdo es en lo que supone “un trato igual”. Para los libertarios como Nozick, como vimos en capítulo 1, tratar a las personas como iguales significa respetar por igual sus derechos de propiedad, incluido su derecho a la autopropiedad; no usar a alguien como un medio para los fines de otros. Ello puede producir importantes desigualdades de riqueza pero, para Nozick, este no es el tipo de igualdad que importa. Algunos piensan que la igualdad de trato exige igualdad de oportunidades. La ausencia de prejuicios, basados en la raza o el género, que obstaculicen el esfuerzo de los individuos en superarse. (Discutiré diferentes concepciones de la igualdad de oportunidades más adelante.) Para otros, un trato igual implica una distribución de dinero y riqueza mucho mayor, y así sucesivamente.

La situación es extraña. La igualdad ha recibido duras críticas por parte de los filósofos políticos y, al mismo tiempo, la filosofía política contemporánea tiene como escenario una “meseta igualitaria”. Pocos creen en la igualdad, pero todos suscriben la importancia del “trato igual”, y sólo discrepan en la interpretación de este. ¿Cómo puede ser? La explicación es que el principio según el cual “el Estado debería tratar a todos ciudadanos con igual consideración y respeto” no hace referencia a la igualdad como ideal distributivo (que es como la interpretan quienes la rechazan). Lo que dice en realidad es que todos los ciudadanos tienen un derecho igual a ser tratados con consideración y respeto –y que el respeto y la consideración con los que deben ser tratados depende sólo de su condición de ciudadanos

(y no de su raza, género, religión, inteligencia, riqueza, o cualquier otra cosa)–. Los principios como este no están diseñados para hacer que las distribuciones sean más equitativas, sino para promover el reconocimiento de que el bienestar de todos los ciudadanos cuenta. Como enseguida veremos, el reconocimiento del derecho de todos los individuos a la igual consideración y respeto puede tener, dependiendo del enfoque, implicaciones sobre los tipos de distribución de bienes que son aceptables – incluso sobre los tipos de desigualdad permitidos–, pero el principio fundamental o subyacente a este derecho no es el de la igualdad como ideal distributivo.

Es el principio de que los individuos se relacionan unos con otros –y, por lo tanto, el Estado con todos ellos– como iguales. Quienes consideran que el valor de la igualdad tiene que ver en esencia con la distribución de bienes son a veces criticados por no reconocer la importancia de la igualdad en las relaciones sociales. Según este enfoque, lo que realmente objetan –o deberían objetar– quienes se preocupan por la igualdad no es el hecho de que las personas tengan cantidades desiguales de cualquier cosa material, sino que las relaciones entre ellas sean jerárquicas, estén concebidas como relaciones entre superiores e inferiores. Las relaciones sociales desiguales conducen a la opresión –marginalización, explotación, exclusión, dominación–, que normalmente crea desigualdades en la distribución de los bienes. El problema fundamental es la opresión y la desigualdad en las relaciones sociales. Históricamente, los movimientos políticos igualitarios han cuestionado la idea de que algunos individuos –los blancos, los hombres, los aristócratas– son mejores que otros, y han afirmado el valor igual de todos los seres humanos y la importancia de que se relacionen como miembros iguales de una comunidad. En la actualidad, grupos como las minorías étnicas, los gays y lesbianas y los discapacitados no buscan tanto la igualdad de bienes sino la igualdad de estatus o reconocimiento. Aunque la idea de que el Estado debe “tratar a los individuos como iguales” no se refiera a la igualdad como un ideal distributivo, de todos modos expresa un compromiso con las relaciones que se caracterizan por la igualdad más que por la jerarquía.

Es cierto que seguimos viviendo en una sociedad caracterizada por relaciones sociales opresivas (que excluyen, explotan, etc.) –entre géneros, grupos étnicos, personas con sexualidades o habilidades físicas distintas, etc.–. Sin embargo, la mayor parte de mi discusión se centrará en la

igualdad como ideal distributivo por dos razones. En primer lugar, no conozco a ningún filósofo político que defienda las relaciones desiguales y opresivas. Es cierto que algunos afirman que los enfoques de otros ignoran demasiado a menudo dichas relaciones, o quizás incluso contribuyen a ellas sin darse cuenta. También es cierto que algunos han hecho mucho para llamar la atención sobre ellas, mostrar cómo funcionan e identificar qué formas de acción política podrían remediarlas. Aun así, en lo que atañe al tipo de argumento que aquí me interesa, la discusión se ha producido en otro terreno. En segundo lugar, y más importante, lo malo de las relaciones desiguales y opresivas es, presumiblemente, que son malas para quienes se encuentran en el peor extremo de estas. Si traducimos esto en términos del bienestar de las personas –en términos de lo bien o mal que están los individuos, considerados todos los factores–, enseguida vemos que podemos empezar a hablar en términos distributivos, siendo el “bienestar” lo que nos preocupa en la distribución. Puede que en este capítulo preste una atención desproporcionada a la desigualdad de bienes que, como el dinero, son muy obvios e individualistas. Sin embargo, muchas de mis conclusiones pueden generalizarse y abarcar otros factores que son relevantes para la distribución del bienestar humano, como la calidad de las relaciones entre las personas.

Volvamos a la idea del “tratamiento como iguales”. Esta fórmula puede interpretarse de muchas maneras, con implicaciones distributivas menos o más radicales. Por ejemplo, consideremos dos aspectos incuestionables en los que creemos que el Estado debe tratar a los individuos como iguales: la igualdad ante la ley y la igualdad de ciudadanía. La igualdad ante la ley puede significar simplemente que la ley se aplica a todas las personas sin excepciones: que no hay una ley para los pobres y otra para los ricos, o diferentes leyes dependiendo del estatus de una persona –propietario, esclavo, o lo que sea–. Esta sería una noción muy débil o formal de igualdad ante la ley. Sin embargo, si apelamos a consideraciones que podrían llevarnos a preferir la “libertad efectiva” a la “libertad formal” (como se discutió en el capítulo 2), puede afirmarse que “la igualdad ante la ley” es algo más que eso. Puede interpretarse en el sentido de que las desigualdades en los recursos que poseen los individuos no deben afectar su posición en el proceso legal. Una versión débil de este ideal apoyaría la asistencia legal gratuita: la igualdad ante la ley exige que la capacidad de los individuos de recurrir a la justicia, o de oponer una buena defensa, no se

vea obstaculizada por la falta de recursos. Esta interpretación es débil ya que no impide que los más ricos gasten cuanto deseen en su representación legal. Únicamente asegura que todos puedan disponer de recursos básicos en la esfera jurídica. Una versión más fuerte de este ideal sostendría que no debería permitirse a los individuos gastar sus propios recursos en los procesos legales en los que se vean envueltos –ya sea defendiéndose o acusando a otros– si ello genera una gran desigualdad entre los litigantes. Podría haber, por ejemplo, un límite a la cantidad de dinero que alguien puede gastar –por ejemplo, el doble de lo que proporciona la asistencia jurídica gratuita–. La versión más robusta sostendría que las partes en un proceso judicial sólo deberían poder gastar una cantidad de recursos estrictamente igual. Sólo entonces habría igualdad ante la ley entendida como igual acceso a una representación legal de la misma calidad.

Algo parecido sucede en el caso de la igualdad de ciudadanía. En términos formales, esta podría suponer, simplemente, que todos los individuos tienen derecho a votar, a presentarse a las elecciones, etc. Pero podría implicar algo más. Podría significar, por ejemplo, que todos los ciudadanos deben disponer de cierto nivel básico de aquellos bienes que resultan relevantes para el desempeño adecuado del rol de ciudadano: acceso a la educación, liberación de la pobreza –alguien cuya principal preocupación es encontrar algo que llevarse a la boca no está en condiciones de deliberar, de forma sensata, sobre las cuestiones políticas que afectan a su comunidad–, etc. Si ejercer la ciudadanía significa contribuir, de manera informada, al proceso político y realmente nos importa que todos los ciudadanos puedan ejercer los derechos que, como tales, les corresponden, entonces nos preocupará que algunos no estén en posición de hacerlo. Es más, seguramente nos preocupará el grado en el que las desigualdades de recursos privados provoquen desigualdades en la influencia política. La política en los Estados Unidos depende cada vez más de la habilidad de los candidatos para recaudar fondos y comprar espacios de publicidad en televisión. Algunos critican esto pues consideran que viola el principio democrático de igualdad de ciudadanía. Como ocurre con la igualdad ante la ley, una versión de dicho principio pondría un límite a la cantidad de dinero que los individuos o los partidos pueden gastar, con el fin de mantener las desigualdades dentro de parámetros aceptables. Otra insistiría en el financiamiento público de las campañas políticas, que podría implicar la estricta igualdad de las contribuciones financieros.

Estos dos casos sirven para mostrar que los principios que exigen igualdad de trato, ya sea ante la ley o como ciudadanos, pueden tener implicaciones distributivas más o menos restrictivas. Pueden interpretarse en un sentido puramente formal, en cuyo caso no tendrían este tipo de implicaciones, o bien como principios que exigen ciertos arreglos distributivos. Si optamos por lo segundo, dichos arreglos pueden, a su vez, expresar distintos grados de compromiso con la igualdad. La idea de asegurar que todos los ciudadanos puedan leer, escribir y evitar el grado de pobreza que impide la participación política dice algo –mucho– sobre la distribución de la educación y la riqueza. Pero no dice nada acerca de lo equitativa que debe ser esa distribución. El interés por que las partes implicadas en un proceso legal no puedan gastar cantidades enormemente desiguales de dinero para llevar adelante su caso muestra cierta preocupación por las posiciones relativas –por lo que los individuos pueden gastar en relación con los demás–, pero no por la igualdad en sentido estricto. Desde una posición igualitaria extrema, uno puede afirmar que la igualdad de ciudadanía sólo se materializaría si los recursos privados de los individuos no supusieran ninguna diferencia en su influencia política.

Algunas de estas ideas pueden formularse en términos de principios, como el de que “los casos iguales deben ser tratados de forma igual” o el de que las desigualdades deben ser justificadas mediante “razones relevantes”. Supongamos que dos personas tienen sumas de dinero enormemente desiguales. Puede que uno sea un emprendedor brillante que ha detectado un nicho muy rentable en el mercado, y que esta sea la razón que explica tal desigualdad de recursos entre ambos. Justifica el hecho de que sea mucho más rico que el otro. Pero esa razón es, o debería ser, irrelevante con respecto al estatus (igual) de ciudadanos de ambos. Como ciudadanos son casos iguales y, en todo aquello que atañe a su ciudadanía común, deben ser tratados igual. Esta manera de pensar estos asuntos se centra en la cuestión de qué se considera una razón relevante, y es un enfoque que ha sido desarrollado principalmente por Michael Walzer (1953–). Walzer defiende lo que él llama “igualdad compleja”. Es la idea de que distintos bienes pertenecen a “esferas” distributivas distintas, cada una de las cuales debe regirse por sus propios principios distributivos adecuados. No hay nada malo en la distribución desigual del dinero siempre que dicha desigualdad tenga el origen correcto –la habilidad de los individuos para ganar dinero en el mercado– y no influya (y distorsione) la distribución de bienes que

pertenece a otras esferas, como la salud, la educación o la política. Lo que resulta objetable, según este enfoque, no es la igualdad en sí, sino las desigualdades que no están justificadas con razones relevantes. En lugar de preocuparnos por la desigualdad económica (y la desigualdad en relación con productos que son aptos para ser vendidos en los mercados) deberíamos concentrarnos en evitar que el dinero pueda comprar bienes que no son, o no deberían ser, mercancías –bienes que más bien deberían ser distribuidos según sus criterios propios, específicos de las esferas a las que pertenecen–. Este argumento “esférico” no es, en realidad, un argumento a favor de la igualdad. Sin embargo, al apelar a la idea de razones relevantes específicas de cada esfera, Walzer recurre a algunas de las intuiciones que subyacen a los argumentos a favor de la igualdad ante la ley y la igualdad de ciudadanía.

Igualdad de oportunidades

¿Es imaginable alguien que diga que no debe haber igualdad de oportunidades? Incluso el antiigualitario más recalcitrante es probable que defienda este tipo de igualdad. La igualdad que desprecia es la igualdad de otra cosa –algo que se oponga con más fuerza a la libertad, o que sea más perjudicial para una economía eficiente–. La igualdad de oportunidades es la cara aceptable de la igualdad, la que obtiene respaldo en todo el espectro político. ¿Significa esto que quienes se encuentran en puntos distintos de dicho espectro están de acuerdo en un valor fundamental?

Lamentablemente, no. La apariencia de consenso es ilusoria. El término “igualdad de oportunidades” se utiliza con significados distintos e incompatibles. Detrás de una fórmula en apariencia poco controvertida se esconde un desacuerdo real e importante. A veces los políticos se alegran de que esto pase. Pueden simular que están de acuerdo con todo el mundo. Los filósofos no lo soportan. Quieren saber con exactitud qué piensa o quiere decir la gente, quitar la pátina inocua y sacar a la superficie el desacuerdo.

De las muchas interpretaciones de la expresión “igualdad de oportunidades”, vamos a examinar tres, a las que me referiré, respectivamente, como “mínima”, “convencional” y “radical”. Esta es una nomenclatura propia, que no se corresponde con ninguna clasificación

usada en la literatura, de modo que no hay que preocuparse si a primera vista parece extraña. (Por si resulta de ayuda, otro filósofo las denomina, respectivamente, “liberal de derecha”, “liberal de izquierda” y “socialista”.) (En general, desde mi punto de vista –aunque sea controvertido–, y pensando como filósofo, no como político, no importa demasiado el nombre que se le dé a una posición o un argumento. Es sólo una cuestión de palabras. Lo que importa es el contenido. Los filósofos pasamos mucho tiempo preocupándonos por qué significan las palabras, pero ello no se debe a que nos interese la conexión entre vocablos e ideas filosóficas. Tenemos que comprender cómo las personas usan las palabras para saber qué quieren decir. Una vez que lo hemos conseguido, esas palabras dejan de ser importantes. No tendría ningún problema en referirme a las tres concepciones como Tom, Dick y Harry –siempre que todos supiésemos a qué se refiere cada nombre–. Es cierto que estos nombres no serían muy útiles ya que no dan ninguna pista del contenido. Es cierto que una vez que hubiésemos decidido cuál de estas concepciones defendemos, probablemente quisiésemos hacer que suene atractiva, lo cual nos volvería a situar en el terreno del lenguaje, valorativamente cargado, de la “igualdad” y la “oportunidad”. Pero, en principio, podríamos proceder a analizar y evaluar afirmaciones que se hacen en este –y en cualquier otro– campo, utilizando las palabras que quisiésemos, siempre que todos tuviésemos claro que significan).

¿Cuál es, entonces, el contenido de lo que llamo la concepción “mínima” de la igualdad de oportunidades? Significa simplemente que no debe permitirse que la raza, el género o la religión de una persona afecten sus posibilidades de obtener un trabajo, de recibir una buena educación, etc. Cuando hablamos de legislación en materia de igualdad de oportunidades, o políticas de admisiones o contrataciones, tenemos en mente esta forma de combatir los prejuicios y la discriminación. Desde este punto de vista, la raza, el género y la religión son –por lo general– razones irrelevantes en relación con la cuestión de quién es la persona más adecuada para realizar un determinado trabajo o ingresar a la universidad. Lo que importa son las habilidades, el potencial, las competencias relevantes. La manera de asegurar este tipo de igualdad de oportunidades es a través de una supervisión y regulación cuidadosas de los procesos de selección y promoción tanto en las instituciones educativas como en el mercado laboral. Sin embargo, para la mayoría, esto no es suficiente. Quienes apoyan la

concepción “convencional” consideran que la igualdad de oportunidades exige algo más que asegurar que sean las competencias de los individuos – en lugar de los prejuicios de los demás– las que determinen si finalmente obtienen los trabajos o la educación a los que aspiran. Importa, por supuesto, que todos tengan las mismas posibilidades de adquirir esas competencias relevantes. Las perspectivas de cada sujeto para su vida deberían depender de sus habilidades y su esfuerzo, en ningún caso de su origen social. El hecho de que del 50% más pobre de los hogares del Reino Unido sólo un 7% llegue a la universidad muestra hasta qué punto ese país no brinda a sus miembros igualdad de oportunidades en este sentido. El hecho de que los hijos de familias de clase media tengan una probabilidad tres veces mayor que los de familias de clase baja de conseguir trabajos de clase media, y una probabilidad tres veces menor de conseguir trabajos de clase baja, sugiere que la clase social influye en las perspectivas laborales de las personas. (Digo “sugiere” porque es probable que los hijos de familias de clase media también sean más inteligentes y estén más motivados. En este caso, la diferencia en probabilidades no reflejaría oportunidades desiguales en el sentido convencional. Más bien mostraría que los hijos de familias de clase baja no aprovechan la igualdad de oportunidades, bien porque no son lo suficientemente inteligentes o porque no trabajan lo suficiente.) Desde el punto de vista convencional, venir de una familia pobre no debería influir en las posibilidades de un individuo de estudiar en la universidad o de obtener un buen trabajo. Ambas cosas deberían depender de sus habilidades naturales y de las decisiones que toma, de modo que está justificado que el Estado “nivele el terreno” para igualar las condiciones de los individuos.

Si uno se la toma en serio, la igualdad de oportunidades convencional puede exigir medidas extremas. (¡Recordemos que todavía no estamos discutiendo la concepción “radical”!). Nuestro origen social influye en nuestras perspectivas de tantas maneras que es casi imposible erradicar su influencia de plano. O bien hacerlo exige restringir enormemente la libertad parental, tal vez incluso abolir la institución de la familia. Esto muestra que quienes dicen estar a favor de la igualdad de oportunidades en esta segunda versión por lo general tan sólo creen estarlo. Es posible que tengan una preocupación genuina por desactivar algunos de los mecanismos mediante los cuales el origen social distinto de los niños incide en las oportunidades que tendrán en la vida. Tal vez se opongan a la educación privada,

defiendan las becas universales para los estudiantes y apoyen las políticas orientadas a asegurar que los niños desaventajados puedan acceder al tipo de educación preescolar que ha demostrado ser crucial para su desarrollo. Quizás acepten que las políticas que promueven este tipo de igualdad de oportunidades requieren una redistribución de recursos –los más desaventajados difícilmente puedan sufragar el costo de las medidas diseñadas para igualar el punto de partida de sus hijos–. En esto consiste nivelar el terreno, hacerlo más igual. Aunque no lo iguala del todo. Sabemos que a los niños cuyos padres les cuentan cuentos les va mejor que a aquellos cuyos padres no lo hacen. Sin embargo, no conozco a muchos cuyo compromiso con la igualdad de oportunidades los lleve a prohibir los cuentos antes de ir a dormir (o a defender una ley que obligue a los padres a leer a sus hijos). Como sucede a menudo, un ideal político que se sustenta en buenas razones entra en conflicto con otras cosas que valoramos –en este caso, la autonomía de la familia–. Muchos dicen que quieren “igualdad de oportunidades” cuando lo que en realidad quieren, en última instancia, es menos desigualdad de oportunidades.

Según la versión radical, aun si implementásemos la igualdad de oportunidades convencional plena, nos quedaríamos cortos. Corregir las desventajas sociales no iguala del todo las oportunidades, porque deja intactas las desventajas naturales o congénitas. Los individuos han de tener oportunidades iguales en el sentido de que sus perspectivas no deben verse afectadas ni por su posición social ni por la distribución de talentos naturales. Sólo en este caso los diferentes resultados reflejan realmente sus decisiones y no las diferencias (no elegidas) en sus circunstancias. Sólo entonces las personas tendrán las mismas oportunidades de vivir la vida que elijan, en lugar de tener un conjunto de opciones viables determinadas por factores que no controlan. No basta con que los niños más desfavorecidos que son inteligentes tengan las mismas oportunidades que los niños ricos igualmente inteligentes. La igualdad de oportunidades exige que los niños con escaso talento –sean ricos o pobres– tengan las mismas oportunidades que los más talentosos. No es necesario que tengan idénticas oportunidades de realizar trabajos concretos. Sería muy extraño pretender que un inepto musical tenga las mismas posibilidades de convertirse en concertista de piano que un niño prodigio. Pero una cosa son las oportunidades de tener ocupaciones específicas y otra las oportunidades de obtener la remuneración asociada a dichas ocupaciones. Alguien que suscribe la

concepción radical de la igualdad de oportunidades puede aceptar que quienes tienen talento y quienes carecen de él deben tener distintas posibilidades de realizar trabajos concretos. Lo que rechaza es la idea de que deberían tener posibilidades distintas de obtener igual remuneración.

¿La concepción convencional de la igualdad de oportunidades es una posición estable? ¿Puede evitar caer en la concepción radical? Quienes responden negativamente a ambas preguntas argumentan lo siguiente: la razón para suscribir la concepción convencional de la igualdad de oportunidades, en lugar de la versión mínima o formal de este ideal, es que resulta injusto que la desventaja social sea un freno para los individuos. ¿Por qué unos tienen que nacer en cuna de oro –y transitar el camino conocido que los conduce desde una familia rica hacia una escuela para ricos hacia un trabajo de ricos– mientras otros van a las peores escuelas y tienen que pensar seriamente si pueden permitirse seguir estudiando? Lo que hace que esto sea injusto es que, en lo que respecta a los niños o adolescentes, el tipo de familia en el que han nacido es una cuestión de suerte. Pero si este es el motivo, es muy difícil evitar el razonamiento rawlsiano (discutido en profundidad en el capítulo 1) de que la inteligencia es también una cuestión de suerte. Quienes creen que debemos procurar mejorar la igualdad de oportunidades entre quienes tienen un origen social distinto pero talentos similares quieren que haya una competencia justa en la que sea el mérito, y no la clase social, la que determine el resultado. No obstante, si lo que hace que esta competencia sea más justa es que reduce la influencia de factores “moralmente arbitrarios” –factores que no son imputables a los individuos–, entonces debemos estar igualmente comprometidos con la mejora de la igualdad de oportunidades entre quienes tienen niveles distintos de talentos. Al fin y al cabo, eso es algo que tampoco se les puede imputar. (La discusión sobre el mérito del capítulo 1 también es pertinente aquí).

Una manera de evitar caer en la versión radical de la igualdad de oportunidades es rechazar por completo este ideal y defender, por ejemplo, un principio relativo a la autopropiedad, como hace Nozick, quien es una honrosa excepción a mi afirmación de que todos suscriben la igualdad de oportunidades. Desde su punto de vista de filósofo político, no de político, no le da miedo reconocer que su visión libertaria de la justicia no está en absoluto preocupada por asegurar ningún tipo de igualdad de oportunidades. Según su concepción, los individuos pueden contratar a

quien que les plazca, por las razones que sean –de modo que ni siquiera suscribe la versión mínima–. Esto equivale a bajarse del tren antes de que parta y es poco probable que convenza a quienes defienden la versión convencional de la igualdad de oportunidades.

La concepción convencional no se deslizaría hacia la radical si la defendiésemos con un argumento distinto. En lugar de sostener que las desventajas sociales deben ser compensadas por razones de justicia, podríamos procurar reducir –o eliminar– la influencia del origen social invocando otra razón. Se produce una pérdida de eficiencia cuando los hijos inteligentes de familias pobres tienen más dificultades para ir a la universidad que los hijos menos inteligentes de familias mejor posicionadas. En términos económicos, este tipo de desigualdad de oportunidades implica una distribución subóptima de los recursos. Cuanto más nivelado está el terreno, menor es la distorsión o el sesgo en los procesos de selección para la educación y el mercado laboral, y más eficiente es la conversión de recursos humanos en habilidades productivas (y por lo tanto la producción de aquello que los demás quieren que se produzca). Hacer las cosas difíciles a quienes tienen un origen humilde supone malgastar un “conjunto de habilidades” del cual todos podríamos beneficiarnos.

Este argumento ha tenido mucho peso a la hora de defender la intervención del Estado con el fin de mejorar las oportunidades de quienes, sin ella, se verían limitados por sus circunstancias sociales. No obstante, se trata de un argumento completamente distinto. Nos dice que debemos preocuparnos por las personas que no tienen igualdad de oportunidades debido a su posición social desaventajada sólo cuando y porque ello es económicamente ineficiente. La objeción a este tipo de desigualdad de oportunidades ya no es que es injusta para los individuos, sino que es antieconómica para la sociedad. Dado que ignora el componente de justicia que fundamenta la preocupación por la igualdad de oportunidades, es probable que no resulte atractivo para quienes defienden la concepción convencional. (A menos que se combine con la idea de que la eficiencia económica es importante porque genera más recursos para destinar a quienes, sin mediar culpa de su parte, están en una situación de desventaja. En este caso la razón para hacer un uso óptimo del conjunto de habilidades es que nos permite ayudar más a quienes más lo necesitan. La igualdad de oportunidades convencional en este caso tiene un valor instrumental, como

un medio, no como un fin. Pero lo que constituye un medio puede que en sí mismo sea un resultado moralmente deseable –incluso justo–.)

La igualdad de oportunidades, tan inocua en la superficie, es en realidad muy controvertida. Parte de su atractivo consiste precisamente en que en apariencia es menos exigente que la igualdad de resultados. Parece entrar menos en conflicto con otras cosas que tenemos razones para valorar. Es frecuente que la igualdad de resultados sea rechazada, mientras que la igualdad de oportunidades es sostenida como algo obviamente valioso. Aun si eso fuese correcto –en el nivel de los principios fundamentales– seguiría siendo importante recordar que una (mayor) igualdad de oportunidades puede exigir –e incluso implicar según algunos enfoques– una (mayor) igualdad de resultados. Quiero terminar la sección explorando este último punto.

Algunas de las implicaciones de la igualdad de oportunidades para la igualdad de resultados se dan incluso en la versión convencional. Los individuos tienen oportunidades desiguales porque nacen en hogares con recursos desiguales. Los hijos de los más aventajados tienen más y mejores oportunidades que los de los menos aventajados precisamente porque tienen los padres que tienen. Un modo de igualar las oportunidades consiste en igualar el punto de partida, pero el punto de partida de un niño – supongamos que es un hogar de clase media alta en un barrio con buenos colegios– es, desde el punto de vista de sus padres, el resultado. Esto significa que, si de verdad nos interesa igualar las oportunidades, también tenemos que pensar en igualar los resultados. Algunos se basan en esta línea argumental para mostrar la incoherencia de la igualdad de oportunidades como ideal. Comenzamos diciendo que queremos que los individuos tengan igualdad de oportunidades, de manera que sus resultados reflejen solamente sus habilidades naturales y sus decisiones –y no sus circunstancias sociales–. Pero para que esto sea así también para la siguiente generación, tenemos que acabar negando que los individuos puedan lograr resultados desiguales. Es más, aquello en lo que muchas personas deciden emplear sus habilidades –los resultados que se han esforzado en conseguir– ¡es precisamente en poder dar a sus hijos mejores oportunidades que las que tienen los demás!

Existe efectivamente un problema para reconciliar la igualdad de oportunidades convencional con el respeto por las decisiones de los individuos sobre qué hacer con sus habilidades. Pero esto no significa que

hayamos encontrado el equilibrio correcto. Aunque los padres comenzasen con oportunidades iguales y, por sus distintas habilidades y decisiones, terminasen en posiciones desiguales, de todos modos podría estar justificado, en aras de la igualdad de oportunidades, impedir algunas de sus acciones dirigidas transferir sus ventajas a sus hijos. Dado que no vivimos en una sociedad en la que pueda afirmarse que las posiciones desiguales de los individuos sean sólo fruto de sus habilidades y decisiones, está ampliamente justificada cierta igualación de los resultados en aras de lograr más igualdad de oportunidades. Ya hemos señalado que las políticas destinadas a nivelar la posición de los individuos a través de compensaciones por las desventajas sociales –como la educación preescolar gratuita en áreas desventajadas– cuestan dinero. Este dinero sólo puede venir de aquellos que lo poseen. Recaudar dinero de quienes más tienen para gastarlo en la educación de quienes tienen menos es redistribuir los recursos. Una distribución de recursos más equitativa entre individuos de distinto origen social puede ser –seguramente sea– necesaria para igualar sus oportunidades –en el sentido convencional de este ideal–.

Según la versión radical, la conexión entre la igualdad de oportunidades y de resultados es mucho más fuerte. No se trata tanto de que igualar los resultados puede ser un medio necesario para igualar las oportunidades, sino más bien de que, según esta concepción, los dos tipos de igualdad son equivalentes. Para entender por qué, recordemos que la igualdad radical de oportunidades procura corregir todas las desventajas no elegidas –naturales y sociales–. Cuando esto se consigue, las diferencias en resultados sólo pueden ser fruto de diferencias genuinas en los gustos y las decisiones. (Si los resultados distintos reflejan diferencias en talentos, origen familiar o gustos y decisiones por los que no podemos hacer responsables a los individuos –tal vez porque no estaban plenamente informados de sus consecuencias– entonces los individuos no tuvieron una verdadera igualdad de oportunidades en un sentido radical.) Por ejemplo, algunos individuos pueden elegir trabajar más horas que otros y ganar, por lo tanto, más dinero hasta hacerse ricos. Otros, sin embargo, pueden preferir tener más tiempo libre, ganar lo mínimo para vivir y acabar siendo pobres. Entre estos sujetos habrá una desigualdad económica. Ahora bien, ¿se hallarán realmente en una posición desigual? No, tendrán resultados iguales respecto del conjunto total de “ingresos y tiempo libre”. Parece que en este caso hay desigualdad, pero en realidad sólo ha habido elecciones distintas. De modo general,

podemos decir que en la medida en que los individuos realmente eligen, y están plenamente informados de las consecuencias de sus elecciones, la igualdad de oportunidades equivale a la igualdad de resultados. Alguien que cree en la igualdad de resultados no tiene motivos para oponerse a las diferencias de resultados producto de la igualdad de oportunidades en sentido radical, porque esas diferencias no son desigualdades en realidad. Si realmente son fruto de preferencias y decisiones plenamente informadas imputables a los individuos, no representan en absoluto una desigualdad de resultados.

Igualdad de género

En la sección anterior analizamos con detenimiento la igualdad de oportunidades entre quienes tienen un origen social distinto (convencional) y quienes tienen distintos talentos innatos (radical). No obstante, apenas hemos hablado de otro factor que muchos consideran un aspecto crucial de cualquier agenda política igualitaria: la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. (Lo mismo puede decirse de aquella entre quienes pertenecen a distintos grupos raciales o étnicos pero, por desgracia, la falta de espacio me obliga a seguir ignorando estos casos). Es cierto que la concepción mínima objeta la discriminación por razón de género en los procesos de selección laboral, pero ¿qué pasa con aquellos procesos más complejos que llevan a muchos a considerar la concepción mínima como inadecuada? A pesar de que el grado de desigualdad difiere significativamente a nivel global, y a pesar de que sociedades como la de los Estados Unidos o el Reino Unido han experimentado a lo largo de los años una reducción sustancial de la desigualdad entre hombres y mujeres, y a pesar de que en algunas sociedades las niñas obtienen mejores resultados en educación que los niños, todavía existe una brecha salarial significativa entre ambos sexos y es mucho menos probable que las mujeres ocupen altos cargos. Podríamos suponer que el feminismo quiere que las mujeres tengan las mismas posibilidades económicas y laborales que los hombres. Pero las cosas no son tan simples. Como mencioné antes, algunos teóricos que se hacen llamar igualitaristas rechazan este énfasis en las cuestiones distributivas y favorecen un “igualitarismo relacional” que está más

preocupado por eliminar las relaciones opresivas. El feminismo que suscribe esta idea probablemente quiera acabar con el patriarcado (del griego *pater*, “padre”; y *arche*, “gobierno”) –superar un orden social en el cual los hombres tienen autoridad sobre las mujeres, que están subordinadas a ellos–. El problema no es que hombres y mujeres tengan distintas probabilidades de obtener trabajos altamente remunerados. Este es, en el mejor de los casos, un síntoma bastante trivial de un problema mucho más grave. El problema es que los hombres han tenido el poder para estructurar todas nuestras instituciones sociales –la familia, la economía, el sistema de gobierno– del modo que más les conviene. De hecho, la misma manera de pensarnos a nosotros mismos y los demás en términos de género –qué significa para nosotros ser hombre o mujer, qué tipo de comportamiento resulta o no apropiado– es una construcción social fruto de siglos de dominación machista. (Una parte de esto sucede en el proceso mismo de aprender el lenguaje. Un buen ejemplo es que la lengua inglesa tiene muchas palabras para denominar a una mujer sexualmente promiscua – todas con connotaciones negativas– y muy pocas para denominar un hombre de la misma condición –casi todas con connotaciones positivas–.) Para algunos, preocuparse por la capacidad de las mujeres para competir por altos cargos implica adoptar una posición claramente masculina – competitiva, ambiciosa, autointeresada– sobre aquello que importa. La igualdad de género, desde esta perspectiva, implica mucho más que reducir la brecha salarial.

Me encantaría poder cubrir todas estas cuestiones en las pocas páginas que tengo, pero me limitaré a algo más realista. Una afirmación frecuente de los filósofos feministas es que la filosofía política dominante (o, como a veces afirman, machista dominante) no tiene recursos intelectuales para alojar o reconocer sus reclamos. Algunas veces esta objeción es presentada como una crítica de la filosofía política liberal en general: las capacidades por las que tanto se preocupan los liberales –autonomía, racionalidad– son claramente masculinas; ¿por qué no preocuparse por la compasión y el cuidado? (Diré algo sobre el aspecto comunitarista de esta objeción en el capítulo 4.) Pero otras veces se plantea como una crítica centrada en el “paradigma distributivo”. El reproche en este caso es que al plantear la desigualdad de género en términos distributivos ignoramos aspectos de nuestra sociedad que perjudican a las mujeres. Quiero mostrar cómo una concepción más sofisticada de la igualdad de oportunidades es capaz de

abordar o incorporar por lo menos algunas de las cosas que, con razón, preocupan al feminismo.

Consideremos la distribución de las oportunidades de generar ingresos. La evidencia muestra que las mujeres ganan, en promedio, bastante menos que los hombres. Este dato es peor de lo que parece, ya que conduce a la dependencia económica de las mujeres y afecta, por lo tanto, las relaciones de poder en el seno de la familia, al aumentar el costo que tiene para ellas separarse y, en consecuencia, la probabilidad de permanecer en una relación insatisfactoria (o, peor aún, abusiva). Los hombres que son el principal sostén económico y para quienes separarse tiene un costo menor, son los que controlan los términos de la relación. ¿Hasta qué punto podemos considerar que esto constituye una prueba de la desigualdad de oportunidades? Cuando pensamos en la diferencia que existe entre quienes nacen en el seno de una familia rica y quienes provienen de una familia pobre, suponemos que acaban obteniendo trabajos y remuneraciones distintas porque su punto de partida es desigual –han nacido en contextos que ofrecen oportunidades desiguales para desarrollar las capacidades que son valoradas en el mercado laboral–. Sin embargo, los hombres y las mujeres no parten de puntos distintos: las niñas no tienen una mayor probabilidad de nacer pobres que los niños. ¿Podría ser, pues, que la brecha salarial –y las relaciones de dependencia que a menudo genera– no tenga nada que ver con la desigualdad de oportunidades sino que sea fruto de diferencias en las decisiones que toman hombres y mujeres? Tal vez las mujeres son más proclives a elegir trabajos de media jornada, o menos remunerados, porque son más compatibles con otras cosas que quieren en la vida –como cuidar a sus hijos–. Si esto es lo que sucede, entonces, como se apuntaba al final de la sección anterior, lo que parecería una desigualdad de oportunidades podría no serlo en absoluto.

De hecho, sabemos que una parte de la brecha salarial persiste incluso cuando comparamos hombres y mujeres que realizan trabajos equivalentes (de ahí el reclamo de “igual remuneración por igual trabajo”). También existe evidencia de que, a igual calificación, algunos empleadores prefieren ofrecer trabajo a los hombres y no a las mujeres. De modo, pues, que no puede atribuirse todo a las elecciones diferentes que hacen las mujeres. Pero la idea de que hombres y mujeres parten del mismo punto debe ser cuestionada de un modo más fundamental. Es cierto que gran parte de la desigualdad que existe entre ellos se debe a que hombres y mujeres eligen

empleos distintos y deciden trabajar un número distinto de horas en diferentes etapas de su vida. No obstante, sus decisiones reflejan tanto sus preferencias (aquello que quieren) como las opciones que tienen disponibles (aquello que pueden tener). La interacción entre ambas cosas es lo que genera las elecciones que observamos. Distintas formas de feminismo ponen el énfasis en distintos elementos de esta combinación, pero ambos pueden ser considerados como formas en las que mujeres y hombres se “sitúan”, desde el principio, en situaciones distintas y desiguales.

Esto se observa si prestamos atención al hecho de que los trabajos bien remunerados están pensados para trabajadores que no tengan que dedicar buena parte de su tiempo a cuidar de sus hijos. El mundo laboral es, todavía, un mundo masculino, en el sentido de que esos trabajos tienden a dar por sentado que alguien más se ocupa de todo lo que requiere el cuidado de los niños (y quizá de las personas mayores). Si suponemos que las mujeres son las que tienden a ocuparse de esas tareas de cuidado, y que por esta razón deciden no buscar ese tipo de trabajos, podemos observar que si bien hombres y mujeres eligen, lo hacen desde conjuntos de oportunidades distintos. Los hombres cuentan con la opción de realizar un trabajo bien remunerado de tiempo completo y tener a sus hijos cuidados; las mujeres deben elegir entre estas dos cosas, y a menudo optan por una solución de compromiso: un trabajo mal remunerado y/o de media jornada que sea compatible con el cuidado de hijos y personas dependientes. Las mujeres eligen entre un menú de opciones que ha sido estructurado por hombres para hombres.

Esta conclusión puede parecer precipitada. Supongamos que las mujeres en verdad son más propensas a dedicarse a las tareas de cuidado y que esto explica por qué no suelen tener trabajos bien remunerados de tiempo completo. ¿No es esto en sí mismo una decisión? Después de todo, nadie obliga a las mujeres a tener hijos, y no existe ninguna ley que diga que tenga que ser la madre quien se ocupa de ellos. Para determinar si las mujeres se encuentran realmente en el lado malo de una desigualdad de oportunidades, no podemos evitar preguntarnos por qué son ellas las que se ocupan del cuidado de los niños.

A grandes rasgos, podemos identificar dos perspectivas sobre este asunto. Según una de ellas, las mujeres tienen una predisposición natural a querer cuidar de sus hijos que los hombres no tienen en la misma medida. Así como es una cuestión biológica que las mujeres pueden concebir, gestar y

parir a un hijo, también lo es que tengan el instinto natural de proteger a ese hijo. A esto a menudo se le añade que las mujeres son mejores en el cuidado que los hombres, de modo que es más eficiente que sean ellas quienes lo realizan. Si queremos, podemos pensar que esto es una preferencia, pero no es una preferencia elegida, sino una que tienen tanto si la quieren como si no.

Desde esta perspectiva, resulta pertinente preguntar por qué las mujeres deben estar en peores condiciones –en términos de ingresos y de dependencia económica– sólo porque, debido a razones que se encuentran fuera de su control, quieren cosas diferentes a las que quieren los hombres y viven en una sociedad que las castiga por tener esas preferencias. (Obsérvese el solapamiento en este punto con la concepción radical de la igualdad de oportunidades analizada en la sección anterior.) Lo mismo cabe preguntarse si resulta ser que las mujeres son mejores en las tareas de cuidado que los hombres. ¿Por qué deberían estar en peores condiciones económicas por ello? Al fin y al cabo, no es que los hombres no quieran tener hijos. Simplemente son menos proclives a hacerse cargo de ellos (o menos aptos para esa tarea). Visto así, una reforma sensata orientada a la igualdad de género sería modificar el equilibrio de recompensas económicas asociadas al cuidado de los niños (que las mujeres están naturalmente más predispuestas a asumir) y al trabajo fuera del hogar (que prefieren los hombres). Otra posibilidad sería reconfigurar los empleos bien remunerados de modo que puedan optar por ellos también quienes tienen responsabilidades domésticas.

Según la perspectiva alternativa, no existe una razón biológica profunda que predisponga a las mujeres a querer cuidar a sus hijos, o que las haga mejores en ello. Si quieren hacerlo, ello no es consecuencia de un instinto natural sino de una expectativa cultural –que forma parte del modo en el que la sociedad define el rol de madre en contraposición al de padre–. Un hermano y una hermana nacen en el seno del mismo hogar, pero la familia puede tener diferentes expectativas con respecto a ambos y ofrecerles distintos roles como modelos. Esto es más patente en las familias religiosas, en las que los roles de género están muy bien definidos e inciden en el tipo de educación que proporcionan a los hijos. Los casos extremos, como las culturas en las que se impide a las mujeres adquirir las habilidades que son necesarias para competir en el mercado laboral, pueden entenderse como casos en los que no se garantiza una igualdad de oportunidades mínima –

existe una clara y directa discriminación de género en el acceso a la educación—. (Esto enlaza con el conflicto entre la igualdad de oportunidades y los derechos de los padres en relación con la crianza de sus hijos.) Pero las expectativas basadas en el género pueden ser menos evidentes sin por ello ser menos reales, y no necesariamente se ciñen al ámbito familiar. De distintas maneras, la sociedad en su conjunto —los grupos de referencia, los programas de televisión, las películas, los anuncios— rápidamente muestra a los chicos y las chicas que su punto de partida no es el mismo en términos de cómo serán considerados y tratados por los demás. (Desde luego, el impacto de estos procesos va más allá de las actitudes hacia la maternidad y el cuidado de los hijos). Desde el punto de vista de los demás, su género es constitutivo de quienes son y, dado el componente interactivo o “relacional” del modo que tienen los individuos de concebirse a sí mismos, se convierte rápidamente en parte de su identidad. Lo que somos influye en lo que queremos —pensemos en las opiniones que tienen los niños y las niñas sobre cuál debe ser un regalo de cumpleaños apropiado y veremos lo rápido que opera este mecanismo—. Así, el proceso mismo mediante el cual se construyen nuestras preferencias está muy influenciado por normas y expectativas de género.

Desde esta perspectiva, cuando las mujeres eligen de manera desproporcionada hacerse cargo de sus hijos están actuando según preferencias que no son “naturales” sino que se han formado en un contexto específico, influido por el género. Muchas mujeres eligen trabajos que son compatibles con su deseo de satisfacer las expectativas de género que las han alentado a considerar como su responsabilidad —y no de los hombres— hacia los demás. (Por supuesto, las preferencias de los hombres están sometidas a influencias de género similares, salvo que en su caso suelen encaminarse en la dirección opuesta. Se los empuja hacia empleos mejor pagados que muchas veces abarcan largas jornadas y que quienes tienen hijos sólo pueden aceptar si otro está dispuesto a asumir una cantidad desproporcionada de trabajo doméstico). La cuestión entonces es si deberíamos considerar que estos procesos mediante los cuales se forman las preferencias y se construyen las identidades menoscaban la igualdad de oportunidades para las mujeres. Puede decirse que alguien que tiene que revelarse contra una norma social o rechazar un aspecto de su identidad para ganar lo mismo que un hombre no dispone de las mismas oportunidades que él. Un hombre puede cumplir con las expectativas de

género y ganar un buen sueldo; una mujer debe elegir entre ambas cosas. En este caso, el avance hacia la igualdad de género consistiría en cuestionar las normas que llevan a las mujeres a definirse a sí mismas como cuidadoras, y a ajustarse a normas masculinas para que a los hombres les sea más sencillo ubicarse en su rol. O tal vez tratar de desinstalar de nuestra cultura la idea de que los padres deben dedicarse a fondo al cuidado de sus hijos y promover en su lugar los méritos del cuidado profesional de los hijos. Como el lector habrá observado, ambas vías ya han sido puestas en práctica. (Otra que empieza a ser común en muchos países es conceder a las mujeres un derecho sobre las ganancias que han acumulado, o acumularán, los padres de sus hijos. Esta medida está en parte orientada a corregir el problema de la dependencia económica, que implica que las mujeres no tengan las mismas oportunidades de poner fin a una relación. Esta medida parece sensata bajo cualquiera de las dos perspectivas analizadas.)

Como se advirtió, el análisis de esta cuestión ha sido muy básico. Por supuesto, hay explicaciones muy sofisticadas de por qué las mujeres tienden a elegir cuidar a sus hijos que combinan ambas perspectivas, y algunas que invocan otras consideraciones. De ninguna manera quiero sugerir que todo lo que el feminismo dice o debería querer decir puede ser capturado con el lenguaje de las distribuciones. No he mencionado todo un conjunto de cuestiones sobre la pornografía y la cosificación de las mujeres que son claramente relevantes para los igualitaristas relacionales. Resulta plausible que el predominio de la pornografía incentive a los hombres (y a las mujeres) a cosificar a las mujeres, a verlas (y a verse a sí mismas) como objetos sexuales. Esto es incompatible con las relaciones basadas en el respeto mutuo, en las que hombres y mujeres se tratan mutuamente como iguales. A la hora de analizar este problema, no se llega muy lejos hablando de desigualdades en la distribución de las oportunidades de evitar ser considerado un objeto sexual. Aun así, espero haber contribuido a mostrar de qué modo alguien preocupado por la igualdad de oportunidades puede abordar algunas cuestiones clave en torno al género.

Igualdad y posiciones relativas: ¿nos debe preocupar la brecha?

Los filósofos políticos han puesto la igualdad en tela de juicio porque necesariamente se ocupa de comparaciones y posiciones relativas. Preocuparse por que las personas tengan cantidades iguales de cualquier bien es preocuparse por que tengan cantidades iguales a las de los demás. ¿Por qué nos debe importar esto? ¿Por qué importa cuánto tienen los individuos en relación con los demás?

Muchos de lo que piensan que creen en la igualdad –incluyendo quienes creen en una mayor igualdad pero no en la igualdad completa– la conciben como un medio, no como un fin. Están a favor de una distribución de recursos más equitativa y se frustran ante la falta de voluntad de los gobiernos para abogar en favor de la fiscalidad redistributiva. Pero cuando se les pregunta por qué, hablan de la importancia de reducir la pobreza, o de concentrar los recursos en quienes más los necesitan, o de asegurar que todos los miembros de una sociedad sean capaces de participar en su vida común. (Lo último hace referencia a la vertiente del pensamiento de centroizquierda que se centra en la “inclusión social”). Quieren una distribución de recursos más igualitaria, pero sólo porque esta distribución es, en realidad, la mejor forma de alcanzar esos otros objetivos. Por supuesto, expresan sus ideas sobre estos otros objetivos en términos de la existencia de una igualdad fundamental entre individuos. Lo que hace que la pobreza, la necesidad y la exclusión social sean tan inaceptables es que somos moralmente iguales. Pero este uso de la “igualdad” responde a la idea de que “todo el mundo cuenta por igual” mencionada anteriormente. Lo que en verdad significa es que el gobierno debe reconocer las pretensiones de todos los ciudadanos –las de los pobres como las de cualquier otro– y actuar en función de ellas

Para apreciar lo extraño que resulta valorar la igualdad, comparemos las siguientes dos sociedades, X e Y. Las dos están integradas por dos clases, A y B. En la sociedad X, ni los miembros de A ni los de B tienen nada. En la sociedad Y, los miembros de A tienen 99, mientras que los miembros de B tienen 100:

	A	B
X	0	0
Y	99	100

¿Qué sociedad es preferible –para nosotros o para cualquier miembro de A y B–? ¿Qué sociedad es más igualitaria?

El ejemplo es un estímulo útil para nuestras intuiciones antiigualitarias, pero el mensaje que transmite es débil. La igualdad no es lo único que valoramos. También valoramos que las personas tengan algo en lugar de nada. Asunto importante. La pregunta interesante es si realmente hay alguna razón para valorar la igualdad. ¿Tiene alguna relevancia moral que las personas tengan cantidades iguales –o no demasiado desiguales–? ¿Por qué importan las posiciones relativas?

Nuestra intuición en el ejemplo anterior puede estar influenciada por el hecho de que los miembros de la sociedad X no tienen nada en absoluto. Podemos imaginar que se están muriendo de hambre. Quizás está influenciada por la magnitud del contraste entre la sociedad X y la sociedad Y. 99 y 100 parece mucho –ciertamente en comparación con 0–. O quizás por el hecho de que 99 y 100 están muy cerca. La sociedad Y contiene desigualdad pero no mucha. Para identificar mejor qué pensamos sobre la igualdad, probemos con un ejemplo distinto:

	A	B
X	20	20
Y	20	40

Ahora en la sociedad X hay igualdad entre las clases A y B, pero todos tienen 20. (Supongamos –para neutralizar la intuición de que nadie debe morir de hambre– que con 20 se puede vivir.) La sociedad Y contiene desigualdad: la clase A se halla igual que en la sociedad X. Pero ahora sólo tiene la mitad que la clase B. En términos absolutos, la clase A tiene el mismo nivel de ventajas en ambas sociedades. Pero en la sociedad Y está peor que la clase B –se halla en desventaja con respecto a ella–. Para centrarnos en lo que debemos tratar de elucidar, dejemos a un lado de dónde provienen las ventajas –su exacto origen y si son o no merecidas–. Supongamos que, en ambas sociedades, aquello que poseen ambas clases se debe a la suerte. No se da la circunstancia de que los miembros de la clase

B son más inteligentes, más trabajadores o más prudentes (ni han tenido padres más inteligentes, más trabajadores, o más prudentes) que los miembros de la clase A. (En los términos nozickeanos –discutidos en el capítulo 1– se trata de “maná del cielo”.) Es una desigualdad “bruta” –no está justificada por otras razones–.

¿Cuál de estas dos sociedades es preferible? Si creemos que la sociedad X es mejor en cualquier sentido, tal vez pensemos que la igualdad es efectivamente valiosa. Si realmente preferimos X a Y, estamos dispuestos a privar a los miembros de la clase B de la sociedad Y de su ventaja relativa y a situarlos peor de lo que podrían estar, sin beneficiar a los miembros de la clase A, sólo para evitar que tengan más que ellos. Desecharíamos esos recursos extra incluso si hacerlo supusiera empeorar la situación de algunos y no mejorar la de nadie. Es fácil ver por qué los defensores de la igualdad son acusados a veces de entrar en la política de la envidia.

Esta conexión entre igualdad y desecho puede resultar familiar a quienes tienen dos o más hijos. En mi caso, algunas veces me sucedía que tenía un bien indivisible (el asiento delantero del coche, el último caramelo) que podía dar a cualquiera de mis dos hijos, sin que hubiese ninguna razón para dárselo a uno y no a otro. Ambos preferían que no fuese para ninguno en lugar de que fuese para alguno de ambos. Preferían que me deshiciese del bien en cuestión, o que se lo diera a otro niño, antes que de que creara una desigualdad arbitraria entre ellos. Cada uno de ellos preferiría no tenerlo a estar mejor que el otro. ¿Envidia anticipada, rencor y culpa irracional? ¿O afecto fraternal? (A mis hijos no les interesaban mis intentos de introducir una igualdad procedimental, o igualdad de oportunidades, mediante el lanzamiento de una moneda al aire. Preferían deshacerse de algo a tener idénticas probabilidades de conseguirlo. Esto muestra que eran algo tontos –como lo mostraba mucha otra evidencia–. Por fortuna para mí, eran menos contrarios a la sugerencia de que se fuesen turnando, que resultaba ser una estrategia igualitaria mucho menos derrochadora.) Los niños tienen una obsesión notoria por la igualdad y la justicia. Sigmund Freud (1856-1939), el austríaco fundador del psicoanálisis, tiene una visión fascinante –y algo desconcertante– de las raíces infantiles de estos ideales que expresa en sus escritos sobre psicología de masas. En pocas palabras: nuestro sentido de justicia surge como una reacción a los sentimientos tempranos de envidia y celos. Entrar a discutir esta posición –de la que a menudo tiende a derivarse que la obsesión por la igualdad es propia de quienes fueron niños

particularmente envidiosos— supondría, y lo digo con cierto alivio, alejarnos demasiado del tema que nos ocupa.

Dije que quienes piensan que la sociedad X es en cualquier sentido mejor que la sociedad Y probablemente crean que la igualdad es valiosa. Pero puede suceder que la razón por la que prefieran X a Y se enuncie de la siguiente manera: “Todo depende de qué estemos midiendo. Supongamos que estamos hablando de recursos. Los miembros de A puede que no estén peor en Y de lo que lo estarían en X en términos de recursos, pero estarán peor en otros aspectos. El hecho de que los miembros de B tengan más recursos que los miembros de A es malo para los segundos —incluso si ello no afecta la cantidad de recursos que poseen—. Así pues, fijarse solamente en la cantidad de recursos que tienen y decir que no están peor en Y que en X, es engañoso. Consideradas todas las cosas, los miembros de A están peor en Y que en X. Esto no tiene nada que ver con la envidia, el rencor o la nivelación hacia abajo sino con el hecho de que la desigualdad de recursos supone un empeoramiento, en otros aspectos, de los más desaventajados”.

Antes de analizar por qué o cómo la desigualdad de recursos puede ser mala para los peor situados, conviene observar que, si tiene alguna fuerza, este argumento puede aplicarse también a aquellos casos en los que hay que elegir entre igualdad de recursos y situaciones alternativas en las que los peor situados están mejor, en términos de recursos, de lo que estarían en otras circunstancias. Consideremos los siguientes escenarios:

	A	B
X	20	20
Y	25	40

Ahora todo el mundo está mejor, en términos de recursos, en la sociedad Y que en la sociedad X. La clase B ha mejorado un 100 por cien, y la clase A lo ha hecho un 25 por ciento. Si sólo nos preocupasen los recursos, deberíamos preferir Y a X. Ahora bien, si hay algo de cierto en la idea de que la desigualdad perjudica a los peor situados en otros aspectos, es posible que, incluso en esta comparación, la clase A esté mejor en X que en Y.

Esta conclusión es muy relevante para quienes defienden la desigualdad económica con el “argumento del goteo” –*trickle-down argument*–. Según este argumento, la desigualdad está justificada porque promueve el crecimiento económico y de este modo beneficia a los más pobres de la sociedad. En lugar de redistribuir recursos a quienes tienen menos, lo que implica cobrar impuestos a quienes más producen, a riesgo de desincentivarlos, la mejor manera de ayudar a los más desaventajados sería promover el crecimiento económico. Incluso si el tamaño relativo de su porción de la torta se mantiene constante, o incluso si disminuye, la torta crecerá a un ritmo que permitirá que su porción aumente en términos absolutos. Sólo hace falta ver la mejora, en términos absolutos de recursos, que han experimentado quienes hoy se encuentran oficialmente en situación de “pobreza” con respecto a quienes se hallaban en la misma situación hace veinte años. En lugar de fijarnos en la brecha que existe entre pobres y ricos, que en sí misma no tiene consecuencias, debemos centrarnos en la mejora absoluta de la posición de quienes experimentan una desventaja relativa.

¿Es cierto que la brecha no tiene consecuencias? Esto es lo que niega quien sostiene que X es preferible a Y. Desde su punto de vista, la brecha es mala. No mala en sí misma –no es mala por una razón intangible y metafísica–. Es mala para las personas en la sociedad en la que se da la brecha, o al menos para aquellos que están en la parte mala de esta. La brecha importa porque lo que influye en el bienestar de la gente –en un sentido general–no es sólo cuántos recursos económicos poseen en términos absolutos, sino cuánto poseen en términos relativos, respecto de los demás. Podemos centrarnos solamente en mejorar, tanto como sea posible, la posición de los peor situados –sin preocuparnos por igualar las posiciones relativas–. Pero el dinero no es lo único que cuenta. Es posible que la desigualdad económica logre mejorar, con el tiempo, la situación económica de los peor situados, como sostiene el argumento del goteo. Pero eso no significa que la desigualdad económica mejore su posición global. Puede que la llegue a empeorar. Supongamos que sea así. En ese caso, si lo que queremos es maximizar el bienestar general –no sólo económico– de los peor situados, debemos sin duda preocuparnos por la brecha económica. En términos rawlsianos, puede haber razones de tipo maximín para preocuparse por la desigualdad económica.

¿Por qué debería ser así? Consideremos tres aspectos del bienestar para los que la desigualdad económica puede ser absolutamente perjudicial: el autorrespeto, la salud y la fraternidad (existen otros, pero estos sirven como ejemplos).

Tal vez el problema sea el siguiente. El autorrespeto es un componente crucial del bienestar general de los individuos. (Rawls dice que es el más importante de los bienes primarios). Pero el autorrespeto de una persona depende en gran medida de lo que puede hacer en comparación con otros, en parte porque esto influye en cómo esos otros lo perciben. Por ejemplo, una sociedad que niega los derechos de ciudadanía a algunos de sus miembros –por ejemplo a las mujeres o a los miembros de las minorías étnicas– les está negando la posibilidad de participar en la deliberación colectiva y, al hacerlo, está señalándolos públicamente como inferiores. Es probable que ambas cosas creen una imagen negativa de sí en los excluidos y erosionen su autorrespeto. Pero la capacidad de los individuos de participar en la vida pública de su comunidad y el modo en el que son percibidos por los demás –ambas cosas alimentan el autorrespeto– dependen no sólo de los derechos de ciudadanía, sino también de su posición económica en comparación con la de esos otros. Si la brecha es demasiado grande, quienes están en el peor extremo pueden verse excluidos de aquellas actividades que son centrales para definir quiénes pertenecen a una sociedad, y a partir de las cuales los individuos construyen su autorrespeto. Este tipo de argumento motiva la idea según la cual la pobreza debe medirse en términos relativos y no absolutos (por ejemplo, menos de la mitad de los ingresos medios). Lo que importa no es sólo que todo el mundo tenga suficiente para comer, y es falso que el bienestar sólo sea una función de la ventaja material en términos absolutos. Importa también que lo que los individuos tengan sea suficiente en relación con lo que tienen los demás, para poder participar en la vida compartida de la sociedad, para que los demás los consideren pares y, por lo tanto, para situarse como miembros plenos de la sociedad. Esto no requiere, por supuesto, una igualdad total. Pero puede darnos una razón para preocuparnos por la brecha.

Puede que algunos consideren que esta discusión sobre la pertenencia y el autorrespeto sea una nebulosa. La muerte y la enfermedad suenan más rigurosas y mensurables. En los últimos años, los sociólogos han averiguado que la desigualdad económica es mala para la salud de quienes ocupan el lugar más bajo de la escala social. Siempre hemos sabido, por

supuesto, que existe una conexión fuerte entre salud y posición económica. Cuanto más pobre es un individuo, más probabilidades tiene de enfermar y morir joven; y de tener hijos que enfermen y mueran también jóvenes. Esto último implica que una manera de mejorar la salud de los más desaventajados consiste en mejorar su posición económica. Sin embargo, no implica que la desigualdad sea mala para la salud de nadie. La investigación que tengo en mente indica algo más interesante, a saber: que la salud de los que ocupan el lugar más bajo de la escala social es peor que la de aquellos que están en la cima simplemente porque los primeros están en peores condiciones económicas que los segundos. Si controlamos los niveles absolutos de ventaja material –si prestamos atención a las sociedades que tienen una amplia variedad de niveles de prosperidad económica–, parece que quienes tienen menos en comparación con otros miembros de su sociedad tienen, por esta razón, más probabilidades de tener problemas de salud. La razón no es clara. ¿Puede ser que el hecho de que haya gente en mejores condiciones económicas genera estrés y ansiedad entre los más pobres, lo cual tiene un impacto positivo en las tasas de morbilidad? ¿Puede ser que los que tienen menos sean más propensos a quedar sometidos a la autoridad de otros, en el trabajo y en relación con las instituciones del Estado, y que la falta de autonomía sea mala para la salud? Sea cual sea el mecanismo exacto que lo explica, es fácil ver cómo la conexión entre desigualdad y enfermedad puede llevar a algunos a afirmar que, después de todo, la brecha económica importa.

Por último, y volviendo a la nebulosa, está el argumento de la fraternidad o la comunidad. Según este, la desigualdad económica es mala porque –o en la medida en que– socava las relaciones fraternales entre los miembros de la sociedad. Incluso si la desigualdad promueve el crecimiento, y tiende a mejorar la posición económica de todos a lo largo del tiempo (incluyendo la de los más desaventajados), también puede conducir a una sociedad dividida y estratificada cuyos miembros vivan en distintos tipos de casa, tengan distintos estilos de vida, envíen a sus hijos a distintos colegios, y en general tengan poco o ningún contacto entre ellos. En una sociedad así no habrá ningún sentimiento de solidaridad o comunidad, de ser “miembros junto con los otros”. Las personas pueden ser más ricas de lo que lo serían en una sociedad más igualitaria, pero carecerán de un sentido de unidad o comunidad que también es crucial para el bienestar humano. Esto es diferente del argumento del “autorrespeto forjado a través de la

participación”, porque la idea no es que la desigualdad puede excluir a algunas personas de la sociedad, con los efectos negativos que ello puede tener en su autorrespeto. Es más bien que una sociedad fragmentada y dividida priva a sus miembros –tanto ricos como pobres– del bien de la fraternidad. (Los ricos, por supuesto, estarán mejor en otros aspectos, pero en lo que respecta a “vivir en una sociedad fraternal”, estarán igual de mal que los pobres.)

Esta tercera estrategia argumentativa es (todavía) más controvertida que las dos anteriores, porque la concepción del bienestar que invoca resulta más cuestionable. Podemos negar que la desigualdad económica afecte el autorrespeto de los individuos, o su salud, pero es difícil negar que, si llega a hacerlo, es malo. Pero el valor de “vivir en una sociedad fraternal” es mucho más discutible. Tal vez tenga sentido sacrificar algo del bienestar económico absoluto de los más pobres en aras de mejorar su autorrespeto, o su salud. Ahora bien, ¿preferiríamos realmente una sociedad que controlase la desigualdad para crear fraternidad –si el resultado fuese que los pobres fuesen más pobres de lo que lo serían de otro modo–? (La respuesta podría depender del nivel económico absoluto de los más pobres. La investigación indica que, por encima de cierto umbral, más dinero no nos hace más felices. Supongamos que lo que realmente nos importa es la felicidad. En ese caso, permitir la desigualdad porque mejora el bienestar material de los más pobres sólo tiene sentido cuando estos se encuentran por debajo de dicho umbral. Si se sitúan por encima, las consideraciones relativas a la fraternidad se vuelven más convincentes.)

Invocar la fraternidad plantea otra complicación. Estamos considerando cómo el criterio maximín –maximizar la posición absoluta de los más desaventajados– puede tener implicaciones con respecto a las diferencias económicas relativas que deberíamos estar dispuestos a tolerar. En este contexto, merece la pena destacar que Rawls ve el maximín como una expresión de la fraternidad. Los miembros de una sociedad que respeta el principio de la diferencia –y que es conocida por esto– entienden que las desigualdades económicas son permitidas porque contribuyen al bienestar de los más desaventajados. Imaginemos que soy uno de los miembros más pobres de esa sociedad y veo que otros están mucho mejor que yo. Según Rawls, no tiene sentido desear que ellos tengan menos o tener parte de lo que ellos tienen. El hecho de que tengan más que yo debe implicar que, con el tiempo, yo estaré mejor de lo que lo estaría en otras circunstancias. Si el

hecho de que tengan más que yo no me beneficiara, para empezar ellos no tendrían lo que tienen. Así, cuando una sociedad suscribe y acepta regirse por el principio de la diferencia, está institucionalizando el sentimiento de fraternidad. Nadie quiere estar mejor que los demás si ello no ayuda a mejorar la situación de los más pobres. Más tarde volveré sobre lo extraño de esta posición. ¿Cómo el hecho de que alguien esté mejor que yo puede mejorar mi posición? Si realmente quieren ayudarme ¿por qué no me dan una parte de lo que tienen? De momento, lo que conviene retener es que Rawls presenta el principio de la diferencia como un mecanismo para institucionalizar el valor de la fraternidad. Su posición no llega a cuestionar la idea de que la desigualdad económica puede poner en peligro las relaciones de fraternidad en una sociedad –por la estratificación y fragmentación mencionadas–, pero plantea que la desigualdad económica no tiene por qué suponer falta de fraternidad. De hecho, las desigualdades justificadas por el principio de la diferencia pueden ser congruentes con dicho valor.

Bienes posicionales

Existen bienes que no pueden ser pensados en términos del principio de la diferencia, ya que es posible que ninguna desigualdad pueda mejorar la situación de quienes peor están. Se trata de bienes con respecto a los cuales sólo podemos dar más a algunos si damos menos a otros. En el caso del dinero, está claro que, en cualquier momento dado, la manera de optimizar la posición de los pobres sería redistribuir lo que tienen los ricos hasta lograr un punto de igualdad. Aunque esto sería bastante cortoplacista. Una mejor forma de ayudar a los pobres a largo plazo podría ser permitir aquellas desigualdades que contribuyen a aumentar el tamaño de la torta. Esta manera de pensar puede no servir para ciertos bienes. Consideremos la igualdad de oportunidades en relación con el sistema educativo. Supongamos que algunas universidades son mejores que otras, y pensemos en la distribución de oportunidades para obtener una plaza en una de las mejores. ¿Podría una distribución desigual de estas oportunidades mejorar la posición de quienes tienen menos oportunidades? Si los hijos de familias de clase media tienen mejores posibilidades que los provenientes de la clase

trabajadora, entonces estos últimos tienen peores posibilidades que los primeros. Es difícil ver cómo esta desigualdad podría mejorar las posibilidades de los hijos de familias de clase trabajadora. Dado que existe una competencia por las vacantes, no es posible dar más a algunos sin dar menos a otros. Y, en este caso, la desigualdad no puede traducirse en una mejora para los que tienen menos. No podemos apelar a ningún goteo –o ampliación de la torta–. La única manera de mejorar las posibilidades de los hijos de familias de clase trabajadora es reducir las posibilidades de los de clase media. Este es un problema para los políticos, que en general no quieren que sus acciones sean percibidas como perjudiciales para nadie. Lo bueno del crecimiento económico es que permite a los políticos esquivar cuestiones distributivas. Mientras crece la torta, todo el mundo puede mejorar. Como acabamos de ver, esto puede funcionar en algunas áreas, pero no en todas.

Podemos, desde luego, incrementar el número de plazas en educación superior. El gobierno federal de los Estados Unidos lo hizo en los años cincuenta y sesenta, y más recientemente lo ha hecho el gobierno del Reino Unido. Esto puede mejorar las posibilidades que tienen los hijos de familias de clase trabajadora de ir a la universidad, aunque no necesariamente aumentará sus posibilidades en relación con las de los hijos de familias de clase media (recordemos que lo que nos preocupa es la igualdad de oportunidades). Tal vez los segundos logren aprovechar, de manera desproporcionada, la ampliación de plazas. Tampoco va a aumentar necesariamente sus posibilidades de ir a una de las mejores universidades. Sin embargo, ir a una de estas universidades –y no a cualquiera– puede ser muy importante por la siguiente razón. La educación es un bien peculiar porque tiene elementos intrínsecos y posicionales. En algunos aspectos, la educación tiene un valor intrínseco, con independencia de la que reciben los demás. Mi habilidad para entender Shakespeare, o para resolver ecuaciones de cuarto grado, es valiosa para mí más allá de cuántos otros pueden hacer lo mismo o algo mejor. No obstante, en otros aspectos –en particular en lo que concierne a la rentabilidad de la educación en el mercado laboral– lo que importa de la educación es la posición que ocupa cada uno en la distribución de este bien, la educación que tiene en comparación con los demás. La educación es un criterio para situar a los individuos en la cola para trabajos mejor o peor remunerados. Lo que cuenta en realidad no es tanto lo que uno ha aprendido, sino dónde está situado en la distribución.

Si consideramos la educación como un bien intrínseco, tiene sentido preferir una distribución 25:30 a otra que sea 20:20. En la primera los menos educados tienen un nivel absoluto de educación más alto, tienen mayor cantidad de un bien que es intrínsecamente valioso, y parece perverso preferir una sociedad en la que todo el mundo tenga menos. Pero desde una perspectiva posicional, 20:20 no resulta tan absurdo. Tal vez sea mejor que el origen social de los individuos no tenga impacto en sus resultados educativos —es decir, que exista una igualdad de oportunidades en el sentido que he llamado convencional—, en lugar de tener un sistema educativo en el que existe una desigualdad causada por el origen social —incluso si los hijos de las clases trabajadoras tienen más conocimientos en términos absolutos—. En la medida en que la educación tiene valor posicional —de manera que lo que importa no es el nivel de los individuos en términos absolutos sino relativos—, los hijos de familias de clase trabajadora tal vez prefieran competir por trabajos en igualdad de condiciones que saber más historia o matemáticas.

Apliquemos esta idea a la cuestión de la educación privada. Cuando aquellos que pueden pagarla envían a sus hijos a escuelas privadas de élite, tal vez sólo estén tratando de comprar cosas que tienen valor intrínseco — latín, lacrosse o lo que sea—. Podrían sostener, bastante razonablemente, que el hecho de que sus hijos aprendan estas cosas no perjudica a quienes no las aprenden. Incluso pueden añadir que, dado que sus impuestos siguen financiando la educación pública estatal y ellos no la usan, su decisión de recurrir a la educación privada mejora la posición de quienes utilizan la pública. Todo esto podría ser cierto si pensamos en la educación sólo como un bien intrínseco. Pero la cosa cambia cuando tenemos en cuenta su carácter posicional. Supongamos que, efectivamente, quienes pueden pagar la educación privada permitan que haya más recursos disponibles para la educación pública, y que esto posibilite mejorar su calidad. De ahí no se sigue que los alumnos de la escuela pública estén mejor de lo que lo estarían si las escuelas de élite no existiesen. Si estas escuelas dan a sus alumnos una educación mejor que la que da la escuela pública, les está dando una ventaja posicional en un terreno en el que importa, a saber, en la competencia por plazas universitarias y trabajos. De este modo, los alumnos de la escuela pública, incluso si tienen más conocimientos que los que tendrían de otro modo, seguirán estando peor situados en relación con los alumnos de las escuelas privadas.

Esta es la razón por la que algunos consideran que la educación privada es más problemática que la atención médica privada. Existe un argumento según el cual el hecho de que algunos renuncien a utilizar la salud pública británica permite mejorar –o al menos no empeorar– la calidad del servicio para quienes lo utilizan (puesto que reducen las listas de espera, liberan recursos, etc.). Aun cuando pensemos que se trata de una afirmación empírica, es al menos cierto en principio que si alguien tiene acceso a un mejor servicio de salud que yo, no reduce la calidad del servicio de salud al que yo tengo acceso, e incluso podría mejorarlo. A diferencia de la educación, la salud no parece tener un componente posicional. (Esta cuestión es distinta de la de si la desigualdad económica es mala para la salud.) Así pues, a pesar de que la atención médica –en cuanto tiene que ver con la enfermedad, la vida y la muerte– probablemente sea más importante que la educación, alguien que tenga una inclinación igualitaria puede considerar que la educación privada es más objetable que la atención médica privada. Esta conclusión se justifica porque el hecho de que alguien reciba una mejor educación que yo automáticamente empeora mi educación –en términos posicionales–.

Así pues, en la medida en que los bienes tienen un aspecto posicional, la única manera de hacer que los más desaventajados tengan tanto como sea posible es asegurar una distribución igualitaria. Podemos operar guiados por el criterio maximín, pero nos veremos conducidos a la igualdad como única forma de satisfacerlo. El argumento del goteo no funciona en estos casos.

Tres posiciones que parecen igualitarias pero que en realidad no lo son

Ya hemos visto lo precisa o específica que puede ser la igualdad. Conviene ahora examinar tres posiciones que comúnmente pueden ser consideradas “igualitarias” pero que, miradas de cerca, no lo son.

1. Utilitarismo (o cualquier principio agregativo)

El utilitarismo es la concepción según la cual aquello que importa moralmente es la utilidad, o la felicidad, y la acción correcta en cualquier situación es la que maximiza la cantidad total de esta. (El utilitarista inglés Jeremy Bentham –1748-1832– hablaba de “la mayor felicidad para el mayor número”). La idea de que aquello a lo que debemos aspirar es la maximización de la utilidad general puede llevarnos a preferir distribuciones más igualitarias de recursos. Pero sólo si suponemos que la utilidad marginal es decreciente (es decir, que las personas obtienen menos utilidad de cada unidad adicional de recursos). El utilitarismo implicará plena igualdad de recursos sólo si la igualdad marginal decreciente es igual. Una forma clara de incrementar la utilidad general es distribuir recursos de quienes obtienen menos utilidad de ellos a otros que pueden obtener más. Es cierto que cuantos más recursos se posean, menos utilidad se obtiene al poseer más. Por eso tiene sentido, desde un punto de vista utilitarista, hacer transferencias de quienes tienen más a quienes tienen menos. Esta es una intuición bastante común que subyace a los argumentos a favor de la redistribución. Unos cuantos millones de dólares deben ser menos útiles para Bill Gates que para los miles de personas entre quienes podrían ser redistribuidos.

Debería resultar evidente que, en este caso, cualquier reducción de la desigualdad es una consecuencia accidental. Una manera de entenderla consiste en recurrir al ejemplo al que los filósofos se refieren, de modo fantástico, como el caso del “mago del placer”. Se trata de un sujeto que tiene una gran habilidad para obtener utilidad de los recursos –en todos los niveles de recursos–. Si sólo nos importara la utilidad total, nos olvidaríamos de la igualdad y le transferiríamos todos los recursos disponibles. Esta conclusión es válida para cualquier principio agregativo. El objetivo de maximizar la totalidad de algo supone, por definición, un interés secundario o instrumental en la distribución de dicha cosa (en este caso, la utilidad), o de lo que sea que la produzca (en este caso, recursos). Es recomendable cualquier distribución que nos permita la maximización de lo que sea que consideramos relevante.

La diferencia entre consideraciones agregativas y distributivas que ilustra este ejemplo debe ser distinguida de otra cuestión que suele surgir en las discusiones sobre la igualdad y la utilidad. El caso del mago del placer puede hacernos ver que no debemos interesarnos únicamente en la utilidad agregada. Nos ha de preocupar su distribución. Podríamos pensar que tal

vez deberíamos intentar que los individuos tengan cantidades iguales de utilidad. Si es así, nuestra posición es genuinamente igualitaria. Lo que nos preocupa es la utilidad igual. Este no es el lugar para analizar los problemas de esta concepción, pero aquí van un par de pistas. En primer lugar, imaginemos el caso opuesto al del mago del placer. Llamémosle desdichado sin fondo. ¿Realmente queremos transferirle recursos –y utilidad– de los sujetos normales y felices hasta que estos terminen tan hastiados como él? En segundo lugar, ¿qué pasa con los gustos caros? Imaginemos que la utilidad que obtengo de la cerveza y las papas fritas es la que misma que otro obtiene del champán y el caviar. Igualar la utilidad exige darle a esa otra persona más dinero que a mí, lo cual resulta contrario a la intuición. Tal vez la respuesta a este caso dependa de si esa persona es o no responsable de sus gustos. Si no lo es, sería muy cruel condenarla a una vida infeliz por el sólo hecho de haber sido educada de tal modo que necesita más recursos que yo para ser feliz (podría argüir: “No tengo la culpa de que mis padres me hayan malcriado de tal modo que ahora necesito champán y caviar para ser feliz”). Si consideramos que lo que debemos igualar son los recursos – en lugar de la utilidad que obtienen los individuos de dichos recursos–, estamos suponiendo que los individuos son responsables de sus preferencias (en el ejemplo, yo podría decirle: “Si con el mismo monto de recursos eres menos feliz de lo que lo soy yo, cambia lo que te hace feliz”). Este asunto ha generado un debate sobre la cuestión “¿Igualdad de qué?” en la literatura académica. Suponiendo que nos preocupa la igualdad distributiva, ¿qué es aquello que creemos que debe ser distribuido de modo igual? Por razones de espacio, no puedo desarrollar aquí este debate, pero al final del capítulo sugiero algunas lecturas complementarias.

2. Principios disminuidores, la prioridad de los peor situados y el maximín

A menudo consideramos que quienes tienen menos de algo tienen una pretensión más fuerte sobre dicha cosa que quienes tienen más. Esta intuición justifica transferir recursos a los más desaventajados, pero no tiene nada que ver con la igualdad. Tiene que ver con lo que el filósofo israelí-británico Joseph Raz (1939-) ha llamado principios disminuidores. Dichos principios se caracterizan por el hecho de que la fuerza de la razón para dar

un bien a alguien depende del grado en el que dicho individuo posee la propiedad que justifica que tenga el bien en cuestión. Cuanto más tiene, menor es la razón para seguir dándole.

Cuanto más hambre tiene alguien, mayor es la razón para proporcionarle alimento. Pero una vez lo hemos alimentado, está menos hambriento y, por lo tanto, tenemos menos razones para darle más comida. Le damos pan a la persona más hambrienta, no por razones de igualdad, sino porque el hecho de que tenga más hambre significa que tiene una pretensión más urgente o más fuerte sobre el pan. Lo mismo puede servir para la atención médica y el dinero, y muchas otras cosas. Los principios disminuidores bien pueden llevarnos a redistribuir bienes de quienes tienen pretensiones débiles a quienes tienen pretensiones más urgentes. Pero no expresan una preocupación genuina por la igualdad. Raz considera que este tipo de principios, y no los igualitarios, explican todas nuestras intuiciones a favor de la redistribución. No lo puedo explicar mejor que el propio Raz:

Lo que hace que nos preocupemos por varias desigualdades no es la desigualdad en sí sino la preocupación que se identifica mediante el principio subyacente. Es el hambre de los hambrientos, la necesidad de los necesitados, el sufrimiento de los enfermos, etc. El hecho de que estos individuos estén peor que otros en la dimensión relevante es importante, pero no porque cree una desigualdad –como mal independiente–. Su importancia radica en que muestra que su hambre es mayor, su necesidad más urgente, su sufrimiento más dañino. Por lo tanto, lo que nos lleva a darles prioridad es nuestra preocupación por los hambrientos, los necesitados y los que sufren, no por la igualdad.

Las comparaciones son importantes, pero sólo como instrumento para identificar quién tiene la pretensión más sólida. No comparamos a las personas para establecer la igualdad.

Hasta aquí todo debería resultar claro (espero). No obstante, para comprender la concepción a la que los filósofos se refieren como “prioridad de los más desaventajados” (o “prioritarismo”), necesitamos una distinción más. Supongamos que efectivamente es el “hambre de los hambrientos,” en lugar de la igualdad, lo que explica por qué les damos (o les deberíamos

dar) prioridad. Resulta obvio que los hambrientos se beneficiarán más de la comida que los mejor alimentados. Es mejor dar comida a los hambrientos porque esto tendrá un mayor impacto en su bienestar y en su situación. La idea es, sin duda, plausible, y constituye una buena razón para dar prioridad a los más hambrientos en la distribución de alimento. Sin embargo, el prioritarismo no sostiene esto. No dice que debemos favorecer a los más desaventajados en la distribución de bienes porque ellos son quienes más se beneficiarán. (Esta posición es bastante similar al enfoque utilitarista que acabamos de discutir). Afirman que los más desaventajados deben tener prioridad simplemente porque están peor que los demás. Cuanto peor estén los individuos, más importante resulta mejorar su posición. Los más desaventajados deben tener prioridad incluso si no se beneficiarán más.

Un último punto antes de abandonar esta sección. El principio de la diferencia de Rawls suele considerarse como uno de los principales exponentes del prioritarismo. Por cierto, su afirmación de que las desigualdades sólo pueden estar justificadas si a la larga benefician a quienes peor están es una variante de esta posición y fue, en buena parte, la inspiración de la idea más general de que los más desaventajados deben tener prioridad. Pero merece la pena recordar lo específico que es el principio de la diferencia. Exige maximizar la posición absoluta de los más desaventajados. Es posible considerar que las pretensiones de los más desaventajados son particularmente importantes sin pensar que eran *tan* importantes. Supongamos que tenemos que elegir entre medidas que darán lugar a las sociedades X e Y:

	A	B
X	50	100
Y	51	52

Si sólo nos preocupase maximizar la posición de la clase A, entonces deberíamos preferir Y, a pesar de que esta supone una mejora muy pequeña para ese grupo y un empeoramiento drástico de la clase B. Esto plantea un problema similar a la objeción de la nivelación hacia abajo. Por eso, conviene tener en cuenta que la idea más general de “dar prioridad a los

más desaventajados” deja abierta la cuestión relativa a cuánta prioridad deben tener estos. En términos literales, el principio de la diferencia da a los más desaventajados prioridad absoluta, lo cual puede resultar implausible incluso para quienes simpatizan con el prioritarismo.

3. Derecho y suficiencia

“Nuestros hijos tienen derecho a tener un techo, tres comidas diarias, asistencia médica decente y una educación que los prepare para participar en la vida política de su sociedad y los equie con las habilidades que necesitan para competir en el mercado laboral.” Este tipo de afirmaciones se hacen muchas veces en nombre de la igualdad y puede que satisfacerlas requiera una sociedad mucho más igualitaria que la nuestra. No obstante, a estas alturas debería resultar claro que no tienen un contenido genuinamente igualitario. Son afirmaciones del tipo: “Todos los X deberían tener –tal vez deberían tener un derecho a– Y”.

Podemos conectar esta idea con la noción de suficiencia. Lo que importa, podemos pensar, no es que los individuos tengan cantidades iguales de aquello que resulta valioso, sino que todos tengan lo suficiente. Mientras todo el mundo tenga lo suficiente, la distribución –el hecho de que unos tengan más que otros– no es importante. Hay un umbral que todo el mundo debe alcanzar, pero la desigualdad como tal no importa mucho. Esta posición se asemeja a los principios disminuidores en la medida en que significa que tenemos una razón superior para centrarnos en quienes tienen menos. No obstante, opera con un punto de corte. En lugar de considerar que las pretensiones de los individuos disminuyen gradualmente, como una función más o menos continua de lo que ya tienen, este enfoque propone un punto de corte o una discontinuidad, un nivel de adecuación que debe ser asegurado, más allá del cual las distribuciones dejan de importar. (Podemos imaginar una concepción mixta muy sofisticada que sostenga que los individuos tienen derecho a la suficiencia –y por lo tanto tenemos el deber de procurarnos mutuamente dicho nivel– y que además hay razones morales para garantizarles más –por encima del umbral de suficiencia– de acuerdo con lo que establecen los principios disminuidores.)

Asegurar que todo el mundo tenga lo suficiente como principio fundamental puede tener, por supuesto, implicaciones para la igualdad de las distribuciones. Puede ser que para dar a todos lo suficiente debamos quitarles a quienes tienen más que suficiente. Y conviene resaltar que se puede estar de acuerdo con la idea de la suficiencia –como enfoque general– y al mismo tiempo discrepar profundamente sobre qué se considera suficiente. Para algunos puede ser “suficiente” que todo el mundo tenga techo y subsistencia básica. Otros pueden tener una idea mucho más exigente de la suficiencia (como la que expresa la primera frase de esta sección). Es claro que estas concepciones tendrán implicaciones distributivas muy distintas. Optar por el enfoque de la suficiencia –y no por uno genuinamente igualitario– no dice nada de lo “radical” que uno es. Se puede defender una concepción radical de la suficiencia. Lo que importa, hablando en términos filosóficos, es cómo se concibe este objetivo. ¿Consiste en dar cantidades iguales de algo o en asegurar que todos tengan lo (que sea que consideremos) suficiente? Más aún, si tenemos en cuenta la discusión anterior sobre si debemos preocuparnos por la brecha, puede ser que nuestra concepción de lo que consideramos suficiencia tenga una relación más directa con cuestiones de desigualdad. Supongamos que, en efecto, los individuos no pueden tener autorrespeto en una sociedad en la que existe algún tipo de desigualdad. La mera afirmación de que todos deben tener autorrespeto –si incorporamos este bien en nuestra noción de qué es “suficiente”– bastaría para descartar dichas desigualdades.

La igualdad contraataca

La igualdad ha estado contra las cuerdas, en este capítulo como en el trabajo de los filósofos políticos a los que me he referido. Quisiera terminar analizando qué podemos decir en su favor.

Primero, no debemos olvidar que una idea más amplia de igualdad, distinta a la noción distributiva de este ideal, subyace a estos principios no igualitarios. El caso más claro es el del argumento que da Rawls a favor de su principio de la diferencia. Si nos preguntamos “¿Rawls es igualitarista?”, la respuesta correcta, en sentido estricto, es “No, su concepción permite desigualdades si estas son beneficiosas para los más desaventajados y no le

atribuye un valor intrínseco a la igualdad”. Pero si recordamos –capítulo 1– cómo Rawls genera el principio de la diferencia, vemos que la idea de los individuos como iguales entre sí ocupa un lugar central. Nos presenta la posición original, en la que los sujetos situados detrás del velo de la ignorancia eligen los principios que regulan la distribución de cargas y beneficios en la sociedad, como una forma de representar en qué sentido los individuos deben ser considerados como libres e iguales. Dado que todos somos iguales como ciudadanos, la justicia exige que nos abstraigamos de las diferencias en talento y circunstancias sociales que nos separan. Si pensamos de este modo, dice Rawls, trataremos de maximizar la posición de los más desaventajados en la sociedad y elegiremos el principio de la diferencia, en lugar de la igualdad estricta, para regular la distribución de dinero y riqueza. Así pues, a pesar de que sería un error describir a Rawls como un igualitarista en sentido estricto, sería muy engañoso afirmar que no le interesa ningún tipo de igualdad. La igualdad de los individuos como ciudadanos es una premisa fundamental de su teoría. Algo parecido sucede en el caso de todos los otros principios que parecen igualitaristas pero no lo son realmente.

Segundo, aunque tenga sentido preferir el criterio maximín a la igualdad, o incluso si nuestras razones para dar dinero a los pobres y no a los ricos no son razones igualitarias, no tenemos que abandonar nuestra intuición de que hay algo malo en aquellas desigualdades fruto de circunstancias que caen fuera del control de los individuos. Supongamos que tenemos un buen estándar general para medir la ventaja individual que tiene en cuenta las razones por las que la brecha es relevante. Puede ser que, en términos generales, sea perverso preferir 20:20 a 25:30, si estas son nuestras únicas dos opciones. ¿A quién beneficiaría la decisión de optar por 20:20? Pero si la desigualdad entre quienes tienen 25 y quienes tienen 30 no tiene una justificación independiente –no es, por ejemplo, consecuencia de que los segundos hayan decidido trabajar más, sino que es una mera cuestión de suerte–, podemos seguir considerando que de algún modo nos estamos inclinando por una situación que, a pesar de ser en conjunto mejor, es peor en el sentido particular de que no es equitativa. (Recordemos que, según la discusión sobre la igualdad radical de oportunidades, si la brecha de 25:30 fuese sólo consecuencia de las diferencias en las elecciones individuales sobre qué tan duro trabajar, puede que no queramos considerarla como una desigualdad en absoluto. No podemos dilucidar si una desigualdad está

justificada o no simplemente fijándonos en la distribución de bienes concretos en un tiempo t . También es necesario conocer el proceso que ha dado lugar a la distribución. Así es cómo la igualdad de resultado y la igualdad de oportunidades pueden llegar a ser equivalentes.)

Finalmente, examinemos el principio de la diferencia en más detalle. En el capítulo 1 se han considerado tres concepciones de la justicia: la justicia como equidad de Rawls, la visión de Nozick basada en la autopropiedad y el justo título y la visión basada en el mérito. Quienes son partidarios de la igualdad consideran que tienen buenas objeciones tanto al libertarismo nozickeano como a la idea básica de la concepción del mérito según la cual los individuos merecen recompensas desiguales como consecuencia del ejercicio de talentos que son fruto de la suerte. Ahora bien, el principio de la diferencia, con un espíritu claramente igualitario, supone un mayor desafío. ¿Cómo podemos justificar que la igualdad es preferible al maximín? Los igualitaristas pueden contestar invirtiendo la pregunta. “Está bien”, pueden decir. “Supongamos que no nos preocupa la igualdad sino la maximización de la posición absoluta de quienes menos tienen. Suscribimos el principio que justifica las desigualdades si contribuyen a dicho objetivo, pero díganos de qué modo opera (o puede operar) esa contribución.”

Anticipan que alguien que suscriba el principio de la diferencia dirá: “La necesidad de incentivos... la desigualdad crucial para el crecimiento económico... hay que producir para poder distribuir... una torta más grande permite incrementar el tamaño de las porciones... miren qué pasó con el socialismo de Estado”. Esta respuesta es de sobra conocida. La idea básica es que si no pagamos a unos más que a otros, los individuos carecerán de incentivos para preferir las actividades productivas a las improductivas –o directamente para trabajar–. Las diferencias salariales que existen en el mercado laboral cumplen la función fundamental de motivar a las personas a realizar los trabajos que los demás prefieren que hagan. Si todos ganasen lo mismo, todo el sistema colapsaría en un desorden ineficiente. Así es como la desigualdad ayuda a los más desaventajados.

Obsérvese, además, que los precios de mercado seguirían siendo importantes incluso si nadie estuviese motivado por el deseo de enriquecerse. Si el mercado funciona de manera correcta, estos precios suman las preferencias de los individuos y nos informan de lo que quiere la sociedad. Esto es lo que los economistas llaman la función “señalizadora”

del mercado. Incluso los sujetos completamente altruistas, que sólo están preocupados por lo que los demás esperan que hagan, necesitarían el mecanismo de precios para poderlo identificar. La señal del mercado asigna los recursos –incluidos los humanos (los individuos y sus habilidades)– a su uso más productivo. Esto es, en principio, distinto al modo en el que el mercado distribuye dinero. Joseph Carens (1945-) ha ideado un sistema explícitamente utópico que distingue la función asignadora del mercado de su función distributiva: hay un precio señalizador (de modo que los individuos saben qué es lo más útil que pueden hacer), pero todos ganan lo mismo (de modo que nadie se queda con el dinero que habría ganado en un mercado real). Se presume que los incentivos son morales, no económicos. Todos quieren hacer lo que los otros quieren que hagan, no por dinero, sino porque es la voluntad de los otros.

Volvamos al mundo real, habitado por personas reales y no por santos igualitarios. Como descripción de ese mundo, y como predicción de lo que podría pasar si suprimiésemos la desigualdad, la explicación habitual parece bastante certera. Los individuos están motivados por incentivos económicos, y sin cierta desigualdad el sistema colapsaría. Pero tratemos de pensar esto no como una descripción de cómo se comportan los individuos, o una predicción de cómo se comportarían en ausencia de incentivos económicos, sino como una justificación de la desigualdad. ¿Cómo funciona dicha justificación? Apela al hecho de que los individuos tienen una motivación autointeresada que los lleva a desear una retribución económica. Más específicamente, supone que a los individuos no los mueve el deseo de maximizar el bienestar de los más desaventajados. Si así fuese, realizarían cualquier trabajo que, a largo plazo, fuese muy beneficioso para los más desaventajados sin preocuparse por la remuneración que obtendrían. Algo no encaja. Parece esquizofrénico sostener que se debe maximizar el bienestar de los peor situados y a la vez exigir incentivos económicos para realizar lo que beneficiaría a dicho grupo. “Dado que estoy de acuerdo con Rawls en que el nivel de talento individual es una cuestión de suerte, no creo que merezco ganar mucho dinero. Considero que las desigualdades sólo están justificadas si ayudan a los más desaventajados. Ahora bien, si se espera que utilice mis talentos para convertirme en el CEO de una gran empresa, tendrán que pagarme mucho dinero; de lo contrario no estaré motivado para realizar el trabajo.”

Los encargados de diseñar políticas fiscales no pueden ignorar que los individuos son autointeresados en este sentido. Si suscribimos el principio de la diferencia, debemos establecer aquel régimen fiscal que creemos que, a largo plazo, maximizará la posición de los más desaventajados. Debemos asumir que la motivación de los sujetos es la que es y hacer lo posible para encaminar su trabajo en la dirección adecuada. Esta es una tarea muy difícil, sobre todo teniendo en cuenta el mercado laboral global, en el que algunos pueden amenazar con irse si no les gusta el régimen fiscal de un país en concreto. Sin duda, debemos permitir una amplia variación en los ingresos individuales, en lugar de imponer un régimen fiscal que asegure que todos ganen lo mismo. Tal vez las desigualdades que se dan en el Reino Unido o en los Estados Unidos estén justificadas por la motivación egoísta de las personas. Pero la cuestión es si dichas motivaciones están, en sí mismas, justificadas. Si no es así, el argumento de los incentivos no proporciona una buena defensa de la desigualdad. Muestra, a lo sumo, que la desigualdad es un mal necesario. Aunque pueda estar justificado dar dinero al secuestrador de mi hijo, de ahí no se sigue que esté justificada la distribución de recompensas que emerge después de la transferencia.

Estamos considerando específicamente la justificación de la desigualdad mediante el principio de la diferencia. En este contexto, no resulta legítimo apelar a las nociones de autopropiedad o mérito que sostiene una parte de la opinión pública. Muchos de quienes tienen salarios superiores a la media recurren a una de estas dos ideas para justificar su posición. En estos casos, la respuesta igualitaria será distinta (básicamente dirá: “No, los individuos no son dueños de sí mismos en el sentido que resulta necesario para justificar este tipo de desigualdad económica. No, la suerte desempeña un papel demasiado importante para que podamos afirmar que los individuos merecen aquello que obtienen en el mercado”). Pero el caso que nos preocupa es el de quienes justifican la desigualdad argumentando que ayuda a los más desaventajados sin invocar ninguna de estas dos ideas. La supuesta incoherencia se produce cuando se suscribe dicha justificación y al mismo tiempo se mantiene que los incentivos que uno recibe están justificados.

Desde un punto de vista igualitario, quienes exigen incentivos están explotando –chantajeando– a los demás. “Somos gente talentosa. El mercado muestra que las cosas que podemos hacer son muy valiosas para el resto de ustedes. ¿Quieren que usemos nuestros talentos? Está bien, lo

haremos, pero sólo si se nos paga más que a los demás. Si no, no hay trato.” Si quien hace este razonamiento no suscribe el principio de la diferencia no hay incoherencia alguna, sólo extorsión. Si además lo suscribe –“Creemos que las desigualdades sólo están justificadas si ayudan a los más desaventajados”–, entonces tenemos una extorsión incoherente.

Incluso desde esta perspectiva, alguien que suscriba de manera sincera el principio de la diferencia puede justificar algunas desigualdades. Supongamos que ser neurocirujano o CEO de una gran empresa es un trabajo tan estresante que sólo se puede hacer bien si se dispone de un jacuzzi, largas vacaciones y una partida de golf entre semana. En ese caso, conceder estas ventajas puede ayudar a los más desaventajados. Si tuviese que operarme un neurocirujano, desearía que este hubiese tenido una tarde agradable y un sueño placentero la noche anterior. Algunas ventajas pueden ser requisitos funcionales para realizar bien un trabajo. Tal vez la organización eficiente de la producción en una fábrica o una oficina exige que algunas personas puedan decir a los demás qué debe hacer. Tal vez los académicos han de poder disfrutar de mucha autonomía, vacaciones muy largas y trabajos de por vida para poder desarrollar su potencial intelectual (valdría la pena probarlo). En estos casos no estamos hablando de incentivos en sentido estricto. No son ventajas externas que se ofrecen a los neurocirujanos o a los académicos para motivarlos a realizar el trabajo. Son, concedamos, cosas que se necesitan para poder realizar bien el trabajo. No hay incoherencia alguna en suscribir el principio de la diferencia y exigir estas cosas. Si es así, la razón de estas desigualdades no es que benefician a quien realiza el trabajo, sino al resto de nosotros. Nadie está secuestrando a nadie.

Algunas cosas que parecen desigualdades en realidad no lo son. Cuando un trabajo es particularmente arduo, estresante o desagradable, un salario más alto debe ser concebido como el tipo de compensación al que se hizo referencia en el capítulo 1 al hablar del mérito. Puede considerarse, y es correcto hacerlo, que las personas que realizan trabajos muy estresantes “merecen” mayor remuneración que quienes no los realizan. Pero esta no es una afirmación genuina sobre su merecimiento –en el sentido en el que lo entienden las concepciones del mérito–, ni una justificación de la desigualdad. Es una medida compensadora que trata de lograr la igualdad teniendo en cuenta todos los factores. Del mismo modo, puede ser que algunos trabajos requieran un amplio período de formación durante el cual

los individuos no ganan nada o muy poco. En ese caso, una remuneración posterior superior a la media puede considerarse como una compensación por las ganancias no percibidas en el período inicial. En ambos casos, hay un componente de “incentivo” en la ganancia adicional. Si no se les ofreciese un poco más de dinero, los individuos podrían carecer de incentivos para realizar los trabajos más desagradables, o que requieren mucha preparación. Pero estos incentivos son igualadores, no justifican las desigualdades. Conviene aclarar que las diferencias en la remuneración que estos incentivos permiten justificar son muy diferentes de las que se producen en el mercado. En nuestro sistema, cuanto más placentero, gratificante o interesante es un trabajo, mejor remunerado está. Dado que los individuos suelen disfrutar cuando ejercitan sus talentos, no necesitan cobrar más, a modo de compensación, para hacerlo. El argumento que estamos examinando daría una mayor remuneración a aquellos cuya falta de talento los condena a trabajos con cargas especiales –como el aburrimiento o las condiciones desagradables de trabajo–.

Si la examinamos con detenimiento, la justificación maximín de la desigualdad (o el principio de la diferencia) resulta mucho menos evidente de lo que parecía a primera vista. Si tenemos que elegir entre la igualdad y el maximín, como sucede en la realidad, es posible que prefiramos lo segundo; puede que 25:40 sea mejor que 20:20. Ahora bien, ¿por qué tenemos que elegir? ¿Por qué necesitamos desigualdad para mejorar la posición de los más desaventajados de 20 a 25? ¿Por qué no podemos distribuir los recursos de manera igualitaria y optar por 32,5:32,5 en lugar de 25:40? Principalmente porque la gente no cree en el maximín sino en maximizar el rendimiento de sus dones naturales. Esto no parece consistente con el razonamiento maximín que considera que tales dones son moralmente arbitrarios y, por lo tanto, incapaces de justificar desigualdades económicas.

En este punto surgen dos cuestiones generales que están conectadas: 1) la relación entre las creencias de los individuos sobre las reglas que deberían gobernar la estructura de la sociedad y sus creencias acerca de cómo pueden actuar de manera justificada en el marco de dicha estructura; y 2) el grado en el que resulta legítimo que alguien actúe en función de sus intereses parciales –que no necesariamente son egoístas; pueden incluir los intereses de sus amigos, su familia, etc.–, en lugar de actuar de forma imparcial. Según la posición que he estado esbozando es inconsistente decir: “Estoy de

acuerdo con Rawls. Los talentosos simplemente han tenido suerte y, por esa razón, debemos diseñar las reglas de modo que sólo existan desigualdades si benefician a los más desaventajados. No obstante, como individuo que opera en un sistema gobernado por estas reglas, puedo aprovechar mi buena suerte para ganar tanto dinero como permiten las reglas”. Hay quien no está de acuerdo porque considera que en diferentes contextos son apropiados diferentes tipos de razonamiento. Como ciudadano que piensa qué exige la justicia a nivel estructural, debo ser imparcial y no querer normas que me benefician por el mero hecho de tener suerte. Como agente económico, sin embargo, resulta perfectamente apropiado que persiga mi propio interés parcial y maximice el rendimiento de mi buena fortuna. ¿Distintos tipos de pensamiento apropiados para distintos contextos o pura hipocresía? Otros dicen que si bien maximizar egoístamente los beneficios que me pueda proporcionar mi propia suerte no está justificado, puede haber otras buenas razones morales –como, por ejemplo, mi deseo bienintencionado de que mis hijos desarrollen su aparente potencial musical (para lo cual necesitan instrumentos y lecciones)– para que pida una remuneración superior a la media, si puedo obtenerla. ¿Es esto un sesgo injustificado hacia los intereses de mis hijos o la preocupación apropiada de un padre? Este tipo de preguntas están atrayendo mucha atención.

Una cosa está clara y muestra una diferencia fundamental entre quien se dedica a la filosofía política y quien hace política. Los políticos se suelen ver a sí mismos como encargados de diseñar reglas que funcionen lo mejor posible, asumiendo que las personas son como son –hipócritas, autointeresados, parciales, y todo lo demás–. Es más, los políticos deben ser elegidos antes de que puedan elaborar sus normas, lo cual les da una razón adicional para transigir con los valores y las actitudes de su electorado. La posición de los filósofos es distinta. Ofrecen razones para que la gente piense y actúe de manera distinta, mejor. A veces, los buenos políticos han conseguido también algo de esto.

Conclusión

Por un lado, la igualdad es un punto de partida obvio para cualquier concepción filosófica –o partido político– que merezca ser tomada en serio.

Cualesquiera sean nuestras diferencias, como ciudadanos somos iguales. El Estado nos debe tratar como iguales –tomar en cuenta los intereses de todos, no considerar a algunos más importantes que otros–. Esta es la “meseta igualitaria” en la que tiene lugar prácticamente todo el debate político actual. Por otro lado, la preocupación por la igualdad es extraña, tal vez incluso perversa. ¿Por qué nos debe preocupar que todos sean iguales en lugar de que todos tengan lo suficiente o estén lo mejor posible? Algo que genera confusión es la diferencia entre la igualdad como noción distributiva –que tiene que ver con lo bien o mal que están las personas– y el tipo de igualdad que afirma la posición fundamentalmente igual de los individuos como miembros de la comunidad política. Pero esto es sólo una parte. Hay que añadirle los aspectos prácticos o reales del asunto, como la idea, bastante plausible, de que la desigualdad puede ser necesaria para alcanzar los objetivos distributivos que tenemos razones para valorar. No es de extrañar que uno acabe confundido.

“¿Crees en la igualdad?”

“Bueno, sí, creo que todos los individuos son iguales en algún sentido moral fundamental, de modo que el Estado debe estar igual de interesado en el bienestar de todos sus ciudadanos. Pero no, no creo que tenga sentido perseguir la distribución igualitaria del bienestar en lugar de la máxima mejora para los más desaventajados. Ahora bien, soy muy sensible a las formas en las que aspectos concretos del bienestar de las personas –por ejemplo, su salud– pueden verse afectados por ciertas desigualdades. Es más, en el caso de algunos bienes –con un aspecto posicional– puede que la única forma de ayudar a los más desaventajados sea distribuyéndolos igual. Por supuesto, la desigualdad es funcionalmente necesaria –sobre todo teniendo en cuenta el contexto global en el que nos encontramos–. No obstante, no debemos olvidar que, si la igualdad es necesaria para promover los intereses de los más desaventajados, sólo lo es porque los individuos son egoístas. Si todos fuésemos santos, no sería necesaria. Un cierto grado de comportamiento autointeresado o parcial es perfectamente razonable; el grado que las diferencias salariales actualmente existentes reflejan no lo es.”

“Conteste la pregunta, primer ministro: ¿Cree en la igualdad sí o no?”

Sería estupendo poder creer que la reticencia de los políticos a usar la palabra que empieza con “I” deriva de su comprensión de esta complejidad. Sería estupendo, también, si más políticos fuesen conscientes de que los

argumentos a favor de políticas redistributivas no necesariamente tienen que ver con la envidia o la nivelación hacia abajo –ni siquiera con la igualdad distributiva en sí misma– y sí con la mejora de las vidas de quienes más lo necesitan.

Lecturas adicionales

The Ideal of Equality, Matthew Clayton y Andrew Williams (eds.) (Macmillan, 2002), es la compilación más útil sobre la igualdad, seguida de *Equality: Selected Readings*, Louis P. Pojman y Robert Westmoreland (eds.) (Oxford University Press, 1997). Estos dos volúmenes contienen muchos de los artículos más conocidos que examinan, con mucho más detalle, varias de las ideas analizadas aquí.

Las ideas de Joseph Raz sobre la igualdad se encuentran en *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986). Algunas contribuciones importantes, críticas del “igualitarismo de la suerte” y defensoras de la importancia de la igualdad como una característica de las relaciones sociales, son “What is the Point of Equality?”, en *Ethics* (1999), de Elizabeth Anderson y “What is Egalitarianism?”, en *Philosophy and Public Affairs* (2003), de Samuel Scheffler. El trabajo de Anderson también se encuentra en *Social Justice*, Clayton y Williams (eds.) (Blackwell, 2004). “Why Sufficiency is Not Enough”, en *Ethics* (2006), de Paula Casal, es una buena crítica de la suficiencia. *Sovereign Virtue* (Harvard University Press, 2000) [*Virtud soberana* (Paidós, 2003)], de Ronald Dworkin, compila en un volumen sus influyentes artículos que defienden desde la “igual consideración y respeto” hasta la “igualdad de recursos” (y se pronuncian en contra de la “igualdad de bienestar”).

Aunque sólo el último capítulo aborda la pregunta de su título, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Harvard University, 2000) [*Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Paidós, 2001)], de G. A. Cohen, es tan entretenido y provocativo como su título insinúa. El argumento de los incentivos lo presenta de la manera más accesible en su “Incentives, Inequality and Community”, que puede encontrarse en *Equal Freedom*, Stephen Darwall (ed.) (Michigan University Press, 1995). El mercado utópico puede encontrarse en *Equality, Moral Incentives, and the*

Market: An Essay in Utopian Politic-Economic Theory (Chicago University Press, 1981), de Joseph Carens. *Equality and Partiality* (Oxford University Press, 1991) [*Igualdad y Parcialidad* (Paidós, 1996)], de Thomas Nagel, explora de manera muy elegante el conflicto entre estas dos ideas.

“Gender”, de Debra Satz, en *Oxford Handbook of Political Philosophy*, David Estlund (ed.) (Oxford University Press, 2012), y el capítulo de Will Kymlicka “Feminism” en su *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2ª ed., Oxford University Press) [*Filosofía Política Contemporánea*. Una introducción (Ariel, 1995)] son buenos resúmenes. *Justice, Gender and the Family* (Basic Books, 1989), de Susan Moller Okin y *Sex, Culture and Justice: The Limits of Choice* (Penn State Press, 2008), de Clare Chambers, son textos para profundizar más.

Textos menos filosóficos pero muy estimulantes son *Equality: From Theory to Action* (2ª ed., Palgrave Macmillan, 2009), de John Baker, *Which Equalities Matter?* (Polity, 1999), de Anne Phillips y *Equality* (Polity, 2000), de Alex Callinicos. Las consecuencias nocivas de la igualdad para la salud se abordan en *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone* (Penguin, 2010) [*Desigualdad: Un análisis de la (in)felicidad colectiva* (Turner, 2009)], de Richard Wilkinson y Kate Pickett. *Equality* (Polity, 2006), de Stuart White, es un manual excelente.

4. Comunidad

Los revolucionarios franceses de 1789 se inspiraron en el eslogan “libertad, igualdad, fraternidad”. Hoy en día, la “fraternidad” –en sentido literal, la cualidad de ser hermano– es poco corriente y políticamente incorrecta. La “solidaridad” –su equivalente de género neutro– evoca sindicatos y piquetes. Pero la “comunidad” todavía está de moda. Es acogedora, solícita y nadie sabe lo que significa. Estas cualidades combinadas han contribuido a que engendrara su propio “ismo”: el comunitarismo, que es un completo batiburrillo. (Aunque es justo decir que los filósofos políticos como yo sospechamos de todos los “ismos”. Son cosas confusas que tienden a combinar ideas que cambian con el tiempo, apuntan en distintas direcciones y es sencillo hacer que se desmoronen. Desde nuestro punto de vista, es un rasgo molesto del mundo que la política de verdad implique a personas comunes, que piensan en términos de constelaciones de creencias desordenadas y cambiantes con nombres como “conservadurismo” o “liberalismo”. Qué fáciles y transparentes serían las cosas si todos fueran filósofos que afirmaran o refutaran proposiciones bien acotadas y precisas. Aun así, el “comunitarismo” está especialmente mal definido, incluso según los parámetros de otros “ismos”.)

Los debates recientes sobre “comunidad” han sido de dos tipos. Por un lado, está el debate académico, en el que algunos filósofos –sobre todo Michael Sandel (estadounidense, 1953-), Charles Taylor (canadiense, 1931-), Michael Walzer (estadounidense, 1935-) y Alasdair MacIntyre (escocés, 1929-)– han criticado las posiciones sostenidas por filósofos liberales como Rawls por descuidar la importancia de la comunidad. Este debate ha tratado una variedad de cuestiones filosóficas complejas: concepciones del yo o de la persona, si el Estado podría o debería ser neutral, si los principios de justicia tienen aplicación universal o son específicos de ciertas culturas, etc. Gran parte de esta “crítica comunitarista” del liberalismo se ha basado en distorsiones y malentendidos. Pero pocos negarán que ha contribuido en considerable

medida a nuestra comprensión de algunas cuestiones fundamentales de la teoría política.

Junto con este comunitarismo “filosófico”, ha existido otro: el comunitarismo “político”. Este es el comunitarismo como movimiento político, del tipo –asociado en primer lugar con el israelí-estadounidense Amitai Etzioni (1929-)– que hace manifiestos, propone políticas e intenta influir en políticos. Aquí se habla de responsabilidades que equilibran derechos, los defectos de una cultura del litigio, la importancia de la familia, la necesidad urgente de reconstruir las comunidades locales. El blanco al que dirige sus críticas no es una concepción de la persona filosóficamente errónea, ni nada tan abstracto ni abstruso. Es una cultura del egoísmo, del individualismo, de la autosatisfacción. Algunas versiones del argumento aseguran que dicha cultura conduce a la desintegración social y a un mundo en el que individuos atomizados, privados de vínculos con la comunidad, llevan vidas alienadas y sin sentido. El comunitarismo político ha gozado de cierto éxito, a juzgar por lo mucho que los políticos más importantes apelan a “la comunidad” en sus discursos y escritos. Durante un tiempo pareció que “la comunidad” iba a ser la Gran Idea que la centroizquierda estaba buscando (como parte de la “Tercera Vía” o el “Subsidio de Capital Único”,^[*] o combinada con ellos) pero también la evocan “conservadores compasivos” por la derecha.

La relación entre los dos “comunitarismos” –el filosófico y el político– es compleja. No fue casualidad que ambos se desarrollaran simultáneamente; coinciden en algunos puntos, y los comunitaristas políticos apelan a menudo a ideas de sus homólogos filosóficos. Sin embargo, las diferencias son más llamativas que las coincidencias. Ninguno de los más importantes comunitaristas filosóficos ha suscrito la “plataforma comunitarista” de Etzioni, y algunos se han distanciado activamente de ella. Con frecuencia se aduce –y a veces se acepta– que el comunitarismo filosófico no tiene en absoluto implicaciones claras en cuanto a las políticas. De hecho, las cuestiones que tratan los comunitaristas políticos tienden a ser bastante sencillas y poco polémicas desde el punto de vista filosófico (por ejemplo, que los derechos deberían equilibrarse con los deberes o las responsabilidades), o bien tienden a tener un componente estrictamente filosófico escaso o inexistente (por ejemplo, que las iniciativas basadas en la comunidad son la mejor manera de combatir la pobreza y el delito). De

modo que la mayoría del tiempo ambos comunitarismos hablan sencillamente de cosas distintas.

Desconcertante. Por si fuera poco, el comunitarismo filosófico y el político se componen cada uno de ideas distintas y a veces incompatibles entre sí. Sandel, Taylor, Walzer y MacIntyre presentan argumentos contra blancos distintos. Unos apuntan específicamente a Rawls, a otros les preocupa la cultura moral contemporánea en general. Unos se centran en la concepción del yo del liberalismo, otros le objetan a este su presunto desinterés por las culturas y prácticas tradicionales. Para ser justos, no fueron ellos mismos sino otros quienes los agruparon bajo la denominación de “comunitaristas”. A ninguno le entusiasma la etiqueta, aunque esto se debe en parte a que no quieren que se los identifique con el comunitarismo como movimiento político.

El comunitarismo político, por su parte, es en sí mismo algo así como un cajón de sastre. Según algunas versiones, la comunidad importante es el Estado, una comunidad de verdad es aquella que trata a sus miembros como iguales, y la pertenencia en condiciones de igualdad tiene una dimensión económica. Así, se invoca la “comunidad” para defender el Estado de bienestar y el sistema fiscal redistributivo que implica. A otros, como los defensores de la “Gran Sociedad”, les interesan más bien los grupos de apoyo mutuo, las asociaciones de voluntarios y las comunidades locales; el Estado de bienestar –impersonal, burocrático, que fomenta una cultura de la dependencia– es el problema, no la solución. Muchos invocan el concepto de “comunidad” sencillamente para expresar la idea trivial de que las personas deberían preocuparse por los demás. Otros sostienen el punto de vista mucho más sólido de que la “comunidad” es una fuente legítima de autoridad moral, de tal forma que está justificado que el gobierno promueva estilos particulares de vida (por ejemplo, valores familiares, la heterosexualidad antes que la homosexualidad).

Mi estrategia para tratar de comprender este embrollo tiene dos partes. Primero, muestro que los que basan sus posiciones en algo que llaman “comunidad” lo suelen hacer contraponiéndola con alguna alternativa –a la que a veces denominan “individualismo liberal”–, que presentan como moralmente empobrecida, filosóficamente ingenua y/o sociológicamente desinformada. De este modo presentan una oposición o confrontación entre liberales, quienes se interesan en los individuos, y comunitaristas, quienes se interesan en las comunidades. Pero esta aparente confrontación lleva a

engaño. Quienes respaldan el liberalismo y se interesan en el bienestar de los individuos pueden decir casi todo de lo que quienes enfatizan “la comunidad” quieren que digan. La segunda parte de la estrategia consiste en analizar algunos problemas de los liberales que persisten después de este proceso de clarificación. Los textos comunitaristas no sólo han obligado al liberalismo a hacer explícitas cosas que antes se daban por sentadas; también han suscitado cuestiones profundas y cruciales que han pasado a ocupar un lugar central en la agenda filosófica.

Enmienda de malentendidos y deformaciones

Antes me quejaba de que todos los “ismos” son combinaciones confusas de ideas distintas que cambian con el tiempo y que, aunque pertenezcan a la misma familia, pueden diferir ampliamente y a veces hasta ser incompatibles. El liberalismo no es una excepción. (Para lo que me propongo –explicar que los liberales no deberían cometer los errores de los que se los acusa–, esto es una ventaja. Puedo conceder que a algunos miembros de la tradición liberal habría que declararlos culpables de los cargos, pero también puedo señalar a otros que no.) Sin embargo, resulta útil identificar una afirmación fundamental en el corazón de la teoría liberal: a los liberales les preocupa ante todo la libertad y la autonomía de los individuos. Recordemos –capítulo 1– que Rawls atribuía a las personas en la posición original un “interés del máximo nivel en la capacidad de formular, revisar y perseguir una concepción del bien”. Aunque difieren en todo tipo de detalles, lo que los liberales tienen en común es el interés de proteger y/o promover algo parecido a dicha capacidad.

Si esto es lo que les preocupa a los liberales, resulta sencillo adivinar el poco interés o, incluso, la hostilidad que deberían profesarle a la comunidad. Ellos creen que las personas deberían ser libres de elegir por ellas mismas cómo vivir, aparentemente con independencia de lo buenas o malas que sean sus elecciones, de los valores de su comunidad y de cómo afecten sus elecciones libres a los demás. Esta es, por cierto, una filosofía política para egoístas, que cree que cada uno se ocupa de lo suyo, con escasa o ninguna preocupación por los demás. Quienes eligen principios para regular su sociedad en la posición original son presentados como

“mutuamente desinteresados”, preocupados únicamente por sí mismos. Aquí, según parece, el teórico vanguardista del liberalismo reconoce que las personas aceptan el Estado liberal sólo porque es lo que más les conviene. Y la argumentación rawlsiana hace explícitos otros dos errores centrales del liberalismo: que las personas eligen sus valores, y que lo hacen de algún modo desvinculadas de sus comunidades –culturas y subculturas– en las que crecieron y viven. ¿Cómo entender si no a los contratantes extrañamente desencarnados y despersonalizados en la posición original, motivados sobre todo por proteger su libertad de elegir cómo vivir?

El énfasis del liberalismo en la libertad individual parece encaminarlo a colisionar con el valor de la comunidad. La muy influyente articulación de ideas liberales de Rawls parece confirmarlo. Un tercer factor que apunta en la misma dirección –equivocada– es la confusión del liberalismo como lo entienden los filósofos políticos con algo que ha acabado llamándose “liberalismo económico” o “neoliberalismo”. Este último –un componente central de la “Nueva Derecha”– consiste en una doctrina que insiste en la importancia de mantener los mercados libres de distorsión, de regulación y de intervención del Estado. Combina afirmaciones empíricas sobre la mayor eficiencia y productividad de los mecanismos de mercado con afirmaciones de tipo moral sobre la importancia de la propiedad privada y de que los individuos dispongan de libertad para entablar intercambios económicos. (Esto último se trató en el capítulo 2.) La confusión del liberalismo económico con el liberalismo en general es particularmente habitual en los Estados poscomunistas. Allí es fácil pensar que existe un contraste burdo entre el “comunismo” (que cree equivocadamente en la igualdad) y el “liberalismo” (que cree acertadamente en la libertad individual). A la “libertad” se la equipara con la “libertad de mercado”; al “liberalismo”, con la “liberalización” del mercado –por ejemplo, pasar de la regulación y el control del Estado al “libre mercado”–. El resultado es que los liberales creen, por definición, en una economía del *laissez-faire*. Son estos Estados los que más pueden beneficiarse de una comprensión adecuada de lo que implica y lo que no implica el liberalismo. (En los Estados Unidos, por otra parte, al liberalismo se lo identifica normalmente con el apoyo al Estado de bienestar. ¡Dije que las etiquetas eran problemáticas!)

Las que siguen, en orden aproximado de complejidad creciente, son siete objeciones al liberalismo que a veces se formulan en nombre de la

comunidad:

1. Los liberales suponen que las personas son interesadas y egoístas.
2. Los liberales abogan por un Estado mínimo.
3. Los liberales ponen énfasis en los derechos antes que en los deberes y las responsabilidades.
4. Los liberales creen que los valores son subjetivos o relativos.
5. Los liberales no prestan atención a la constitución social de los individuos.
6. Los liberales no comprenden la importancia de las relaciones comunitarias, de los valores compartidos y de la identidad común.
7. Los liberales piensan equivocadamente que el Estado puede y debería ser neutral.

Todas estas objeciones son erróneas (aunque algunas lo son más que otras). Considerémoslas una por una. Al hacerlo, procuremos tener en mente que no estoy tratando de defender el liberalismo. Tan sólo estoy tratando de explicar qué implica y qué no respaldar la afirmación liberal central a la que me referí antes.

Objeción 1. Los liberales suponen que las personas son interesadas y egoístas

A veces los políticos invocan a la “comunidad” cuando quieren decir que las personas deberían preocuparse por los demás, no sólo por sí mismas. En contraste con el “individualismo” burdo de la Nueva Derecha –un *ethos* que eslóganes como “la codicia es buena” o “la sociedad no existe” supuestamente captan–, la comunidad significa que las personas no deberían empeñarse sencillamente en ser las número uno. En vez de

perseguir sin freno su propio interés, deberían tener noción de la solidaridad hacia otros miembros de su comunidad, e identificarse con ellos tanto como para estar dispuestos a hacer algunos sacrificios por ellos. Aquí hablar de “comunidad” es esencialmente una manera cifrada de hablar de moral. La moral requiere que no actuemos como simples egoístas, sino que reconozcamos que los demás podrían reclamarnos cosas.

¿Por qué hablar en clave? Porque para los políticos hablar explícitamente sobre moral es peligroso. Lo asimilan con predicar, con algo inapropiadamente altruista. Se equipara a menudo con prescribir una concepción particular y muy específica de cómo las personas deberían conducir su vida. A las personas no les gusta que los políticos les digan cómo deben vivir, y normalmente los políticos se esfuerzan en evitar que parezca que lo hacen. Puesto que los políticos han de justificar sus políticas, y puesto que toda justificación de políticas es en última instancia una justificación moral, recurren al lenguaje cifrado. Y es entonces cuando la “comunidad” hace su entrada. (Toda justificación de políticas es, en último término, moral, porque cuando se presenta una política de forma meramente técnica, como el medio más práctico o eficiente para alcanzar cierto fin, siempre resulta relevante preguntar si el fin en cuestión es en sí mismo moralmente deseable.)

En todo esto hay dos malentendidos. El primero lo alimentan los comunitaristas que creen necesario apelar a la “comunidad” para hablar de moral. No alcanzan a comprender que, según todas las interpretaciones plausibles, el liberalismo es en sí mismo una doctrina moral. No sostiene la persecución desenfrenada y egoísta del propio interés individual, sino que concede un margen amplio a la idea de que las personas tienen demandas morales hacia las demás, y el Estado puede obligar a que se cumplan algunas de dichas demandas –las que implican deberes por parte de otros–. “Individualismo” (lo importante es el bienestar de los individuos) o “individualismo liberal” (la libertad y la autonomía de los individuos son fundamentales para su bienestar) no son egoísmo. Si los individuos importan, entonces todos los individuos importan, no sólo yo. Puedo perseguir mi propio interés sólo mientras sea compatible con el requisito moral de que trate a los demás con justicia. Defender el liberalismo no es defender una cultura en la que los individuos ponen la satisfacción de sus propios deseos por delante de todo lo demás. Es defender un sistema de reglas y leyes que restringen el egoísmo precisamente para asegurar que a

todos se los trate con la atención y el respeto que se les debe en cuanto individuos autónomos.

El segundo malentendido lo alimentan los que consideran que hablar de moral es prescribir estilos particulares de vida (heterosexual, monógama, abstinencia...). La idea moral que se encuentra en el corazón del liberalismo es precisamente que las personas deberían ser libres de elegir por sí mismas cómo vivir, siempre que esto sea compatible, como decíamos en el párrafo precedente, con la atención y el respeto debidos a todos los individuos. (Lo que implica, entre otras cosas, una libertad similar para los demás.)

De modo que el liberalismo es una doctrina moral. Pero es una doctrina moral débil. No especifica necesariamente el deber de adoptar ningún estilo o estilos de vida particulares (salvo que las personas deberíamos tratarnos con justicia las unas a las otras). Los comunitaristas se equivocan al pensar que hablar de moral implica abandonar el individualismo liberal. Los políticos y los periodistas se equivocan al pensar que hablar de moral significa prescribir, o incluso defender, estilos particulares de vida.

Invocar la idea de “comunidad” puede muy bien resultar una manera efectiva de motivar el interés por los demás, de expresar demandas de una forma parecida a predicar, o puede parecer inapropiadamente prescriptivo si se presenta como “moral”. Los filósofos están a favor de cualquier cosa que incentive a la gente a actuar moralmente. Pero también están a favor de la claridad teórica. La “comunidad” puede servir de representante retórico de la “moral” siempre que se comprenda que la “comunidad” así empleada es bastante compatible con el “individualismo liberal”.

Objeción 2. Los liberales abogan por un Estado mínimo

Los liberales coinciden en que la labor del Estado consiste en proteger y promover la libertad individual. Pero existen distintas corrientes del liberalismo que discrepan sobre qué se entiende por “proteger y promover la libertad”. Para unos un Estado liberal es un Estado mínimo o “guardián nocturno”. Se limita a proteger los derechos negativos de las personas –los derechos en los que no se debería interferir– y a ofrecer bienes públicos, como alumbrado en las calles o defensa. (“Bienes públicos” son bienes que todo el mundo quiere y de los que, una vez ofrecidos, todo el mundo se

beneficia. Que el Estado los provea y que obligue a la gente a costearlos está justificado porque, en ausencia de ese elemento de coerción organizada, sería racional que los individuos se aprovecharan de las contribuciones de los demás, y eso conduciría a no proveer el bien, pese a que todo el mundo lo quiera.) En particular, la redistribución coercitiva no está justificada. Si alguien que posee propiedades quiere dárselas a quienes no tienen, perfecto. Puede que sea lo que debe hacer. Pero no compete al Estado obligar a hacer esa transferencia. Esta es la variante “libertariana” del liberalismo, cuya exposición más coherente es la de Robert Nozick (que tratamos en el capítulo 1).

A algunos no les gusta el liberalismo porque piensan que implica este tipo de Estado. Ser liberal equivale a abogar por la economía del *laissez-faire* y defender, en general, una intervención mínima del Estado en la vida de los ciudadanos. Como ya he indicado, esta mala interpretación es especialmente común en la Europa del Este.

Pero no todos los liberales son libertarianos. Rawls no es Nozick. Un Estado rawlsiano es más que un Estado liberal mínimo. Mantener una justicia liberal, hacer cumplir los deberes que las personas tienen hacia los demás en virtud de su estatus de ciudadanos capacitados para la autonomía implica, según Rawls, más que proteger los derechos negativos de propiedad de las personas, proveerles bienes públicos y recaudar los impuestos correspondientes por ello. Implica que el Estado ha de asegurar la conformidad con sus principios de justicia, no sólo la protección de las libertades básicas, sino también el aspecto distributivo: la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia. Tratar a los ciudadanos con el respeto que se les debe en virtud de su capacidad de autonomía significa asegurarse de proporcionarles un reparto equitativo de los bienes necesarios para el ejercicio de dicha autonomía. Cada versión del liberalismo implica su propia versión del papel preciso que ha de desempeñar el Estado –incluidos los distintos grados de redistribución y sus distintas justificaciones–, y, en la idea de un Estado basado en los principios del “individualismo liberal”, no hay nada que lo limite a la función mínima que defienden los libertarianos. Teóricamente, los liberales coherentes pueden apoyar perfectamente un Estado de bienestar, y más. (Ahora que hablamos de comunidad, y de ideas relacionadas, recordemos que Rawls, como explicábamos en el capítulo 3, piensa que su principio de diferencia proporciona una interpretación del principio de fraternidad: no querer

disfrutar de mayores ventajas a menos que sea en beneficio de otros más desaventajados.)

Objeción 3. Los liberales ponen énfasis en los derechos antes que en los deberes y las responsabilidades

La queja más frecuente de los políticos comunitaristas es que se habla mucho de derechos y muy poco de deberes y responsabilidades. Tal vez sea cierto. Puede que a las personas les cueste muy poco exigirles derechos a los demás, y mucho reconocer deberes y responsabilidades consigo mismas y con los demás. Puede que Etzioni acertara al impulsar una moratoria de diez años en la declaración de nuevos derechos. Puede que una cultura del litigio no sea una buena cosa. Pero si existe un problema, el liberalismo no tiene la culpa. Ya debería haber quedado claro que nada en tal corriente filosófica niega la importancia ni de los deberes ni de las responsabilidades.

En el caso de los “deberes”, se trata simplemente de una cuestión de claridad conceptual, de comprender lo que significa decir que alguien tiene derecho a algo. El análisis conceptual de derechos puede ser bastante delicado —el teórico norteamericano del derecho Wesley Hohfeld (1879-1918) identificó cuatro maneras distintas de emplear el término “derecho”—, pero en la mayoría de casos se puede suponer, sin riesgo a equivocarse, que “A tiene derecho a X” significa exactamente que los demás tienen el deber de permitirle o de darle X a A. Cabe recordar el vínculo entre justicia, derechos y deberes. Si A tiene derecho a X, entonces no se trata sólo de que sería bueno para A disponer de X, ni de que A debería disponer de X. Tener un derecho es tener una exigencia de justicia, el tipo de exigencia que implica deberes por parte de los demás.

Un enfoque muy influyente de esta cuestión —el de Joseph Raz— define los derechos de la siguiente manera: “X tiene un derecho si y sólo si X puede tener derechos y, si todo lo demás se mantiene constante, un aspecto del bienestar de X (su interés) es razón suficiente para imponer un deber a otra u otras personas”. Esto contiene dos afirmaciones que sobrepasan la idea tosca de que los derechos conllevan deberes. En primer lugar, una afirmación sobre qué clase de cosa es lo que da derecho a una persona: un aspecto de su bienestar (también conocido como su “interés”). En segundo

lugar, una afirmación sobre cómo se relaciona el interés con el derecho: teniéndolo como razón suficiente para el imponer un deber a otros. ¿A tiene derecho a X? Desde el punto de vista de Raz, para responder tenemos que considerar si el interés de A en tener X es suficiente para imponer un deber a otra persona. ¿Tengo derecho a disponer del piano Steinway que siempre quise? No, porque, pese a que disponer de él contribuiría desde luego a mi bienestar, esta contribución a mi bienestar no es suficiente para que se imponga a nadie el deber de procurármelo. ¿Tengo derecho a que no me asesinen? Sí, porque que no me asesinen contribuye tanto a mi bienestar que existe una buena razón para que se imponga a los demás el deber de no asesinarme.

Siguiendo con este pensamiento elemental que relaciona derechos con deberes, veamos cómo reduce al absurdo la idea comunitarista de que el liberalismo atiende a unos pero desatiende los otros. Según nuestro análisis, cada vez que alegamos derechos, para nosotros o para los demás, al mismo tiempo estamos alegando deberes. Cuantos más derechos tengan las personas para sí y ante los demás, más deberes se deberán los unos a los otros. Los derechos y los deberes existen juntos o no existen. Y los deberes se deben a individuos. No hace falta que abandonemos el “individualismo” a favor de la “comunidad” para hablar de deberes.

Quienes reivindican derechos son desde luego conscientes de que, en consecuencia, están reivindicando deberes. Es muy probable que reivindicar derechos consista fundamentalmente en exigir a las personas que proporcionen lo que sea que se reivindica como derecho. Es posible que haya gente que impulse derechos para sí sin reconocer que los deberes que implican se les pueden exigir a ellos también. Pero esto es sólo inconsistente. Reivindicar que tengo derecho a la libertad de expresión, pero no el deber de respetar la libertad de expresión de los demás, es, en ausencia de razones que justifiquen que se me dé un trato especial, claramente contradictorio. Si tengo derecho a que me juzgue un jurado –y los demás tienen el deber de proporcionármelo–, entonces es muy probable que tenga el deber de prestarme a ser miembro de un jurado cuando me toque. Siguiendo el mismo razonamiento, aunque la afirmación empírica que vincula el derecho al deber plantea cuestiones más complicadas, mi reivindicación del derecho a voto podría implicar mi deber de hacerlo, si tal cosa fuese necesaria para sostener el sistema democrático al que le exijo mi derecho a voto.

Nada de lo dicho hasta ahora niega que a algunos les cueste demasiado poco acuñar nuevos derechos, y confundir con “derechos” ciertas reivindicaciones que en realidad no tienen ese estatus. En esto la posición comunitarista tiene una pizca de razón. Tal vez muchos de los derechos que las personas reivindican no son en absoluto derechos. Pero apelar al concepto de “comunidad” no es la mejor manera de esclarecer la cuestión. Lo es pensar seriamente qué derechos tienen los individuos y cuáles no. Aquí es donde una aproximación como la de Raz resulta valiosa. ¿No es suficiente el interés de las personas en que no se blasfeme su religión para hacer que los demás tengan el deber de no blasfemarla? Para Raz depende de lo dañina que sea la blasfemia para el bienestar de las personas, y de si es suficientemente dañina para que, teniendo en cuenta el costo que tiene para las personas que no se les permita decir o escribir cosas que de otra forma podría haber sido razonable decir o escribir, juzguemos que las personas tienen el deber de no blasfemar. ¿Las personas tienen derecho a no llevar un documento de identidad o a no someterse a tests aleatorios de consumo de drogas cuando conducen, o a no hacerse un análisis de VIH cuando se matriculan como odontólogos? No es sencillo responder a estas preguntas. Nada en el enfoque de Raz indica que lo sea. Pero al menos nos permite ver qué consideraciones son relevantes. Puede que los comunitaristas acierten al rechazar ciertos derechos particulares que reivindican organizaciones como Liberty (en el Reino Unido) o la American Civil Liberties Union (en los Estados Unidos). Pero si aciertan es porque las personas no tienen esos derechos y deberes en cuestión, no porque haya algún problema con el “individualismo liberal”.

Algo parecido ocurre con las responsabilidades. Consideremos dos temas a propósito de los cuales los políticos, influidos por el comunitarismo, han hablado de la importancia de que las personas se hagan cargo de responsabilidades o las reconozcan: en primer lugar, la responsabilidad de las personas que no tienen ninguna discapacidad de ocupar puestos de trabajo donde se ofrezcan (en vez de “gorronear” dádivas del Estado), y, en segundo lugar, la responsabilidad de los padres de sostener a sus hijos (en vez de confiarle la tarea al Estado). En el Reino Unido, lo primero provocó que se modificaran los requisitos para acceder al seguro de desempleo y que las pruebas para evaluar los grados de discapacidad fueran más estrictas (básicamente para distinguir a los holgazanes de los desempleados genuinamente discapacitados). De lo segundo resultó la Child Support

Agency, una agencia gubernamental que intenta (a menudo sin éxito) que los padres, sobre todo los ausentes o separados, contribuyan económicamente al sostén de sus hijos. En ambos casos el objetivo era el de volver a trazar “límites de responsabilidad” entre el individuo y el Estado, establecer un ámbito en el que el individuo se haga responsable (rinda cuentas, asuma las consecuencias) de sus acciones.

Los liberales no tienen problemas en creer que las personas deberían hacerse responsables de las consecuencias que resulten de sus propias elecciones libres. Desde luego, mucho depende de lo que consideremos “elección libre”. ¿De cuántas opciones debería disponer una persona? ¿Con cuánta información acerca de las consecuencias probables de su elección debería contar quien elige? Y los liberales igualitaristas enfatizarán la poca responsabilidad que tienen las personas de las condiciones marco (como qué lugar ocupan en la distribución de talentos naturales) que conforman el contexto en el que eligen. Los comunitaristas deben de basarse en algo para lamentarse de una cultura en la que las personas confían en el Estado para que mejore unos resultados de los que ellas mismas son responsables. Puede que sea cierto que algunas corrientes del pensamiento liberal, al enfatizar hasta qué punto la gente está a merced de factores que escapan a su control, hayan favorecido una cultura que exime a las personas de sus obligaciones morales. Pero difícilmente se puede decir que esta filosofía política liberal ignora la cuestión de la responsabilidad. Más bien lo contrario.

Por cierto, los liberales no tienen ningún problema en hacer que los derechos dependan de que el agente reúna ciertas condiciones (de tal modo que los derechos son “condicionales”). Sencillamente es cuestión de especificar el derecho con suficiente precisión. Decir que las personas tienen derecho al bienestar es demasiado vago, y da a entender que tienen ese derecho independientemente de lo que hagan (o no hagan), lo que alimenta la idea de que el discurso liberal sobre los derechos exime a las personas de hacerse responsables de sí mismas. Pero resulta sencillo defender, por ejemplo, que los que necesitan asistencia social sin ser responsables por ello están en su derecho de solicitarla, mientras que los que son responsables de su propia indigencia no tienen ese derecho y deben sobrellevar las consecuencias de sus propias acciones. Por supuesto, decidir quién es responsable de qué resulta extremadamente complicado. Pero esto

no tiene nada que ver con la afirmación errónea de que enfatizar derechos conlleva descuidar responsabilidades.

Objeción 4. Los liberales creen que los valores son subjetivos o relativos

El poeta estadounidense Robert Frost (1874-1963) dijo que un liberal es alguien que no puede ponerse de su propio lado en una discusión. Quienes abogan por la “comunidad” afirman a veces que los liberales piensan que los “valores” son puramente “subjetivos”, una cuestión de preferencia individual sin criterios objetivos para decidir cuáles son correctos y cuáles no. Se considera que el énfasis en la libertad individual de elección, el respeto por las creencias propias de las personas sobre cómo deberían vivir sus vidas, se debe a cierto escepticismo. Sólo si ningún estilo de vida es mejor que los demás tiene sentido que las personas elijan esas cosas por sí mismas. Imponer, o incluso alentar, cualquier valor en particular tiene tan poca justificación como imponer o alentar un sabor particular de helado. Los valores son sencillamente cuestión de gustos, y el Estado no tiene que promover los que se le ocurre que son preferibles. Los liberales, se dice, son relativistas morales. (Y el relativismo moral, la idea de que “todo vale”, es lo que causa la mayor parte de nuestros problemas sociales: las drogas, la ruptura de las familias, etc.)

Debería quedar claro que esta acusación de subjetivismo o relativismo no puede sostenerse como afirmación sobre todos los valores morales. Al creer que la libertad individual y la autonomía son importantes, y que el Estado puede hacer cumplir aquellos deberes relacionados con la justicia que tenemos los unos con los otros, el liberalismo no puede sostener que los valores en general son una mera cuestión de gustos. Quien niega la importancia moral de la libertad individual se equivoca, no expresa simplemente una preferencia. Para que la objeción pueda sostenerse necesitamos distinguir al menos dos tipos de valores: libertad, autonomía, derechos, justicia (que los liberales valoran, y creen estar objetivamente en lo cierto al valorarlos), y las formas particulares de vida que puedan elegirse (que los liberales, se podría pensar, creen cuestión de gustos subjetivos).

Esto se parece a la distinción que he mencionado al señalar por primera vez que el liberalismo es, de hecho, una doctrina moral. Entonces señalé

que los políticos se cuidan de hablar de moral porque a menudo se toma, erróneamente, como prescripciones de estilos de vida particulares. Con esta distinción bien clara en mente, podríamos querer decir que, aunque no son subjetivistas en relación con valores como la libertad y la justicia, son subjetivistas con respecto a lo que las personas libremente elijan hacer con su parte justa de recursos. ¿Sería esto correcto? Si nos limitamos ahora a las “concepciones del bien” –término que emplean los filósofos para referirse a ideas sobre lo que hace que las vidas de las personas sean valiosas o merezcan la pena–, ¿deberían creer los liberales, junto con el terco utilitarista Jeremy Bentham, que las canicas son tan valiosas como la poesía? ¿Qué una vida dedicada a jugar a los videojuegos está tan bien aprovechada como una dedicada a bregar con la filosofía?

La respuesta es “no”. Supongan que estoy absolutamente convencido de que vivir con Platón es, para cualquiera, en términos objetivos, mejor que vivir con la Playstation. No es verdad que los que discrepan expresan sencillamente preferencias diferentes e igualmente válidas. Están equivocados. ¿Se sigue de ello que debería abandonar mi liberalismo, renunciar a mi compromiso con un Estado que defiende el derecho de las personas a elegir libremente y a vivir como ellas quieran? No si también creo que es valioso que las personas elijan libremente y vivan como quieran. Quien elige acertadamente a Platón podría llevar una vida mucho mejor que quien elige equivocadamente la Playstation. Pero que sea su propia elección es crucial. Un Estado que no respeta la capacidad de las personas de elegir por sí mismas podría estar privándolas de una condición necesaria para que les vaya bien en la vida. En consecuencia, puedo instar al Estado a que lo deje en sus manos, siempre que no existan sospechas de que se están equivocando. En mi vida privada, como individuo perteneciente a la sociedad civil, podría dedicarme a difundir el mensaje de que Platón es maravilloso. Pero el liberalismo es una doctrina sobre el uso justificado del Estado, sobre las políticas que puede implementar. Mis propias ideas sobre cómo debería vivir la gente pueden parecer bastante irrelevantes a este respecto, por más objetivamente válidas que puedan ser.

Para algunos críticos, esta respuesta liberal implica una especie de esquizofrenia moral. Tengo absoluta certeza del valor de Platón –para todos mis conciudadanos, no sólo para mí–, y estoy plenamente comprometido con tal valor, pero ¿se supone que he de ignorarlo en cuestión de política? Sustituyamos a Platón por Dios. Imaginemos que estamos entregados a la

verdad de una doctrina religiosa en particular, una doctrina que invade por completo nuestra forma de vivir y que nos proporciona identidad y sentido, además de pertenencia a una comunidad en particular. Este argumento liberal nos pide que, en política, pongamos entre paréntesis esas ideas religiosas. Preocuparnos por la esquizofrenia nos empuja en dirección de ciertos argumentos comunitaristas importantes que analizaremos luego. Por ahora basta con retener que los liberales no tienen que ser por fuerza subjetivistas o relativistas con respecto a los valores; simplemente tienen que priorizar el valor de la libertad individual.

Irónicamente, tal vez, existe una corriente significativa del pensamiento comunitarista contra la cual la preocupación por el relativismo parece mucho mejor orientada. Esta versión enfatiza la importancia del respeto a los valores, las tradiciones y las creencias compartidas de la comunidad, sencillamente porque son los de esa comunidad en cuestión. En el ámbito filosófico, esta tesis se asocia estrechamente con Michael Walzer, quien sostiene que la justicia social requiere que distribuyamos los bienes de acuerdo con sus “significados sociales”. (El énfasis de Alasdair MacIntyre en la importancia de los roles socialmente definidos para el bienestar individual consiste en algo parecido.) Recelosos de las supuestas pretensiones de universalidad del liberalismo, y de la aparente abstracción del contexto social y cultural –pensemos en la posición original de Rawls–, los comunitaristas han insistido en que la forma adecuada de hacer filosofía política es interpretar y pulir aquellos valores y principios inmanentes en las formas de vida de sociedades concretas y particulares.

Esto es, de hecho, un tipo de relativismo. Por emplear la fórmula de Walzer, “la justicia es relativa a los significados sociales”. No es sólo que los valores sean subjetivos en el sentido de que son simplemente cuestión de gustos individuales. Desde este punto de vista, los individuos pueden estar equivocados acerca de ellos. Pero sobre lo que estarían equivocados es sobre “la interpretación correcta de las tradiciones y creencias compartidas de su sociedad” o “los valores implícitos en las prácticas sociales de su cultura”. En este punto nos adentramos en el terreno muy complejo de la filosofía metamoral. (La “filosofía moral sustantiva” se ocupa de lo bueno y lo malo. La “filosofía metamoral” –también conocida como “metaética”– atañe al estatus de los juicios morales, qué queremos decir cuando decimos que algo está bien o mal, y cómo lo sabemos.) Afortunadamente, ahora este asunto no viene al caso. Lo importante aquí es señalar que el

comunitarismo, tanto en su aspecto filosófico como comunitarista, afirma a veces que la justificación de un valor o un principio moral consiste, y sólo puede consistir, en apelar a las intuiciones compartidas de la comunidad ante la que el valor o el principio en cuestión ha de justificarse. Añadan a esto la idea de que comunidades diferentes comparten intuiciones bastante diferentes, y tendrán como resultado una especie de relativismo moral de tipo social o cultural. Esta es la razón por la que algunos se oponen al pensamiento comunitarista, porque consideran que implica un tipo de conservadurismo, un rechazo a la posibilidad de que la filosofía política desempeñe un papel radicalmente crítico. A este respecto tenemos que mostrarnos cautos. Hasta comunitaristas como Walzer piensan que existe un tipo de moral “universal” débil compartida por todas o casi todas las culturas. Y las propias prescripciones de Walzer para los Estados Unidos, basadas en su interpretación de los “significados compartidos”, pueden ciertamente calificarse de “crítica social radical”. Pero, lo más importante, este tipo de relativismo se asocia con más frecuencia a los comunitaristas que a los liberales.

Objeción 5. Los liberales no prestan atención a la constitución social de los individuos

Una parte importante del comunitarismo filosófico pone el foco en la concepción de persona que supuestamente se encuentra en el corazón del liberalismo. Basando sus sospechas en los individuos etéreos y desocializados que participan del contrato en la posición original de Rawls, los críticos afirman que los liberales no advierten hasta qué punto los individuos están “socialmente constituidos”, arraigados en relaciones comunitarias y conformados en cuanto personas por las comunidades en las que viven. La concepción liberal del individuo en cuanto sujeto que es libre de elegir cómo vivir su vida es ingenuamente “individualista”. Pasa por alto que los individuos dependen de la sociedad en que viven para formarse una concepción del bien (y, de hecho, para formarse una concepción de sí mismos como individuos que eligen una concepción del bien). A veces esta dependencia –la prioridad de la matriz social– se presenta como una afirmación empírica sobre la importancia de los procesos de socialización

para la identidad individual. Otras veces consiste en la idea más filosófica de que el lenguaje o el pensamiento son imposibles fuera de un marco social.

En ambos casos, la crítica es miope. Los liberales pueden cometer errores, pero no tan obvios como estos. ¿Quién negaría que las personas llegan a la comprensión de sí mismas a partir de las sociedades en las que viven? Lo relevante es saber si esto compromete en alguna medida la insistencia liberal en la importancia de que las personas sean libres de pensar cómo quieren vivir, vivir la vida que elijan, y cambiar de opinión (todo ello sujeto, por supuesto, a la restricción de que respeten que los demás puedan hacer otro tanto). Si las personas no tuvieran elección, si la sensación de que nosotros mismos decidimos cómo queremos vivir nuestras vidas fuera una ilusión, entonces desde luego los liberales tendrían un problema. Estarían atribuyendo una importancia capital a una capacidad que en realidad las personas no poseen. Pero del hecho de que elijamos entre una serie de opciones socialmente definidas, y de que como individuos estemos sin ninguna duda sujetos a influencias sociales (familia, escuela, medios de comunicación) que nos llevan a preferir unas opciones antes que otras, no se deduce que la reflexión y la elección sean ilusorias. Desde luego, cuando reflexionamos de manera crítica sobre nuestras vidas, lo hacemos dando algunas cosas por sentadas. Si nos abstrayéramos de todos nuestros valores, no tendríamos con qué basar nuestros juicios. Aun así, sigue teniendo importancia que las personas sean libres de vivir la vida que prefieren, en vez de que se les exija vivir una vida que los demás eligen en su lugar.

Sin duda, el hecho de que los individuos estén socialmente constituidos supone un desafío para los liberales. Si la comprensión que los individuos tienen de sí mismos deriva de su pertenencia a grupos particulares, y si tal comprensión de sí mismos es parte integral de su bienestar, entonces quienes se preocupan por el bienestar individual podrían llegar a preocuparse por los grupos de un modo que generase conflictos potenciales con la libertad individual y con un enfoque estrictamente individualista de la justicia. ¿No hacen falta subsidios para garantizar la supervivencia de ciertos grupos culturales? ¿Acaso su supervivencia no depende de que se garanticen sus derechos de grupo, que chocan con los derechos individuales convencionales? En breve trataremos estas cuestiones. Ahora nos interesa tan sólo descartar la idea equivocada de que los liberales sencillamente desconocen la constitución social del yo.

Por el contrario, precisamente porque reconocen hasta qué punto la matriz social constituye la identidad de las personas, los liberales tienden a ocuparse de las condiciones en las que se forman las creencias. Aquí podría muy bien darse un conflicto entre el “individualismo liberal” y la “comunidad”. Pensemos en los creyentes devotos. Supongamos que proponen criar a sus hijos en una comunidad muy unida, mandarlos a colegios religiosos y, en general, mantenerlos alejados de quienes profesan creencias distintas. ¿El Estado puede permitirlo? Para el liberal, la cuestión es si al hacerlo se estaría respetando en forma adecuada la capacidad de autonomía de los ciudadanos. Los liberales difieren sobre lo que esto implica. Para algunos es suficiente con que las personas tengan derecho a abandonar la comunidad en la que se criaron. Para otros no basta con eso. El Estado tiene que asegurarse de que sus futuros ciudadanos han ejercido su capacidad de autonomía, y esto requiere que no se los eduque (¿adoctrine?) en un credo religioso particular, sino que se les enseñe a pensar por sí mismos, y a tener cierta conciencia de la variedad de opciones de las que disponen (incluyendo la enseñanza de sus derechos civiles). Una cuestión difícil sobre la que los liberales difieren es cuánta intervención del Estado es necesaria para eso. Existen muchos libros –y muchos casos de la Corte Suprema de los Estados Unidos– sobre esta cuestión. En términos generales, el problema consiste en conseguir un correcto equilibrio entre el respeto a la autonomía de los padres (cuya concepción del bien podría incluir criar a sus hijos de determinada forma) y la protección o formación de la autonomía de los hijos. Los comunitaristas tergiversan la cuestión diciendo que respetar la autonomía de los padres podría presentarse como respetar a una “comunidad” (aquí una agrupación religiosa). (Para demostrar que no debe presentarse así, imaginemos a unos padres excéntricos que niegan a sus hijos una educación normal porque quieren que vivan aislados de la sociedad. En este caso no hay “comunidad” que pueda ofenderse si el Estado toma la decisión de exigir a esos niños que aprendan cosas que sus padres no quieren que aprendan. De modo que la cuestión acerca de qué debería hacer el Estado para garantizar la autonomía de sus (futuros) ciudadanos está relacionada sólo de forma contingente con la cuestión del respeto a la “comunidad”.) Sea cual sea la respuesta correcta en cada caso, debería quedar claro que las preocupaciones liberales acerca de la socialización y la educación son consecuencia precisamente de que los liberales reconocen perfectamente la prioridad de la matriz social.

Objeción 6. Los liberales no comprenden la importancia de las relaciones comunitarias, de los valores compartidos y de la identidad común

A veces las preocupaciones comunitaristas sobre la concepción liberal de la personas adoptan un enfoque distinto. En lugar de discutir el punto de vista presuntamente liberal acerca de la fuente de las concepciones que tienen las personas sobre el bien, se quejan de los tipos de contenidos particulares que el liberalismo supuestamente ignora y alienta. En este caso se acusa al liberalismo de construir y fomentar una concepción particular de la relación del individuo con la comunidad, que reduce la sociedad a la condición de una mera cooperativa que procura alcanzar el provecho individual. Las concepciones del bien que en contenido son comunitarias, que reconocen que los vínculos sociales y las relaciones con los demás son intrínsecamente valiosas, quedan por tanto rebajadas. A los liberales se los acusa también de no prestar la debida atención a los valores compartidos y a la importancia de una identidad común.

Contrariamente a lo que dice esta objeción, existen dos maneras compatibles mediante las cuales los liberales pueden alojar la idea de que las relaciones comunitarias son intrínsecamente valiosas. La primera requiere que recordemos que el liberalismo es una doctrina sobre lo que el Estado puede hacer por y para sus ciudadanos. Dado que el Estado, en la teoría liberal, es esencialmente un medio por el cual ciudadanos libres e iguales hacen cosas y ayudan a los demás a hacer cosas, podemos establecer que la teoría liberal es una doctrina acerca de cómo deberían las personas tratarse las unas a las otras como ciudadanos. No es una doctrina acerca de cómo deberían tratarse las personas en general, en sus vidas privadas, o como miembros de la sociedad civil (excepto cuando existe una forma de tratar a los demás que socava o es incoherente con la posición de ciudadano libre e igual del otro). De modo que, aunque fuera verdad que el individualismo liberal concibe la actividad política y el Estado en términos puramente instrumentales, esto dejaría aún mucho margen a las personas para que persiguieran sus valores comunitarios. El Estado proporciona un marco dentro del cual las personas puedan vivir su vida. Esas vidas pueden implicar de forma fundamental actividades genuinamente comunitarias, participación en prácticas compartidas y que se valore la pertenencia a comunidades particulares. Un “individualista liberal” no piensa que el Estado deba impedir que las personas lleven una vida religiosa, una vida en

una comunidad de artistas, una vida consagrada a la búsqueda colectiva de la verdad científica, o una vida en la que la familia desempeña un papel crucial. Tampoco negaría el valor que tienen todas estas formas de vida – más que aquellas consagradas a la búsqueda interesada de dinero o de satisfacción personal–. Al “individualista liberal” le preocupa asegurar que los ciudadanos sean libres de vivir las vidas en las que creen. Estas vidas pueden ser perfectamente comunitarias en contenido, e implicar la pertenencia a grupos o asociaciones con fines compartidos.

Pero esta idea de que el Estado liberal proporciona un marco dentro del cual los individuos son libres de actuar en función de concepciones comunitarias del bien sólo es una parte de la historia. Porque los liberales no necesariamente conciben la actividad política o el Estado en términos puramente instrumentales e individualistas. Al contrario, el Estado liberal en sí mismo podría pensarse como representación o encarnación de una forma particular de entender la comunidad política. Los ciudadanos de un Estado liberal comparten un fin común, y están conjuntamente comprometidos con su búsqueda. Este fin es el de crear y sostener una serie de instituciones sociales y políticas que traten a los ciudadanos con justicia. Los comunitaristas que acusan a los liberales de descuidar la idea del bien común ignoran que la justicia liberal puede ser, en sí misma, un bien común. Es un bien común cuando la comparten ciudadanos unidos en su consecución. Combinando esto con la idea anterior tenemos una concepción del Estado liberal como comunidad de comunidades. Una comunidad abarcadora, basada en el respeto por el individuo, que permite a sus ciudadanos comprometerse con actividades comunitarias (religiosas, artísticas, familiares) para la consecución de los fines más particulares compartidos con otros.

Es cierto que esta idea es algo paradójica. El contenido del bien es comunitario en el sentido de que es algo que los ciudadanos tienen en común. El que sea algo en común es esencial a ese contenido. Una sociedad en la que algunos ciudadanos no compartieran el objetivo de preservar una sociedad justa, pero a los que se obligara a actuar con ese objetivo contra su voluntad, sería una sociedad en la que el bien no se ha alcanzado. Pero el contenido del bien es “individualista”, en la medida en que se refiere a la importancia de respetar los derechos de los individuos para llevar la vida que elijan, con un reparto justo de los recursos para que puedan invertir la parte que les toque a su plan de vida individual y libremente elegido. El

bien común es el individualismo (cuando esto significa “respeto por la libertad y autonomía de todos los individuos”, no “la consecución interesada de la propia satisfacción”).

Algunas variantes del comunitarismo anhelan una concepción del bien común más robusta o fuerte que esta, más comunitaria y menos individualista. Pero ya hemos visto que los liberales permiten que los individuos persigan concepciones comunitarias del bien dentro del marco de justicia que el Estado proporciona. De manera que, para que exista un desencuentro real, los comunitaristas tienen que estar a favor de que el Estado pueda encarnar por sí mismo –actuar en pos de– valores que excedan el respeto por la libertad y la autonomía de todos los individuos. Sin embargo, para algunos liberales, una característica fundamental de las sociedades occidentales contemporáneas es que los ciudadanos discrepen sobre qué formas particulares de vida son valiosas, dentro de un abanico de puntos de vista que no parecen más o menos razonables unos que otros.

En los términos de Rawls, desarrollados en su segundo libro, *Liberalismo político* (1993), estas sociedades se caracterizan por “el hecho del pluralismo razonable”. Dándose esto, y suponiendo que el poder coercitivo del Estado es respaldado por todos los ciudadanos de forma conjunta e igual, a algunos les parece ilegítimo hacer que el Estado favorezca sus propias concepciones de lo que es valioso. Es decir, volver sectario al Estado, no una herramienta para el cumplimiento de un genuino proyecto comunitario. Para que el Estado sea esto último, debe limitarse a la consecución de aquellos valores compartidos por todos de manera indudable. Estos son valores liberales como la libertad, la igualdad, la autonomía y la justicia. Visto así, el liberal que reconoce lo que los ciudadanos comparten y lo que no comparten, y permite que el Estado actúe sólo de formas que puedan justificarse apelando a una base común, muestra más respeto por la comunidad política tal como realmente es, que el comunitarista que aboga por una concepción más robusta de la comunidad política. Dejar que la gente elija libremente cómo quiere vivir es la expresión de comunidad política apropiada para las circunstancias contemporáneas. (Afirmar que tales valores son “base común” es, por supuesto, problemático. Más adelante trataré los problemas que derivan de este enfoque.)

En sus vidas privadas, las personas pueden definirse a sí mismas de todo tipo de formas –heterosexuales, cristianas, artistas, aficionadas al deporte–,

pero, como miembros de la comunidad política, coinciden en verse a sí mismas como ciudadanos libres e iguales. Esta es la identidad común que conforma la posición original de Rawls. De modo que cuando las personas reales ven en las demandas de justicia falsificaciones de sus intereses más particulares, están, en efecto, menospreciando su “identidad ciudadana” –la identidad que tienen en común con sus conciudadanos– como si fuera menos importante que las otras identidades más particulares y diferenciadas. Se espera que los individuos que estén lo suficientemente constituidos por su identidad de “ciudadanos” –lo suficientemente identificados con tal identidad– como para que su rol de ciudadanos sea prioritario cuando la reivindicación de esa identidad entre en conflicto con la reivindicación de sus otras identidades. De modo que los liberales sí reconocen la importancia de una identidad común y compartida.

Objeción 7. Los liberales piensan equivocadamente que el Estado puede y debería ser neutral

La idea de que el Estado debería ser neutral entre sus ciudadanos se asocia a menudo con el liberalismo. Esta idea es coherente con la idea del Estado como árbitro imparcial que proporciona un campo de juego nivelado, un marco equitativo dentro del cual el individuo es libre de perseguir su propio bien a su propia manera. No es legítimo que el Estado juzgue cómo las personas debería llevar su vida, aunque los juicios se hagan de manera democrática, puesto que eso implica que la comunidad imponga su voluntad sobre la de los individuos de un modo que viola el requisito de que sean tratados con igual atención y respeto. Siempre que el Estado promueva o desaliente formas de vida particulares, no estará actuando de manera neutral. Así, el Estado británico, que desalienta el juego (mediante impuestos), promueve las artes (mediante subsidios) y otorga a la iglesia anglicana un estatuto especial, no es, en ese sentido, un Estado neutral. De forma similar, el gobierno federal de los Estados Unidos, pese a su compromiso oficial con la libertad individual, alienta deliberadamente formas específicas de vida: subsidia parques nacionales y al National Endowment for the Arts (“Fondo Nacional para las Artes”), y fomenta la actividad religiosa al permitir que las donaciones a iglesias sean deducibles

de impuestos. Ambos países tienen leyes impositivas que apoyan el matrimonio (aunque difieren en cuanto al alcance de su inclinación a favor del matrimonio *heterosexual*, un ámbito en el que las cosas están cambiando deprisa).

Un problema obvio es que no está en absoluto claro qué tipo de neutralidad se exige al así llamado Estado “neutral”. Puesto que promueve explícitamente ciertos valores –como la libertad individual y la autonomía–, ¿puede esa exigencia de neutralidad ser otra cosa que una farsa? Para hacer buena su exigencia, los liberales defensores de la neutralidad recurren típicamente a la distinción entre (a) la capacidad individual de elegir y perseguir su propia concepción del bien y (b) las concepciones del bien que puedan elegirse y perseguirse. No son neutrales con respecto a (a), pero sí lo son con respecto a (b). De hecho, en algunas versiones, precisamente porque prestan mucha atención a (a) la neutralidad acerca de (b) importa. Dado que la libertad individual y la autonomía son muy importantes, el Estado debería limitarse a ejercer el rol de garantizar condiciones equitativas. No debería alentar o desalentar ninguna concepción particular de cómo debería vivir la gente.

Esto a veces se presenta como una distinción entre “lo correcto” y “el bien”. El Estado debería proteger la justicia y los derechos de las personas como ciudadanas (derivados de su capacidad de autonomía), pero no debería implicarse más de lo necesario en cuestiones acerca de “el bien” (cómo deberían vivir las personas). Consciente de que incluso una teoría de la justicia presupone alguna concepción sobre qué vida deberían llevar las personas y qué es bueno para ellas, Rawls plantea la distinción de la siguiente forma: el Estado podría actuar de acuerdo con una teoría “débil” del bien, puesto que esta es neutral en el sentido de que es una base común entre ciudadanos y tiene aplicación sólo en la esfera política. Acepta que su liberalismo implica una concepción política del bien (o una concepción del bien político). Pero el Estado no debería actuar de acuerdo con doctrinas comprensivas particulares –ideas perfectamente formadas sobre cómo deberían vivir las personas en general– respaldadas por unos ciudadanos pero rechazadas por otros. Para Rawls, las personas que hoy en día forman parte de las sociedades avanzadas discrepan en cuanto a sus doctrinas comprensivas. Sin embargo, coinciden en ratificar lo esencial de los valores liberales de libertad (expresada en términos de la capacidad para formular, revisar y perseguir una concepción del bien) y de igualdad. Desde

su punto de vista existe un “consenso superpuesto” acerca de estos valores genuinamente políticos. Estos pueden por tanto moldearse –mediante un mecanismo modelador como la posición original– en una teoría de la justicia política. Dicha teoría es “neutral”, pues, en el sentido de que se asienta en una “base común”. Sólo apela a razones compartidas por todos en algún sentido (y no a razones basadas en doctrinas particulares y controvertidas sobre las cuales las personas discrepan razonablemente).

Más adelante trataremos las dificultades que suscita este enfoque rawlsiano. Por ahora es importante observar que algunas variantes del liberalismo no están en absoluto comprometidas con la idea de una neutralidad entre concepciones del bien (o doctrinas comprensivas). Resulta tentador pensar que un Estado que no toma partido acerca de cómo deberían vivir sus ciudadanos –aparte de cómo deberían tratarse unos a otros en cuanto ciudadanos– es más “liberal” que uno que no lo hace. Desde este punto de vista, los actuales Estado federal norteamericano y Estado británico son menos liberales de lo que lo serían si se abstuvieran de subsidiar las artes o de alentar el matrimonio. Aunque esto tiene cierto atractivo intuitivo –y algunos liberales respaldarían la afirmación, por cierto–, es peligroso verlo como una cuestión de definición, como si liberalismo y Estado neutral estuvieran necesariamente unidos.

Existen dos razones que explican esta peligrosidad. La menos importante es que incluso Rawls piensa que una parte de la acción del Estado a favor de doctrinas comprensivas particulares puede justificarse. Lo que no puede justificarse es que dichas concepciones influyan en la acción del Estado cuando esta implica fundamentos constitucionales o cuestiones de justicia básica. Mientras estas cuestiones estén en su sitio, y sean neutrales o “políticas” en el sentido apropiado, las personas podrían votar a favor de políticas estatales que coincidan con sus propias doctrinas comprensivas, y el Estado podría actuar a tal fin. De modo que un Estado rawlsiano puede subsidiar museos de arte, otros tipos de museo y parques nacionales, si eso es lo que votan los ciudadanos. Lo que no puede hacer es basar sus disposiciones constitucionales, o su concepción de la justicia básica, en ninguna doctrina exhaustiva particular. (Es oportuno mencionar que Rawls cambió de opinión a este respecto. En 1971, descartaba incluso el subsidio a los museos de arte.)

La razón más importante de que no debemos identificar el liberalismo con la idea de un Estado neutral es que estaríamos cerrando los ojos ante los

tipos de liberalismo que no desean en absoluto esa neutralidad. Desde dichos puntos de vista, nada en el enfoque liberal dice que el Estado no tenga que actuar para alentar a sus ciudadanos a llevar vidas valiosas y desalentarlos a que malgasten sus vidas. Es importante que las personas vivan con autonomía, que sean las hacedoras o autoras de sus propias vidas en lugar de someterse a la voluntad de los demás. Pero también es importante que las vidas que lleven sean valiosas por derecho propio. El mero hecho de que alguien elija vivir su vida de determinada manera no significa que esa manera de vivir sea buena, ni siquiera para ese alguien. El poder de elección, aunque necesario para el bienestar individual, no es suficiente. También es importante que las elecciones que haga sean buenas. Si el Estado puede ayudarlo a elegir bien, entonces está justificado que lo haga.

Esto, en una palabra, es el tipo de “liberalismo perfeccionista” del que Joseph Raz ofreció el desarrollo más sistemático. Desde su punto de vista, el liberalismo no es en esencia una doctrina que reduce el rol del Estado al de proporcionar un campo de juego nivelado y evitar juicios acerca de cómo debería vivir la gente. Es una doctrina que permite, y que en algunos casos podría exigir, que el Estado haga y actúe de acuerdo con dichos juicios. Subsidiando (y alentando a través de otras vías) maneras valiosas de vivir, y gravando (y desalentando a través de otras vías) las vacías o carentes de valor, el Estado puede promover el bienestar de sus ciudadanos. Tratándose de un Estado liberal, no puede obligar a las personas a tomar buenas decisiones, y no debería impedirles actuar sobre la base de malas decisiones. Pero subsidiar las artes no es obligar a las personas a que vayan al teatro y a los museos. Alentar el matrimonio no es exigirles a las personas que se casen. Gravar el juego no es prohibirlo.

Para comprender la diferencia entre el liberalismo de tipo neutralista y el de tipo perfeccionista, consideremos el caso de la legislación sobre sexualidad. Según los liberales neutralistas, el Estado debería ocuparse sólo de la justicia y dejar libertad a las personas para que hagan lo que quieran con su sexualidad. Las personas no pueden, por supuesto, perjudicar a otras, y es legítimo que el Estado se ocupe de la protección de los niños. De este modo, si creyeran que establecer en dieciséis años la edad de consentimiento para el sexo homosexual podría perjudicar más a los niños que establecer esa misma edad para el sexo heterosexual, podrían defender distintas edades desde un punto de vista neutral. Lo que los liberales

defensores de la neutralidad no pueden hacer es argumentar a favor de un tratamiento diferenciado basándose en que ciertos tipos de actividad sexual son intrínsecamente más valiosos (o depravados) que otros. Como individuos podemos tener nuestro propio punto de vista a este respecto. Puede que nuestros puntos de vista deriven de nuestras creencias religiosas. Pero dichas creencias religiosas deberían mantenerse al margen de nuestra idea acerca de cómo, en cuanto ciudadanos, deberíamos tratarnos unos a otros. A algunas personas les sorprende que Tony Blair, cuyos hijos fueron a escuelas católicas, haya podido respaldar que se redujese a dieciséis años la edad de consentimiento para el sexo gay. Pero aunque las creencias religiosas de Blair incluyeran la idea de que el sexo gay es peor que el heterosexual, él podría pensar que esas creencias son irrelevantes para la cuestión política de cómo debería actuar el Estado. (En los Estados Unidos, el senador Ted Kennedy se opuso a restringir el aborto pese a ser católico.)

Los liberales perfeccionistas, por su parte, creen apropiado que usemos el Estado para hacernos vivir los unos a los otros vidas mejores antes que vidas peores. Si —y es un “si” enorme— el sexo heterosexual fuera más valioso que el gay, entonces podría estar justificado que el Estado promoviese la heterosexualidad y desalentase la homosexualidad. No sería tolerable que el Estado tratara de ejecutar una prohibición de actos homosexuales. Aún nos encontramos en una perspectiva fundamentalmente liberal, y una prohibición de ese tipo violaría la autonomía de los ciudadanos. Pero dado que, a diferencia del neutralista, en principio no excluye consideraciones perfeccionistas, el perfeccionista cede más en la agenda a la decisión política.

Pongamos otro ejemplo: “valores familiares”. Se pueden promover dichos valores sobre la base de que es intrínsecamente mejor para las personas vivir sus vidas en matrimonios heterosexuales estables que en configuraciones alternativas. Esta sería una razón perfeccionista, y a los defensores de la neutralidad les parecería inapropiada para decidir políticas estatales. Pero puede haber otras razones “neutrales” para pensar que es legítimo que el Estado aliente valores familiares. Tal vez otras configuraciones familiares perjudiquen más a los hijos que crecen en ellas, o produzcan hijos proclives a perjudicar a otros (por ejemplo, volviéndolos delincuentes). (Desde luego habrá desacuerdo sobre qué se considera “perjudicial”, y sobre qué se considera que prueba que ha habido perjuicio. Lo relevante no es que resulte fácil decidir si el respaldo del Estado a los

valores familiares puede justificarse desde unos presupuestos neutrales. Es sencillamente sacar a relucir la diferencia entre dos tipos de argumentos para dicho respaldo.) Algo parecido ocurre con la pornografía. Si –y tal vez este no sea un “sí” tan enorme– la pornografía daña a las mujeres, entonces el liberal neutralista considerará necesario que el Estado tome medidas en su contra. Lo que no aprobará son políticas estatales dirigidas contra la pornografía basadas que es intrínsecamente degradante o mala para la persona que la consume. Como individuo puedo pensar que las personas para las que el consumo de pornografía desempeña un papel central llevan vidas menos provechosas, menos valiosas que las que llevarían sin consumir pornografía. Pero –en ausencia de un daño a los demás– esta no es razón para que el Estado emprenda acciones contra ella.

¿Qué tiene que ver todo esto con la comunidad? A fin de cuentas, la idea de que el Estado pueda tener el permiso o la obligación de actuar con base a juicios perfeccionistas sobre el valor de ciertas formas de vida que algunos de sus ciudadanos aprueban no tiene contenido comunitario intrínseco. (Podría añadirse, por supuesto, que las formas de vida “comunitarias” son más valiosas que las “solitarias” o “individualistas”. Pero nada en el argumento lo supone. Podría aceptarlo alguien que pensara que la vida de un eremita o de un artista recluido es valiosa y digna de que la promueva el Estado por esa razón.) Este debate sobre la neutralidad es relevante porque concierne a la relación adecuada entre la comunidad política y el individuo. El perfeccionista cree justificado que la comunidad política, de forma colectiva, emita juicios y tome medidas con respecto a aquello que haría que las vidas de sus miembros individuales fueran mejor o peor. El defensor de la neutralidad piensa que dichos juicios deberían dejarse a los individuos, y que el Estado debe actuar meramente para proporcionar un conjunto apropiado e imparcial de reglas e instituciones. En este sentido particular, pues, podría creerse que los liberales perfeccionistas son más “comunitaristas” –y menos “individualistas”– que sus homólogos defensores de la neutralidad.

Resumen

Esta sección, en la que he tratado de corregir distorsiones y malentendidos en los que a veces se incurre en nombre de la “comunidad”, comenzó con unas cuantas aclaraciones elementales. El liberalismo no es una doctrina del egoísmo, ni implica (por lo que los filósofos entienden “implica necesariamente”) un Estado mínimo. Las cosas se pusieron algo más interesantes cuando señalé que, pese a lo que sugieren algunos comunitaristas, a los liberales les interesan los deberes y las responsabilidades, no necesitan creer que los valores son meramente subjetivos (ni siquiera los valores relacionados con la mejor manera de vivir la propia vida), y pueden alojar muy bien las maneras en las que el contexto social o la comunidad en la que viven “constituyen” a los individuos –los hace los individuos particulares que son–. La idea posterior de que algunas versiones del liberalismo no tienen problemas en conceder importancia a las relaciones comunitarias, los valores compartidos y a una identidad común sacó a relucir el sentido en el que el liberalismo podría entenderse en sí mismo como una teoría del “bien común”. Por último, nos acercamos más a la frontera del debate filosófico actual cuando introduje la idea de que los liberales no necesariamente limitan el rol del Estado a proporcionar un campo de juego nivelado, un marco neutral que deja a los individuos todos los juicios sobre lo que hace que las vidas de las personas sean mejores o peores. En este punto la cuestión se asoció con las inquietudes de algunos comunitaristas que se preocupan por detener lo que según su diagnóstico es un proceso de decadencia moral.

He introducido dos corrientes del pensamiento liberal que difieren notablemente: el “liberalismo político” de Rawls y el “liberalismo perfeccionista” de Raz. Rawls dice que, al menos con respecto a los fundamentos constitucionales y a cuestiones de justicia básica, el Estado debería limitar su rol a la consecución de valores compartidos en algún sentido por todos: la teoría del bien débil o política, que tiene que ver con la justicia, la igualdad, la libertad y la autonomía. Este tipo de liberalismo es “comunitarista” por cuanto trata de fundamentarse sólo sobre una base común “neutral”. La concepción del liberalismo de Raz no satisface el ideal de comunidad en este sentido. En la medida en que el Estado ayuda a sus ciudadanos a llevar vidas mejores –vidas que son mejores para ellos y no sólo para el resto de nosotros–, este no debe necesariamente limitarse a esta base común; puede emitir juicios controvertidos y actuar de acuerdo con ellos. Esto es comunitarista de un modo distinto. Aquí la comunidad

política puede legítimamente promover el bienestar de sus miembros incluso cuando tal cosa exceda la neutralidad.

Más arriba he admitido que mi intento de defender el liberalismo de los ataques de sus críticos comunitaristas se iba a beneficiar de la diversidad que el liberalismo comparte con otros “ismos”. Tal vez el lector sienta que he llegado a engañarlo. Es cierto que he permitido que el término “liberalismo” se refiriera a dos posiciones distintas. Pero ambas doctrinas sostienen que la libertad y la autonomía de los individuos son fundamentales para su bienestar (definición aproximada que he ofrecido al principio). De modo que es legítimo recurrir a ambas a fin de rebatir la acusación de que los liberales ignoran la importancia de la “comunidad”. En cualquier caso, pese a sus diferencias, se puede considerar que ambas ven el liberalismo como una teoría de la comunidad, una comunidad que se preocupa por promover un bien común, el bien de una sociedad justa. Una sociedad cuyos miembros no sólo se preocupan por sí mismos y por sus familias, sino también por la autonomía de todos sus conciudadanos, y cuyos miembros están dispuestos a restringir la consecución de sus propios intereses dentro de los límites que requiere el cumplimiento de los deberes debidos a sus conciudadanos (por ejemplo aceptando la redistribución mediante impuestos de los más aventajados a los menos aventajados), es una sociedad caracterizada por la solidaridad, la fraternidad y la comunidad.

Cuestiones destacadas

Este no es, por desgracia, el final de la historia. Si nos detuviéramos aquí estaríamos dando una visión engañosa y parcial de las cosas, al insinuar que el pensamiento comunitarista no ha hecho más que contribuir al error y a la confusión. Lo cierto es que, además de forzar una aclaración de a qué apunta el liberalismo –o, más bien, de las varias cosas a las que podría apuntar–, la crítica comunitarista ha suscitado una serie de cuestiones cruciales que siguen sin resolverse. En ocasiones los comunitaristas han sido responsables de interpretaciones despiadadas de textos liberales. Pero una lectura benévola de lo que los comunitaristas tienen que decir indicaría que plantean cuestiones profundas, importantes y que, en gran medida, todavía siguen abiertas. (Una lectura benévola de un texto es aquella que lo

interpreta atribuyéndole la mayor verdad posible. Sobre todo cuando se trata de alguien que está en desacuerdo con uno, es buena idea en general ver si de algún modo lo que dice, o parte de lo que dice, podría ser cierto. Esta estrategia suele ser más productiva, en términos intelectuales, que la contraria, exactamente la que los políticos están entrenados para emplear: ignorar deliberadamente lo bueno de los argumentos de sus rivales y hacer hincapié en las partes malas –y hacerlas trizas–.)

1. Liberalismo, neutralidad y multiculturalismo

Recordemos nuestro análisis de la neutralidad liberal. No todas las variantes del liberalismo quieren que el Estado sea un árbitro neutral, pero algunas sí. Como hemos visto, son estas las que tienen que hacer frente a la objeción obvia de que un Estado liberal no puede ser neutral con respecto a todo. La respuesta típica que dan sus partidarios es admitir que tal cosa resulta desde luego obvia, y que el tipo de neutralidad que les interesa es un tipo específico de neutralidad. No neutralidad respecto a justicia, derechos, autonomía e igualdad –lo que Rawls llama una teoría débil del bien–, sino neutralidad respecto a las formas de vida que las personas podrían elegir en un Estado justo. A veces añaden que prefieren, por supuesto, un Estado que no sea neutral en términos de los efectos sobre las diferentes formas de vida que las personas puedan llevar. Las formas de vida muy costosas, por ejemplo, que podrían prosperar si existiera una distribución injusta de recursos, tenderán a ser menos aceptadas cuando todo el mundo disponga sólo de su parte equitativa. Lo mismo ocurrirá con aquellas formas de vida cuya supervivencia dependa de que las personas no sean libres de rechazarlas –aquellas a las que las personas se adhieren solamente cuando se les niega el sentido adecuado de las opciones de que disponen–. Pero los liberales que defienden la neutralidad dirán que no tiene sentido que un Estado persiga neutralidad en el efecto. ¿Cómo podría tener en cuenta todos los efectos posibles de sus políticas sobre todas las formas de vida diferentes que sus ciudadanos escogen? En realidad, el tipo de neutralidad de la que son partidarios es una neutralidad en el fin o la justificación. Lo importante es que las razones del Estado para actuar no deberían consistir en un juicio sobre qué formas de vida son mejores, sino que deberían ser

razones neutrales entre ellas (razones como las que apelan al valor de la libertad individual y de la autonomía).

¿Basta con esto? Parece que sencillamente se está invitando al mismo desafío de otra forma. “De acuerdo –prosigue la objeción–, ya veo que no quiere que el Estado sea neutral en cuanto a problemas relacionados con ‘lo correcto’, o con lo que alguno de ustedes llama una teoría débil del bien. Entiendo que usted no pretende que sea neutral en los efectos de cómo la gente elige vivir. Pero en tal caso, no entiendo por qué piensa usted que eso es neutralidad en algún sentido. ¿Por qué no admite que su visión implica un conjunto sustancial y sustantivo de valores? Su discurso acerca de la ‘neutralidad’ es en parte un discurso retórico destinado a persuadirnos de que su Estado es un árbitro imparcial, al margen de la pugna entre visiones distintas acerca de cómo debería organizarse la sociedad. Pero esta forma de presentar las cosas es engañosa.”

A los defensores de la neutralidad, por tanto, se les plantea un dilema: O bien argumentar con franqueza a favor de la importancia de los valores que respaldan –autonomía individual, etc.–, o bien tratar de defender alguna versión de su apuesta por la neutralidad. Si adoptan la primera estrategia, estarían en efecto aceptando que el Estado no puede presentarse como un árbitro imparcial. Tiene que justificar lo que hace apelando directamente a su afirmación de que los valores que promueve son verdaderos, o válidos, y que aquellos que no los respaldan cometen un error –un error tal que, si fuera necesario, daría derecho al Estado a emprender acciones coercitivas para corregirlo–. Muchos liberales piensan que esta es la estrategia correcta a seguir: los liberales deberían defender valores liberales sin esconderse detrás de ninguna pretensión significativa de neutralidad. Pero algunos, muy especialmente Rawls, han adoptado el otro enfoque. Desde el punto de vista de Rawls, la primera estrategia es inaceptable porque presenta el liberalismo como “otra doctrina sectaria”. Lo que debería importarles a los liberales es que el poder coercitivo del Estado –tratándose de un poder sostenido conjuntamente por ciudadanos libres e iguales– se emplee, al menos en lo referente a fundamentos constitucionales y problemas de justicia básica, sólo de formas que puedan ser justificadas ante quienes se vean obligados a cumplir con lo que el Estado dice. No basta con que los valores liberales sean objetivamente “verdaderos” o “válidos”; si han de conformar la acción del Estado, tienen que poder servir como “base común”. Tienen que formar parte del “consenso superpuesto” político sobre

el que los ciudadanos pueden ponerse de acuerdo pese a sus demás diferencias.

¿Las personas coinciden en suscribir estos valores políticos? Muchas lo hacen. Existen ciertamente muchos creyentes y defensores de otras concepciones comprensivas del bien, que apoyan estas doctrinas con un espíritu liberal. Creen que sus doctrinas son verdaderas, pero dichas doctrinas conceden en sí mismas suficiente importancia a la libertad individual y a la autonomía como para que no deseen que el Estado niegue derechos liberales a sus ciudadanos. Si todos aquellos que viven sujetos a la autoridad del Estado liberal profesaran doctrinas de este tipo, entonces la idea de Rawls de construir sólo sobre una base común podría ser válida. Pero aunque muchos lo hacen, no todos lo hacen. Algunos de los que viven sujetos a su autoridad se adhieren a doctrinas en las que la libertad individual tiene poco o ningún valor, desde luego no el suficiente para que piensen que deba ser prioritaria cuando entre en conflicto. Consideremos el caso de Salman Rushdie, cuya novela *Los versos satánicos* se consideró que ridiculizaba ciertos elementos de la fe islámica. Algunos musulmanes británicos (en absoluto todos) consideraron que la protección de la libertad de expresión de Rushdie era menos importante que proteger de blasfemia al Islam. Volviendo a un ejemplo anterior, consideremos las demandas de quienes quieren criar a sus hijos de acuerdo con una religión particular, manteniéndolos para su felicidad ignorantes de otras opciones que esos hijos podrían equivocadamente elegir si las conocieran. Muchos liberales interpretan su compromiso con la autonomía como una obligación de abogar por al menos alguna intervención del Estado, en nombre de la autonomía de los hijos. ¿Cómo hace frente Rawls al hecho de que algunos miembros de las sociedades multiculturales de hoy no suscriban el consenso superpuesto sobre valores liberales?

Su respuesta consiste en decir que no son “razonables”. Es razonable discutir doctrinas exhaustivas como el catolicismo, el Islam, el utilitarismo, o una vida consagrada al arte. Esto en parte explica por qué es importante que las personas se sientan libres de elegir cuál de ellas seguir. Pero no es razonable discutir valores políticos como la autonomía, la libertad y la igualdad. Quien los niega se sitúa fuera del consenso superpuesto. Pero ese es su problema. Se sitúa fuera porque no es razonable. El consenso que importa es el relativo a las doctrinas comprensivas razonables.

Pero esto significa que la estrategia de Rawls de construir sólo sobre una base común acaba resultando no tan distinta de la primera estrategia –“ponte firme y lucha por valores liberales”–. A la hora de la verdad, cuando Rawls tiene que enfrentarse con los que no respaldan políticamente valores liberales, tiene que repudiarlos describiéndolos como “no razonables”. Puede que decir eso sea lo correcto. Pero tal vez es un poco abusivo decir eso y afirmar al mismo tiempo que el Estado que uno aprueba se construye sobre la base de que es “común” entre las doctrinas que los ciudadanos a los que ha de gobernar respaldan. A quienes no suscriben el consenso superpuesto –aquellos cuyas doctrinas comprensivas implican en sí mismas la negación de la importancia capital de los valores liberales en política–, incluso el liberalismo rawlsiano no les parecerá nada más que “otra doctrina sectaria”. Esta es la razón de que la naturaleza multicultural de las democracias liberales de hoy, el hecho de que las sociedades en las que vivimos se caractericen por diferencias doctrinales tan profundas y de tanto calado, plantee un problema muy importante de justificación para los liberales, y por supuesto para todos los demás.

¿Qué tiene que ver todo esto con la comunidad? Bueno, una corriente que defendía el liberalismo como si fuera en sí una teoría de la “comunidad” dependía de la idea de que reconociera la importancia de las relaciones comunitarias, de los valores compartidos y de la identidad común. Recuerden la idea planteada anteriormente de que los ciudadanos de un Estado liberal comparten un fin común y están conjuntamente comprometidos en su consecución. Una vez que se admite la existencia de ciudadanos que no comparten tal fin, y que viven los requerimientos del Estado liberal como la imposición de la opinión mayoritaria, dicha descripción optimista parece menos acertada. Para los liberales que quieren ver el Estado como una comunidad, el multiculturalismo puede ser un problema. Conlleva el tipo de incompatibilidad de aquellas visiones del mundo que no pueden conciliarse fácilmente con la idea de la comunidad política como realización colectiva de valores compartidos.

Además, el Estado liberal puede considerarse en sí mismo como adverso a una forma de comunidad más particular o localizada. Esto ocurrirá siempre que el compromiso del Estado con la libertad individual y la autonomía lo obligue a interferir en la forma en que una comunidad prefiere hacer las cosas. ¿Debería permitirse a los miembros de una comunidad religiosa criar a sus hijos como deseen, protegiéndolos de la cultura de masas pobre de

espíritu y sexualmente grotesca? ¿O, por el contrario, está justificado que el Estado proteja la autonomía de sus (futuros) ciudadanos obligándolos a educarse de tal forma que se sientan genuinamente (y no sólo formalmente) libres de abandonar esa comunidad si quisieran? ¿Puede un grupo cultural – pongamos por caso la comunidad francófona de Quebec– negarles a individuos que viven en “su” ciudad la libertad de publicitar sus negocios en inglés? ¿Las comunidades de nativos de los Estados Unidos pueden decidir colectivamente que impedirán a sus miembros individuales vender tierras a foráneos? Para expresarlo en términos generales: ¿deberíamos tolerar a los grupos que conceden más importancia a la supervivencia y la prosperidad de una cultura particular que a la autonomía individual? ¿O deberíamos defender los derechos de todos los ciudadanos a corregir y cuestionar prácticas culturales tradicionales? A aquellos para quienes el valor de las comunidades religiosas, étnicas, lingüísticas o culturales es central, el Estado liberal les puede parecer más el enemigo que la encarnación de la “comunidad”.

Los argumentos comunitaristas en filosofía política se han centrado en la importancia moral y política de los grupos o colectivos. Plantean profundos desafíos a puntos de vista convencionalmente asociados con el liberalismo. Pero sería equivocado pensar que los liberales niegan de plano esa importancia. Uno de los frutos de la crítica comunitarista ha sido una creciente sensibilidad hacia la forma en que el bienestar individual depende de factores grupales, como la cultura. El filósofo canadiense Will Kymlicka, por ejemplo, ha afirmado que la autonomía que tanto preocupa a los liberales depende de la pertenencia cultural, de que los individuos crezcan dentro de una estructura cultural razonablemente rica y segura. Alguien que crece en el seno de una comunidad que desaparece ante sus ojos carece de opciones significativas y no será capaz de emitir juicios informados y reflexivos sobre cómo va a vivir su vida. Desde este punto de vista, los liberales tienen razones para ayudar a los grupos minoritarios, como los inuit o los francocanadienses, a proteger la forma de vida de su comunidad cuando se enfrenten a una lucha desigual contra una cultura dominante.

Por un lado, pues, a los liberales les interesa proteger a los individuos de un exceso de comunidad –de aquellas prácticas que coartan la libertad individual de elegir por uno mismo cómo se va a vivir la vida–. Por otro, los liberales pueden reconocer la importancia de la autoconservación cultural y conceder a los grupos minoritarios derechos colectivos frente a la mayoría

cuando lo requiera su compromiso con la autonomía individual. La naturaleza multicultural de las democracias avanzadas plantea profundos desafíos al marco liberal, desafíos que no he hecho más que bosquejar. Librar al liberalismo de distorsiones y malentendidos comunitaristas nos permite ver de forma más clara la fuerza y la importancia de dichos desafíos, y enfrentarnos a lo genuinamente valioso del pensamiento comunitarista.

2. Liberalismo, Estado-nación y justicia global

El hecho de que las democracias liberales de hoy sean multiculturales, con ciudadanos que defienden valores y doctrinas profundamente divergentes, presenta un problema a la teoría liberal en la que se han enfocado los escritos comunitaristas. Otro problema tiene que ver con el alcance de los principios liberales. Incluso si los Estados fueran culturalmente homogéneos, todavía necesitaríamos saber por qué los principios liberales de justicia tienen aplicación sólo dentro de los Estados y no sobre la humanidad entera.

Si dejamos la cuestión del multiculturalismo de lado, una defensa del liberalismo podría expresarse así: lejos de ser hostil o adverso a la comunidad, el liberalismo puede entenderse en sí mismo como una teoría de la comunidad. Permite a comunidades particulares (religiosas, étnicas, artísticas) prosperar dentro del marco de un Estado construido sobre la base del respeto por la autonomía individual. Y lo que es más importante, el Estado en sí es una comunidad, una empresa colectiva en la que ciudadanos alcanzan conjuntamente el bien común de una sociedad justa. En una sociedad liberal que funcione de manera adecuada, nuestra “identidad ciudadana” nos parece lo bastante importante como para que estemos dispuestos a actuar solidariamente, es decir, en función de nuestro propio interés y nuestra concepción del bien sólo mientras sea compatible con hacerles justicia a nuestros conciudadanos –respetando y promoviendo su autonomía–. La identidad compartida de las personas como “ciudadanos libres e iguales” ha de tener prioridad sobre las identidades religiosas, étnicas o culturales más particulares. Y tiene que prevalecer sobre su propio

interés económico: quienes se beneficiarían de que no existiese deben estar dispuestos a respaldar los impuestos redistributivos que exija la justicia.

Por cierto, esta respuesta de “comunidad liberal” refuta algunas de las objeciones más confusas que se le plantean al “individualismo liberal”. Pero no es probable que el comunitarista sofisticado se dé por satisfecho. Desde su punto de vista, esta respuesta es tramposa: se vale de una premisa oculta exactamente del tipo de las que le parecen importantes, una premisa acerca de la importancia moral de las comunidades particulares, acerca de la importancia de que las personas se identifiquen con su comunidad particular. “Es cierto”, diría, “un Estado liberal puede presentarse como una comunidad política de la manera que usted esboza, una empresa colectiva en la que los ciudadanos se proporcionan conjuntamente el bien común de la justicia unos a otros. Pero hasta ahora en su explicación no explica por qué aquellos que viven en el mismo Estado –bajo las mismas reglas políticas– se deben justicia unos a otros y no a todos los demás. Tampoco creo en absoluto probable que la idea de una ciudadanía liberal por sí sola pueda mover a las personas a actuar con justicia. En ambos casos, tanto desde el punto de vista filosófico como práctico, su relato no se basta a sí mismo. Usted ha de basarse en alguna afirmación más particular sobre la importancia moral y motivacional de la comunidad particular en la que viven las personas”.

El problema entonces es que el argumento liberal parece depender de la importancia de la capacidad individual para la autonomía. Es esta característica de mis conciudadanos lo que se me exige que respete y promueva. Pero mis conciudadanos no son los únicos que poseen esta capacidad. Es probable que los demás seres humanos también la tengan. En tal caso, ¿por qué, mediante los impuestos redistributivos, debo promover la autonomía de mis conciudadanos británicos más desaventajados, y no la de quienes se mueren de hambre en el Tercer Mundo? Existe una brecha teórica entre los términos abstractos y universales del argumento liberal y su presentación como teoría de la ciudadanía, aplicable a relaciones entre miembros de comunidades políticas particulares.

Estamos abordando desde otro ángulo algunas de las cuestiones mencionadas en el capítulo 1 (pp. 72-78), donde hablé sobre la diferencia entre justicia “social” y “global”. (Los lectores que quieran reflexionar seriamente sobre estas cuestiones pueden volver a leerlo y conectar ambos análisis.) Tenemos que ser cautos. Para empezar, aquellos liberales que

piensan que tenemos deberes más amplios hacia nuestros conciudadanos que hacia otros seres humanos probablemente acepten que también tenemos algunos deberes hacia estos últimos. Un defensor de la comunidad liberal a nivel de Estado difícilmente niegue que los seres humanos como tales tengan demandas mutuas. Es probable que sólo insista en que les debo más a mis conciudadanos que a otros. (Tal vez en el caso de los extranjeros tengo la obligación sólo de respetar sus derechos negativos y contribuir a impedir el sufrimiento extremo, mientras que en el caso de los miembros de mi propia comunidad política, debo cumplir con principios distributivos más exigentes.) Es importante también dejar claro que algunos liberales, de hecho, hacen extensivo el argumento de la “comunidad liberal” al mundo entero. Son los “cosmopolitas”, filósofos que piensan que los principios de justicia y las concepciones de comunidad han de aplicarse en forma global. Pueden conservar el concepto de “ciudadanía”, pero modificarán radicalmente sus implicaciones al hablar de “ciudadanía mundial”, exigiendo que la justicia distributiva se aplique no sólo dentro de los Estados existentes sino en el mundo entero.

Es importante también añadir que incluso los cosmopolitas pueden aceptar que tenemos algunos deberes para con los miembros de nuestra comunidad política que no tenemos para con todos los demás. A fin de cuentas, como ciudadanos estamos colectivamente comprometidos con el proceso de gobernarnos a nosotros mismos, de hacer leyes, límites autoimpuestos a lo que como individuos, de no existir tales límites, podríamos elegir hacer. Si tengo la obligación de obedecer esas leyes, entonces es probable que la obligación no la tenga con la humanidad en general, sino con aquellos que, junto a mí, hicieron las leyes, y de forma similar tienen la obligación de acatarlas. Existen muchas razones por las que una persona debería obedecer una ley de su Estado. Porque no querrá que la atrapen violándola. Porque piensa que sea como sea es lo correcto. (La mayoría de las personas no asesina a los demás no porque exista una ley que lo prohíbe, sino porque asesinar no es correcto.) Pero a veces algunas personas obedecen la ley por la razón específica de que creen que se lo deben a sus conciudadanos. Hay mucho que decir sobre por qué se lo deberían. Podría añadir un capítulo sobre lo que los filósofos llaman “obligación política”. Pero ahora lo importante es señalar simplemente que este tipo de obligación –la obligación de obedecer las leyes de un Estado–, si existe, es plausible que sólo se tenga con los propios conciudadanos y con nadie más. Los

cosmopolitas pueden aceptar esto. Lo que no aceptan es que los derechos y deberes de la justicia distributiva se reivindicquen contra los miembros de la propia comunidad política, y se deban a estos.

Como ya he dicho, debemos ser cautelosos. Volvamos ahora a esos liberales que piensan efectivamente que, aunque tengamos algunos deberes para con todos los seres humanos, tenemos algunos deberes basados en la justicia, más exigentes, para con nuestros conciudadanos. El respeto a la capacidad de autonomía por sí solo no basta para explicar la diferencia. Tiene que existir algo moralmente especial sobre la ciudadanía común, la pertenencia al mismo Estado, que explique por qué se tienen más deberes los unos para con los otros. Desde este punto de vista, es la pertenencia a una misma comunidad política –no la “comunidad de la humanidad”– lo que determina derechos y deberes mutuos más sustanciales. No nos resulta difícil pensar que los miembros de una familia tienen entre ellos el tipo de relación particular que genera morales especiales. Nos sentimos obligados a ayudar a nuestros padres, hijos y hermanos de formas que sobrepasan la ayuda que les debemos a otros. Se suele creer que el vínculo familiar obliga más que otros. Algo parecido puede decirse en el caso de miembros de un mismo Estado. El vínculo de ciudadanía es sin duda menos fuerte que el de parentesco, pero más fuerte que el que nos liga a toda la humanidad.

Pero ¿cómo podría ser el Estado, la comunidad política, como una familia? Y ¿pueden los ideales abstractos y universales de autonomía, igualdad y libertad generar el tipo de identificación con los demás, el sentido de solidaridad o de comunidad, que motivarán a las personas a cumplir los deberes que los liberales creen que tienen los unos para con los otros? En este punto dirigimos la atención a la segunda corriente de la crítica comunitarista: la sospecha de que, para que la “comunidad liberal” funcione, para que las personas estén dispuestas a poner límites a la consecución de su interés propio para tratar a sus conciudadanos con justicia, han de compartir un sentido de identidad común más rico e inspirador que la mera circunstancia de ser “ciudadano del mismo Estado”. Si es cierto que me preocupo por mis conciudadanos más de lo que me preocupo por otros seres humanos, no es porque suscribamos los mismos principios abstractos y estemos conjuntamente implicados en el proyecto de sostener un Estado liberal. Es porque mis conciudadanos son también mis compatriotas. Es porque son británicos como yo, con una lengua compartida, tradiciones compartidas, una historia común, que son

especiales para mí, especiales en el sentido necesario de que me identifico con ellos tanto como para aceptar los derechos y deberes que el relato liberal trata de explicar solamente en términos de ciudadanía común. Lo necesario para realizar la tarea motivacional es nuestra identidad nacional compartida, nuestra identidad como ciudadanos británicos, no la idea de ciudadanía en abstracto. (Desde luego, la idea de que los británicos tienen una identidad común –y, en la medida en que la tengan, de dónde proviene y cómo se sustenta– es en sí misma controvertida. En la práctica las identidades comunitarias son múltiples, se superponen y redefinen todo el tiempo, en parte como consecuencia de procesos políticos –como la Unión Europea–. La política de identidad colectiva es enormemente compleja. Mi propósito aquí es simplemente mostrar los aspectos generales de la cuestión tal como se presenta en filosofía política.)

Aunque se presenta en términos universales y abstractos, la idea de una “comunidad liberal” está basada, según se le objeta, en algo más particular, algo más parecido a la familia. Como ocurre con la familia, nuestra concepción de nosotros mismos en cuanto miembros de una nación se basa en la creencia en una historia común. Esta nos da un sentido de quiénes somos. Y genera vínculos morales particulares. Nos identificamos con nuestro Estado, con nuestra comunidad política, porque, o en la medida en que, coincide con nuestra nación. Si nuestra nación y nuestro Estado no coinciden, bien podríamos tratar de cambiar las cosas para que coincidieran. (Los conflictos en Europa desde la caída de la Unión Soviética han consistido básicamente en que personas identificadas unas con otras como miembros de la misma nación han tratado de hacer coincidir la nación y el Estado.) Según la explicación comunitarista, pues, la idea de una “comunidad liberal” no es autosuficiente. No se puede explicar la relación moral especial, o esperar de las personas que estén tan motivadas como quieren los liberales igualitaristas, sin invocar una concepción de comunidad que vaya más allá de la idea insuficiente de hacerles justicia a los propios conciudadanos. Las identidades personales deben estar “constituidas” por algo más particular que por la idea abstracta de “ciudadanía”. Que es lo que los comunitaristas llevaban diciendo desde el primer momento.

Como es habitual en este libro, este es el principio y no el final de la historia. Algunos teóricos liberales aceptan que la justicia social debería perseguirse dentro de los Estados particulares, y que los conciudadanos

tienen los unos para con los otros deberes especiales basados en la justicia. Pueden reconocer también que alcanzar la justicia hará necesaria que la acción del Estado promueva el sentido de patriotismo, lo que permitirá contrarrestar la influencia divisiva de la clase, la cultura y demás cosas que tienden a alimentar facciones. Algunos siguen la vía cosmopolita. Aceptan que las personas pueden sentirse más cercanas a sus compatriotas que a extranjeros, pero piensan que este sentimiento debería trascenderse. Del mismo modo que las personas, por más tentadas que estén, no deberían mostrar demasiado favoritismo hacia sus hijos –deberían evitar el nepotismo y observar principios de igualdad e imparcialidad cuando contratan empleados, por ejemplo–, tampoco deberían dejar que el mero hecho de compartir la nacionalidad tenga mucho peso –tal vez ninguno– en su deliberación moral. Al fin y al cabo, ¿acaso la nacionalidad no es un mito –una “comunidad imaginaria”– construido, a veces en forma deliberada, para alimentar el sentimiento de una identidad común que de otro modo no existiría? Además, todos sabemos lo peligrosa que puede ser la idea de nación. (Es significativo que los intentos más recientes de dotar de significado moral a la nación hablan de “nacionalidad” y no de “nacionalismo”. Los defensores contemporáneos de la nacionalidad tienen mucho interés en distanciarse de los excesos fanáticos del nacionalismo etnicista.) Ha de advertirse también que incluso los cosmopolitas pueden argumentar que tiene sentido que el mundo se organice en Estados diferenciados, que dichos Estados funcionan mejor cuando coinciden con grupos nacionales, y que los miembros de dichos Estados pueden estar mejor posicionados para ayudarse unos a otros. Esto podría ocurrir si aceptan que un solo “Estado mundial” es irrealizable, piensan que la mejor forma de alcanzar la justicia global es que cada Estado se ocupe de sus miembros, y creen que los que comparten una cultura nacional común tienen mayor predisposición a hacerlo. En este caso, la nacionalidad, y que el mundo esté dividido en Estados individuales constituidos por grupos de ciudadanos con identidades compartidas, se valora instrumentalmente – como un medio para un fin distinto– no porque las personas realmente deban a sus conciudadanos, o a sus compatriotas, más de lo que deben a cualquier otra persona.

¿Qué es lo que genera un sentimiento de identidad común? ¿Qué lleva a las personas a sentir el tipo de solidaridad hacia los demás que las obliga a tener la motivación de tratarse de acuerdo con los exigentes principios del

liberalismo redistributivo? Las guerras son buenas. No fue casualidad que el apoyo al Estado de bienestar británico alcanzara su máximo punto justo después de la Segunda Guerra Mundial. No hay nada como una guerra para construir un sentido de fin común, de navegar en el mismo barco, o para generar el tipo de interacción entre personas que rompe las barreras de la división social. Al tiempo que dicho sentimiento se debilitaba –y la sociedad se volvía más plural y diversa, menos homogénea culturalmente–, las razones para apoyar cierto tipo de servicio militar o civil se han fortalecido. Hoy en día es fácil que las personas no sientan que forman parte de su Estado, y que se identifiquen fundamentalmente con grupos más locales y particulares –etnia, religión, estilo de vida–. Obligarlas a que dediquen un año de su vida a algo que se concibe y presenta como “servicio a la nación” –que podría incluso cumplirse a nivel local– podría fomentar en ellas un sentimiento de “identidad ciudadana”. Esto, desde luego, impondría límites a su libertad. Algunos liberales se opondrían a ello precisamente sobre esta base. Pero a los liberales no sólo les preocupa la libertad, también les preocupa la justicia. Si las personas estarán motivadas para actuar con justicia sólo respecto de aquellos con quienes comparten un sentimiento de identidad común, y si el servicio militar obligatorio es beneficioso en tal sentido, entonces el liberal debería estar dispuesto a aceptar la implicación de restricción de libertad. (Al cosmopolita, en cambio, la promoción de la identidad ciudadana o nacional tal vez le parezca ilegítimamente estrecha –parte del problema, no de la solución–.)

Conclusión

A los comunitaristas políticos les puede parecer que nuestro análisis está mal enfocado. Nos hemos centrado en la disputa (aparente) entre el liberalismo y sus críticos filosóficamente comunitaristas. Hemos explicado de qué modo el liberalismo ve el Estado como una comunidad. Y hemos sugerido una forma en que esta concepción puede ser deudora de un sentimiento de identidad común –que podría considerarse amenazada por una profunda diversidad cultural– que el liberal tiende a dejar al margen del relato. A algunos todo esto les resultará demasiado abstracto y general. El tipo de comunidad que les interesa es de menor escala, más particular y más

local: la familia, la iglesia, el barrio. Ya he dicho que el liberalismo tiene problemas para explicar por qué deberíamos preocuparnos especialmente por nuestros conciudadanos en lugar de por toda la humanidad. Pero podría objetarse que sólo un filósofo ajeno a la realidad podía pensar que ese es el problema. La cuestión realmente importante es que el Estado o la nación ya son demasiado difusos y distantes como para que las personas tengan una sensación de pertenencia y un sentimiento de compañerismo del tipo que impediría que cayeran en un individualismo equivocado –alienado, egoísta–.

Desde este punto de vista, el Estado redistributivo justificado por la apelación a la idea de ciudadanía común no es sostenible en términos de motivación. Lo cierto es que durante un tiempo, después de la guerra, existió en el Reino Unido un sentido de la solidaridad nacional y de una meta común, realizado en el Estado de bienestar –y, en cierta medida, fomentado por este–. Pero no podía durar. Además, al asumir las funciones de asociaciones locales y de voluntarios, el Estado de bienestar socavó formas más particulares de comunidad que están mejor capacitadas, a largo plazo, para proporcionar a las personas la sensación de ser algo más que individuos aislados. La concepción de sí del individuo como “ciudadano” implica de hecho la pertenencia a una comunidad particular, pero esta comunidad –el Estado– es demasiado burocrática, impersonal y distante para contrarrestar la desintegración de la sociedad en individuos o, en el mejor de los casos, en núcleos familiares, que persiguen su propio interés privado, infelices porque sienten que sus vidas carecen del sentido y metas que derivan de la implicación en actividades políticas y de la participación en lo que los teóricos políticos llaman “sociedad civil”. La política nacional también está lejos de despertar interés. La política debería volver a situarse en su nivel adecuado, humano, si queremos combatir la creciente alienación y apatía. Este tipo de comunitarista quiere resucitar lo que el conservador irlandés Edmund Burke (1729-1797) llamaba “pequeñas secciones”, formas de asociaciones cívicas entre las familias y el Estado. Esto, y el fortalecimiento de las comunidades locales, la restauración de un “sentimiento de comunidad” en barrios individuales: vigilancia comunitaria, escuelas comunitarias, políticas comunitarias, planificación urbana comunitaria, activismo comunitario.

Pocos negarían valor al sentimiento individual de pertenencia, de identificación y apego con los demás más allá de la familia inmediata. Pero

nos estamos desplazando hacia cuestiones empíricas para las que el sociólogo político tiene mejores respuestas que el filósofo político. ¿Qué tipos de pertenencia, identificación y apego son sostenibles, bajo qué condiciones, y cómo se relacionan entre ellos? ¿Se refuerzan mutuamente? Las personas que abandonan la esfera privada lo bastante como para implicarse en iniciativas de comunidad local, ¿tienden con más frecuencia a adoptar la visión amplia? En tal caso, su pertenencia y participación en este tipo de actividad de base comunitaria no supone un obstáculo para que manifiesten también solidaridad y fraternidad en el nivel del Estado. ¿Las asociaciones locales son escuelas de ciudadanía? ¿O acaso comunidad local y nacional apuntan en distintas direcciones? La comunidad consiste en pertenencia e inclusión. Pero esto significa que también consiste en no pertenencia y exclusión. Los barrios locales son relativamente homogéneos, tanto cultural como económicamente. Las personas que se parecen en raza, religión y riqueza tienden a vivir cerca. Si tiene importancia, como debería tenerla para los políticos nacionales, que exista un sentimiento de identidad común entre la ciudadanía en conjunto –de modo que tenga sentido para un católico rico de una región que una parte del dinero que gana en el mercado se redistribuya a favor de un musulmán desempleado de otra región–, no debemos perder de vista la potencial división y desigualdad que puede suponer poner un énfasis excesivo en la comunidad local, o en otras identidades que podrían tender a provocar en las personas rechazo hacia su ciudadanía común.

Por otro lado, mientras la “globalización” avanza y el desarrollo tecnológico facilita la identificación con personas de todo el mundo, la idea de que incluso el Estado o la nación representan una “comunidad” con un significado moral enorme puede comenzar a parecer anticuada. Si los individuos tienen que trascender sus propios intereses egoístas, y adoptar la visión amplia y una perspectiva más dirigida hacia los demás, entonces el objeto adecuado de sus preocupaciones debería ser la “comunidad de la humanidad”. Lo cierto es que, para muchos de mis estudiantes, motivados sobre todo por cuestiones medioambientales, la comunidad se extiende no sólo más allá de sus conciudadanos o compatriotas, sino más allá de los vivos. Alcanza también a las generaciones futuras.

Lecturas adicionales

La compilación *Communitarianism and Individualism* (Oxford University Press, 1992) de Shlomo Avineri y Avner de-Shalit's (eds.) junta fragmentos de los principales protagonistas en el debate entre liberales y comunitarios. Es la manera más eficiente de leer la mayoría de los textos filosóficos principales. El liberalismo político de John Rawls y el perfeccionismo liberal de Joseph Raz se encuentran respectivamente en *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993) [*El liberalismo político* (Crítica, 1996)] y *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986). *Liberals and Communitarians* (2ª ed., Blackwell, 1996) [*El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas* (Temas de Hoy, 1996)] de Stephen Mulhall y Adam Swift's ofrece capítulos con sus posiciones y una discusión más completa de algunas de las cuestiones mencionadas aquí. Su 'Rawls and Communitarianism' en el *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge University Press, 2002) de Samuel Freeman (ed.) es un buen resumen. *Communitarianism and its Critics* (Oxford University Press, 1993) de Daniel Bell está escrito como un diálogo en un restaurante de París y es una lectura divertida. En el ámbito de lo político, el texto clave es *The Spirit of Community* (Crown Publishers, 1993) de Amitai Etzioni, que incluye el texto 'The Responsive Community Platform.' *The Problems of Communitarian Politics* (Oxford University Press, 1999) de Elizabeth Frazer es difícil, pero constituye un buen intento de integrar y aclarar la abrumadora variedad de cosas que son denominadas 'comunitarismo'. communitariannetwork.org nos conduce a 'The Communitarian Network'. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford University Press, 2007) [*Las odiseas multiculturales: Las nuevas políticas internacionales de la diversidad* (Paidós, 2009)] de Will Kymlicka es una colección excelente de ensayos escritos por uno de los principales filósofos del multiculturalismo. *Culture and Equality* (Polity, 2000) de Brian Barry es una crítica mordaz y entretenida de lo que se llega a decir en nombre del multiculturalismo y es a la vez objeto de una crítica mordaz y entretenida en *Multiculturalism Reconsidered* (Polity, 2002), editado por Paul Kelly. Entre los críticos de Barry se encuentra Bhikhu Parekh, cuyo *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* merece la pena leer (2ª ed., Palgrave Macmillan, 2005). *Citizenship and National Identity* (Polity, 2000)

de David Miller ofrece discusiones claras y sofisticadas de lo que dice que es el fondo del asunto.

* El Subsidio de Capital Único (*Stakeholder Society*) hace referencia a la propuesta presentada por Bruce Ackerman y Anne Alstott con el objetivo de mejorar la igualdad de oportunidades. Consiste en otorgar una suma de 80.000 dólares a todos los ciudadanos al llegar a la edad de 21 años que cada uno puede utilizar como estime conveniente. Véase Ackerman, Bruce y Alstott, Anne, *The Stakeholder Society*, Nueva Heaven, Yale University Press, 1999. [N. de T.]

5. Democracia

Sin duda la democracia es el tesoro máspreciado de la política. ¿Quién la cuestiona? El hecho de que todo tipo de regímenes dudosos se autoproclamen democráticos prueba la fuerza retórica y moral de la idea de que el poder político debería estar en manos del pueblo (en griego, *kratos* = “poder”, *demos* = “pueblo”; literalmente, “poder del pueblo”). Nadie duda de que se trata de un valor universal, bueno para todo el mundo. Tan bueno, de hecho, que algunos Estados han llegado a considerar su exportación como un objetivo legítimo de su política exterior.

Mientras tanto, la “democracia” como ideal ha perdido filo, porque se invoca a menudo como un término comodín para referirse a cualquier aspecto de un sistema político, o de una sociedad, que se juzga bueno. A veces, por supuesto, este intento de aprovechar su atractivo retórico es tan descarado que resulta ridículo. No muchos habrán estado de acuerdo con el *lobby* a favor de la caza cuando insistía en que la ley que prohibía la caza con perros estaba privando a los británicos de un derecho democrático. Puede que exista el derecho a cazar, y puede que el gobierno se equivocara al no reconocerlo. Pero ¿aquella ley, anunciada en un manifiesto y respaldada por la mayoría de la cámara de los comunes, era antidemocrática? Pensemos también en el presunto derecho de portar armas en los Estados Unidos. Se puede aceptar o rechazar tal derecho, y ello por motivos que apelen o no a la Constitución. Pero es difícil entender cómo una sociedad que permite a sus miembros llevar armas puede ser más democrática que una que (democráticamente) decida prohibirlo.

Esta veneración universal por la democracia, y esta tendencia a calificar de democráticas todas las cosas buenas, resulta bastante irónica. Hoy parece obvio, cuestión de puro sentido común, que la democracia es buena. Pero durante la mayor parte de la historia de la humanidad fue al revés. Para cualquier persona en su sano juicio era obvio que la democracia, de llegar, sería un desastre. ¿Cómo iba alguien a creer deseable darle el poder al pueblo, a la turba incontrolable, ignorante y egoísta? El pueblo eran los

pobres, y había muchísimos. Un Estado lo bastante estúpido como para entregarles el poder se encaminaría a su autodestrucción, puesto que la civilización, construida durante siglos por una élite aristócrata, sucumbiría en manos de masas sin educación con los ánimos exaltados.

Este relato debería hacernos pensar. Pero no se preocupen. No tengo la intención de persuadir a los lectores de que, después de todo, no creen en la democracia. Sin embargo, dada la aprobación tan extendida y más bien poco reflexiva con la que cuenta, sí parece apropiado lanzar algunas intuiciones antidemocráticas, aunque sólo sea para esclarecer por qué queremos democracia, y cuánta queremos. Para algunos, la razón de que los pesimistas estén equivocados –la razón por la que la democracia no conduce al desastre– es que no hemos alcanzado un grado tan elevado de democracia. Para otros, en cambio, tenemos el problema contrario. Lo que hay que poner en evidencia es el exceso de complacencia en cuanto al grado en que las “democracias liberales” occidentales han llegado a realizar los valores de la democracia. A estos últimos, el análisis que sigue les parecerá que revela cuán lejos estamos de pertenecer a Estados genuinamente democráticos.

No trataremos una cuestión importante: el alcance de los principios democráticos. He explicado en la introducción que este libro se centraría en el sentido convencional de la política, es decir, en la política como la relación entre ciudadanos y Estados. A algunos les parecerá un enfoque demasiado estrecho, y existen desde luego cuestiones importantes acerca de si el pensamiento democrático debería aplicarse con mayor amplitud. Dentro de los Estados, puede que deba aplicarse a puestos de trabajo, empresas, familias. Tal vez una sociedad plenamente democrática pensaría que los valores democráticos han de calar en nuestras formas de entender y de poner en práctica las instituciones de nuestra sociedad civil. Más allá de los Estados, recientemente ha suscitado gran interés la idea de una democracia global o cosmopolita (análoga a la justicia global o cosmopolita que hemos tratado al final del capítulo 1). Las políticas que se adoptan en un país pueden tener un impacto enorme en miembros de otros países (pensemos por ejemplo en los temas medioambientales), y resulta convincente pensar que las decisiones deberían tomarlas todas aquellas personas que puedan verse afectadas. De modo que es obvio que existen cuestiones complejas e importantes relacionadas con quién constituye exactamente el “*demos*” en “democracia” (incluyendo, por cierto, el caso de

las generaciones futuras que no están presentes para opinar). Aunque no puedo tratar estas cuestiones, espero al menos que este capítulo ayude a los lectores cuando piensen en ellas.

¿Qué es la democracia?

“El gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo.” Esta definición del presidente de los Estados Unidos Abraham Lincoln (1809-1865) es un buen punto de partida, siempre que tengamos claro que lo importante es la parte que afirma “por el pueblo”. Todos los sistemas de gobierno son gobiernos del pueblo: el pueblo siempre es el gobernado. Y, en principio, un dictador benevolente o una aristocracia ilustrada pueden gobernar para la gente. Es cierto que estos escenarios parecen poco probables. Hay tal vez más probabilidades de que sea un régimen democrático y no una dictadura o una aristocracia quien gobierne para el pueblo, y esta podría ser una buena razón para preferir la democracia. Pero entonces lo que se estaría prefiriendo es precisamente un gobierno *por* el pueblo, un sistema político en el que el pueblo se gobierne a sí mismo.

Si este es el significado de democracia, entonces nos enfrentamos de inmediato a un problema. Incluso a los sistemas de gobierno a los que más propiamente puede llamárselos democráticos resulta muy difícil considerarlos ejemplos puros de autogobierno colectivo. Lo que ocurre en realidad es que se convocan elecciones cada cierto tiempo en las que un subconjunto de la población vota para decidir qué subconjunto microscópicamente menor de la población estará al frente de la toma de decisiones en los próximos años. Lo habitual es que los ganadores de las elecciones hayan atraído sólo a una minoría de votantes, que a su vez consiste en una proporción aún más pequeña del conjunto del electorado. Estas elecciones tienen lugar en un contexto en el que la mayoría de los medios de comunicación son propiedad de una élite rica con claros intereses políticos, y en el que los partidos políticos son libres de invertir en publicidad todo el dinero que la gente esté dispuesta a darles. ¿De verdad esta forma de gobierno es el “poder del pueblo”?

La réplica obvia a este argumento escéptico es apelar al pragmatismo. El “gobierno del pueblo” genuino pudo ser viable en pequeñas ciudades-

Estado en las que los ciudadanos se podían reunir de veras a deliberar en forma colectiva, como iguales, sobre sus asuntos colectivos, pero el tamaño y complejidad de nuestros actuales sistemas de gobierno hacen muy poco realista este tipo de democracia directa. A muy pocos les parece posible escapar de la democracia representativa o indirecta y devolver el poder a la gente de una forma rigurosa. El tiempo que requeriría tomar decisiones, y la pericia que haría falta para llevarlo a cabo de manera satisfactoria, lo hacen imposible. La cuestión que figura en la agenda política es cómo conseguir que la gente se moleste en votar una vez cada cuatro o cinco años. En este contexto, sugerir cualquier intento de avanzar hacia formas de democracia más directas e igualitarias (al menos a escala nacional) puede parecer utópico. Puede que los ciudadanos de la Atenas clásica fueran capaces de reunirse y deliberar, pero se trataba en efecto de aristócratas ociosos – quienes trabajaban eran las mujeres y los esclavos–, y las cuestiones sobre las que deliberaban eran mucho más sencillas y menos técnicas que las que tienen que tratar los sistemas de gobierno contemporáneos.

Es importante no mezclar consideraciones de principios con limitaciones de viabilidad, sobre todo en el caso de la democracia, porque es muy difícil no confundirlas. Por supuesto, al final tenemos que optar por la mejor realización de la democracia que podamos conseguir, la mejor entre el conjunto de opciones viables. Habrá mucha discrepancia sobre qué es viable y qué no. La discusión política gira, en gran medida, en torno a qué se puede poner en práctica (más que en torno a qué sería bueno si pudiera ponerse en práctica). No hay nada malo en ello. Sin embargo, cuando hacemos filosofía política es importante no preocuparse por limitaciones de viabilidad en una fase demasiado temprana del proceso, o, por decirlo de otro modo, es importante no dejar que interfieran en nuestra comprensión de qué lugar ocupan los valores. Luego deberíamos observar el mundo y pensar qué tipo de democracia se acerca más al ideal.

Lo fundamental de la idea del “gobierno por el pueblo” es que consiste en un procedimiento para tomar decisiones políticas. De acuerdo con ella, prescindimos del contenido de tales decisiones y centramos nuestra atención en cómo se hacen las leyes; en particular, en quién las hace. Concebir la democracia como un procedimiento de toma de decisiones es una buena forma de mantener la claridad acerca de los distintos argumentos a favor y en contra. ¿Es bueno que las propias personas dicten las leyes bajo las cuales han de vivir? Podemos agrupar las respuestas a esta pregunta en

dos tipos. Un procedimiento puede evaluarse de manera instrumental, por los resultados que es probable que produzca. O puede evaluarse intrínsecamente, por sí mismo, con independencia de los resultados que tiende a producir. Tal vez la democracia es buena por ambos tipos de razones. Tal vez tiende a producir decisiones buenas, o gobiernos estables, o ciudadanos ilustrados, y respeta el derecho de las personas a participar en la toma colectiva de decisiones o es el modo más justo de distribuir el poder político. O tal vez no. Gran parte de este capítulo se ocupará de explorar estos distintos tipos de justificación.

Concebir la democracia como un procedimiento evidencia una posible tensión entre democracia y filosofía política. El filósofo intenta ofrecer respuestas correctas, mientras que el demócrata quiere que todos contribuyamos de igual forma a encontrar respuestas. La expresión más clara de esta tensión se lee en la *República* de Platón, en la que el padre de la filosofía explícitamente rechaza la democracia a favor del gobierno del rey-filósofo. (Esta idea es obviamente terrible. Platón –c. 427-347 a. C.–) pensaba que sólo los filósofos tenían la pericia necesaria para llevar con seguridad el barco del Estado a buen puerto. Los que yo conozco tienen dificultades para recordar dónde dejaron la bicicleta.) Lo que queremos, según Platón, son decisiones políticas sensatas, respuestas correctas a las cuestiones espinosas con las que incluso las ciudades-Estado griegas, relativamente pequeñas y homogéneas, se enfrentaban. Pero para muchos la democracia no consiste en tomar decisiones políticas sensatas. Consiste en que las personas tomen sus propias decisiones. La legitimidad de la ley, para muchos demócratas, no depende de que sea correcta, sino de que sea la expresión adecuada de lo que la gente quiere, de la voluntad popular – resista a o no un escrutinio filosófico–.

Hablamos pues de la diferencia entre lo correcto y lo legítimo. Y una cosa importante que los filósofos tratan de ofrecer es una teoría correcta de la legitimidad. ¿Qué es, pues, lo que hace legítimas las decisiones democráticas? ¿Qué tipos de capacidad de respuesta a la voluntad popular son de hecho necesarios o suficientes para que una ley esté justificada? Estas son inevitablemente preguntas filosóficas. La legitimidad de una decisión puede ser de hecho independiente de que sea correcta o no, pero aun así puede existir una respuesta correcta sobre lo que hace legítima una decisión. Y, por supuesto, uno puede tener sus propias opiniones sobre qué hace que una decisión sea legítima y sobre cuál sería la decisión correcta

que debería tomar la comunidad política ante cualquier cuestión particular. La mayoría de nosotros tenemos opiniones acerca de ambas. De modo que los filósofos, igual que los demás, pueden, con bastante coherencia, defender y votar a favor de un resultado particular como respuesta correcta, y al mismo tiempo insistir en que sólo algunas formas de tomar tales decisiones son legítimas, y en que las decisiones que se toman de esa manera conservarían su legitimidad incluso si no fueran correctas. La pregunta central de la teoría democrática es por qué es valioso que la gente, o “el pueblo”, se involucre en la formulación de las reglas a las que quedarán sujetos.

Grados de democracia

Para empezar, pensemos en las distintas formas en que el carácter democrático de un sistema político es cuestión de grado. Es tentador pensar que un Estado o es democrático o no lo es. Sin embargo, explorar las distintas formas en que las decisiones, o los Estados, podrían ser más o menos democráticos nos obliga convenientemente a aclarar de antemano qué entendemos por democracia. Una lección que algunos aprenden de este ejercicio es que, incluso cuando la democracia es sin duda algo bueno, no quieren mucha.

De modo que presento a continuación cuatro dimensiones en función de las cuales las sociedades, o los sistemas políticos, o las decisiones que dichos sistemas producen, pueden considerarse más o menos “democráticos”.

1. Carácter directo o indirecto de la decisión

La toma de decisiones es directamente democrática cuando el conjunto de las personas votan directamente sobre las cuestiones a considerar. Es indirectamente democrática cuando votan a representantes que toman las decisiones en su lugar. Los Estados Unidos y el Reino Unido se rigen por

sistemas de democracia representativa. En ocasiones el Reino Unido convoca un referéndum sobre una cuestión particular, cuando el asunto se considera lo bastante importante o controvertido como para requerir un mandato directo del conjunto de la gente que legitime la decisión. Las decisiones que se toman mediante referéndum, en el que la voluntad popular se expresa en forma directa, son en un sentido obvio más “democráticas” que las que se toman mediante representantes. Esto no significa en modo alguno que sean mejores. Pueden no ser mejores decisiones. Puede incluso que los referéndums no sean ni siquiera una forma mejor de tomar decisiones. Pero sí son una forma más democrática.

El carácter indirecto de una decisión disminuye el alcance del control que puede ejercer la voluntad de la mayoría de votantes sobre los resultados políticos, y el carácter directo o indirecto de una decisión es gradual. Imaginen un sistema de gobierno en el que el conjunto del electorado elige mediante votación una asamblea que elige mediante votación otra asamblea que elige mediante votación otra asamblea... Cuantos más niveles medien entre la gente misma y las decisiones resultantes, menos directamente democrático y menos democrático será el sistema.

Vale la pena pensar en la relación entre la “democracia directa” y la “democracia participativa”. Ciertas corrientes importantes en la teoría democrática sospechan del gobierno representativo e insisten en la importancia de un sistema político genuinamente participativo, en el que el conjunto de las personas participen en el debate político y se involucren directamente en la toma de decisiones políticas, en lugar de limitarse a elegir representantes cada pocos años para que decidan cosas en su lugar. El análisis de este enfoque se centra casi siempre en la viabilidad antes que en la deseabilidad. “Bueno, estaría bien si pudiéramos reunirnos todos a deliberar y decidir nosotros mismos sobre ciertos asuntos, pero esto es desde luego muy poco práctico en el mundo moderno. Los asuntos son demasiado complejos para que decidan sobre ellos votantes corrientes, y, en cualquier caso, hoy en día las personas no tienen tiempo de dedicarse a asuntos políticos.”

Pero la realidad es que, teniendo en cuenta adónde hemos llegado con las tecnologías de la información, la democracia directa es perfectamente viable. No sería difícil equipar todos los hogares con terminales informáticas mediante las cuales todas las personas en edad de votar podrían emitir directamente sus votos. Podríamos tener un parlamento

electo para debatir las cuestiones y el marco legislativo, pero todas las propuestas de ley deberían contar con el respaldo del conjunto de las personas. De este modo se someterían a referéndum todas las decisiones que actualmente los representantes convierten en leyes. Llamemos a esto “teledemocracia”. Dicho sistema sería una forma más directa de democracia que la que tenemos ahora; y sería, según la explicación aquí ofrecida, más democrática.

Pero ¿la consideraríamos una democracia participativa? Esto no está tan claro. Es bastante probable que los votantes de una teledemocracia llegaran a decidir directamente la legislación sin ninguna otra participación en política aparte de un clic con el ratón de la computadora de vez en cuando. No hace falta que tengan información sobre los asuntos tratados; tampoco hace falta que hayan escuchado o hayan participado en ningún debate. No hace falta que hayan hecho ninguna de las cosas que los teóricos de la democracia participativa suelen considerar importantes. Por supuesto, podría esperarse que hacer que la democracia sea más directa debería llevarla también a que sea más participativa en estos otros sentidos. Si a los ciudadanos se les diera más voz en el ámbito político, suele argumentarse, estarían más involucrados, comprometidos y serían más activos; el poco interés que la política despierta en la actualidad es resultado de la forma en que se toman las decisiones, y puede esperarse que aumente con el tiempo si se confía cada vez más en la gente común. Tal vez. Pero la cuestión conceptual sigue sin resolverse: el carácter directo de un proceso de toma de decisiones es una propiedad más bien formal que no nos dice nada de su contribución a las decisiones aparte de que es una expresión directa de la voluntad popular. Los defensores de la democracia participativa acostumbran a querer algo más aparte de democracia directa: quieren una ciudadanía comprometida que se implique en política de formas que excedan el simple acto de votar.

Diferenciar de este modo la democracia directa de la participativa puede hacer que la primera parezca menos atractiva. Desde luego, si la teledemocracia pudiera actuar como catalizador para una implicación política de otro tipo, entonces tal vez sería bueno avanzar hacia ella. Pero si se la toma por sí sola, y si se tienen en cuenta los bajos niveles de conciencia política, muchos dudarían de los beneficios de dicho sistema para tomar decisiones. No confío en que “el pueblo” elija con sensatez cuando vota interactivamente a futuras estrellas del pop en la televisión;

tiene que ser arriesgado dejar que legislen por medios parecidos. Supongamos que la elección fuera entre (a) una participación genuina pero por un tiempo breve en la elección de representantes que luego van a legislar, y (b) una votación directa de las leyes mediante terminales informáticas por parte de ciudadanos con escaso o ningún conocimiento o interés. La segunda opción sería más democrática, pero la primera sería mejor.

2. Rendición de cuentas de los representantes

Cuando disponemos de algún tipo de sistema representativo –y recordemos que incluso mi teledemocracia cuenta con representantes para establecer el marco legislativo dentro del cual votar–, surge la cuestión de hasta qué punto esos representantes tienen que rendirle cuentas a su electorado. En un extremo, podríamos imaginar un sistema en el que todos los representantes estuvieran sujetos a destitución inmediata. En cuanto hicieran algo que no gustara a sus electores, estos podrían sacarlos y sustituirlos por otros más receptivos de la voluntad popular. Esto daría a los electores un control pleno de sus representantes. Los representantes serían en realidad delegados que recibirían mandatos para votar en un sentido o en otro. En el otro extremo, podríamos imaginar un sistema en el que los representantes fueran elegidos también, pero elegidos de por vida. Una vez en el puesto, serían plenamente independientes y libres de tomar decisiones de acuerdo con su punto de vista, sin que su autoridad tuviera que someterse a nuevos exámenes democráticos. Este procedimiento sería más democrático que otro en el que no se votara a quienes toman decisiones, pero menos democrático que uno en el que los representantes debieran rendir cuentas a quienes los han elegido. Entre ambos extremos se encuentra algo parecido a nuestro sistema actual, que podemos pensar como una destitución retrospectiva: los votantes tienen oportunidad de juzgar a sus representantes en las elecciones, y si lo les gustan, de echar a esos canallas y poner a otros en su lugar.

En este caso es probable que tampoco queramos mucha democracia. Un sistema en el que los representantes actúan como delegados que reciben un mandato de voto siguiendo líneas fijadas de antemano por sus electores, o en el que están sujetos a destitución inmediata (por ejemplo, un sistema en

el que los echan en cuanto hacen algo que sus electores no aprueban), es muy democrático, pero obviamente no muy sensato. Para muchos, la razón fundamental de que hagan falta representantes es que tienen más probabilidad de estar mejor situados para tomar buenas decisiones que sus electores. Este era por cierto el punto de vista del filósofo (y político) irlandés Edmund Burke (1729-1797). Dirigiéndose a los votantes en Bristol en 1774, Burke pronunció este famoso discurso: “Su representante les debe no sólo su diligencia, sino también su juicio. Y los traicionaría en lugar de servirles si lo sacrificara en función de la opinión de ustedes”. Pero ¿por qué podríamos pensar que el juicio de un representante debería ser mejor que el de las personas que lo han votado?

Una respuesta convencional a esta pregunta sostiene que lo fundamental del debate parlamentario (de *parler*, “hablar” en francés, de modo que no sería incorrecto traducir parlamento como tertulia) es que tiende a producir juicios más sensatos que los que se alcanzarían con una mera suma de preferencias prerreflexivas. Representantes con un mandato de voto en cierto sentido, o a los que pudiera destituirse en cuanto se alejaran de los deseos de sus electores, difícilmente se comprometerían a realizar la tarea meticulosa y desinteresada de filtrar los malos argumentos y actuar de conformidad con los buenos. Es cierto que teniendo en cuenta el funcionamiento de los partidos y el clientelismo político, preguntarse hasta qué punto los parlamentos existentes siguen este tipo de ideal deliberativo despierta escepticismo. Pero habría que ser extremadamente cínico para no conceder a la política contemporánea ningún valor epistémico en el tipo de debate que sostienen los representantes en los sistemas parlamentarios (*epistémico*: “que implica conocimiento”).

¿Este tipo de argumento a favor del gobierno representativo, y en contra de un exceso de rendición de cuentas, supone que los representantes son *per se* más sensatos o, dicho de otro modo, superiores que sus electores? No necesariamente. Podría ser que simplemente se les concede tiempo para pensar las cuestiones y procesar información relevante. El gobierno representativo puede justificarse simplemente apelando a la división del trabajo. Muchas cuestiones políticas son complicadas y técnicas. En lugar de hacer que todo el mundo dedique un tiempo escaso a pensar en ellas, tiene sentido seleccionar a unos pocos centenares de personas y pagarles para que piensen por nosotros a tiempo completo. Es evidente que este argumento, por sí solo, indica que estaría bien que quienes toman

decisiones sean seleccionados al azar. Si para el gobierno representativo siempre fuera eficiente dar a ciertas personas el trabajo específico de ocuparse de la toma de decisiones políticas en nuestro lugar, entonces podría esperarse que una muestra transversal del electorado elegida al azar hiciera el trabajo perfectamente bien. (Algunos afirman que la segunda cámara legislativa británica, la Cámara de los Lores, podría sustituirse por un órgano de este tipo.) Si hay dudas acerca del tipo de procedimiento de selección, es probable que se deban a la creencia de que los representantes electos tienden a ser distintos al ciudadano medio –son mejores tomando decisiones–.

3. Igualdad (de oportunidades) para ejercer influencia

Un sistema político es más democrático cuanto más igualdad de oportunidades ofrezca a sus ciudadanos para influir en política. En seguida retomaremos la igualdad como valor democrático central, pero podemos comenzar a adquirir conciencia de su centralidad señalando que el grado de democracia que se alcanza parece depender, en parte, de hasta qué punto los ciudadanos participan de forma igualitaria en la toma de decisiones políticas. Imaginemos dos sociedades con las mismas instituciones de gobierno representativo, las mismas leyes electorales, y con el mismo cumplimiento de la idea democrática de “una persona, un voto”. En una de estas sociedades todos los ciudadanos han sido suficientemente educados como para ser capaces de leer los periódicos, de comprender y evaluar los argumentos que les ofrecen quienes se disputan sus votos y de contribuir a la discusión política si quieren. Además, todos tienen trabajos por los que obtienen de forma aproximada la misma cantidad de dinero y de tiempo libre. En la otra sociedad, la mitad de la población ha alcanzado el nivel educativo necesario para formular y sopesar argumentos políticos, pero la otra mitad no sabe hacer operaciones matemáticas elementales ni sabe leer. Como consecuencia de esta división, los trabajos ofrecen cantidades de dinero y de tiempo libre muy desiguales: la mitad de la población se gana cómodamente la vida con trabajos que les permiten disponer de suficiente tiempo libre para dedicarse a la reflexión política, mientras que la otra mitad trabaja todas las horas sólo para sobrevivir con lo justo. Ambos

países celebran elecciones el mismo día. ¿Qué resultado es más democrático?

Si unos son tan pobres que emplean todo su tiempo en preocuparse de cómo llenar el plato, mientras que otros están entrenados desde la cuna para pensar y estudiar cuestiones políticas, y para desarrollar las capacidades necesarias a fin de exponer sus puntos de vista de forma coherente y convincente, entonces difícilmente actuarán como ciudadanos iguales en el proceso de autogobierno. Las decisiones políticas tomadas no reflejarán las opiniones del conjunto de la gente, sino sólo las opiniones de un subconjunto de personas que dispone de tiempo, energía y capacidades para dedicar a la política. Dichas decisiones estarán lejos de ser plenamente democráticas.

Por supuesto, esta no es la conclusión, sino el comienzo de la historia. Nos quedan por ver con detalle ciertas cuestiones interesantes. Sabemos, por ejemplo, que existe una correlación significativa entre la posición socioeconómica de las personas y las probabilidades de que voten; e incluso, en los Estados Unidos, entre dicha posición y las probabilidades de que se registren para votar. ¿Prueba esto que la desigualdad socioeconómica tiene un impacto en el grado de igualdad de oportunidades para votar de la gente? No necesariamente. Prueba que la desigualdad económica se traduce en desigualdad de participación política, pero, si nos tomamos las “oportunidades” algo más en serio, debemos admitir la posibilidad de que algunos de los que eligen no votar (o no registrarse) estén haciendo exactamente eso: elegir. Cuando evaluamos el carácter democrático de la toma de decisiones políticas según un criterio de igualdad, ¿debería interesarnos la igualdad de participación política, o más bien la igualdad de oportunidades para participar? Y ¿cómo sabemos que dos personas tienen de verdad las mismas oportunidades?

Existe también una cuestión más general sobre si debemos concebir la ciudadanía democrática en términos de igualdad o de suficiencia. (Si el lector no sabe lo que esto significa, puede remitirse a las pp. 168-169.) ¿Importa realmente si todos los ciudadanos tienen igualdad de participación política o de oportunidades para participar? ¿O lo importante es que todos deberían alcanzar cierto umbral? Algunos teóricos se resisten a admitir que la igualdad entendida en sentido estricto y distributivo afecta el grado en que un régimen político o una decisión particular pueden considerarse democráticos. Para ellos lo importante es que todos cuenten con lo

necesario para actuar adecuadamente como ciudadanos: libertades necesarias, educación que les permita evaluar las distintas opciones, etc. Si todo el mundo ha alcanzado este umbral de “bienes ciudadanos”, entonces puede considerarse que la sociedad es plenamente democrática. Otros discrepan. La igualdad interviene realmente en el asunto porque es importante que los ciudadanos sean igual de capaces de participar en la toma de decisiones políticas. Y la influencia política es en alguna medida un bien posicional. (Véanse pp. 160-163.) La influencia que puedan ejercer mis opiniones depende no sólo de mi participación, sino de mi participación en relación con la de los demás. Si un partido tiene seguidores muy ricos que pueden financiar grandes campañas publicitarias, mientras que otro tiene que conformarse con donaciones de ciudadanos corrientes, entonces el segundo será menos influyente de lo que lo sería en una situación más pareja. Las reformas destinadas a limitar las donaciones para las campañas en los Estados Unidos no deberían considerarse sólo como una nivelación para abajo. Aquellos que cuentan con menos recursos políticos están mejor situados –el alcance de la influencia que pueden ejercer sobre el debate público es mayor– cuando a otros se los priva de la oportunidad de acallarlos. (Rawls piensa algo parecido. Aunque incluye derechos políticos como la libertad de expresión en su primer principio de justicia, lo que sugiere que no pueden sacrificarse con fines distributivos, insiste también en que a las libertades políticas se les debe dar su “valor justo”, y reconoce el impacto en dicho valor de los recursos que los ciudadanos pueden usar para respaldarlas. Rawls está a favor de reformar la financiación de campañas, y, de un modo más general, tiene razones para creer que hay que restringir la desigualdad cuando esta socava el valor justo de las libertades políticas de las personas. La Corte Suprema de los Estados Unidos sigue sosteniendo que poner límites a las donaciones políticas viola el derecho constitucional a la libertad de expresión, mientras que los políticos norteamericanos no muestran interés alguno en limitar la desigualdad por razones democráticas.)

4. Alcance de la autoridad de la voluntad democrática

Por más democrática que sea la forma en que tomamos decisiones –ya sea directa o indirectamente, cualquiera que sea el grado de rendición de cuentas que nos deban nuestros representantes y cualquiera que sea el grado de igualdad o desigualdad con que los ciudadanos pueden influir en las decisiones que se tomen– persiste la cuestión de qué decisiones deberían tomarse mediante procedimientos democráticos. Juzgar cuál debería ser el alcance de la toma democrática de decisiones es un problema distinto al de pensar cómo deberían tomarse las decisiones dentro de ese alcance. Uno puede estar muy interesado en los procedimientos rigurosamente democráticos, pero pensar que sólo deberían aplicarse a unas pocas cuestiones. O uno puede creer que una variedad muy amplia de problemas debería decidirse por medios democráticos, pero insistir en que dichos medios deberían ser menos democráticos de lo que a otros les gustaría.

La cuestión importante que subyace es el alcance adecuado de la política. ¿Qué problemas son “públicos”, cuando esto significa algo como “legítimamente sujetos a la decisión política y la acción del Estado”, y cuáles privados, aquellos sobre los que los individuos han de decidir por sí mismos? Esta, desde luego, es una cuestión de dimensiones enormes. Por ahora nos conformaremos con apuntar que la cuestión de qué problemas deberían decidirse democráticamente surge sólo después de haber decidido cuáles deberían decidirse políticamente. De modo que podríamos pensar que la vida sexual de una persona es un problema sólo de esa persona. Un sistema de gobierno no tiene una vida sexual colectiva del tipo que haría pertinente decidir sobre dichos problemas en términos políticos. En tal caso, no querríamos que decisiones sobre quién se acuesta con quién se tomaran democráticamente. Pero eso ocurriría porque no querríamos en absoluto que esa cuestión estuviera en la agenda política. No se trataría, pues, de un argumento en contra de la democracia en particular. Y la democracia podría seguir siendo la mejor manera de decidir sobre aquellos problemas ciertamente públicos o políticos –en los que se requiere coordinación o en los que, como ciudadanos, tenemos un interés legítimo en regular mutuamente nuestras acciones–.

Es útil diferenciar dos tipos de restricciones al alcance de la decisión democrática. Unas se justifican apelando al ideal de democracia en sí mismo. Supongamos que la ciudadanía de un Estado decidiese, en forma colectiva, privar a algún subgrupo del derecho a voto, o del derecho a presentarse a un cargo, o del derecho a la libertad de expresión. Tal decisión

por sí misma negaría a los miembros de ese grupo aquello que constituye el ideal de democracia. Aunque la decisión se tomara de manera democrática, de todos modos violaría principios democráticos. Dejar que sus miembros voten, o se presenten a cargos, o digan lo que piensan sobre el poder existente, forma parte de lo que significa que un Estado sea democrático. Negarles a sus miembros esos derechos sería, en efecto, negarles la pertenencia a un Estado democrático, y un Estado que negara a algunos de quienes están sujetos a sus leyes el derecho de participar en la elaboración de esas leyes dejaría de ser democrático. La mayoría de los teóricos sostienen que la autoridad democrática no puede llegar a la autoabolición, de manera que las personas no pueden decidir legítimamente, ni siquiera por medios democráticos, privarse a sí mismas de aquellos derechos que son constitutivos de la democracia.

Pero no todos los límites impuestos al alcance de la voluntad democrática derivan del ideal de democracia en sí mismo. En el capítulo 1 afirmé que no tenía por qué ser antidemocrático que un sistema de gobierno decida privar a sus miembros de la libertad sexual (o de la libertad de culto). Una decisión democrática que prive a los homosexuales del derecho de hacer campaña política a favor de cambiar la ley contravendría en sí misma los principios democráticos. Pero privarlos de la libertad de acostarse con las parejas que prefieran, aunque pueda ser injusto, no viola valores democráticos de forma obvia. Lo que nos obliga a garantizar las libertades sexuales no es el respeto por la democracia. Al contrario, este parece ser un caso en el que limitamos correctamente la preponderancia de los valores democráticos —evitando que “el pueblo” ejerza su poder sobre cierto aspecto de la vida porque tal aspecto es, o debería ser, “privado”—.

En un influyente trabajo titulado *Los derechos en serio*, el filósofo estadounidense Ronald Dworkin (1931-2013) argumenta que los derechos a los que apelan los individuos contra la toma democrática de decisiones derivan del mismo valor que justifica la democracia en sí misma. Las decisiones políticas las debería tomar la democracia mayoritaria porque es el procedimiento que trata a las personas como iguales. Las preferencias de todo el mundo cuentan por igual y gana el resultado que obtenga el mayor respaldo de la gente. (Sí, es una simplificación burda, pero la idea básica persiste a través de las complicaciones.) Pero, dice Dworkin, el valor de que el Estado trate a los individuos por igual —con lo que él llama “igual consideración y respeto”— también justifica limitar el alcance de la toma de

decisiones mayoritaria. Los derechos individuales contra la voluntad democrática deberían pensarse como garantías de que todos los ciudadanos serán tratados por igual. Si, por ejemplo, yo votara a favor de prohibir los actos homosexuales, estaría tratando de imponer a los demás mi visión de cómo las personas deberían vivir su sexualidad. Eso sería tener en cuenta lo que Dworkin llama una “preferencia externa”, y si la decisión efectivamente reflejara las preferencias de personas como yo, entonces implicaría una especie de “recuento doble”. Dado que el “recuento doble” en sí supone una violación del principio de igualdad, las primeras razones que encontramos para ser demócratas mayoritarios, razones de igualdad, también son razones para otorgar derechos individuales frente a ciertas decisiones que, de no existir tales derechos, una democracia mayoritaria podría tomar.

La mayoría de filósofos piensa que este argumento no acaba de funcionar. No está claro que podamos distinguir de manera coherente las preferencias acerca de cómo quiere uno vivir su propia vida de otras preferencias “externas”, ni tampoco está claro que tener en cuenta las segundas sea en realidad un “recuento doble”. Aun así, la idea general –que restringir el alcance de la autoridad democrática podría derivar del mismo valor que nos hace demócratas– tiene muchos puntos a su favor. Sin embargo, aunque aceptáramos un argumento de este tipo, no está claro que resultaría útil llamar “democráticas” a dichas restricciones. Podríamos justificar derechos individuales frente a decisiones democráticas apelando a la igualdad, y ver en la igualdad la razón principal por la cual los procedimientos democráticos son legítimos (cuando lo son), sin abandonar la idea de que tales restricciones son en verdad restricciones a la democracia.

Procedimientos y resultados

Espero que considerar estas cuatro dimensiones de acuerdo con las cuales un sistema político podría ser más o menos democrático haya puesto de relieve la idea de que, aunque la democracia sea algo bueno, puede llegar a implicar excesos. Un sistema político plenamente democrático involucraría a todos sus ciudadanos en todas las decisiones, y lo haría respetando la igualdad de todos en forma rigurosa. Desde luego, algunas cuestiones no

deberían figurar en absoluto en la agenda política. Y en lo que respecta a cuestiones propiamente sujetas a decisión política, es muy importante qué se decide y cómo, no sólo quién decide. Prueba de esto es nuestra aversión a la teledemocracia, que carece de ciertos aspectos importantes propios de un buen procedimiento de toma de decisiones, como el debate y la deliberación. En el mismo sentido apuntan nuestros recelos acerca del otorgamiento del mandato directo a representantes (o delegados) así como de su destitución directa, que les dejaría poco margen para la reflexión independiente. Es probable que muchos de nosotros estuviéramos dispuestos a ceder parte del carácter democrático de la toma de decisiones a cambio de una toma de decisiones mejor.

Parece que a la mayoría de nosotros nos preocupa el contenido de lo que se decide, al menos hasta cierto punto. Esto puede parecer obvio, pero es perfectamente posible evaluar los procedimientos –y considerar que producen decisiones legítimas– según criterios que nada tienen que ver con la calidad de las decisiones que producen. Juzgar los procedimientos democráticos de acuerdo con sus resultados equivale a ver dichos procedimientos como medios antes que como fines. Pero sí parece que parte de los argumentos a favor de la democracia –según los cuales sería algo mejor que, digamos, el gobierno de una élite sensata– descansan en valores que los procedimientos democráticos encarnan por sí mismos. Analicemos la distinción entre justificaciones instrumentales e intrínsecas de la democracia.

Resulta útil pensar la democracia esencialmente como un procedimiento para tomar decisiones. La cuestión es saber si la democracia es una buena forma de tomar decisiones, o, al menos, la mejor que tenemos. (Winston Churchill –1874-1965–, primer ministro británico durante la Segunda Guerra Mundial, afirmó que la democracia es la peor forma de gobierno, con excepción de todas las demás que se han probado.) ¿Qué criterios deberíamos emplear para evaluar los procedimientos de toma de decisiones? Sabemos que queremos encontrar la mejor manera de tomar decisiones. Pero ¿esto significa que queremos encontrar la manera de tomar las mejores decisiones?

Para algunos la respuesta es un “sí” rotundo. Desde su punto de vista, lo que hace que un procedimiento de toma de decisiones sea bueno o malo es precisamente la calidad de las decisiones que tiende a producir. Si produce buenas decisiones, entonces se trata de un buen procedimiento para tomar

decisiones. En caso contrario, no. Esto tiene mucho sentido. A fin de cuentas, hablamos de procedimientos para tomar decisiones. ¿Cómo juzgarlos si no es considerando la probabilidad que tienen de hacer que las decisiones sean correctas? En palabras del filósofo estadounidense Richard Arneson (1945-): “La democracia, cuando es justa, lo es enteramente en virtud de la tendencia de las instituciones y prácticas democráticas a producir resultados justos de acuerdo con criterios conceptualmente independientes de los criterios que definen el ideal democrático”. Lo que falla en la teledemocracia, desde este punto de vista, es que si se elaboran leyes poniendo a millones de personas desinformadas a votar en la pantalla de una computadora o mediante su televisión interactiva, es probable que las leyes resultantes sean espantosas. Un procedimiento que implique sopesar con detenimiento la evidencia, y que políticos informados y comprometidos deliberen con sensatez, es mejor, desde este punto de vista, precisamente porque tiene más probabilidades de dar como resultado buenas decisiones.

Pero otros piensan que deberíamos evaluar los procedimientos de una forma bastante distinta. En lugar de observarlos en términos instrumentales, como medios para alcanzar fines, o en términos de cuáles serán probablemente sus resultados o consecuencias, deberíamos evaluarlos por su valor intrínseco, en términos de los valores que encarnan. Si la democracia es buena, desde este punto de vista, no es porque tienda a hacer buenas leyes, sino porque la manera democrática de hacer leyes realiza en sí misma ciertos valores, como la equidad, la igualdad y la autonomía.

Esta distinción entre valor intrínseco y valor instrumental puede resultar confusa. Para aclararla, supongamos que la igualdad es un valor intrínseco de los procedimientos democráticos. Esto significa que los procedimientos democráticos son intrínsecamente valiosos, en la medida en que tratan a las personas como iguales y a sus puntos de vista como igualmente merecedores de respeto, o algo parecido. Es fundamental notar que estamos dando una razón de por qué la democracia es intrínsecamente valiosa –en este caso lo es porque ese es el procedimiento que respeta la igualdad de las personas como ciudadanos–. El hecho de que la democracia sea valiosa porque realiza o encarna el valor de la igualdad no significa que la democracia sea valiosa sólo de forma instrumental, sólo como un medio para alcanzar el fin de la igualdad. Para que la democracia fuera valiosa en términos instrumentales, deberían evaluarse sus consecuencias. Pero la

igualdad que ahora tenemos en mente no es una consecuencia de la democracia. No es algo que la democracia tienda a producir. No tenemos que esperar a ver qué resultados arroja para juzgar que la democracia realiza el valor de la igualdad. Los procedimientos democráticos encarnan o realizan dicho valor por ellos mismos, de manera intrínseca. Otro tanto ocurre con el valor de la autonomía o autogobierno. Podemos juzgar que la toma de decisiones democrática encarna el valor del autogobierno, mientras que el gobierno de un dictador no lo haría, sin saber nada de los resultados probables de la democracia en funcionamiento.

Aunque es importante no confundir los dos tipos de argumento, los argumentos a favor de la democracia no necesitan basarse exclusivamente en razones intrínsecas o instrumentales. Lo mismo ocurre con las especificaciones concretas de la idea de que las personas deberían gobernarse a sí mismas. No es incoherente evaluar procedimientos para tomar decisiones siguiendo un criterio que reúna ambos tipos de valores, y preferir el que parezca aportar el mejor equilibrio global. Así, por ejemplo, podemos pensar que cierto grado de igualdad de oportunidades en la participación política es esencial para que un procedimiento legislativo esté justificado, y por esta razón preferir una democracia bajo el gobierno de una élite sensata. Pero también podemos pensar que vale la pena renunciar a cierto grado de igualdad si de este modo fuera más probable producir decisiones mejores. Algo parecido debe de ser el sacrificio que hacen aquellos que prefieren la democracia parlamentaria antes que la teledemocracia.

Vale la pena advertir que la toma de decisiones democrática tiene otras consecuencias, además de las decisiones que se toman. Sería algo engañoso pensar estas otras consecuencias como “resultados”, pero pueden ser relevantes para evaluar el procedimiento que las produce. Algunos, por ejemplo, han apoyado la democracia con el argumento de que involucrarse en la toma de decisiones políticas favorece el desarrollo de las capacidades intelectuales y morales de los ciudadanos. (John Stuart Mill dijo unas famosas palabras en este sentido.) O tal vez sea más importante que las leyes promulgadas se respeten y cumplan, antes que sean buenas en cuanto a su contenido. Una ley no muy buena que todo el mundo está dispuesto a obedecer podría ser mejor, si todo lo demás se mantiene constante, que otra ley muy buena que no tiene un respaldo amplio. (Tocqueville defiende este argumento en *La democracia en América* [1835].) Esta consideración es sin

duda importante, pero ha de tenerse en cuenta que lo mismo puede decirse de la monarquía absoluta: el conjunto de las personas la veían como la forma adecuada de tomar decisiones, y no podían soportar esa peligrosa e innecesaria idea de democracia. La estabilidad y la conformidad pueden ser algo bueno, si todo lo demás se mantiene constante, pero lo demás no siempre se mantiene constante. A veces la insurrección o la revolución son precisamente lo necesario.

¿Es paradójica la democracia?

De acuerdo con un artículo muy conocido del filósofo británico Richard Wollheim (1923-2003), existe una paradoja central en la democracia, según creo, fácil de resolver –puede que no sea en absoluto una paradoja–, pero explicarla brevemente y resolverla puede resultar útil para comprender la diferencia entre una decisión correcta y una decisión legítima.

Supongamos que soy demócrata. Hay que votar sobre un asunto; digamos que hay que resolver quién debería ser el diputado de mi circunscripción. Yo voto a la señora Sensata. Lo hago porque creo que es la persona adecuada (al menos entre las que se presentan) para que nos represente. Pierdo la votación, y sale elegido el señor Insensato. Como soy demócrata, ahora pienso que el señor Insensato es la persona adecuada para representar a mi circunscripción en la Cámara de los Comunes. ¿He cambiado de opinión, o de alguna manera –al parecer, incoherente– pienso que tanto la señora Sensata como el señor Insensato son personas adecuadas para ocupar el cargo? Este rompecabezas –llamado a veces el rompecabezas del demócrata minoritario– no tiene por qué hacer que nos rompamos la cabeza. No existe una paradoja profunda, puesto que ambos candidatos son “adecuados” en sentidos distintos.

Antes de aclarar qué significa esto, deshagámonos de la idea de que lo que ocurre es que he cambiado de opinión acerca de cuál de los dos haría mejor el trabajo. Desde luego, el hecho de que haya perdido la votación podría llevarme a cambiar de opinión. Podría haber perdido confianza en mi propio juicio, y en el hecho de que muchas otras personas tengan una opinión diferente de la mía podría encontrar la prueba de que mi punto de vista inicial era equivocado. Sin duda, he participado en votaciones en las

que eso ha ocurrido, en las que no he estado seguro de qué votar, y al no ganar la votación he interpretado que me había equivocado. Pero estos casos han sido más bien especiales, porque tenía razones para pensar que los demás votantes tenían al menos tantas probabilidades como yo de emitir un juicio acertado acerca del asunto sobre el que había que votar (por ejemplo, sobre decisiones acerca de quién debía ocupar cierto cargo en mi universidad). Cuando se da esta circunstancia, quedar en minoría indica desde luego que se ha cometido un error. (Me extenderé sobre esto más adelante, cuando explique el teorema del jurado de Condorcet, que muestra que cuando la persona media tiene más probabilidad de acertar que de equivocarse, la mayoría tiene todavía más probabilidad de acertar.) Pero en unas elecciones para diputado nunca he cambiado de opinión. No he interpretado perder la votación como la señal de que había elegido mal. Al contrario, he seguido argumentando a favor de mi candidato preferido, explicando a cualquiera que me escuchara que habíamos cometido (es decir, ellos habían cometido) un gran error. La paradoja, pues, surge precisamente cuando el demócrata minoritario no cambia de opinión. Sólo entonces vemos un conflicto aparente entre dos juicios incompatibles.

Aparente, no real. Aquí están implicados dos juicios distintos acerca de dos cuestiones distintas: lo correcto y lo legítimo. La señora Sensata sigue siendo la persona adecuada para desempeñarse como nuestra representante, en el sentido de que es la persona que haría mejor el trabajo. Esta es la cuestión sobre la que votamos, y mi voto da cuenta de mi creencia en que ella es esa persona. Cuando respaldo la decisión democrática no estoy afirmando que el señor Insensato era una elección correcta. Afirmo que es nuestro legítimo representante. Acepto que el procedimiento adecuado para decidir quién va a representarnos es un voto democrático. El hecho de que el procedimiento lo haya elegido a él significa que se trata de la persona adecuada para ser nuestro diputado, aunque (sigo pensando que) hará un pésimo trabajo. El resultado de un procedimiento puede ser legítimo –uno puede tener razones morales para defender y acatar dicho resultado– simplemente en virtud de resultar de un procedimiento legítimo (o, podría decirse, legitimador). Y puede ser legítimo en tal sentido sin ser correcto según un criterio que determina qué es lo correcto independientemente del procedimiento.

La idea de que la legitimidad de una decisión podría depender del procedimiento que se ha seguido para tomarla, aunque se trate, de hecho, de

una mala decisión, es corriente en el deporte. Sabemos muy bien que los árbitros cometen errores, a veces flagrantes; pero entendemos también que existen buenas razones para que las decisiones se tomen de ese modo (y no mediante, pongamos por caso, la votación de los jugadores), y por este motivo esas decisiones nos parecen legítimas. Lo mismo ocurre con las decisiones de los jurados en los tribunales. Los jurados se equivocan. Acusados inocentes son víctimas de fallos injustos. Pero mientras se cumpla con el procedimiento adecuado (no se soborne a testigos, ni al jurado, ni se oculten pruebas cruciales para la instrucción), esas decisiones serán legítimas.

No tiene nada de problemático, pues, la idea de que las decisiones pueden ser equivocadas en un sentido y correctas en otro. Puede ser correcto declarar culpable a alguien sólo porque un jurado lo ha encontrado culpable, incluso si la decisión del jurado es equivocada. Pero ¿qué hace que un procedimiento sea la forma correcta de legitimar una decisión? En los casos del deporte y del tribunal, parece que al elegir los procedimientos ponemos alguna atención en la probabilidad de que las decisiones resultantes sean correctas. De hecho, a veces cambiamos nuestros procedimientos de toma de decisiones, precisamente cuando juzgamos que otros procedimientos tienen más probabilidades de derivar en decisiones correctas. El cricket introdujo un tercer árbitro para que juzgara *run-outs* y *stumpings* a través de un monitor de televisión. En el Reino Unido, los jurados ya no son competentes en casos complejos de fraude, en los que se considera que no es probable que cuenten con la suficiente pericia para comprender las cuestiones sometidas a juicio. Es verdad que al evaluar procedimientos de toma de decisiones también consideramos otros elementos aparte de la “tendencia a producir la respuesta correcta”. (En el ejemplo deportivo, no queremos que el partido vaya demasiado despacio.) Aun así, su tendencia a producir decisiones mejores antes que peores es una parte importante de nuestra forma de juzgar la legitimidad de los procedimientos de toma de decisiones en dichos ámbitos.

¿Se puede aplicar lo mismo a la democracia? Cuando apoyo al señor Insensato como mi representante, ¿lo hago porque pienso que, en general, la democracia es una buena manera de elegir bien? “De acuerdo –podría pensar–, esta vez han metido la pata. Aun así, en general, los procedimientos democráticos tienden a producir buenas decisiones. Por esta razón debería considerar a este idiota como mi representante político

legítimo.” Si pienso así, entonces estoy recurriendo a una justificación instrumental de la democracia. Estoy haciendo que su papel legitimador dependa de sus consecuencias (probables). Ahora bien, la razón de que considere que el candidato electo es legítimo, ¿es intrínseca al procedimiento democrático mediante el cual fue elegido? Tal vez la opinión mayoritaria es legítima simplemente porque todos los electores tienen derecho a dar su opinión sobre quién los va a representar, y aceptar a la mayoría es la mejor manera de reflejar la igualdad de estatus en tal decisión. Esto no tendría nada que ver con ninguna tendencia de la democracia a producir buenas decisiones. Volvemos a la distinción entre justificaciones intrínsecas e instrumentales de la democracia.

Subjetivismo, democracia y discrepancia

Tal vez este discurso sobre “respuestas correctas” y “equivocaciones” moleste a algunos lectores. “Sí –se podría pensar –, veo que pueden existir respuestas correctas a las cuestiones sobre las que deciden los árbitros o los jurados. Veo también que podrían existir respuestas correctas a cuestiones políticas de orden técnico, como qué políticas permiten alcanzar más fácilmente ciertos fines particulares (reducir la inflación, ofrecer servicios sociales eficientes, etc.). Sin embargo, según lo que nos contó en su introducción, las decisiones políticas no son sólo técnicas. Son, sobre todo, al menos implícitamente, decisiones sobre qué fines deberíamos perseguir. Esto las convierte, en última instancia, en cuestiones morales. ¿De verdad existen respuestas ‘correctas’ a estas cuestiones? Y si no existen, ¿tiene sentido decir que una decisión política es correcta o equivocada?”

Uno de los objetivos de este libro era destacar y cuestionar la preponderancia del subjetivismo o escepticismo en gran parte del pensamiento contemporáneo sobre cuestiones morales (y, por tanto, políticas). Muchos de mis estudiantes defienden (o creen que defienden) alguna variante de esta posición al sostener que las opiniones sobre asuntos morales o políticos son en esencia cuestión de mera opinión o preferencia. Muchos parecen creer que la razón principal de que debemos vivir en democracia es precisamente que muchas cuestiones políticas no tienen respuestas correctas. Todos los puntos de vista acerca de lo que debería ser

la ley son igual de válidos, de modo que lo que hay que hacer es sencillamente tomar nota de lo que la gente piensa. De hecho, prosigue el argumento, si hubiera un conocimiento moral de los asuntos políticos, entonces la democracia sería un modo muy extraño de alcanzarlo. Respaldar la democracia como un medio para hacer leyes implica considerar igual de buenas las opiniones de todas las personas –educadas y no educadas, sensatas e insensatas–. Y esto sólo tiene sentido si para ellas no hay nada que pueda ser correcto o incorrecto.

Esto se parece un poco a la idea del supuesto vínculo entre liberalismo y subjetivismo moral, que he desenmascarado en el capítulo 4: la idea de que dejar que las personas elijan su concepción del bien sólo tiene sentido si no hay concepciones mejores que otras. Igual que en este caso, uno no puede ser subjetivista con respecto a todos los valores, y a la vez creer que la democracia es la forma legítima de producir decisiones políticas. Si los juicios morales no son verdaderos o falsos, ¿por qué la democracia sería más legítima que la dictadura? Este punto de vista tiene que recurrir a alguna afirmación moral: puede que tenga algún valor que las personas se gobiernen a sí mismas. Esta es una variante colectiva del punto de vista liberal según el cual lo importante no es tanto que las personas elijan correctamente, sino que lo hagan de manera autónoma. Y, como aquel otro punto de vista, este concuerda bastante bien con la idea de que algunas elecciones son mejores que otras. Podemos perfectamente ser demócratas aun creyendo que hay respuestas mejores y peores a las cuestiones políticas, y aunque no creamos que la democracia sea en especial apropiada para alcanzarlas.

No es necesario, pues, que los demócratas crean que todas las opiniones respecto a cómo debería ser la ley sean respuestas igualmente buenas a esa cuestión. Podrían creer algo parecido pero con una diferencia crucial, como por ejemplo que la opinión de todos sobre la respuesta debería constar en el procedimiento legislativo en condiciones de igualdad. Las opiniones podrían ser igualmente válidas como contribuciones a la decisión legislativa sin que sean respuestas igualmente buenas a la cuestión de cuál sería la mejor ley. Esto podría deberse a que todos los ciudadanos tienen el derecho de participar en el proceso legislativo en términos de igualdad. Podría deberse a que no existen propiamente otras razones públicas o legítimas para decidir qué respuestas son mejores que las demás. Sin entrar en detalles, la clave es que existen otros bienes además de los bienes

epistémicos. De modo que, aunque creyéramos que existe una respuesta correcta a todo caso particular, y aunque creyéramos que puede darse con ella, podríamos preferir a pesar de todo un procedimiento de toma de decisiones que consideráramos que tuviera menos probabilidad (que, digamos, la decisión de moralistas expertos) de producirla.

El hecho de que la gente acostumbre a discrepar sobre qué leyes deberían promulgarse es, desde luego, enormemente significativo para la cuestión de qué procedimientos de toma de decisiones son legítimos. Pero su significado se malinterpreta a menudo. No es verdad, como creen muchos, que dicha discrepancia –ni siquiera cuando es profunda y aparentemente irresoluble– pruebe que nadie se equivoca o acierta. Es un *non sequitur*. Que las personas discrepen sobre algo no significa necesariamente que no haya respuesta correcta a la cuestión de qué respuesta es correcta (si es que alguna lo es). La discrepancia es significativa no porque implique que cualquier decisión sería igual de buena que las demás, sino porque existe un problema moral –un problema de legitimidad– en el hecho de hacer que las personas acaten políticas con las que no están de acuerdo. El Estado es un agente coercitivo. Usa su aparato coercitivo para obligar a los ciudadanos a acatar sus decisiones. En efecto, lo que ocurre es que un subconjunto de la población impone al resto su punto de vista sobre cómo deberían ser las cosas. Afirmar que el punto de vista en cuestión es correcto no justifica su imposición.

¿Por qué no? La respuesta tiene algo que ver con la igualdad de estatus de los individuos como ciudadanos, como miembros del sistema de gobierno. Tal vez la idea de respeto hacia mis conciudadanos sea relevante. Pero si lo pensamos de este modo, tenemos que andar con cuidado. Tengo muy poco respeto por las opiniones de algunos de mis conciudadanos. Puede que sea arrogante, pero no me inclino a pensar que el hecho de que defiendan puntos de vista distintos del mío sea una evidencia fuerte de que yo estoy equivocado. Por otra parte, la discrepancia tampoco me conduce al escepticismo, a dudar de que exista algo sobre lo que podamos acertar o equivocarnos. Sin embargo, aunque esté muy lejos de respetar sus puntos de vista, respeto su posición de conciudadanos. Acepto que sus puntos de vista, aun equivocados, deberían constar en nuestros procesos colectivos de toma de decisiones igual que los míos. Esta es la forma equitativa de tomar decisiones políticas dada la discrepancia entre personas con posiciones iguales. Aquí se distingue entre respetar sus puntos de vista (cosa que no

hago) y respetar a dichas personas como miembros de nuestra comunidad política (cosa que sí hago).

Unas páginas atrás citaba el enfoque instrumental de Arneson de la justificación de la democracia. Lo repito: “La democracia, cuando es justa, lo es enteramente en virtud de la tendencia de las instituciones y prácticas democráticas de producir resultados que son justos de acuerdo con criterios conceptualmente independientes de los criterios que definen el ideal democrático”. Jeremy Waldron (neozelandés, 1953-) piensa que esto no es así: “Cualquier teoría que haga depender la autoridad de lo buenos que sean los resultados políticos es contraproducente, puesto que precisamente porque las personas discrepan sobre lo buenos que puedan ser los resultados políticos, necesitan establecer y reconocer una autoridad.” Saber cuál sería la ley correcta concuerda bastante con reconocer que los demás discrepan, y que por tanto sería ilegítimo que les impusiéramos nuestro punto de vista. El hecho mismo de que la gente discrepe acerca de lo que es correcto, y aun así todo el mundo tenga que ser gobernado por leyes que son producidas de esta forma, significa que necesitamos un mecanismo para manejar dicha discrepancia. Este mecanismo tiene que estar a su vez justificado moralmente. Muchos filósofos sostienen que, de una forma u otra, la democracia es ese mecanismo.

Los valores de la democracia

Hasta ahora he hablado en términos más bien generales sobre la distinción entre valores intrínsecos al procedimiento democrático y valores que los procedimientos democráticos podrían ayudar a realizar instrumentalmente. Ha llegado el momento de ser un poco más sistemáticos en cuanto a las diferentes consideraciones que podrían aducirse en cada categoría. Recordemos que se considera que todos estos valores hablan a favor de la democracia entendida como un procedimiento. Es probable que el tipo de democracia que uno defiende dependa de cuál de esos valores piensa que la justifica. Si la razón principal por la que uno es demócrata es que los procedimientos democráticos respetan a los ciudadanos por igual, entonces puede que quiera un tipo de democracia distinto al que quieren los que están a favor de ella porque creen que tiende a producir ciudadanos mejores. Si

uno valora la democracia porque genera estabilidad política, entonces es probable que le preocupen aspectos del procedimiento distintos de los que preocupan a quienes valoran que produzca decisiones buenas. Si uno cree que muchos de estos argumentos, o incluso todos, tienen algo de razón, entonces le quedará la difícil tarea de decidir qué tipo de democracia combina mejor todos estos valores distintos y, a veces, contrapuestos.

Intrínseco 1. Libertad como autonomía

En el capítulo 2 he expuesto varias concepciones de libertad positiva. A una de ellas la he llamado “libertad como participación política”. Si no lo han leído, o no lo recuerdan, vale la pena que le echen un vistazo ahora (pp. 98-102). La idea básica es de Rousseau: “La libertad es obediencia a una ley que nos damos a nosotros mismos”. Las personas que viven bajo unas leyes hechas por ellas mismas disfrutan de un tipo de libertad (el tipo de libertad que se llama autonomía, “autogobierno”) de la que no disfrutan las personas cuyas leyes han sido elaboradas por otros. Esto ocurre incluso si los dos conjuntos de leyes son exactamente iguales. Este tipo de libertad es intrínseco a los procedimientos democráticos. No nos hace falta conocer sus consecuencias para poder decir que dan a los ciudadanos la oportunidad de gobernarse a sí mismos. (Otra manera de pensar este valor es en términos de la idea de libertad como no dependencia. Desde este punto de vista, libertad significa no depender de la voluntad de otros. Pese a que diversos teóricos desarrollan estas ideas de formas diversas, y la libertad como no dependencia ha despertado bastante interés en el último tiempo, para nuestros propósitos son lo suficientemente parecidas como para tratarlas juntas.)

La concepción de libertad intrínseca a los procedimientos democráticos es muy precisa y más bien controvertida. No nos referimos al tipo de libertad que podría concedérsele o no a las personas por el contenido de las leyes promulgadas. Un dictador liberal podría promulgar leyes que garantizaran a sus súbditos una proporción considerable de libertad negativa individual. Tal vez tenga puntos de vista muy sosegados sobre qué clases de actividades religiosas o sexuales son tolerables. Puede que sus puntos de vista sean más tolerantes que los de la gran mayoría de sus súbditos. En tal

caso, la legislación democrática produciría menos libertad negativa para el individuo que la que produciría la dictadura. Por supuesto, es verosímil que los procedimientos legislativos democráticos tengan más probabilidades de asegurar la libertad negativa que los dictatoriales. Esta puede ser una buena razón para estar a favor de la democracia. Pero si este es el argumento, entonces es consecuencialista, y recurre a una concepción de la libertad distinta a la que ahora teníamos en mente. La democracia se valora como medio para alcanzar el fin de la libertad como no interferencia. Esto es bastante distinto a afirmar que la democracia realiza intrínsecamente la libertad como autonomía (o libertad como no dependencia).

¿Qué deberíamos hacer con tal afirmación? Bueno, es un problema que la minoría no se gobierne a sí misma, al menos no en un sentido sencillo. “El pueblo” en su conjunto puede disfrutar del poder de determinar sus asuntos colectivos, a diferencia, por ejemplo, de lo que sucede con un gobierno dictatorial, o con el gobierno de un poder extranjero. (Los movimientos nacionalistas, en su intento de librarse del yugo del gobierno colonial, están a menudo motivados por la idea de que su “pueblo” tiene derecho a la autodeterminación.) Pero un miembro individual de una nación autodeterminada que ha perdido una votación sobre cierta cuestión no vive bajo una ley que se ha dado a sí mismo. Vive bajo una ley que le han dado sus compatriotas. Esto puede ser distinto, en términos morales, de una ley establecida por una élite gobernante o un poder colonial. Pero ¿esta diferencia tiene algo que ver con la autonomía? En lo que respecta al individuo que ha perdido la votación, este no es libre de seguir su propia voluntad. Está sujeto a la voluntad de los demás.

Existe, por supuesto, una tensión general entre la ley o el Estado y la autonomía individual. Esta es la tensión que enfatizan los anarquistas filosóficos, quienes argumentan que la idea misma de autoridad es incompatible con la autonomía. Puesto que el individuo se debe a sí mismo hacer lo que cree correcto en cada momento, no tiene justificación que se someta al juicio de los demás, ni sería correcto que el Estado le pidiera obediencia. Ningún Estado, democrático o de otro tipo, tiene autoridad legítima sobre el individuo. Pero la cuestión de si el Estado tiene algún tipo de justificación es, desde luego, una cuestión compleja, y ahora no me voy a aventurar en este terreno. Nuestra pregunta es más precisa: suponiendo que la autoridad estatal está justificada, ¿qué tipo de procedimiento de toma de decisiones respeta mejor la autonomía de los individuos? Esta pregunta

es parecida a la que se formula Rousseau: ¿cómo podemos vivir bajo la ley y aun así ser libres?

Sabemos que el Estado obligará a algunas personas a hacer cosas que no habrán elegido hacer. La razón básica de que necesitemos un Estado es que las personas discrepan acerca de lo que se debe hacer. De modo que, a menos que optemos por la vía anarquista, debemos aceptar que habrá miembros de un Estado que no obtendrán exactamente lo que habrían querido. Así, el argumento a favor de la democracia que estamos considerando no puede afirmar que la democracia da autonomía a todos en el sentido de que nunca se someterán a la voluntad de otros. Debe sostener más bien que, dados los inevitables conflictos para cuya resolución existen los Estados, la democracia es el procedimiento de toma de decisiones que más respeta la autonomía global de las personas. La democracia da más autonomía a más personas que cualquier otro sistema.

Esta es una manera de enfocar la cuestión. A continuación expongo otra. Una minoría que es obligada a acatar la voluntad de la mayoría todavía disfruta de algo que no tienen quienes viven bajo una dictadura: la oportunidad de participar, en condiciones de igualdad, en la formulación de las leyes bajo las que viven. Esta oportunidad parece valiosa, y se concibe de forma útil como una variante de la libertad como autonomía (o no dependencia), incluso cuando uno queda en minoría. Nuestra opinión se ha tenido en consideración en el procedimiento de toma de decisiones en condiciones de igualdad con todos los demás. Hemos tenido la oportunidad de persuadir a los otros de que votaran otra cosa. Hemos desempeñado un papel importante en la toma de decisión colectiva. Esto ocurre incluso con aquellos que pertenecen a una minoría persistente. Se afirma a veces que la democracia mayoritaria concuerda al máximo con la autonomía porque, aunque todos pierdan votaciones de vez en cuando, la ley del promedio implica que los puntos de vista individuales tenderán a prevalecer. Manteniéndose todo lo demás constante, esto es cierto. Pero, como todos sabemos, a menudo lo demás no se mantiene constante. Puede ocurrir fácilmente que cierto subgrupo de la población pierda votaciones una y otra vez, de tal modo que difícilmente vea sus puntos de vista traducidos en leyes. Lo que sugiero aquí es que, en democracia, incluso los miembros de dicho subgrupo disfrutaran de un tipo de autogobierno del que no disfrutarían si las leyes las hiciera un dictador o un poder extranjero.

Este argumento a favor de la democracia se encuentra bajo el epígrafe de “intrínseco” porque nos da razones para valorar los procedimientos de toma de decisiones democráticas con independencia del contenido de lo que se decide. El respeto al derecho de las personas a gobernarse a sí mismas parece desde luego un valor que podría obligar adecuadamente a buscar las respuestas correctas acerca de qué es una ley. Como he indicado antes, aquí existe un claro parecido con una idea central del liberalismo. No importa tanto que las personas elijan bien, sino que elijan por sí mismas. La democracia parece la misma idea aplicada a la política. La gente debería determinar en forma individual sus propios asuntos individuales (liberalismo), y debería determinar en forma colectiva sus asuntos colectivos (democracia). Entonces, podríamos pensar el liberalismo y la democracia como amigos más que como enemigos. Como Waldron enfatiza, el hecho de que liberalismo y democracia emergieran aproximadamente al mismo tiempo sugiere que comparten un fundamento profundo, pese a las tensiones superficiales que se dan entre ellos. Sólo cuando se considera que las personas tienen la capacidad para la autodeterminación racional, reconocida por los derechos liberales, se considera también que son suficientemente racionales como para ser capaces de hacerse colectivamente responsable de sí mismas, lo que hace que la democracia –más que la monarquía o la aristocracia– sea el mecanismo apropiado para tomar decisiones políticas.

Todo esto parece convincente. Pero no debemos precipitarnos. La analogía entre liberalismo y democracia dista mucho de ser perfecta. ¿Por qué deberíamos creer que tenemos igual derecho a dar nuestra opinión cuando se trata de determinar las reglas coercitivas que inciden considerablemente en cómo otras personas viven su vida? Desde luego puede que tengamos derecho a controlar nuestras propias vidas, siempre que el ejercicio de tal derecho sea compatible con respetárselo a otras personas. Si queremos arruinar nuestras vidas, es nuestra prerrogativa. Pero ¿por qué pensar que tenemos el derecho moral fundamental de ejercer un poder significativo sobre la vida de los demás? Si existen buenas razones para estar a favor de los procedimientos democráticos, podría pensarse, entonces estos deberían apelar a la afirmación de que la democracia es una buena manera de hacer buenas leyes. Podemos pensar que las personas tienen derecho a cometer errores acerca de cómo viven su propia vida sin pensar que tienen derecho también a cometer errores acerca de cómo viven su vida los demás.

Intrínseco 2. Autorrealización

La idea de que existe un tipo de libertad que se logra mediante la pertenencia a una comunidad política autogobernada se asocia a veces con la idea de que la participación en la toma colectiva de decisiones es parte esencial de una vida humana plenamente floreciente. Esta idea ya apareció en la parte 2, cuando hice notar que algunos teóricos han equiparado la libertad con la autorrealización y afirmado que la autorrealización consiste, al menos en parte, en implicarse en la vida del propio sistema de gobierno. Uno de los rasgos distintivos de los seres humanos es su capacidad de reunirse y decidir cómo quieren que se organicen sus asuntos colectivos. Las hormigas tienen patrones de interacción extremadamente complicados y bien ordenados. Las abejas son muy buenas para hacer colmenas y comunicarse dónde hay néctar. Pero los animales no humanos no pueden reflexionar, ni tratar asuntos con los demás ni determinar qué reglas van a regir sus interacciones. Esta capacidad es específicamente humana, y no se es plenamente humano si no se la ejerce. El hombre es un animal político. (En griego, *idios* significa “privado”. En la antigua Grecia, a quien se preocupaba sólo de sus propios asuntos y declinaba participar en la vida pública, ¡se lo consideraba un idiota!)

Sólo en democracia logran todos los ciudadanos participar plenamente en la vida política, al realizar su naturaleza de criaturas capaces de creación política. Este valor también podría explicar parte de nuestra antipatía hacia el modelo de teledemocracia esbozado antes. Las personas que votaran en forma irreflexiva en una computadora durante la pausa publicitaria difícilmente estarían disfrutando del tipo de autorrealización que los seres humanos alcanzan al compartir el proceso de ordenación de sus asuntos colectivos. En esta justificación de la democracia, lo importante es que los ciudadanos deliberen sobre cómo deberían ser las cosas. Sólo entonces hacen un uso pleno y adecuado de sus capacidades genuinamente humanas.

Enseguida añadiré algo sobre la importancia de la deliberación. En este punto vale la pena aclarar que ahora nos referimos al tipo de autorrealización que se alcanza en el preciso acto de participar. No es una consecuencia de dicha participación. Hay una manera diferente de pensar la autorrealización que implica considerarla como algo que las personas alcanzan en forma progresiva, mediante y como resultado de la participación en política. Participar en política es bueno para las personas,

desde este punto de vista, porque actúa como un proceso educativo o de desarrollo, y amplía sus poderes intelectuales y morales. Se apela a veces a esta idea para señalar que dar de verdad poder político a las personas no sería tan peligroso como parece, puesto que precisamente la experiencia de tomar decisiones tiende a hacer que las personas sean mejores en ello. Dejo que el lector evalúe dicha idea. En este contexto, lo importante es de qué tipo de argumento se trata. Apela a las consecuencias de la democracia —es beneficiosa para los ciudadanos—. Verdadero o falso, es distinto de la afirmación de que participar en política es por sí mismo una parte esencial de una vida floreciente para los seres humanos.

Intrínseco 3. Igualdad

La idea de que la democracia es el procedimiento de elaboración de leyes que más respeta la igualdad de los ciudadanos es, para muchos, el centro mismo del ideal democrático. Aunque haya decisiones mejores y peores, discrepamos sobre cuál es cuál, y discrepamos sobre quién de nosotros tiene más probabilidades de tomar bien dichas decisiones. La única forma equitativa de abordar esta discrepancia es dando voz a todos por igual. Con la excepción de niños, discapacitados mentales y delincuentes (quienes, en general, se considera que han perdido el derecho de reivindicar su participación en la toma de decisiones colectiva), todos deberían ser iguales no sólo ante la ley, sino también en su contribución a la misma.

Ya hemos visto que la idea de “igual voz” puede interpretarse de diferentes maneras, con mayores o menores implicaciones distributivas radicales. Esta discusión trataba enteramente sobre la igualdad como una propiedad del procedimiento democrático, no sobre los resultados que genera. Que la democracia produzca políticas igualitarias depende de las políticas por las que voten las personas. Por cierto, a una corriente significativa de pensamiento antidemocrático le ha preocupado que la democracia tienda a dar como resultado más igualdad de la que los antidemócratas juzgan deseable. Y para algunos es más bien un misterio por qué la democracia no ha conducido a más igualdad. (¿Acaso la mayoría de las personas creen que la desigualdad es en realidad algo bueno? ¿Se las ha embaucado ideológicamente para que las aceptaran como algo inevitable?)

¿O no tenemos el tipo de igualdad procedimental que llevaría a resultados más igualitarios?) Podría esperarse que un procedimiento con contribuciones iguales produzca, manteniéndose todo lo demás constante, resultados más iguales que un procedimiento en el que las contribuciones no son iguales –suponiendo que a quienes contribuyen les preocupa el modo en que los resultados puedan afectarles–. Pero esto es sólo una tendencia empírica. En términos conceptuales, la igualdad de influencia al hacer la ley es bastante compatible con el hecho de que de esa ley resulte mucha desigualdad distributiva.

Hasta ahora todo va bien. Un procedimiento genuinamente igualitario o equitativo puede generar resultados desiguales desde el punto de vista distributivo. Es cierto. Pero supongamos que creemos que un procedimiento equitativo requiere algo más aparte de que todos tengan derecho formal a voto. Supongamos que creemos que también requiere que los ciudadanos tengan de verdad la misma oportunidad de influir en las decisiones políticas. Y supongamos que creemos que esta condición se satisface sólo cuando todos han recibido una educación adecuada, o cuando nadie sufre el tipo de pobreza que excluye efectivamente del proceso político. (Podríamos pensar que tomarse en serio la igualdad de oportunidades políticas tiene implicaciones aún más radicales, pero con esto basta para ilustrar la cuestión.) En tal caso, el mantenimiento mismo de procedimientos equitativos establece límites a los resultados distributivos. Un sistema de gobierno que fracasa a la hora de educar en forma adecuada a todos sus miembros, o permite que algunos de ellos vivan en extrema pobreza, se niega efectivamente a sí mismo la posibilidad de tomar decisiones mediante procesos equitativos. Desde luego, en el mundo real, las decisiones políticas, para empezar, no se toman mediante ese tipo de procedimientos. Para algunos, esto puede bastar para considerar ilegítimas todas las decisiones de este tipo. Pero la cuestión es que, incluso en condiciones ideales –en las que todos participan en la toma de decisiones colectivas genuinamente en términos de igualdad–, la importancia de mantener procedimientos adecuados restringiría de modo significativo la variedad de resultados posibles. La lección general es que cuanto más contenido le demos a nuestra especificación de procedimientos democráticos, menos abiertos a decisión democrática los dejaremos. Si la democracia no puede abolirse legítimamente a sí misma, o socavar su propia naturaleza democrática, entonces algunas cuestiones –las que hacen que un sistema

político sea democrático— no pueden estar disponibles para la democracia. Llevando esto al límite, podríamos llegar a una comprensión tan densa de lo que hace legítimo un procedimiento democrático que acabaríamos reduciendo al mínimo la agenda de la decisión democrática.

Dejando de lado esta posible paradoja, adviértase que hablar de igualdad de contribuciones deja abierta la cuestión de la forma que toman dichas contribuciones. Una manera de tratar a los ciudadanos por igual es sencillamente dar a todas sus preferencias el mismo peso en el proceso de agregación para formar una decisión colectiva. Otra es darles la misma oportunidad de influir en la deliberación colectiva, presentando sus razones para preferir la decisión que prefieren, y darles la misma oportunidad de persuadir a los demás. En este punto nos encontramos con una línea divisoria clave que recorre la teoría democrática. Para algunos, la idea básica de la democracia es que el pueblo consiga lo que quiere. El problema es que las personas quieren cosas distintas, y lo que nos hace falta es una manera legítima de combinar sus distintas preferencias en una decisión global. Este enfoque, llamado a veces de “elección social”, se preocupa de cómo reunir de la mejor manera las preferencias individuales. (Algunos de los que trabajan en esta tradición se preocupan mucho de si de hecho pueden existir maneras —equitativas y no arbitrarias— de reunirlos.) Otros teóricos tratan la cuestión desde un ángulo algo distinto. Para ellos la democracia no consiste en reunir lo que las personas quieren, sino en una deliberación colectiva. La democracia no es simplemente un medio para transformar preferencias en políticas; es un medio para transformar las preferencias mismas. A través de un proceso de debate democrático, de argumentos, reflexiones, de oír las opiniones de otras personas y responder a sus objeciones, la democracia puede y debe ser un medio para cambiar —y mejorar— los puntos de vista de las personas, no sólo para registrarlos y combinarlos. Este enfoque, que en los últimos años ha ganado popularidad entre los teóricos, respalda la “democracia deliberativa”.

Desde un punto de vista, la democracia es como un mercado en el que los políticos y las políticas responden a lo que quiere la gente. Desde otro punto de vista, es —o debería ser— un foro en el que los ciudadanos deliberan juntos sobre cuestiones que afectan al conjunto. Si no estamos seguros de abogar por la teledemocracia, la razón podría ser que aspiramos, al menos, a algo de lo segundo. Que sean las personas quienes tomen la decisión, y lo hagan en condiciones de igualdad, parece que no basta. ¿Por qué no? Bajo

el epígrafe anterior se ha dado una respuesta. Si es verdad que los seres humanos llegan a autorrealizarse a través del debate colectivo y la deliberación sobre sus asuntos comunes, entonces sólo el modelo del foro hace propiamente de la política un terreno para alcanzar tal fin. Otra respuesta nos conduce a la categoría de justificaciones orientadas al resultado de los procedimientos de toma de decisiones. Tal vez nuestra objeción a la teledemocracia es fundamentalmente una preocupación por la calidad de las decisiones probables que podría producir. Dar el mismo peso a los votos de todos los ciudadanos es desde luego una forma de tratarlos a todos por igual. Pero la idea de igual respeto es lo bastante vaga para dejar abierta la cuestión de qué consideramos que es respetarlos por igual, y puede ser que la manera que elijamos de hacerlo refleje otras preocupaciones. Podríamos pensar que dar a todos los ciudadanos las mismas oportunidades de exponer sus puntos de vista, de responder a objeciones, de participar en el proceso deliberativo, es una forma de respetarlos por igual que también tiende a producir buenas decisiones.

No deberíamos subestimar el grado en el cual la desigualdad política tiene un impacto dañino en la calidad de las decisiones. Muchos de quienes se oponen a ella lo hacen por razones de equidad. Sin duda parece injusto que los ciudadanos sean tan desiguales en su capacidad de influir en los asuntos de su Estado. Pero la desigualdad de contribución también tiene un impacto negativo en la calidad de la deliberación política. Cuanto más se deje elevar la voz a algunos, más se acallará a otros. La influencia política es en gran medida un juego de suma cero. Cuanto más oímos un argumento, menos oímos los demás. Esta no es una buena receta para tomar decisiones apropiadas.

La relación entre democracia e igualdad suscita otras cuestiones que aquí sólo podemos mencionar. Una tiene que ver con la legitimidad del gobierno de la mayoría. Existe una relación directa entre igualdad y toma de decisiones mayoritaria. La obligación de contar cada voto por igual parece implicada en el requisito de aceptar el punto de vista de la mayoría. Las alternativas suponen dar más peso a los votos de la minoría. Sin embargo, puede que no debamos limitarnos a agregar preferencias según el principio “una persona, un voto”. Tal vez deberíamos tener en cuenta cuánto le preocupa a la gente la cuestión que se está considerando. Deberíamos considerar la intensidad de las preferencias, y no sólo cuánta gente las tiene. Esto haría que se protegiera a las minorías de la tiranía de la mayoría, pero

no ayudaría si una mayoría quisiera realmente oprimir a una minoría. Tener en cuenta la intensidad podría ayudar con mayorías tibias, pero no evitaría el problema profundo. Tal vez resultaría mejor optar, como hemos esbozado antes, por hacer que los derechos individuales, como bazas frente a la toma de decisiones mayoritaria, deriven de la misma preocupación por la igualdad que justifica tal procedimiento en general.

Otra cuestión tiene que ver con los argumentos sobre formas directas e indirectas (o representativas) de democracia. Parece obvio que la democracia directa encarna la igualdad de forma más plena que la democracia indirecta. En la primera, todos los ciudadanos consiguen votar las leyes en forma directa. En la segunda, sólo pueden votar a representantes que toman las decisiones en su lugar. Este aspecto escalonado introduce un tipo de desigualdad, y he sugerido antes que se puede considerar que esto compromete la naturaleza democrática del sistema. En principio todo esto es cierto. En la práctica, sin embargo, no es absurdo pensar que nuestro sistema para elegir a representantes en realidad funciona mejor, en términos de igualdad, de lo que lo haría un procedimiento directo de toma de decisiones. Si todas las cuestiones se decidieran mediante referéndum, ¿de verdad se molestarían las personas en votar? Algunas lo harían. Sin duda una minoría no representativa de activistas políticos invertirían tiempo y energías en el asunto de hacer leyes. Pero esta no parece una buena manera de tener en cuenta los puntos de vista de todos los ciudadanos por igual. Pese a todos sus defectos, un procedimiento en el que el sistema de gobierno en conjunto delibera intensamente cada pocos años acerca de quién debería tomar las decisiones —y en el que los que salen elegidos saben que tendrán que presentarse a una reelección en pocos años— puede encarnar mejor la igualdad de influencia política que un procedimiento que hiciera posible la participación masiva pero que consistiera en realidad en el gobierno de una minoría activista. (De acuerdo, dados el número actual de votantes, es un poco forzado decir que las elecciones nacionales en el Reino Unido o en los Estados Unidos pueden considerarse “deliberación intensiva del sistema de gobierno en su conjunto”. Pero el punto se entiende.) Como ocurre a menudo en política, lo que en principio parece justificado puede resultar bastante diferente al llevarlo a la práctica.

Instrumental 1. Decisiones buenas o correctas

Permítaseme que deje ahora los valores que los procedimientos democráticos podrían realizar en forma intrínseca y me centre en los que podrían justificar dichos procedimientos desde un punto de vista instrumental. Consideremos primero la noción de que la democracia es un procedimiento bueno para tomar buenas decisiones. Ya hemos recorrido una parte importante del terreno. He cuestionado la idea de que los procedimientos democráticos sólo tienen sentido cuando no existe una respuesta correcta. Y espero haber explicado cómo podemos considerar legítimas las decisiones democráticas incluso si pensamos que existen respuestas correctas a las cuestiones políticas y que la democracia no es especialmente buena para encontrarlas. Para muchos, la calidad de las decisiones no viene al caso.

Aun así, existen corrientes importantes en la teoría democrática que sí apelan a la tendencia de la democracia a producir respuestas correctas. Una se asocia al marqués de Condorcet (1743-1794), filósofo francés y matemático, quien demostró matemáticamente que si la persona media tiene más probabilidades de acertar que de equivocarse sobre algo, entonces la opinión mayoritaria tiene muchas probabilidades de acertar. Cuántas probabilidades tengan depende en gran medida de cuántas personas sean consultadas y de cuánto mejor es el juicio del individuo medio respecto a un juicio aleatorio, pero las probabilidades crecen asombrosamente de una forma sorprendentemente rápida. (Por ejemplo, si el individuo medio tiene un 55% de probabilidades de acertar, entonces 399 personas en conjunto tienen un 98% de acertar.) Desde esta perspectiva, pues, la democracia es una buena manera de alcanzar el bien común (o lo que sea que se pretenda alcanzar) sólo porque las leyes de los grandes números implican que muchas cabezas son mejores que una. Hay en las multitudes una sabiduría que hace que interrogarlas sea una buena manera de establecer respuestas correctas. (Hemos tropezado con esta idea antes, cuando sugerí que perder una votación sobre algo podría ser una razón para cambiar de opinión, y no sólo para aceptar la legitimidad del punto de vista mayoritario.)

¿No resulta convincente? Si es así, tal vez se deba a que se rechaza la premisa crucial. El teorema del jurado de Condorcet funciona si se supone que el votante medio tiene más probabilidades de acertar que de equivocarse. Para ser justos, la aproximación de Condorcet no exige que

supongamos que todos los votantes tienen ese nivel de competencia. No hace falta que todos nuestros conciudadanos superen el 50% de probabilidades de emitir el juicio correcto. Sólo necesitamos una competencia promedio por encima del 50% (y distribución normal en torno a ese promedio). Aun así, es obvio que no sabemos si los juicios de los votantes son en promedio mejores que un juicio aleatorio. Si no lo son, entonces el teorema de Condorcet proporcionará de inmediato motivos para rechazar la democracia. Si la persona media tiene más probabilidades de equivocarse que de acertar, entonces lo último que querríamos es ceder las decisiones a un montón de personas, puesto que es muy probable que se equivoquen. Y existen otros problemas relacionados con la aplicación de la matemática irrefutable de Condorcet al mundo real. Uno de ellos es que el resultado requiere que las contribuciones sean independientes las unas de las otras. La razón de que muchas cabezas tengan muchas más probabilidades de ser mejores que una sola es que la suma de contribuciones son independientes. Pero en la práctica puede ser que muchas personas voten como miembros de facciones o partidos, en cuyo caso no estarían ofreciendo su propia opinión independiente del proceso. (Rousseau se oponía a las facciones porque entorpecían el surgimiento de una voluntad general. Según algunas interpretaciones, apuntaba a esta idea condorcetiana.) Otra dificultad es que el resultado de Condorcet se aplica sólo a elecciones dicotómicas, en las que los votantes eligen entre dos opciones. La mayoría de votaciones en las democracias reales son más complicadas que eso.

No es una buena objeción a la aproximación condorcetiana rechazar por completo la idea de las respuestas correctas. Sus matemáticas sólo demuestran que si existen dichas respuestas, y el votante medio tiene más probabilidades de acertar que de equivocarse, entonces las mayorías tienen muchas más probabilidades de acertar que de equivocarse. Aun así, aplicar el resultado a decisiones democráticas reales, y recurrir a él para defender la afirmación de que tales decisiones tienen probabilidades de ser correctas (y legítimas porque tienen probabilidades de ser correctas), está muy lejos de ser sencillo. El enfoque de Condorcet funciona si todos los votos pueden tratarse como juicios sobre la misma cuestión. Pero no es en absoluto probable que los votantes en las elecciones contemporáneas vean sus votos de la misma manera. Cuando voto, considero que estoy dando mi opinión sobre cuál de las opciones ofrecidas sería la mejor, manteniéndose todo lo

demás constante, para el conjunto de mis conciudadanos (o algo así de bondadoso). Pero difícilmente sería una locura intuir que los demás votantes no emiten en absoluto juicios sobre algo así. Llámenme cínico, pero a veces sospecho que algunos conciudadanos votan la opción que consideran mejor para sus propios intereses. En tal caso, lo que se suma por el procedimiento de votar no es en absoluto un conjunto de juicios sobre la misma cuestión. Si es así, ciertamente no podemos suponer que el resultado ganador tenga también probabilidades de ser el correcto.

Si estamos dispuestos a aceptar los supuestos de Condorcet, entonces su enfoque indica desde luego que la democracia es una buena manera de tomar buenas decisiones. Su teorema trata sobre cómo, dados dichos supuestos, podemos agregar puntos de vista individuales para formar uno con más probabilidades de ser correcto que cualquiera de los individuales. Pero existe una segunda manera de conceder a la democracia valor epistémico. Desde esta perspectiva, lo fundamental no es tan sólo agregar o tener en cuenta puntos de vista y apelar a las leyes de los grandes números. La democracia es un procedimiento deliberativo. A través de la discusión, la reflexión y el debate, los puntos de vista inicialmente uniformes y tal vez egoístas de los ciudadanos se transforman, para mejor, en juicios más próximos a la “respuesta correcta”. Ya hemos dado antes con esta idea cuando tratábamos las diferentes maneras en que pueden tratarse como iguales las contribuciones de los ciudadanos.

¿Cómo mejora la calidad de las decisiones a través de la deliberación colectiva? Bueno, discutir y debatir son buenas formas de reunir información buena y relevante para la decisión en cuestión. Las decisiones políticas suelen implicar juicios sobre cuestiones empíricas complicadas, y distintas personas tendrán distintos puntos de vista sobre las consecuencias probables de cualquier política en particular. El proceso de repreguntar en forma crítica, de afirmar y contraafirmar empíricamente, es un medio valioso para cribar la evidencia relevante y alcanzar un punto de vista informado sobre lo que es probable que vaya a ocurrir al implementar una política en particular. Puede que sea más interesante la idea de que la discusión en foros públicos mejora la calidad del pensamiento moral que sostiene implícitamente las decisiones políticas. Puede existir un debate sensible y racional sobre la relativa importancia de los distintos valores que podrían promoverse o entorpecerse mediante las distintas opciones políticas que están sobre la mesa. Lo cierto es que algunos han insinuado que la

deliberación colectiva alienta el espíritu cívico de la gente y la motiva a perseguir el bien común –en vez del suyo particular–. La empresa misma de defender los propios puntos de vista políticos exige que se conciban y presenten como aceptables para los demás. Que alguien defienda una política por motivos egoístas no hará que ese alguien (o personas parecidas) mejore su situación. Y aunque muchas demandas para fomentar el bien común empiecen siendo hipócritas o falsas, la obligación misma de enmarcar los propios puntos de vista de forma que se presenten como buenos en general, y no sólo buenos para uno mismo, modifica progresivamente la propia perspectiva de la política. La idea de que los procedimientos democráticos pueden tender a mejorar la calidad de las decisiones políticas tiene, pues, un aspecto informativo y otro moral. La deliberación nos ayuda a descubrir qué medios son los mejores para qué fines, pero también nos sirve para resolver qué fines son mejores que otros.

El enfoque condorcetiano y el deliberativo plantean mecanismos bastante distintos por los cuales la democracia podría tender a producir buenas decisiones, pero no se excluyen mutuamente. Condorcet no dice nada de cómo los individuos forman sus juicios políticos. En coherencia con sus matemáticas, los ciudadanos deberían formular sus puntos de vista sobre qué votar a través de un proceso de debate y reflexión crítica con los demás (siempre que cada uno acabe votando de acuerdo con lo que de veras cree, no acatando simplemente la línea del partido). Y aunque la deliberación podría plantear como ideal la unanimidad –si hablamos por tiempo suficiente todos acabamos estando de acuerdo–, en cualquier situación real siempre existirán discrepancias residuales y habrá que votar. De modo que una concepción de la democracia que recoge los beneficios de ambos relatos no tiene nada de incoherente. Primero cada uno de nosotros trata de resolver, a través de una reflexión profunda y de un debate con los demás, cuál es la opción correcta de voto. Si la versión deliberativa es correcta, dicho proceso de deliberación tenderá a mejorar nuestros juicios, haciendo más probable que la persona media tenga más probabilidades de acertar que de equivocarse. Luego votamos. Si la deliberación ha mejorado suficientemente nuestros juicios individuales, entonces la mayoría tiene, sin duda, muchas probabilidades de acertar. De modo que este modelo híbrido se justifica porque tiende a producir respuestas correctas.

Dos apuntes finales sobre este tipo de justificación. Primero, lo que se afirma no es que la democracia es legítima porque siempre logra que la

respuesta sea correcta. La democracia está justificada porque tiene más probabilidades de lograrlo que cualquier otro procedimiento. La decisión es legítima en virtud del procedimiento, y no del resultado; pero lo que hace legítimo al procedimiento es su valor epistémico, su tendencia a producir decisiones mejores antes que peores. Por esta razón, pues, es perfectamente coherente aceptar la legitimidad de una decisión democrática creyendo al mismo tiempo que es equivocada. Pero su legitimidad depende no sólo de que resulte de un procedimiento equitativo, o de uno que respete la capacidad de los ciudadanos de gobernarse a sí mismos. (Estas podrían ser justificaciones intrínsecas.) Lo que la hace legítima es el hecho de que el procedimiento del que resultó tiene más probabilidades de acertar que cualquier otro procedimiento alternativo.

Rousseau pensaba que mientras todos votaran genuinamente a favor del bien común, la minoría simplemente tenía que estar equivocada. (Lo cierto es que Rousseau dice varias cosas incoherentes, y esta es desde luego una de ellas.) Esto no es exactamente así. La minoría podría haber acertado. La razón por la que la minoría debería aceptar la decisión democrática, según esta explicación epistémica, no es que tiene que haber cometido un error; pero tampoco es que la decisión sea resultado de un proceso justificado por razones intrínsecas. La razón es que la decisión resulta de un procedimiento con muchas probabilidades de tener un resultado correcto.

Por último, las justificaciones de la democracia considerada bajo este epígrafe la ven como un instrumento para producir respuestas correctas. Respuestas correctas aquí significa “respuestas acertadas según criterios independientes de los que definen el ideal democrático”. Este enfoque sí supone que existen respuestas correctas en este sentido. Pero no supone que podamos identificarlas por medios distintos a los procedimientos democráticos. Es perfectamente coherente considerar la democracia como un buen procedimiento para tomar decisiones sin tener ninguna idea anterior al procedimiento de cuál sería una buena decisión. Cuando las personas se refieren al valor epistémico de la democracia, quieren decir precisamente que esta puede incrementar nuestro conocimiento, que puede ser una forma de descubrir cosas. No es sólo una manera de legitimar decisiones que ya sabemos, o que podríamos haber sabido, correctas.

Instrumental 2. Desarrollo intelectual y moral de los ciudadanos

Para algunos teóricos, lo bueno de que las personas tomen decisiones políticas por sí mismas no es tanto que las decisiones sean buenas, sino que al tomar decisiones las personas se harán mejores. Un sistema cuyas leyes las hacen unos cuantos para otros cuantos no sólo priva del bien de la autonomía o autogobierno a aquellos sujetos a las leyes, sino que también atrofia su desarrollo. Así como los niños no se convierten en adultos capacitados a menos que se les dé progresivamente la oportunidad de tomar sus propias decisiones, los sistemas no democráticos infantilizan, privan a los adultos de la oportunidad de desarrollar su potencial intelectual y moral. Existe una coincidencia importante entre esta justificación y la anterior. Los ciudadanos a los que se les ha dado la oportunidad de desarrollar su potencial y sus capacidades serán mejores al tomar decisiones políticas. Serán menos egoístas (esta es la parte de desarrollo moral) y mejores en reunir y evaluar la información (esta es la parte de desarrollo intelectual). Sin embargo, al menos analíticamente podemos distinguir la calidad de las decisiones de la calidad de las personas que las toman. Este argumento indica que concederles a las personas el autogobierno es la mejor manera de ayudarlas a crecer.

Esta justificación de los procedimientos democráticos se parece también bastante a aquella justificación intrínseca que apela a la autorrealización, a la afirmación de que los seres humanos alcanzan un tipo de florecimiento mediante el acto mismo de participar en la vida política de su comunidad. Es esta participación la que propicia el desarrollo; actúa, con el tiempo, mejorando a la gente. Este no es sólo un tipo diferente de afirmación, en términos analíticos; es también un tipo de afirmación menos sustancial y controvertido. Sugerir que la participación democrática tiende a causar un impacto beneficioso en los ciudadanos –que hace incluso que se realicen como seres humanos más plenamente– implica menos bagaje metafísico que la idea de que dicha participación es, en sí misma, un elemento esencial de autorrealización para los seres humanos.

Cierto aspecto de esta justificación le da un carácter paradójico. Los beneficios para los ciudadanos que proporciona la participación no pueden alcanzarse si dichos beneficios son la razón, o al menos su única razón, para participar. Supongamos que conocemos a alguien de camino a un mitin o una manifestación política. Al preguntarle por qué va, responde que porque

piensa que será bueno para su desarrollo moral e intelectual. Algo ha fallado. Esa persona ha reducido la política al ámbito de la autoayuda y el crecimiento personal. No hay problema, supongo, en que crea que la actividad tendrá un efecto beneficioso, pero resulta muy extraño que esa sea la razón que la motiva a ir. La razón motivante debería ser algo relacionado con el contenido del principio o causa por el que se manifiesta. Se supone que a los ciudadanos les preocupan los resultados, sí; pero los resultados sobre los que argumentan, o se manifiestan y votan, son de las políticas, no en términos de su propio desarrollo personal. De hecho, alguien que participara en política sólo en beneficio de su desarrollo personal, dado que no se preocuparía por saber el resultado de las políticas, no la estaría aprovechando demasiado. No discutiría mucho con los demás ni ejercería de forma responsable su poder como miembro de una comunidad política. Los efectos beneficiosos que caben bajo este epígrafe tienen que ser subproductos o efectos secundarios del compromiso político contraído por otros motivos, de modo que es difícil ver cómo estos beneficios en proceso podrían desempeñar un papel justificativo importante.

Instrumental 3. Legitimidad percibida

Cuando mi padre recibía instrucción como oficial del ejército británico, le dijeron que era más importante que las decisiones que tomara fueran claras y firmes que correctas. (“A nadie le importa lo que decidas, Swift. Sólo deja de parlotear y decide algo de una buena vez.”) Lo importante era que sus subordinados vieran que sabía lo que hacía, y así estarían dispuestos a seguir sus órdenes. La que sería la orden correcta si todo el mundo la obedece podría llevar al desastre si nadie lo hace. Algo parecido ocurre en política. No importa sólo qué decisiones se toman, sino qué piensan las personas de ellas. Las decisiones tienen que considerarse legítimas. Por supuesto, existen maneras de hacer que las personas obedezcan las leyes que consideran ilegítimas. Los Estados pueden usar la policía o el ejército para hacerlas cumplir, y a veces hasta los Estados democráticos tienen que hacerlo. Pero eso es costoso, y no puede sostenerse mucho tiempo sin que tenga también costos morales importantes. Es un aspecto valioso de la

democracia el hecho de que sus decisiones tiendan a percibirse como legítimas.

Por cierto, las razones por las que la democracia podría tender a percibirse como legítima tienen mucho que ver con las razones por las que podría de hecho ser legítima. Se supone que las personas están dispuestas a acatar las decisiones democráticas porque respetan el procedimiento del que resultan, y se supone que respetan dicho procedimiento porque ven que realiza la igualdad, o la autonomía, o la autorrealización, o tiende a producir buenas decisiones. Esto es cierto, pero no debería llevarnos a confundir la distinción entre legitimidad y legitimidad percibida. Quienes están sujetos a un régimen podrían considerar que este es legítimo incluso si no hubiera realmente buenas razones para verlo así. Durante muchos siglos, Inglaterra fue gobernada por monarcas que afirmaban ser los representantes de Dios en la tierra y gobernar por derecho divino. Muchos de aquellos sujetos a sus órdenes aceptaban esa afirmación y obedecían por esa razón. Aquellos reyes, y sus órdenes, tenían legitimidad percibida. Pero dicha legitimidad se sustentaba en inculcar creencias falsas de un modo que hoy nos llevaría a decir que su gobierno no era realmente legítimo.

Dado que muchos de nosotros creemos que la democracia, o al menos alguna de sus formas, podría ser legítima, esta cuestión puede parecer académica. (“Académica” en el sentido peyorativo que condena a mi profesión a elucidar sutilezas irrelevantes.) Es cierto que existe una clara diferencia analítica entre la legitimidad de la democracia (que según algunos puntos de vista deriva por entero de determinados aspectos del procedimiento mismo) y que sus decisiones se perciban como legítimas y se acepten por tal razón (que es consecuencia de dicho procedimiento). Pero si la democracia es de hecho legítima, y se percibe correctamente como tal, ¿qué problema hay? Una respuesta es que no deberíamos suponer demasiado rápido que los regímenes bajo los que vivimos son de veras legítimos o democráticos. Demostrar que la democracia puede ser un sistema legítimo para legislar no prueba que el sistema que en Occidente llamamos “democracia” sea realmente legítimo. Puede que nuestra forma de legislar, aun siendo democrática en algún sentido, no sea lo bastante democrática para ser legítima. Puede por ejemplo que carezca del tipo de igualdad en la influencia política de la que depende en realidad la verdadera legitimidad. Tal vez las personas respetuosas de la ley en las democracias contemporáneas sean como súbditos medievales que aceptaron la

afirmación de su rey de que tenía derecho a gobernarlos. Puede que ellas también se equivoquen respecto de las condiciones que deben satisfacerse antes de que una ley pueda, con razón, proclamarse legítima.

Conclusión

La democracia es un ideal complejo. Ocupa un lugar en el que confluyen muchos valores distintos –y tipos distintos de valores–, y puede resultar muy difícil averiguar cuál es relevante para qué, o cómo combinarlos. Espero haber arrojado algo de luz al sostener con firmeza la idea de que la democracia es un procedimiento. De este modo podemos centrarnos en las distintas formas en que los procedimientos podrían justificarse de manera tanto intrínseca como instrumental, y en las distintas consideraciones que podrían hacerse bajo cada epígrafe. Pero los lectores no deberían preocuparse si, habiendo desenredado las cosas analíticamente, no logran formarse de inmediato una imagen clara de cómo encajarlas. Las opiniones de la mayoría de las personas sobre la democracia –por qué es buena, cuál es el mejor tipo, cuánta tenemos, cuánta queremos– resultan ser una mezcla confusa e intrincada de distintos pensamientos. Inevitablemente sopesamos distintos tipos de valor: procedimientos equitativos contra decisiones sensatas, deliberación contra agregación de preferencias. Y al evaluar cuánto “poder del pueblo” queremos realmente, aquí y ahora, no nos queda otro remedio que tener en cuenta consideraciones del mundo real, como las desigualdades en las contribuciones políticas, o que a muchas personas les falten las habilidades requeridas para emitir juicios políticos sobre cuestiones enormemente difíciles.

A todos les gusta la democracia, y la mayoría de las personas creen que disfrutamos de ella. Esto puede hacer que la democracia parezca más bien inocua e inocente, carente del carácter incisivo de otros conceptos tratados en este libro. Sin embargo, tomarse la democracia en serio –pensando a conciencia por qué es valiosa y qué sería genuinamente necesario para realizar los valores que la hacen valiosa– conlleva una agenda muy exigente. Si de verdad importa que los ciudadanos se gobiernen ellos mismos, y que la distribución de la influencia política entre ellos sea equitativa, entonces la democracia demanda cambios radicales en nuestra

forma de hacer las cosas. Si los procedimientos genuinamente democráticos producen buenas decisiones sólo cuando los ciudadanos son hábiles en el arte de la toma de decisiones, esto incrementaría dichas demandas todavía más. Por cierto, los valores democráticos, aunque importantes, son sólo unos cuantos valores entre muchos. Podríamos perfectamente querer ponerle límites al alcance de la toma democrática de decisiones, y resignarnos a sacrificar valores democráticos también de otras formas, en beneficio de otras cosas buenas. Pero los políticos que tienen mucho interés en decirnos lo fabulosa que es la democracia no se equivocan. Sería interesante verlos tomarse en serio sus implicaciones para sus propias sociedades.

Lecturas adicionales

On Democracy, de Robert Dahl (Yale University Press, 2000) [*La democracia* (Ariel, 2012)], es una introducción breve y accesible a las perspectivas normativas y sociológicas. Para una versión más completa del enfoque de Dahl, véase su *Democracy and Its Critics* (Yale University Press, 1991) [*La democracia y sus críticos* (Paidós, 1992)]. *Democracy*, de Ross Harrison (Routledge, 1995), es útil del lado filosófico, mientras que *Models of Democracy*, David Held (tercera edición, Policy, 2006) [*Modelos de democracia* (Alianza, 1993)], es una guía clara y muy bien organizada sobre las diferentes formas institucionales generadas por diferentes justificaciones de la democracia.

A un nivel más avanzado y filosófico, existen algunas compilaciones excelentes de artículos académicos sobre las cuestiones tratadas aquí. Las mejores en general por cobertura y calidad son *Democracy*, de David Estlund (ed.) (Blackwell, 2002) y *Philosophy and Democracy: An Anthology*, de Thomas Christiano (ed.) (Oxford University Press, 2003). Ambas tienen excelentes introducciones y agrupan de manera útil los artículos que contienen bajo encabezados que indican el tipo de posición que defienden. Ambas tienen además algunos artículos sobre democracia deliberativa, aunque la compilación más extensa sobre dicho enfoque es la de James Bohman y William Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (MIT Press, 1997).

Para lectores con energía para más, los siguientes libros son especialmente importantes y/o interesantes: *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, de David Estlund (Oxford University Press, 2009) [*La autoridad de la democracia: Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas* (Siglo XXI, 2012)]; *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*, de Thomas Christiano (Oxford University Press, 2008); *Law and Disagreement*, de Jeremy Waldron (Oxford University Press, 1999); *Why Deliberative Democracy?*, de Amy Gutmann y Dennis Thompson (Princeton University Press, 2004); y *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*, de Daniele Archibugi (Princeton University Press, 2008). *The Wisdom of Crowds*, de James Surowiecki (Little Brown, 2004), explora de manera fascinante los temas condorcetianos sin mencionar a Condorcet.

Conclusión

Dado que este libro no ha consistido en la exposición de un argumento, no puede tener una verdadera conclusión. No he intentado persuadir al lector de una posición particular. Mi propósito ha sido más bien exponer, y aclarar, las cuestiones que surgen cuando los filósofos abordan ciertos conceptos políticos clave. Por supuesto, lo que llamo “aclaración” tiene un aspecto argumentativo. He argumentado en contra de quienes defienden puntos de vista confusos o vagos. Y, a veces, un punto de vista expresado con claridad se vuelve menos convincente de lo que era cuando se lo expresaba de forma confusa. Pero he argumentado fundamentalmente en contra de la confusión o de la vaguedad, no en contra –ni a favor– de ninguna de las posiciones sustantivas que se percibían de forma vaga o confusa. Despejada la confusión, o precisado lo que parecía enmarañado, dichas posiciones pueden comprenderse y evaluarse con más claridad. Esto no es más que despejarles el camino a esos argumentos útiles y relevantes. Por ejemplo, en el capítulo 4 he intentado mostrar que muchas objeciones comunitaristas al individualismo liberal malinterpretan o deforman el objeto de sus críticas. Esto es una especie de “argumento”. Pero el objetivo era sólo comprender mejor dónde yacen las verdaderas diferencias, y qué está en juego en la discusión entre quienes suscriben puntos de vista distintos.

El mensaje general del libro, de haberlo, es que este proceso de aclaración es útil; nos ayuda a comprender mejor lo que nosotros y otras personas creemos sobre ciertas cuestiones morales que en política resultan centrales, y para comprender mejor sobre qué discrepamos exactamente cuando lo hacemos. Nada de lo que pueda decir en esta “conclusión” podrá convencer de esto al lector. Ya es demasiado tarde. Mi análisis de la justicia social, la libertad, la igualdad, la comunidad y la democracia ya lo habrán defendido con más o menos éxito.

Me he mostrado bastante crítico con los políticos. Usan conceptos de forma vaga, imprecisa. A veces les gusta que el significado de las palabras sea poco claro, porque así pueden esquivar la discrepancia y aparentar que

están en todos los bandos. Son reticentes a admitir que las políticas que defienden, aunque en general estén justificadas, perjudicarán a ciertas personas más que las políticas de sus contrincantes. Tratan de hacernos creer de forma engañosa que todas las cosas buenas van juntas, de tal manera que no tenemos que tomar decisiones morales difíciles. Atacan los aspectos más débiles de los argumentos de sus contrincantes, e ignoran con bastante ligereza, si pueden, las partes que tienen más sentido. Jamás admitirán haber cometido un error, o haber cambiado de opinión acerca de algo. Nunca pueden decir “No lo sé”. Les interesa la retórica y el efecto de las palabras, antes que el contenido o la sustancia; lo importante es cómo suenan los discursos, cómo influyen en el electorado, no lo que significan realmente.

Los filósofos políticos, en cambio, detestan la falta de claridad y se hostigan unos a otros hasta que la vaguedad se disipa. No tienen problemas en aceptar la necesidad de hacer elecciones difíciles, o en concluir que está justificado perjudicar a ciertas personas –puede que mucho– más de lo que lo estarían de otro modo. Comprenden que el progreso intelectual depende de un compromiso doloroso y productivo con la crítica irrefutable, no de exponer repetitivamente las debilidades de los argumentos de sus contrincantes. Comprometidos con la búsqueda de la verdad, no tienen inconveniente en cambiar de opinión, y admitirlo, cuando alguien les demuestra que se equivocan. No aseguran tener todas las respuestas. Aunque parezcan demasiado obsesionados por las palabras, un examen atento revela lo contrario: El “análisis conceptual” es simplemente la única forma de dilucidar lo que la gente quiere decir cuando opina. Una vez que conocemos el contenido, se prescinde de las palabras empleadas por irrelevantes.

Estas dos descripciones son, por supuesto, estereotipos. Algunos políticos sí abordan de manera explícita las difíciles elecciones de las que hablan. Y algunos filósofos políticos son famosos por su resistencia a admitir que han cambiado de opinión. (“Es lo que decía desde el principio. Gracias por ayudarme a expresarlo con mayor claridad.”) Algunos políticos sí admiten haber cometido errores. Y algunos filósofos políticos ignoran o evitan las objeciones buenas y prestan excesiva atención a las malas. Sin embargo, creo que estas descripciones captan las diferencias genuinas entre ambas profesiones. Supongamos que es así. Tal como lo he expuesto, el discurso podría resumirse como “filósofos políticos bien, políticos mal”. Pero ¿es

justo? A fin de cuentas, los criterios que uso para evaluarlos son los que los filósofos juzgan importantes. Si pensamos en esta comparación desde el punto de vista de los políticos, las cosas parecen bien distintas. Los políticos trabajan en un entorno que impone unos límites mucho más exigentes que los que encuentran en su trabajo los filósofos políticos. La naturaleza competitiva y contenciosa de la política electoral implica que siempre que se admita desconocer algo, o haber cambiado de opinión, o reconocer que el contrincante podría tener razón en algo, eso se tomará como una prueba de incompetencia, de haber dado un giro radical o de debilidad. La necesidad de conseguir votos y de presentar al propio partido como representante del país en su totalidad hace que sea peligroso reconocer que se está dispuesto a perjudicar a alguien más de lo que lo estaría de otro modo. La menor insinuación se tergiversaría y exageraría en los medios. Además, se espera de los políticos que ofrezcan políticas concretas, no simples ideas abstractas; políticas que funcionarían en caso de implementarse, y que contarían con suficiente apoyo popular como para tener posibilidades de implementarse. Porque los políticos, a diferencia de los filósofos, tienen que ser elegidos. Esto limita sus opciones. En cuanto a la forma, les importa que las cosas sean sencillas. (Por eso se preocupan por los titulares, los eslóganes y están a la búsqueda incesante de la “Gran Idea” que sintetice retóricamente su posición.) En cuanto al contenido, no pueden alejarse demasiado de la opinión pública del momento. (Por eso se preocupan por los sondeos.)

Deberíamos evitar la caricatura. Los filósofos políticos sí tienen en cuenta las implicaciones prácticas de su trabajo. Muchos exploran qué políticas se seguirían de sus argumentos filosóficos en un mundo ideal, y muchos otros van incluso más lejos y aceptan el hecho de que las decisiones políticas tienen que tomarse en un contexto alejado del ideal. No obstante, considerar las mejores maneras de realizar los valores a favor de los cuales se pronuncian, aceptando el mundo como realmente es, puede suscitar cuestiones que superan la pericia de los filósofos. Las respuestas dependerán de cierta información empírica –conocimiento detallado de cómo funciona el mundo– que tal vez el filósofo político no está en posición de adquirir o juzgar. Los filósofos políticos tampoco quieren estar demasiado pendientes de si sus conclusiones son “vendibles” o cuentan con apoyo popular. Les parece que están transigiendo de un modo inaceptable. “Puede que la verdad sea demasiado complicada para presentarla en unos

cuantos titulares. ¿Por qué esperar que las respuestas correctas a preguntas filosóficas difíciles sean comprensibles para todo el mundo? Y si todo el mundo las comprendiera, ¿por qué debería estar de acuerdo con nuestras respuestas? ¿Qué pasa si, por ejemplo, las personas comunes discrepan de nuestra creencia de que las afirmaciones convencionales sobre el mérito son equivocadas, una creencia que hemos meditado larga y profundamente? Si se equivocan, se equivocan. Somos filósofos, estamos comprometidos con la búsqueda de la verdad. No se nos puede pedir que tengamos en cuenta la opinión de la gente a la hora de llegar a conclusiones.”

Desde la perspectiva del político, esto resulta, por decirlo en forma educada, de poca utilidad. “Algunos de ustedes, filósofos, dicen que los atletas de élite no merecen ganar más dinero que los trabajadores sociales. Supongamos que tienen razón. A menos que pupedan decirme qué implica eso en cuanto a lo que mi gobierno debería hacer –aquí y ahora, no en una situación utópica–, no me son de ninguna utilidad. Y a menos que puedan explicarme cómo convencer a los votantes de que se equivocan al creer lo que actualmente creen, en las próximas elecciones nos quitarán de en medio. No basta con presentar argumentos válidos, hay que presentarlos de manera que parezcan válidos, lo que significa que han de ser sencillos y accesibles. Ah, y mientras lo piensan, recuerden que cada palabra se examinará con lupa por si pudiera tergiversarse a fin de que digamos algo que a nuestros contrincantes les gustaría que dijéramos.”

Es difícil no simpatizar con esta respuesta. Los filósofos políticos que tienden a quejarse de las falencias filosóficas de los políticos han de tener en cuenta la naturaleza muy distinta de ambas empresas. Los filósofos pueden estudiar estrategias a largo plazo con el objetivo de modificar la opinión pública, y no sólo de acogerla. Los políticos tienen una agenda más apremiante. En lugar de dejarse llevar por los prejuicios del pueblo desinformado, deben, si es que quieren tener éxito, arrastrar al electorado con ellos. Deben además ser realistas acerca de qué políticas funcionarán y cuáles no teniendo en cuenta a la gente real. Por retomar un ejemplo del capítulo 3, un político interesado en maximizar la posición de los menos favorecidos debe concebir tipos impositivos basados en un conocimiento de las estructuras motivacionales de las personas. No sería en absoluto una buena idea establecer tipos basados en el supuesto erróneo de que las personas trabajarán lo mismo si tributan a un 80% que a un 40%. Pero la disposición que tengan para trabajar según qué tipos impositivos no es algo

fijo. Puede darse en un momento concreto –y, como tal, formar parte de la información que nutre los cálculos del político–, pero no para siempre. Depende de las actitudes de las personas con las demás, con su gobierno, con su trabajo, etc. Son precisamente estas actitudes las que los filósofos políticos más abstractos buscan cambiar.

La política no es una actividad completamente racional. Sería ingenuo esperar que una exposición meticulosa de argumentos claros pueda triunfar sin más sobre las emociones y los prejuicios. Los políticos pueden tener buenas razones estratégicas para consentir los sentimientos, las confusiones y las creencias falsas de aquellos de quienes necesitan sus votos. Si así consiguen salir elegidos y hacer del mundo un lugar mejor de lo que habría sido en caso contrario, esas razones estratégicas podrían ser también razones morales. De modo que no estoy siempre en contra de que los políticos digan vaguedades y cosas que no son ciertas. En algunos casos puede que hacer eso sea lo correcto. Pero este es un argumento a favor de decir vaguedades y cosas que no son ciertas. No es un argumento a favor de defender vaguedades y cosas que no son ciertas. A la hora de pensar, la claridad, la precisión y la verdad son mejores que sus alternativas. Puede que existan razones estratégicas para que los políticos no presenten a sus votantes posiciones filosóficas demasiado puras. Pero esto no justifica que no expresen con claridad lo que realmente creen, los valores que esperan realizar mediante su estrategia, y por qué defienden dichos valores.

Es razonable optar por una división del trabajo. Quienes estén más dotados para la abstracción y la precisión, deberían dedicarse a ello. Quienes sean más hábiles traduciendo ideas abstractas en políticas concretas, deberían ocuparse de eso. A quienes se les dé bien vender tanto ideas como políticas al electorado, deberían hacerlo. Los filósofos políticos tienen la suerte de disponer del tiempo necesario para trabajar concienzudamente las ideas, y de poder equivocarse sin riesgo de perder el trabajo. Para que la idea de la división del trabajo sea eficaz, debemos conseguir que los frutos de nuestros esfuerzos colectivos sean accesibles a aquellos –tanto votantes como políticos– que no gozan de tales lujos. Esto es lo que he tratado de hacer en este libro.