libro es una introducción crítica a las cada vez más erosas teorías de justicia y de comunidad.

capítulo cubre una escuela importante del pensamiento político contemporáneo y analiza la obra de los teóricos influyentes.

rofesor Kymlicka puntualiza lo que estos pensadores y s teorías tienen en común. De esa manera demuestra al ver las diferentes teorías desde un punto de vista alitario», se puede contribuir a aclarar disputas filosóficas tradicionales sobre el significado de conceptos tales o derecho, libertad, el bien común, la explotación o la cia.

932501-2
00
9 788434 418011

riel Ciencia Política

Will Kymlicka
Filosofía política contemporánea

Ariel

Will
Kymlicka

Filosofía política contemporánea

Una introducción

Ariel Ciencia Política

Ariel Ciencia Política

Will
Kymlicka

Filosofía política contemporánea

Una introducción

Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

Diseño cubierta: Nacho Soriano

Título original:
Contemporary Political Philosophy.
An Introduction

Traducción de
ROBERTO GARGARELA

1.ª edición: octubre 1995

© 1990: Will Kymlicka

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:
© 1995: Editorial Ariel, S. A.
Córcega, 270 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-1801-0

Depósito legal: B. 36.914 - 1995

Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño
de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida
en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico,
químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia,
sin permiso previo del editor.

A Sue

Capítulo 1

INTRODUCCIÓN

1. El proyecto

Este libro trata de ofrecer una introducción, y una valoración crítica, de las principales escuelas de pensamiento que dominan el debate contemporáneo en la filosofía política. El material que abarca se basa, casi por completo, en trabajos recientes de filosofía política normativa y, más particularmente, en teorías recientes acerca de la sociedad justa, libre o buena. Salvo incidentalmente, este libro no se ocupa de las principales figuras históricas, ni de muchos otros temas que en algún momento se consideraron el punto focal de la filosofía política, por ejemplo, el análisis conceptual acerca del significado del poder, la soberanía, o la naturaleza de la ley. Hace veinticinco años, éstos eran los temas imperantes. Sin embargo, más recientemente, se ha puesto el acento en los ideales de la justicia, la libertad, y la comunidad, a los que se apela cuando se evalúan las instituciones y las medidas políticas. Por supuesto, no trataré de cubrir todos los desarrollos recientes en estas áreas, sino que me concentraré en aquellas teorías que han ganado una cierta aceptación y que ofrecen una visión más o menos exhaustiva de los ideales de la política.

Una razón para escribir este libro es mi creencia de que, en este campo, se están llevando a cabo una notable cantidad de trabajos interesantes y significativos. Para decirlo de un modo simple, el panorama intelectual en la filosofía política actual es bastante diferente del que existía hace veinte años, o incluso diez. Los argumentos que se han presentado son, por lo general, genuinamente originales, no sólo en el desarrollo de nuevas variaciones sobre viejos temas (verbigracia, el desarrollo de Nozick sobre la teoría de Locke acerca de los derechos naturales), sino también en el desarrollo de nuevas perspectivas (como en el caso del feminismo). Un resultado de estos desarrollos es que las categorías tradicionales dentro de las cuales se discutían y

evaluaban las teorías políticas comenzaron a mostrarse crecientemente inadecuadas.

Nuestra visión tradicional acerca del panorama político ve los principios políticos como si se ubicaran en una única línea que va desde la izquierda hasta la derecha. Siguiendo esta visión tradicional, las personas situadas a la izquierda creen en la igualdad, y suscriben así algún tipo de socialismo, mientras aquellas en la derecha creen en la libertad, y suscriben así alguna forma de capitalismo de libre mercado. En el medio se encuentran los liberales, que creen en una cierta combinación entre la igualdad y la libertad, y así defienden alguna forma de Estado del bienestar capitalista. Existen, por supuesto, varias posiciones entre estas tres, y muchas personas aceptan partes diferentes de distintas teorías. No obstante, por lo común se piensa que la mejor forma de entender o describir los principios políticos de alguien es tratando de ubicarlo en algún lugar a lo largo de esa línea.

Existe algo de cierto en esta forma de pensar acerca de la teoría política de Occidente. Sin embargo, es una manera de pensar cada vez más inadecuada. En primer lugar, ignora numerosas y diversas cuestiones. Por ejemplo, la izquierda y la derecha se diferencian en sus concepciones sobre la libertad y la justicia en las esferas del gobierno y la economía, áreas tradicionalmente dominadas por varones. Pero, ¿qué decir respecto de la equidad y la justicia en las esferas tradicionalmente femeninas del hogar y la familia? Los principales teóricos políticos, desde la izquierda a la derecha, han tendido a descuidar estas otras esferas, o a afirmar que éstas no generan interrogantes por lo que hace a la justicia y la libertad. Una teoría adecuada acerca de la igualdad sexual implica consideraciones que, simplemente, son dejadas de lado en los debates tradicionales entre la izquierda y la derecha. La visión tradicional también ha sido criticada por ignorar cuestiones de contexto histórico. Tanto las teorías situadas a la izquierda como a la derecha tratan de brindarnos principios que podamos utilizar para poner a prueba y criticar nuestras tradiciones históricas y nuestras prácticas culturales. Sin embargo, los comunitaristas creen que la evaluación de las instituciones políticas no puede realizarse a partir de parámetros independientes y ahistóricos. Creen que el juicio político requiere de una interpretación de las tradiciones y las prácticas que seguimos. Por lo tanto, existen cuestiones acerca de nuestro «anclaje» histórico y comunal que no son tratadas en las habituales disputas entre la izquierda y la derecha. No podemos comenzar a entender el feminismo y el comunitarismo si insistimos en ubicarlos dentro de un único continuo entre izquierda y derecha.

En consecuencia, uno de los presentes problemas tiene que ver con la estrechez de la visión tradicional. Actualmente, esta objeción

resulta bastante común, y la mayoría de los analistas en este campo ha intentado sacar a la luz la gran diversidad de principios que se invocan en el debate político. Y todo y así, existe otro rasgo respecto de la visión tradicional que, según creo, también debe revisarse. La visión tradicional sugiere que diferentes teorías tienen diferentes valores fundacionales: la razón por la cual la derecha y la izquierda difieren entre sí respecto del capitalismo es la de que la izquierda cree en la igualdad mientras que la derecha cree en la libertad. Dado que están en desacuerdo respecto de valores fundamentales, sus diferencias no pueden resolverse racionalmente. La izquierda puede decir que si uno cree en la igualdad, entonces debería apoyar el socialismo; y la derecha puede sostener que si uno cree en la libertad, debería apoyar el capitalismo. Sin embargo, no existe forma de sostener la superioridad de la igualdad sobre la libertad, o la de la libertad sobre la igualdad, dado que ambas son valores fundacionales, y no existe un valor o una premisa superior a la que ambas partes, conjuntamente, puedan apelar. Cuanto más indagamos en estas controversias políticas, más insolubles se tornan, porque no nos quedamos con otra cosa que con apelaciones a valores últimos y, en última instancia, opuestos.

Este rasgo de la visión tradicional ha permanecido indiscutido por mucho tiempo, aun por aquellos analistas que rechazan las clasificaciones tradicionales de izquierda y derecha. Se asume que cada una de las nuevas teorías también apela a un valor último diferente. Así, se nos dice que en coincidencia con la vieja apelación a la «igualdad» (el socialismo) y la «libertad» (el libertarismo), ahora las teorías políticas apelan a los valores últimos del «acuerdo contractual» (Rawls), «el bien común» (comunitarismo), «la utilidad» (el utilitarismo), los «derechos» (Dworkin), o la «androginia» (el feminismo).[1] De ahí que ahora tengamos un número todavía mayor de valores últimos contra los que no puede haber argumentos racionales. Sin embargo, esta explosión de potenciales valores últimos da lugar a un obvio problema respecto del proyecto de desarrollar una única teoría de la justicia exhaustiva. Si existen muchos valores últimos potenciales, ¿por qué deberíamos seguir pensando que una teoría política adecuada puede basarse sólo en uno de ellos? Seguramente, la única respuesta razonable a esta pluralidad de valores últimos propuestos es la de abandonar la idea de desarrollar una teoría de la justicia «monista». Subordinar todos los demás valores a un único valor predominante parece casi un acto de fanatismo.

1. Pueden encontrarse distintas versiones de esta lista de «valores últimos», con variaciones menores, en la mayoría de los estudios más recientes sobre las teorías de la justicia (por ejemplo, Brown, 1986; Petit, 1988; Campbell, 1988; Miller, 1976).

De aquí se deriva que una teoría de la justicia válida tendrá que aceptar elementos y partes de la mayoría de las teorías existentes. No obstante, si los desacuerdos entre estos valores son realmente fundacionales, ¿cómo pueden integrarse en una única teoría? Un objetivo tradicional de la filosofía política era encontrar reglas coherentes y exhaustivas para decidir entre valores políticos conflictivos. Sin embargo, ¿cómo podemos tener tales criterios a menos que exista algún valor más profundo a partir del cual se juzguen los valores en conflicto? Sin semejante valor más profundo, sólo podrían existir soluciones de las discrepancias localizadas *ad hoc*. Tendríamos que aceptar los inevitables compromisos exigibles entre teorías, más que esperar que cualquiera de ellas nos proporcione una guía exhaustiva. Y, por cierto, éste es —según muchos analistas— el destino de la teorización contemporánea sobre la justicia. De acuerdo con esta visión, la filosofía política se está hundiendo en su propio éxito. Ha habido una eclosión del interés en el objetivo tradicional de encontrar la única teoría de la justicia verdadera, pero el resultado de esta eclosión ha sido el de provocar que ese objetivo tradicional parezca totalmente irrealizable.

¿Es ésta una descripción adecuada del actual panorama político? Las teorías políticas contemporáneas, ¿apelan a valores últimos en conflicto? Voy a examinar una sugerencia, presentada por Ronald Dworkin, según la cual las teorías políticas modernas no tienen valores fundacionales diferentes. De acuerdo con la postura de Dworkin, cada teoría política plausible tiene el mismo valor último, que es la igualdad. Todas son teorías «igualitarias» (Dworkin, 1977, pp. 179-183; 1983, p. 24; 1986, pp. 296-301; 1987, pp. 7-8; cf. Nagel, 1979, p. 111). Tal sugerencia es claramente falsa si por una «teoría igualitaria» entendemos una teoría que apoya una distribución igual de los ingresos. Sin embargo, existe otra idea, más abstracta y más fundamental, sobre la idea de igualdad en la teoría política, a saber, la idea de tratar a las personas «como iguales». Existen varias formas de expresar esta idea más básica de igualdad. Una teoría es igualitaria en este sentido si acepta que los intereses de cada miembro de la comunidad importan, e importan de un modo igual. Dicho de otra manera, las teorías igualitarias exigen que el gobierno trate a sus ciudadanos con igual consideración; cada ciudadano tiene derecho a una igual consideración y respeto. Esta noción más básica de la igualdad se encuentra tanto en el libertarismo de Nozick como en el comunismo de Marx. Mientras que los izquierdistas creen que la igualdad de ingresos o de riqueza resulta una condición para tratar a las personas como iguales, los que están a la derecha creen que la condición para

tratar a las personas como iguales viene dada por los derechos iguales sobre el propio trabajo y la propiedad.

Entonces, la idea abstracta de igualdad puede interpretarse de varios modos, sin favorecer necesariamente la igualdad en un área particular, sea ésta los ingresos, la riqueza, las oportunidades, o las libertades. Es una cuestión que deben debatir estas teorías: ¿qué tipo en concreto de igualdad requiere la más abstracta idea de tratar a las personas como iguales? No todas las teorías políticas que surgieron resultan igualitarias en este amplio sentido. Sin embargo, si una teoría afirmase que algunas personas no tienen derecho a una igual consideración por parte del gobierno, si afirmase que ciertos tipos de personas simplemente no cuentan tanto como otras, la mayoría de las personas —en el mundo moderno— rechazaría esta teoría de inmediato.

Ésta es la idea que quiero examinar en este libro, porque creo que es tan importante como cualquiera de las teorías particulares que pretende interpretar. (Una de sus ventajas es la de que hace que parezca más inteligible la búsqueda de una única y exhaustiva teoría de la justicia.) No todos coinciden en que cada una de estas teorías se basa en un principio de igualdad y, en tal sentido, examinaré otras formas de interpretarlas. Por ejemplo, analizaré qué podría significar para el libertarismo tener la libertad como valor fundacional, o para el utilitarismo tener la utilidad como valor fundacional. En cada caso, compararé estas diferentes interpretaciones para ver cuál es la que presenta la explicación más coherente y atractiva de la teoría en cuestión.

Si la sugerencia de Dworkin es correcta, entonces el escepticismo que sienten muchas personas acerca de la posibilidad de resolver racionalmente las controversias entre las teorías de la justicia puede estar fuera de lugar o, puede ser, en todo caso, demasiado precipitado. Si cada teoría comparte la misma «plataforma igualitaria» —esto es, si cada teoría intenta definir las condiciones sociales, económicas, y políticas en las que los miembros de la sociedad son tratados como iguales—, entonces podríamos ser capaces de demostrar que una de tales teorías cumple mejor su cometido a partir del criterio que todas reconocen. Mientras que la visión tradicional nos dice que el argumento fundamental en la teoría política es el de si corresponde aceptar o no la igualdad como valor, esta visión revisada nos dice que la cuestión no es ésa, sino cómo interpretar la igualdad. Y ello significa que las personas argumentarían, por decirlo de algún modo, usando la misma longitud de onda, aun aquellos que no se sitúan dentro del tradicional continuo que va de la izquierda a la derecha. Así, la idea de una plataforma igualitaria para la discusión política resulta poten-

cialmente más capaz para reconciliar la diversidad y la unidad de la filosofía política contemporánea.

2. Un apunte acerca del método

Resulta común, en un libro de este tipo, decir algo respecto de la metodología que uno va a utilizar, acerca del modo en que uno entiende la empresa de la filosofía política, lo que distingue a ésta de otras empresas intelectuales, tales como la filosofía moral, y cómo se puede juzgar si lo está haciendo de manera válida. No diré mucho aquí a propósito de estas cuestiones, en parte porque no pienso que haya mucho que decir en un nivel general. Cada una de las teorías que examino más adelante responde estas preguntas de un modo diferente; cada una ofrece su propia explicación respecto de la división entre la filosofía moral y la filosofía política, y su propia explicación acerca del criterio para considerar válido un argumento. Por lo tanto, la evaluación de un criterio particular sobre la naturaleza de la filosofía política no puede separarse de, o hacerse antes que, la evaluación de las teorías de la justicia dignas de consideración.

De todos modos, puede resultar útil anunciar algunos de los puntos que van a discutirse en capítulos posteriores. Creo que existe una continuidad fundamental entre la filosofía política y la moral al menos en dos aspectos. En primer lugar, como dice Nozick: «la filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política. Lo que las personas pueden y no pueden hacerse unas a otras limita lo que pueden hacer mediante el aparato del Estado, o lo que pueden hacer para establecer dicho aparato. Las prohibiciones morales que es permisible imponer son la fuente de cualquier legitimidad que tenga el poder coactivo del Estado» (Nozick, 1974, p. 6). Tenemos obligaciones morales hacia cada uno de los demás, algunas de las cuales son una cuestión de responsabilidad pública, impuestas a través de instituciones públicas, y otras son una cuestión de responsabilidad personal, e implican reglas de conducta personal. La filosofía política se centra en estas obligaciones que justifican el uso de las instituciones públicas. Diferentes teorías distinguen la responsabilidad pública de la privada de distintos modos; sin embargo, coincido con Nozick en que el contenido de estas responsabilidades, y el vínculo que existe entre ellas, deben ser determinados a través de una apelación a principios morales más profundos.

En segundo lugar, y ligado al punto anterior, cualquier explicación acerca de nuestras responsabilidades sociales debe insertarse dentro de una estructura moral más amplia que deje lugar y dé sentido a

nuestras responsabilidades privadas. Aun en los casos en que una teoría política pretenda realizar una distinción muy radical entre la responsabilidad pública y la privada, de suerte que los principios políticos que sustente tengan poco peso respecto de las reglas de conducta personal, no puede, sin embargo, dejar de lado (en la teoría o en la práctica) la responsabilidad personal que tenemos, en lo relativo a ayudar a nuestros amigos, mantener las promesas, o la prosecución de proyectos. Éste es un problema, creo, para los criterios utilitaristas sobre la justicia (cap. 2). Por otro lado, resulta igualmente cierto que cualquier explicación sobre nuestras obligaciones personales debe recoger lo que Rawls denomina «los grandes valores que se aplican a las instituciones políticas», tales como la democracia, la igualdad, y la tolerancia. Por ejemplo, una importante crítica contra la «ética del cuidado» sostiene que este tipo de ética no permite que operen los mencionados valores políticos, que son dejados de lado por la propia dinámica de la ética del cuidado (cap. 7).

Esto nos deja con muchas preguntas sin contestar acerca de la relación entre la filosofía moral y la filosofía política, y acerca de las convergencias y conflictos que podemos esperar o tolerar entre valores personales y políticos. Sin embargo, estas cuestiones sólo pueden discutirse dentro del contexto de teorías particulares.

Respecto de los criterios a partir de los cuales juzgamos el éxito dentro de la empresa de la filosofía política, creo que la última prueba de una teoría de la justicia es la de si enlaza con nuestras convicciones meditadas de la justicia y nos ayuda a iluminarlas. Si a partir de nuestras reflexiones llegamos a compartir la intuición de que la esclavitud es injusta, entonces ello será una poderosa objeción contra la teoría de la justicia que la apoye. De modo contrario, si una teoría de la justicia satisface nuestras intuiciones meditadas, y las estructura de modo tal que pone de manifiesto su lógica interna, entonces tenemos un poderoso argumento a favor de tal teoría. Ciertamente es posible que estas intuiciones no tengan fundamento y que, de hecho, la historia y la filosofía estén plagadas de intentos por defender teorías que no apelan en absoluto a nuestro sentir intuitivo sobre lo que es correcto y lo que es incorrecto. Sin embargo, no creo que exista otra forma plausible de proceder. En cualquier caso, el hecho es que tenemos un sentido intuitivo acerca de lo correcto y lo incorrecto, y que es natural, y en verdad inevitable, que tratemos de determinar sus implicaciones, que tratemos de «hacer lo que podamos para tornar coherentes y para justificar nuestras convicciones acerca de la justicia social» (Rawls, 1971, p. 21).

Diferentes teorías apelan, de modos diferentes, a nuestras intuiciones meditadas. Por ejemplo, los utilitaristas y los libertarios apelan

a ellas de un modo más directo que los liberales y las feministas, y los comunitaristas asignan a nuestras intuiciones una categoría bastante diferente de la que le dan los marxistas. Sin embargo, de nuevo, estas cuestiones se han de discutir en el contexto de las teorías particulares.

Entonces, la filosofía política, tal como la entiendo, resulta una cuestión de argumentos morales, y los argumentos morales tienen que ver con la apelación a nuestras convicciones meditadas. Al decir esto, estoy partiendo de lo que creo que es nuestra visión cotidiana respecto de los argumentos morales y políticos; esto es, todos tenemos creencias morales; estas creencias pueden ser acertadas o erróneas; tenemos razones para pensar que son acertadas o erróneas; y estas razones y creencias pueden organizarse dentro de principios morales y teorías de la justicia sistemáticas. Un objetivo central de la filosofía política, por tanto, es el de evaluar teorías de la justicia que compiten entre sí, para determinar la fuerza y la coherencia de sus argumentos en la defensa de lo acertado de sus posiciones.

Esto parecerá un objetivo vano para muchas personas. Algunos creen que los valores morales en rigor no existen, y que, en consecuencia, nuestras «creencias» acerca de los valores son, realmente, sólo afirmaciones respecto de nuestras preferencias personales. Como tales, nuestras creencias no podrían ser consideradas correctas o incorrectas, y no procedería evaluarlas racionalmente. Otros creen que, en la medida en que las creencias morales pueden ser correctas o incorrectas, no hay forma de incorporarlas a principios sistemáticos. Nuestros juicios sobre la justicia provienen de una comprensión tácita o de un sentido acerca de lo que es apropiado, que nos dice cómo responder frente a circunstancias particulares. Cualquier intento de formalizar estos juicios en reglas o principios abstractos las distorsiona y genera fórmulas vacías. Incluso otros creen que aunque tengamos razones para nuestras creencias respecto de la justicia, y aunque estas razones puedan incorporarse a principios sistemáticos, las únicas razones y principios inteligibles son aquellos que apelan a nuestras tradiciones históricas. La justicia es una cuestión de interpretación cultural más que de argumentación filosófica.

Consideraré algunos de estos modos alternativos de entender esta empresa en capítulos posteriores. De todos modos, no creo que estas (u otras) críticas acerca de los objetivos tradicionales de la filosofía política sean válidas. No trataré de establecer la posibilidad de defender racionalmente una teoría exhaustiva de la justicia, o de refutar las diferentes objeciones contra ella. De hecho, dudo que exista alguna forma de defender tal posiblidad, que no sea la de proponer argumentos particulares para una teoría particular. La única forma de

mostrar que es posible dar argumentos atractivos en lo referente a la corrección o incorrección de los principios de la justicia consiste en presentar argumentos atractivos. Por consiguiente, el resto de este libro es el único argumento que tengo a favor de la utilidad de mis presupuestos metodológicos. Es el lector el que debe decidir si es un buen argumento o no.

Capítulo 2

UTILITARISMO

Por lo general se acepta que el reciente renacimiento de la filosofía política normativa se inició con la publicación de la *Teoría de la justicia* de John Rawls en 1971, y que su teoría constituiría un lugar natural desde donde comenzar a examinar las concepciones de la justicia actuales. Esta teoría domina los debates contemporáneos, no porque sea aceptada por todos, sino porque las concepciones alternativas a menudo se presentan como reacciones frente a dicha teoría. Pero del mismo modo en que estas visiones alternativas se entienden mejor en términos de su relación con Rawls, entender a Rawls requiere comprender aquella teoría frente a la cual Rawls reaccionó, a saber, el utilitarismo. Rawls cree, correctamente según pienso, que en nuestra sociedad el utilitarismo funciona a modo de trasfondo tácito frente al que otras teorías tienen que afirmarse y defenderse. Así pues, también yo comenzaré desde este punto.

En su formulación más simple, el utilitarismo sostiene que el acto o la política moralmente correcta es aquella que genera la mayor felicidad entre los miembros de la sociedad. Mientras en muchas ocasiones esta teoría se ofrece como una teoría moral exhaustiva, yo enfocaré el utilitarismo como una moral específicamente política. De acuerdo con esta visión, los principios utilitaristas se aplican a aquello que Rawls llama la «estructura básica» de la sociedad, y no a las conductas de los individuos. De todos modos, dado que la mayor parte del atractivo del utilitarismo como una moral política proviene de la creencia de que es la única filosofía moral coherente y sistemática, discutiré brevemente algunos rasgos del utilitarismo exhaustivo en el tercer apartado. Tanto en su versión reducida como en su versión amplia, el utilitarismo tiene devotos partidarios y feroces oponentes. Aquellos que lo rechazan afirman que los defectos del utilitarismo son tan numerosos que no podría ayudarnos más que desapareciendo del panorama (por ejemplo, Williams, 1973). Pero hay otros que encuentran di-

fícil entender de qué otra cosa puede tratar la moral si no es acerca del máximo desarrollo de la felicidad humana (por ejemplo, Hare, 1984).

1. Dos atractivos

Comenzaré por los atractivos del utilitarismo. Existen dos rasgos del utilitarismo que lo convierten en una teoría atractiva de moral política. En primer lugar, el fin que los utilitaristas tratan de promover no depende de la existencia de Dios, o del alma, o de otra dudosa entidad metafísica. Algunas teorías morales dicen que lo que importa es la condición del alma del individuo, o que uno viva de acuerdo con la divina voluntad de Dios, o que uno vive mejor teniendo una vida eterna en otro reino del ser. Mucha gente ha pensado que la moral es incoherente sin estas nociones religiosas. Sin Dios, todo lo que nos queda es un conjunto de reglas —«haz esto», «no hagas lo otro»— que carece de todo sentido o propósito.

No queda claro por qué nadie podría pensar esto mismo del utilitarismo. El bien que intenta promover —la felicidad, o el bienestar— es algo que todos queremos en nuestras vidas, y en las vidas de aquellos a quienes amamos. El utilitarismo simplemente exige que la búsqueda en la sociedad de la utilidad o el bienestar humano (usaré estos términos de manera indistinta) se lleve a cabo de manera imparcial. Seamos o no hijos de Dios, tengamos un alma, o una voluntad libre, todos podemos sufrir o sentirnos felices, todos podemos estar peor o mejor. Con independencia de lo laicos que seamos, no podemos negar que la felicidad es valiosa, dado que es algo que valoramos en nuestras vidas.

Otro atractivo del utilitarismo, relacionado con el anterior, es su «consecuencialismo». Más adelante discutiré exactamente qué es lo que ello significa, pero por el momento diré que su importancia radica en exigir que constatemos si el acto o la medida política en cuestión generan algún bien identificable o no. Todos, en algún momento, hemos tenido que tratar con personas que decían de algo —la homosexualidad, por ejemplo (o el juego, el baile, la bebida, las palabrotas, etc.)— que era moralmente incorrecto, pero que al mismo tiempo eran incapaces de señalar alguna consecuencia nociva que se derivase de ello. El consecuencialismo no admite tales prohibiciones morales, claramente arbitrarias. Exige a todo el que condene algo como moralmente incorrecto que muestre a quién se perjudica, esto es, tiene que demostrar de qué modo la vida de alguien resulta empeorada. De la misma manera, el consecuencialismo dice que algo es moralmente bueno sólo si mejora la vida de alguien. Muchas otras teorías morales, aun aquellas motivadas por la preocupación en el bienestar

humano, parecen consistir en un conjunto de reglas que deben cumplirse, cualesquiera que sean las consecuencias que se sigan de éstas. Pero el utilitarismo no representa un conjunto más de reglas, otro conjunto de «haz esto» y «no hagas lo otro». El utilitarismo ofrece una prueba para asegurar que tales reglas sirven a alguna función útil.

El consecuencialismo es atractivo, además, porque se adecua a nuestras intuiciones acerca de las diferencias entre el ámbito de la moral y otros ámbitos. Si alguien califica de moralmente incorrectas cierto tipo de actividades sexuales consensuadas, por resultar «indecentes», y no puede señalar a nadie que sufra debido a ellas, entonces tenemos que responder que la idea de comportamiento «decente» que se ha utilizado no es una idea moral. Tales afirmaciones acerca del comportamiento decente son análogas a las afirmaciones de orden estético, o a las apelaciones a la etiqueta o las convenciones. Alguien podría decir que el *rock-punk* es «indecente», y que en absoluto resulta una música legítima. Decir que las prácticas homosexuales son «indecentes» sin ser capaces de señalar ningún tipo de consecuencia negativa es como decir que Bob Dylan canta de manera indecente; puede ser cierto, pero ello no constituye una crítica moral. Existen criterios respecto de la decencia que no son consecuencialistas, pero pensamos que la moralidad es más importante que la mera etiqueta, y el consecuencialismo nos ayuda a identificar esa diferencia.

El consecuencialismo también parece proveernos de un método serio para resolver cuestiones morales. Encontrar la respuesta moral correcta se convierte en una cuestión de medir cambios en el bienestar humano, no de consultar a líderes espirituales, ni de apoyarse en oscuras tradiciones. Históricamente, el utilitarismo resultó bastante progresista. Exigió que las costumbres y las autoridades, que por cientos de años habían oprimido a la gente, fuesen examinadas a la luz del criterio del progreso de la humanidad («el hombre es la medida de todas las cosas»). En su formulación más válida, el utilitarismo constituye un arma muy poderosa contra los prejuicios y la superstición, ofrece un criterio y un procedimiento que desafía a aquellos que, en nombre de la moralidad, reclaman tener autoridad sobre nosotros.

Así pues, los dos atractivos del utilitarismo son su adecuación a nuestras intuiciones acerca de la importancia del bienestar de la humanidad, y acerca de la necesidad de que las reglas morales se analicen a partir de sus consecuencias sobre dicho bienestar. Una vez que aceptamos estos dos puntos, el utilitarismo parece seguirse de ellos de un modo casi inevitable. Si el bienestar del hombre es el bien del cual se ocupa la moral, entonces, seguramente el mejor acto moral será aquel que logre el máximo desarrollo del bienestar de la humanidad, otorgando igual consideración al bienestar de cada persona. Aquellos

que creen en la bondad del utilitarismo están convencidos de que toda teoría que niegue alguna de estas dos intuiciones es falsa.

Yo estoy de acuerdo con estas dos intuiciones centrales. Si existe alguna forma de poner en tela de juicio el utilitarismo, ésta no consistirá en negarle valor a tales intuiciones. Una recusación válida deberá mostrar que existe alguna otra teoría que sea capaz de dilucidarlas mejor. Más adelante hablaré de otras teorías que hacen justamente esto. Sin embargo, antes necesitamos fijarnos con detalle en aquello que el utilitarismo se propone hacer. El utilitarismo lo podemos descomponer en dos partes:

(1) una concepción acerca del bienestar de la humanidad, o la «utilidad», y
(2) un mandato para desarrollar al máximo la utilidad, así concebida, que al tiempo otorga igual peso a la utilidad de cada persona.

Este segundo componente constituye el rasgo distintivo del utilitarismo, y puede combinarse con distintas respuestas a la primera cuestión. Por ello, nuestra evaluación del utilitarismo dependerá de la evaluación del segundo de sus componentes. No obstante, es necesario comenzar considerando distintas posturas frente a la primera cuestión.

2. La definición de la utilidad

¿Cómo deberíamos definir el bienestar de la humanidad o la utilidad? Tradicionalmente, los utilitaristas han definido la utilidad en términos de felicidad; de ahí el común pero erróneo lema «la mayor felicidad para el mayor número».[1] Pero no todos los utilitaristas han aceptado tal visión «hedonista» del bienestar de la humanidad. De hecho, existen al menos cuatro posiciones identificables con respecto a esta cuestión.

a) Hedonismo del bienestar

La primera formulación, y tal vez la más influyente en la tradición utilitarista, es la que mantiene que la experiencia o sensación de

1. Este lema tan común es equivocado porque contiene dos objetos distintos que incrementan al máximo: la «mayor felicidad» y el «mayor número». Para cualquier teoría, resulta imposible hacer frente a esta doble exigencia, por lo que cualquier intento de llevarla a la práctica conduce a un callejón sin salida (verbigracia, si las dos distribuciones posibles son 10:10:10 y 20:20:0, no podemos alcanzar la mayor felicidad y al mismo tiempo la felicidad del mayor número). Véase Griffin (1986, pp. 151-154); Rescher (1966, pp. 25-28).

placer es el principal bien del hombre. Éste es el único bien que constituye un fin en sí mismo, y con respecto al cual todos los demás bienes resultan medios. Bentham, uno de los fundadores del utilitarismo, sostuvo, en una famosa cita, que «jugar con alfileres es tan bueno como la poesía» si proporciona la misma intensidad y la misma duración de placer. Si preferimos la poesía a jugar con alfileres, si entendemos que representa algo más valioso en lo cual emplear nuestro tiempo, tiene que ser porque nos da más placer.

Ésta es una explicación dudosa acerca de por qué preferimos algunas actividades a otras. Resulta un tópico, pero tal vez un tópico cierto, aquel según el cual los poetas acostumbran encontrar dolorosa y frustrante la actividad de escribir, pero que a pesar de ello siguen considerando valiosa su actividad. Ocurre lo mismo con la lectura de poesía, a menudo nos parece que la poesía resulta más molesta que placentera. Bentham podría oponer a esto que la felicidad del escritor, como la del masoquista, consiste precisamente en esas sensaciones en apariencia poco placenteras. Tal vez, el poeta realmente encuentre placer en sentirse torturado y frustrado.

Lo dudo. Pero no necesitamos resolver tal problema, ya que Robert Nozick ha desarrollado un argumento mucho más sólido en contra del hedonismo del bienestar (Nozick, 1974, pp. 42-45; cf. Smart, 1973, pp. 18-21). Nozick nos propone imaginar que unos neurofisiólogos nos conectan a una máquina que nos inyecta drogas. Estas drogas crean el estado mental más placentero que pueda imaginarse. Por tanto, dice Nozick, si el placer fuera el principal bien del hombre todos nos ofreceríamos para ser conectados de por vida a tal aparato, ya que drogados permanentemente, no sentiríamos más que felicidad. Pero lo cierto es que muy poca gente se ofrecería. Lejos de ser ése el mejor modo de vida, lo más probable es que dicha actividad ni siquiera pueda ser considerada una manera de vivir. Lejos de constituir el modo más estimable de vivir, mucha gente diría que ésa es una vida vacía, carente de valor.

De hecho, mucha gente preferiría estar muerta antes que llevar tal tipo de vida. Numerosas personas en Estados Unidos firman «testamentos de vida» donde exigen que se les prive de todo sistema de prolongación de la vida en caso de no tener esperanza de recuperación, incluso si tales sistemas son capaces de ocasionarles placer y privarles de dolor. Al margen de si estaríamos mejor muertos o no, lo que es seguro es que estaríamos mejor sin drogas, haciendo en la vida las cosas que creemos que vale la pena hacer. Y mientras tengamos la esperanza de ser felices haciendo tales cosas, no las abandonaríamos, ni siquiera por una felicidad garantizada.

b) Utilidad no hedonista de estados mentales

La explicación hedonista de la utilidad está equivocada, dado que aquello que vale la pena hacer y tener en la vida no puede reducirse a un solo estado mental como la felicidad. Una reacción frente a esto es decir que existen muchos tipos de experiencias valiosas, y que deberíamos promover el abanico completo de esos estados mentales valiosos. Los utilitaristas que adoptan esta postura aceptan que la experiencia de escribir poesía, el estado mental que la acompaña, puede resultar satisfactorio aunque no sea placentero. El utilitarismo se ocuparía así de todas las experiencias valiosas, cualquiera que sea la forma que adopten.

Pero esto no evita la objeción de Nozick. Al invento de Nozick se le ha llamado «la máquina de las experiencias», y las drogas que en ella se suministran pueden producir todo tipo de estados mentales deseados: el éxtasis del amor, la sensación de realización al escribir poesía, el sentido de paz propio de la contemplación religiosa, etc. Cualquiera de estas experiencias puede ser reproducida por la máquina. ¿Nos presentaríamos ahora como voluntarios para ser conectados a ella? Seguramente, la respuesta seguiría siendo no.

Lo que queremos de la vida es algo más que, o algo diferente de la consecución de cualquier tipo de estado mental, de cualquier tipo de «satisfacción interna» de disfrute o de otra clase. No queremos simplemente tener la experiencia de escribir poesía, queremos escribir poesía; no queremos simplemente la experiencia de enamorarnos, queremos enamorarnos; no queremos simplemente sentir que hemos alcanzado algo, queremos alcanzarlo. Cuando nos enamoramos, o cuando alcanzamos algo, también queremos experimentarlo. Y también esperamos que alguna de estas experiencias sea feliz. Pero no abandonaríamos la oportunidad de enamorarnos, o de alcanzar algo, aun a cambio de la experiencia garantizada de tales cosas mediante una máquina de experiencias (Lomansky, 1987, pp. 231-233; Larmore, 1987, pp. 48-49; Griffin, 1986, páginas 13-23).

Es cierto que a veces sólo deseamos ciertas experiencias. Ésta es una razón por la que algunas personas toman drogas. Pero nuestras actividades, cuando no estamos drogados, no son sólo pobres sustitutos para alcanzar lo que las drogas nos pueden proporcionar directamente. Nadie aceptaría que los estados mentales son lo único que importa, de suerte que estar conectado a una máquina de experiencias pueda representar la concreción de todos sus objetivos vitales.

c) Satisfacción de preferencias

El bienestar del hombre es algo más que, y algo diferente de alcanzar la secuencia correcta de estados mentales. Una tercera opción es explicar la utilidad en términos de «satisfacción de preferencias». Conforme a esta visión, incrementar la utilidad de las personas significa satisfacer sus preferencias, cualesquiera que éstas sean. La gente puede querer experimentar el escribir poesía, preferencia que puede ser satisfecha por la máquina de experiencias. Pero puede querer también escribir poesía, y renunciar por tanto a la máquina. Los utilitaristas que adoptan esta posición nos dicen que debe satisfacerse todo tipo de preferencias de igual modo, y ello porque identifican el bienestar con la satisfacción de las preferencias.

De todas formas, si las primeras dos posturas excluyen demasiados aspectos de su definición del bienestar, esta tercera visión abarca demasiado. La satisfacción de nuestras preferencias no siempre contribuye a nuestro bienestar. Supongamos que estamos encargando comida para el almuerzo, y alguno de nosotros quiere pizza, mientras que los demás prefieren comida china. Si el modo de satisfacer la mayoría de las preferencias es encargando pizza, este tipo de utilitarismo nos dice, entonces, que lo hagamos. Pero ¿qué ocurre si, desconociéndolo nosotros, la pizza que pedimos está envenenada, o sencillamente rancia? Encargarla no contribuiría a nuestro bienestar. Lo que es bueno para nosotros puede ser algo distinto de las preferencias que tenemos. Los marxistas subrayan este punto en su teoría acerca de la falsa conciencia; verbigracia, podrían decir que los trabajadores han sido socializados de tal modo que no pueden ver su interés en el socialismo. Pero el mismo problema aparece en formas menos dramáticas o controvertidas. Puede ocurrir que carezcamos de la información adecuada, como en el ejemplo de la pizza, o que hayamos cometido errores en el cálculo de costes y beneficios de una acción en particular.

Las preferencias, por lo tanto, no definen aquello que es bueno para nosotros. Es más adecuado decir que nuestras preferencias representan predicciones sobre lo que es bueno para nosotros. Queremos tener aquello que vale la pena tener, y nuestras preferencias reflejan nuestras creencias respecto de qué cosas vale la pena tener. Pero no siempre es fácil decir qué es ello, podría ser que nuestras creencias fuesen erróneas. Podríamos actuar a partir de ciertas preferencias acerca de qué comprar o hacer, y luego darnos cuenta de que hacerlo no valía la pena. Con frecuencia cometemos este tipo de errores, tanto en decisiones concretas, tales como la de qué comida encargar, como en nuestras «preferencias globales» en lo que atañe a

qué tipo de vida desarrollar. Alguien que planeó durante años ser abogado puede ingresar en la facultad de derecho y darse cuenta de que cometió una equivocación. Tal vez tenía una visión romántica de la profesión, e ignoraba la competitividad y los esfuerzos requeridos. Alguien que planeó permanecer en una casa alejada de la ciudad, puede advertir que dicha decisión implica una forma de vida demasiado pueblerina, limitada y poco estimulante. Tales personas pueden reprocharse los años que invirtieron preparándose o llevando adelante dicho tipo de vida. Y se reprochan lo que hicieron, porque todo el mundo quiere tener o hacer aquello que vale la pena tener o hacer, lo cual puede ser diferente de aquello que actualmente prefieren hacer o tener. Lo primero y no lo segundo es lo que nos importa (Dworkin, 1983, pp. 24-30).

El utilitarismo, entendido como satisfacción de preferencias, sostiene que algo se convierte en valioso por el hecho de que mucha gente lo desee. Pero esto es un error, ya que en realidad la cuestión es a la inversa. Tener una cierta preferencia no la convierte en valiosa; por el contrario, el que sea valiosa constituye una buena razón para preferirla. Y si no es valiosa, entonces, la satisfacción de mi preferencia equivocada no contribuirá a mi bienestar. Mi utilidad se incrementará, no mediante la satisfacción de cualquier preferencia que tenga, sino mediante la satisfacción de aquellas preferencias que no se basen en creencias equivocadas.

d) Preferencias informadas

La cuarta formulación de la utilidad intenta resolver el problema de las preferencias erróneas definiendo el bienestar como la satisfacción de preferencias «racionales» o «informadas». El utilitarismo, conforme a esta postura, pretende satisfacer aquellas preferencias basadas en una plena información y en juicios correctos, a la vez que rechaza aquellas preferencias que son erróneas o irracionales. Tratamos de proporcionar aquello que las personas tienen buenas razones para preferir, aquello que realmente mejora sus vidas.

Esta cuarta versión parece acertada: el principal bien del hombre es la satisfacción de preferencias racionales.[2] Pero aunque inobjetable, esta postura resulta extremadamente vaga. No pone límites a lo que podríamos considerar «utilidad». La felicidad al menos tenía el mérito de ser, en principio, mensurable. Todos tenemos una cierta idea de aquello que incrementaría nuestra felicidad, aquello que incrementaría las sensaciones placenteras por encima de las desagradables. Una máquina de la felicidad cumpliría a la perfección este cometido. Pero cuando consideramos la utilidad en términos de satisfacción de preferencias informadas, nos falta una clara orientación. Existen muchos tipos diferentes de preferencias informadas, sin que exista una forma obvia de agruparlas. ¿Cómo vamos a saber si fomentar el amor, la poesía, o jugar con alfileres, si no existe algún valor superior general como la felicidad a partir del cual medir los restantes? Es más, ¿cómo vamos a saber qué preferencias tendría la gente si estuviera informada y fuera racional? Por ejemplo, los filósofos debaten si deberíamos conceder menos importancia a los deseos que tendremos en el futuro. ¿Resulta irracional preocuparse más por lo que me pasa hoy que por lo que me ocurrirá mañana? Las cuestiones aquí implícitas son complejas, y no podemos comenzar el cálculo utilitarista sin darles una respuesta.

Más confuso todavía es el hecho de que abandonemos el «requisito de la experiencia»; por ejemplo, en esta cuarta formulación, las preferencias informadas pueden ser satisfechas, y por ello nuestra utilidad incrementada, sin que ésta afecte en nada a nuestras experiencias conscientes. Richard Hare, por poner un caso, señala que mi vida empeora si mi esposa comete adulterio, incluso si yo nunca llego a enterarme. Mi vida empeora porque ocurrió algo que yo no quería que ocurriese. Ésta es una preferencia perfectamente racional e informada, que se satisfizo o quedó insatisfecha, aun cuando mi experiencia permanezca invariable (Hare, 1971, p. 131).

Coincido con Hare en que esto debería tenerse en cuenta al definir el bienestar, ya que algo así sin duda empeora mi vida. Por ejemplo, si continúo comportándome con mi esposa creyendo que ella no cometió adulterio, estoy actuando a partir de una falsedad. Estoy viviendo a partir de una mentira, y éste no es el tipo de vida que deseamos vivir (Raz, 1986, pp. 300-301). A veces decimos de otros que aquello que no conocen no va a herirles. Pero es difícil pensar del mismo modo acerca de nuestro propio bien. No quisiera seguir pensando que soy un buen filósofo si no lo soy, o que tengo una familia encantadora si no la tengo. Alguien que me oculta la verdad puede evitarme algunas experiencias conscientes desagradables, pero el coste puede ser socavar todo el sentido de mis actividades. Me dedico a la filosofía porque pienso que lo hago bien. Si no lo hago bien, entonces preferiría hacer algo distinto. No quiero continuar con la

2. Por supuesto, aunque preferiría a A si estuviese informado, no se sigue que A me proporcione algún beneficio en mi actual estado de desinformación. Esto complica la versión utilitarista de preferencias informadas, pero no la desbarata. Lo que promueve mi bienestar es algo distinto de satisfacer mis preferencias existentes, aun cuando también es algo distinto de la satisfacción de mis preferencias idealmente informadas (Griffin, 1986, pp. 11-12; 32-33). Es posible, de todos modos, que un desarrollo pleno de esta formulación acercase a ésta a lo que a veces se llama una teoría de la «Lista Objetiva» (Parfit, 1984, pp. 493-502).

creencia errónea de que lo hago bien, porque estaría perdiendo mi tiempo, y viviendo a partir de mentiras, lo cual no es algo que quiera hacer. Si descubriese que mi creencia es falsa, mi actividad habría perdido su sentido. Y habría perdido su sentido no cuando yo descubriese que la creencia no era real, sino cuando dejase de ser real. En ese momento, mi vida habría empeorado, porque entonces no podría alcanzar los fines que quería alcanzar.

Tenemos que aceptar la posibilidad de que nuestras vidas pueden empeorar aunque nuestras experiencias no se vean afectadas. Pero esto nos lleva a resultados más bien extraños. Por ejemplo, Hare amplía la noción de utilidad incluyendo en ella las preferencias de las personas ya fallecidas. Puedo tener la preferencia racional de que mi reputación no resulte agraviada cuando me muera, o la de que no se deje pudrir mi cuerpo. Parece extraño incluir las preferencias de personas fallecidas a la hora de valorar la utilidad, pero ¿qué es lo que distingue a tales preferencias de la preferencia de que mi esposa no cometa adulterio aun cuando yo no lo sepa? En ambos casos, tenemos preferencias racionales por cosas que no afectan a nuestros estados conscientes. Creo que aquí podemos establecer algunas distinciones. No toda acción que vaya contra las preferencias de personas fallecidas empeora sus vidas.[3] Aquí, sin embargo, encuentran problemas los utilitaristas. Dadas estas dificultades para determinar qué preferencias incrementan el bienestar una vez satisfechas, y dadas las dificultades para medir el bienestar incluso en el caso de saber qué preferencias son racionales, podemos encontrarnos en una situación en la que es imposible saber qué acto va a desarrollar al máximo nuestra utilidad. Puede resultar imposible conocer cuál es el acto correcto desde un punto de vista utilitarista. A raíz de esto, algunas personas han concluido que el utilitarismo tiene que rechazarse. Si aceptamos esta cuarta formulación acerca del bienestar, y en esta formulación el bienestar no puede ser tenido en cuenta, entonces no existe forma de determinar qué acto incrementa el bienestar, por lo que necesitamos otra definición del acto moralmente correcto.

Sin embargo eso es un *non sequitur*. De que no podamos saber qué acto desarrolla al máximo la utilidad no se sigue que el acto que desarrolle al máximo la utilidad sea incorrecto. Ello puede significar tan sólo que no sepamos qué acto es moralmente correcto. No hay razón para excluir la posibilidad de que los hombres no siempre sean capaces de determinar cuál es el acto moralmente correcto. Incluso si entre diferentes tipos de valores existe una inconmensurabilidad inherente tal que no puede decirse qué acto incrementa al máximo un valor entre una serie de actos, aun así podemos confeccionar una escala menos precisa y seguir realizando juicios a propósito de qué actos son mejores o peores (Griffin, 1986, pp. 75-92).

3. No creo que las preferencias de los muertos jamás tengan peso moral. Lo que pase después de la muerte puede afectar a la buena marcha de nuestra vida, y nuestro deseo de lograr ciertas cosas luego de la muerte puede constituir un objetivo importante en nuestras vidas. De hecho, si las preferencias de los muertos no tuvieran ningún peso moral, sería imposible explicar nuestras prácticas respecto de los testamentos. Véase la discusión en Lomansky (1987, pp. 212-221), y Feinberg (1980, pp. 173-176). Acerca del «requisito de la experiencia» en términos más generales, véase Larmore (1987, pp. 48-49), Lomansky (1987, pp. 231-233), Griffin (1986, pp. 13-23), Parfit (1984, pp. 149-153).

En definitiva, el utilitarismo, a pesar de sus tradicionales vínculos con el hedonismo del bienestar, es compatible con cualquiera de las cuatro formulaciones presentadas acerca de la utilidad. Por supuesto, el utilitarismo pierde uno de sus atractivos cuando deja atrás el hedonismo. Una vez que rechazamos la simple explicación del bienestar como felicidad o satisfacción de preferencias, nos quedamos sin un método directo de medir la utilidad. El utilitarismo no nos proporciona un criterio único y simple o un método científico para determinar qué es lo correcto y qué lo incorrecto. Pero aunque el utilitarismo no tiene ventajas sobre otras teorías en la tarea de medir el bienestar humano, tampoco tiene desventajas. Toda teoría política plausible tiene que hacer frente a estos difíciles problemas acerca de cómo definir el bienestar humano, y nada impide que el utilitarismo adopte la explicación que ofrezcan sus críticos al respecto.[4] Si tenemos que rechazar el utilitarismo, entonces tendrá que ser en razón de la segunda parte de la teoría, es decir, el mandato de que deberíamos desarrollar al máximo la utilidad, cualquiera que sea la definición de utilidad que finalmente adoptemos.

3. Desarrollar al máximo la utilidad

Asumiendo que nos hayamos puesto de acuerdo acerca de una definición de utilidad, ¿deberíamos entonces aceptar el compromiso utilitarista con el máximo incremento de la utilidad? ¿Es ésta la mejor interpretación de nuestro compromiso intuitivo con el «consecuencialismo»? El consecuencialismo nos dice que nos preocupemos por el desarrollo de la utilidad de los individuos; e idealmente, deberíamos satisfacer todas las preferencias informadas de todo sujeto. Por desgracia, esto es imposible. Los recursos disponibles para satisfacer las preferencias de la gente son limitados. Más aún, las preferencias de

4. Las teorías políticas que se ocupan de la distribución de los recursos, sin una determinación del efecto que tienen esos recursos sobre el bienestar de cada uno, pueden parecer una excepción a esta observación general. Pero, tal como argumentaré en el capítulo 3, ésta es una percepción equivocada. Incluso estas teorías basadas en los recursos deben contar con alguna teoría acerca de los intereses esenciales de las personas «elaborada de la manera más exhaustiva» (Dworkin, 1983, p. 24).

distintas personas pueden entrar en conflicto. Entonces ¿qué preferencias deberíamos satisfacer? El consecuencialismo nos dice que nos preocupemos por las consecuencias que afectan al bienestar de la humanidad, pero ¿qué ocurre si el fomento del bienestar de una persona entra en conflicto con el fomento del bienestar de otra? Para contestar esta pregunta es necesaria una definición más precisa del consecuencionalismo.

¿De qué modo el utilitarismo precisa la idea de que deberíamos promover la utilidad de la gente? Los utilitaristas dicen que la acción correcta es aquella que incrementa al máximo la utilidad, esto es, aquella que satisface tantas preferencias informadas como sea posible. Las preferencias de algunas personas quedarán insatisfechas, si entran en conflicto con lo que desarrolla al máximo la utilidad general. Ésta es una situación desafortunada. Pero como el número de los ganadores es necesariamente superior al de los perdedores, no hay razón para dar prioridad a las preferencias de los perdedores sobre las más numerosas (o más intensas) preferencias de los ganadores. Para el utilitarista, idénticas cantidades de utilidad tienen idéntica importancia, con independencia de la utilidad de quien se trate. Nadie se encuentra en una posición privilegiada en estos cálculos, nadie tiene más derecho que otro para resultar beneficiado. Por tanto, deberíamos promover aquellas consecuencias que satisfagan al mayor número de preferencias (informadas) entre los miembros de la sociedad. (Ésta, por supuesto, es la formulación utilitarista más escueta del consecuencialismo. En el próximo apartado expongo dos modos de ampliarla.)

Este compromiso con el examen de las consecuencias para el bienestar de la humanidad es uno de los atractivos del utilitarismo, en comparación con las teorías que dicen que tenemos que seguir las tradiciones o la ley divina sin tener en cuenta las consecuencias que aquéllas puedan tener para la humanidad. Pero el tipo de consecuencialismo propio del utilitarismo no parece válido, según entiendo. Cuando nos es imposible satisfacer todas las preferencias, nuestras intuiciones no nos dicen que idénticas cantidades de utilidad deberían tener siempre el mismo peso. El utilitarismo ofrece una versión en exceso simplificada respecto de nuestro compromiso con el consecuencialismo.

De todas formas, antes de estudiar estas cuestiones, existen algunas diferencias importantes en el seno del utilitarismo que requieren ser examinadas. Acabo de sostener que, como utilitaristas, deberíamos intentar satisfacer el mayor número de preferencias posibles. Pero como antes indiqué, existen dos versiones diferentes, dentro del utilitarismo, respecto de quién constituye el «nosotros» relevante; en una formulación, todos estamos obligados a actuar conforme a principios utilitaristas, incluso en nuestra conducta personal (utilitarismo moral exhaustivo); en la otra formulación, son las principales instituciones sociales las que se encuentran específicamente obligadas a actuar conforme a principios utilitaristas (utilitarismo político). Concurren además dos versiones diferentes acerca de qué es lo que significa «actuar de acuerdo con principios utilitaristas». Desde un punto de vista, esto significa que quien debería decidir cómo actuar mediante un cálculo utilitario consciente sería un hipotético agente tratando de determinar de qué manera diferentes acciones podrían influir en la satisfacción de preferencias informadas (utilitarismo directo); desde el otro punto de vista, la idea de desarrollar al máximo la utilidad se incluye sólo indirectamente (si es que lo hace) en la toma de decisión del agente. Las acciones moralmente correctas son aquellas que desarrollan al máximo la utilidad; pero los agentes son más propensos a realizar tal tarea siguiendo reglas o hábitos no utilitaristas, que a través de un razonamiento utilitarista (utilitarismo indirecto).

Estas dos distinciones pueden combinarse para generar diferentes versiones de utilitarismo. Los principios utilitaristas pueden aplicarse de forma más o menos exhaustiva, y más o menos directa. Gran parte de los textos recientes sobre el utilitarismo se han ocupado de examinar estas distintas variantes, y parece claro que cada una de ellas va a generar diferentes resultados. En cualquier caso, creo que todas las formulaciones comparten un mismo y fundamental defecto. Más adelante sostendré que en el compromiso utilitarista con el máximo desarrollo de la utilidad existe de manera inherente algo falto de atractivo, y que este defecto no se ve sustancialmente resuelto por la manera (directa o indirecta) o el modo (exhaustivo o político) en que se aplica ese compromiso.[5]

Comenzaré considerando algunos problemas del utilitarismo como un procedimiento de decisión exhaustivo. Si consideramos el utilitarismo de este modo, el agente moral responsable será el que David Brink llama el «agente-u»: alguien que decide cómo emplear su

5. No está claro si el utilitarismo puede, de hecho, limitarse a la estructura básica de la sociedad, o al procedimiento político de toma de decisiones. Aun cuando el utilitarismo se aplica en primera instancia a las decisiones políticas o a las instituciones sociales, y no a la conducta personal de los individuos, una de las decisiones a las que se enfrentan los gobiernos es la de determinar el alcance legítimo de los vínculos privados. Si los individuos no desarrollan al máximo la utilidad en sus vidas privadas, una reorganización de la estructura básica de suerte que se conceda menos importancia a la vida privada podría incrementar la utilidad. Si el utilitarismo moral exhaustivo no puede dar un lugar adecuado al valor que otorgamos a los vínculos personales, el utilitarismo político no va a tener ninguna razón para preservar un ámbito privado. En cualquier caso, el predominio del utilitarismo en la filosofía política proviene fundamentalmente de la creencia de que es la única filosofía moral coherente y sistemática (Rawls, 1971, vii-viii), y por lo tanto la motivación para el utilitarismo político resulta socavada si se demuestra que el utilitarismo moral exhaustivo es indefendible.

tiempo y sus recursos calculando los efectos sobre la utilidad global de las distintas acciones a su disposición (Brink, 1986, p. 425). Actualmente, este tipo de utilitarismo tiene muy pocos defensores, y muchos utilitaristas estarían de acuerdo con las críticas que presentaré a continuación. Sin embargo, empiezo con el utilitarismo como un procedimiento de decisión exhaustivo porque nos presenta en forma singularmente clara problemas que también se encuentran presentes en las formulaciones más indirectas y políticas del utilitarismo (apartado 5). Además, las cuestiones aquí examinadas, relativas al alcance adecuado de las relaciones personales, reaparecerán en capítulos posteriores.

Imaginemos que todos nosotros somos agentes-u, y que podemos calcular qué actos son los que van a producir la mayor utilidad.[6] ¿Deberíamos basar nuestras acciones en el cálculo utilitarista? Existen dos objeciones principales al modo utilitarista de tomar decisiones: excluye las obligaciones especiales que tenemos frente a determinadas personas, e incluye preferencias que no deberían tenerse en cuenta. Estos dos problemas provienen del mismo defecto básico, pero los examinaré de manera separada.

a) Relaciones especiales

Los agentes-u, que basan sus acciones en cálculos utilitaristas, asumen que todos los individuos se encuentran en la misma relación moral entre sí. Sin embargo esto no permite la posibilidad de que yo pueda tener relaciones morales especiales con mis amigos, mi familia, mis prestamistas, etc.; que pueda sentirme con una mayor obligación hacia ellos que hacia otros posibles beneficiarios de mis acciones. Nuestras intuiciones nos dicen que existen tales obligaciones especiales, y que éstas deberían satisfacerse aun si aquellos con los que yo no me siento especialmente obligado pudiesen beneficiarse más.

Consideremos un préstamo. Forma parte de nuestra moral cotidiana el que la gente pase a tener derechos diferentes en razón de ha-

6. El agente-u es descrito, corrientemente, como un «utilitarista de actos», dado que actúa directamente basándose en cálculos de utilidad. Pero esto es un error, en la medida en que el «utilitarista de actos» se suele oponer al «utilitarista de reglas». Lo que define al agente-u es que utiliza el incremento de utilidad *directamente* como un procedimiento de decisión, y, como veremos, puede hacer esto mientras se concentre en reglas más que en actos. La distinción entre el utilitarismo directo e indirecto va en contra de la distinción entre utilitarismo de actos y de reglas (Railton, 1984, pp. 156-157). La primera diferencia aparece en la pregunta de si el principio de incremento de la utilidad se considera un procedimiento decisorio o un criterio de corrección, no si el principio de máximo desarrollo de la utilidad (ya sea como un criterio de corrección o un procedimiento decisorio) se aplica a actos o a reglas.

bernos prestado dinero en el pasado. Así pues, si alguien me presta 10 dólares, esa persona ha adquirido el derecho de que le devuelva 10 dólares, aun cuando alguien pudiese sacar más provecho de aquel dinero. El razonamiento utilitarista no concede importancia a los derechos adquiridos en el pasado, ya que sólo presta atención a las consecuencias futuras. Para el agente-u, el valor moral de un acto reside tan sólo en sus propiedades causales para provocar estados de cosas deseables. Por lo tanto, lo que debo hacer es empujar la palanca causal que sea capaz de producir la máxima utilidad para el sistema considerado en su conjunto. Para decidir cómo gastar mis 10 dólares debo observar las preferencias susceptibles de ser satisfechas en las distintas personas (incluidas las mías propias) y determinar qué acción va a desarrollarlas al máximo. Para el agente-u carece de interés en sí o por sí mismo que alguna de aquellas personas me haya prestado 10 dólares, o que otra me haya proporcionado algún servicio en el entendido de que recibiría su dinero. Dependiendo de cómo se combinen las utilidades, puede ser que tenga que pagar el préstamo, o cumplir mi contrato. Pero el proceso de decidir qué hacer seguirá su curso como si no hubiese pedido un préstamo o prometido el dinero.

Esto resulta contrario a nuestras intuiciones, porque la mayoría de nosotros diría que «las circunstancias o acciones pasadas de los individuos pueden crear derechos o merecimientos diferentes» (Nozick, 1974, p. 155). La persona que me prestó 10 dólares, por ese mismo acto, adquiere un derecho sobre los 10 dólares que ahora estoy pensando en cómo gastar, incluso si algún otro uso del dinero incrementase la felicidad. ¿Se encuentra esto en conflicto con nuestra visión de que la moral debería basarse en las consecuencias para el bienestar humano? No, porque al decir que debería pagar mi préstamo, estoy simplemente diciendo que en este momento tengo una obligación mayor en promover el bienestar de mi prestamista que en ayudar a otros. Deberíamos pagar nuestro préstamo, no porque no nos preocupen los daños o beneficios que se desprendan de dicho acto, sino porque cierto beneficio en particular tiene un peso especial.

A diferencia de un no consecuencialista de la línea dura, no necesitamos decir que los demás derechos son irrevocables a partir de cualquier valoración de las consecuencias sociales. Así pues, si por alguna razón el pago de la deuda pudiese llevar a la destrucción nuclear, sin duda deberíamos dejar de pagarla. Pero podemos decir que existe un deber de pagar los préstamos y cumplir los contratos, deber que tiene un peso independiente al peso moral que tendría en la consideración de los beneficios sociales totales. Para ciertos individuos particulares, la existencia de obligaciones pasadas se antepone o li-

mita parcialmente la búsqueda utilitarista del máximo desarrollo del bienestar general. Evitar una disminución del bienestar constituye una buena razón para utilizar el dinero de un modo diferente, sin embargo no supone una buena razón para no pagar el préstamo el mero hecho de que al pagarlo, no se incrementa al máximo el bienestar. No pagar el préstamo simplemente porque así no se promueve la utilidad al máximo implica no tener en cuenta la naturaleza especial de nuestra obligación con el prestamista.

Esto se encuentra tan firmemente arraigado en nuestra conciencia moral que muchos utilitaristas han tratado de explicar de un modo utilitarista la importancia que asignamos a nuestras promesas. Se refieren entonces a las numerosas consecuencias de romper una promesa. Por ejemplo, aunque alguna otra persona pueda sacar un mayor provecho del dinero, el prestamista se sentirá resentido al verse privado del beneficio prometido y la «desutilidad» será tan grande que pesará más que la utilidad que se conseguiría al darle el dinero a otro (Hare, 1971, p. 134). Pero esto sitúa las cosas al revés. No pensamos que romper una promesa esté mal porque produzca resentimiento. Más bien, el trampear respecto de las promesas produce resentimiento porque ello está mal (cf. Williams, 1973, p. 143). Otra táctica utilitarista es la de mostrar que las promesas crean expectativas de las que depende la gente. Es más, el dejar de pagar la deuda va a poner en peligro la voluntad del prestamista de seguir prestando en el futuro, y por consiguiente va a poner en peligro una institución social valiosa. De ahí que los utilitaristas sostengan que pagar los préstamos produce más utilidad de lo que en un principio podría pensarse (Sartorius, 1969, pp. 79-80).

Esto puede ser cierto, pero no resuelve el problema. Todavía implica que, por poner un caso, «si has empleado un joven para cortar el césped y él ha terminado con su trabajo y pide su paga, sólo debes pagarle lo prometido si es que no puedes encontrarle un mejor uso a tu dinero» (Sartorius, 1969, p. 79). El razonamiento del agente-u, aunque más complejo de lo que uno podía pensar en un principio, aún sigue sin reconocer las relaciones especiales que se dan entre el empleador y el empleado, o entre el prestamista y el prestatario. Algunos utilitaristas están dispuestos a aceptar esto. Rolf Sartorius, por ejemplo, argumenta que si los factores usuales no aseguran que los pagos desarrollen al máximo la utilidad, esto es, por ejemplo, si el joven «no fuese a hacer un escándalo por el hecho de que rompí mi promesa con él, y existiese un conjunto de deberes para con la humanidad en general, y para cualquier suma que pudiese darle, haría un mayor bien si contribuyese con UNICEF, entonces la conclusión basada en el utilitarismo de los actos sería que tengo que entregar el dinero a UNICEF. ¿Es esto realmente absurdo? (Sartorius, 1969, p. 80). Sí, es absurdo. Lo que es absurdo aquí no es tanto la conclusión sino el hecho de que el trabajo realizado por el joven, o mi promesa de pago hacia él, no sean tenidos en cuenta en la decisión. Obsérvese que las consecuencias mencionadas por Sartorius serían exactamente las mismas aunque el joven no hubiese cortado el césped, sino que sencilla (y falsamente) creyese que lo hizo, o falsamente creyese que yo le prometí algún pago. El hecho de que el joven realmente cortara el césped, o que yo le prometiera pagarle, no le importan al agente-u, porque nada de lo que podamos decir o hacer es capaz de ponernos en una relación moral especial tal que mi obligación hacia él sea mayor que mi obligación hacia otros. Al margen de lo que el joven haya hecho o lo que yo haya dicho, él nunca puede tener un derecho sobre mis acciones mayor al que tiene algún otro.

En nuestra visión cotidiana, la existencia de una promesa crea una obligación especial entre dos personas. El agente-u, de todos modos, trata las promesas y los contratos, no como si crearan lazos morales especiales hacia alguien, sino simplemente como nuevos factores dentro del cálculo total de la utilidad. Nuestra visión cotidiana nos dice que tenemos que pagar nuestros préstamos *sin considerar* si de ese modo incrementamos la utilidad o no. El agente-u sostiene que debo pagar mi deuda *porque* de ese modo desarrollo al máximo la utilidad. El joven no tiene sobre mí un derecho mayor que el de otros, sino que tan sólo tiene mayores posibilidades de beneficiarse que otros, por lo que pagarle es la mejor forma para cumplir con mis obligaciones utilitaristas.

Pero esto no es lo que una promesa representa: «Hacer una promesa no significa meramente adaptar un mecanismo provechoso para promover el bienestar general; es ponerse uno mismo en una nueva relación con alguien, en una relación que crea un nuevo deber específico y *prima facie* para él, no reducible al deber de promover el bienestar general de la sociedad» (Ross, 1930, p. 38). Para los agentes-u, todos (incluido uno mismo) se encuentran en exactamente la misma posición moral; por ejemplo, cada uno merece del mismo modo ser el posible beneficiario de las acciones de los otros. Pero ésta es una descripción demasiado plana del panorama moral, porque algunas personas «pueden encontrarse con otro también en la relación del que da con el que recibe una promesa, del deudor con el acreedor, de la esposa con el marido, del hijo con el padre, del amigo con el amigo, del compatriota con el compatriota, y así, y cada una de estas relaciones da fundamento a un deber *prima facie*» (Ross, 1930, p. 19).

Aquí el problema es más profundo que una insuficiente explicación de las promesas. El agente-u no puede considerar la importancia

de nuestros compromisos. Todos tenemos compromisos ---con la familia, causas políticas, el trabajo— que conforman el centro de nuestras vidas y le confieren identidad a nuestra existencia. Pero si debo actuar como un agente-u, en cada una de mis decisiones, mis compromisos deben sumarse simplemente a los demás proyectos de otras personas, y ser sacrificados en caso de que se pueda promover una utilidad mayor a través del fomento de los proyectos de otros. Ello puede parecer admirablemente generoso. Pero de hecho es absurdo. Porque es imposible estar realmente comprometido con algo y al mismo tiempo estar dispuesto a sacrificar dicho compromiso cada vez que alguna otra cosa esté en condiciones de desarrollar al máximo la utilidad. La toma de decisiones utilitarista me pide que considere mis proyectos y mis vínculos como si no merecieran mi atención más de lo que la merecen los de algún otro. En la práctica, me pide que no me sienta más apegado a mis compromisos que a los de otra gente. Pero ello no difiere de decir que en realidad no debería estar vinculado a mis proyectos. Como ha sostenido Bernard Williams:

> Si eres una persona que de todo corazón y genuinamente tienes alguno de estos admirables [proyectos, afectos, compromisos], no puedes ser al mismo tiempo alguien cuyo pensamiento y acciones reflejen infaliblemente los requerimientos del utilitarismo, ni puedes desear ser una persona así... El utilitarismo debe rechazar o desvalorizar por completo estas otras inclinaciones, y ha de retroceder a aquella imagen del hombre que el utilitarismo más temprano abiertamente ofrecía, en la que el hombre tenía, idealmente, sólo proyectos privados o dicho de otro modo, sacrificables, junto con una disposición moral a la bondad utilitarista (Williams, 1981, pp. 51, 53).

Ahora bien, es cierto, e importante, que yo debo respetar los compromisos legítimos de otros. Pero la manera de hacerlo no es considerar que los demás tienen el mismo derecho sobre mi tiempo y mis energías que aquel que tienen mis propios proyectos. Tal actitud es psicológicamente imposible, y aun indeseable en el caso de ser posible. Una vida humana que valga la pena, tal como cualquiera puede definirla, es aquélla compuesta por vínculos que estructuran y dan una dirección a la propia vida. Es la esperanza de posteriores logros o progresos a partir de tales compromisos lo que da significado a nuestras presentes acciones. Si adoptamos el papel del agente-u, en cambio, las acciones de alguien vienen determinadas casi con total independencia de sus compromisos. Las decisiones del agente-u son «una función de todas las satisfacciones respecto de las cuales él puede influir desde su posición: y esto significa que los proyectos de otros, en una gran e in-

determinada medida, determinan sus decisiones» (Williams, 1973, p. 115). El agente-u apenas va a poder elegir acerca de cómo llevar adelante su vida, apenas tendrá oportunidades para actuar en consideración con el tipo de persona que es, o quiere ser. Así, apenas va a haber lugar en su existencia para aquello que asociamos con el concepto de «vivir una vida».

Todo esto quedará superado por la cuestión de qué palanca causal es la más optimizadora.

Si voy a dirigir mi propia vida, he de poder ser libre para formar mis propios compromisos, incluyendo el tipo de contratos y promesas antes tratados. El problema de no permitir a la gente crear obligaciones especiales con otros a través de promesas es sólo un aspecto del problema mayor de no permitir a la gente establecer y perseguir sus propios fines. En todos estos casos, el problema es la asunción por parte del agente-u de que cada persona tiene un igual derecho a beneficiarse de todas sus acciones.

¿Nuestra intuición a favor de compromisos significativos se opone a la idea de que la moralidad se preocupa por las consecuencias? No, porque nuestro compromiso intuitivo con una idea general consecuencialista nunca incluyó un compromiso con una constante determinación imparcial de nuestras acciones a partir de las preferencias de otros, con la exclusión de nuestras relaciones especiales y proyectos. Ésta es una interpretación demasiado grosera de nuestra creencia en el consecuencialismo.

b) Preferencias ilegítimas

Un segundo problema con el utilitarismo como procedimiento de decisión tiene que ver con la exigencia, no de que se le dé igual importancia a cada persona en nuestro procedimiento decisorio, sino de que a cada fuente de utilidad (por ejemplo, cada tipo de preferencia) se le conceda una importancia igual. Considérese la discriminación racial dentro de una sociedad predominantemente blanca. La política sanitaria del gobierno puede determinar la construcción de un hospital cada 100.000 personas, sin tener en cuenta su raza. Sin embargo algunos blancos prefieren que los negros no tengan la misma protección sanitaria, y cuando se realiza el cálculo de utilidad, resulta que para desarrollar al máximo la utilidad se debe privar a los negros de su parte equitativa en materia de protección sanitaria (o instalaciones y condiciones escolares, etc.). ¿Y qué ocurre si una simple mirada de los homosexuales reconocidos ofende profundamente a la mayoría heterosexual? Tal vez la utilidad resulte incrementada al máximo cas-

tigando públicamente a los homosexuales y encerrándolos en prisión. ¿Y qué ocurre si un alcohólico más pobre que las ratas, que no tiene amigos, repugna a la mayoría, es una molestia para todos, y va pidiendo limosna o alborotando en los parques públicos? Tal vez la utilidad resultase aumentada si discretamente cogiésemos a esa gente y la matásemos de modo tal que no fuesen vistos más, ni su mantenimiento en prisión representase un gasto permanente. Algunas de estas preferencias son, por supuesto, preferencias no informadas, por lo que el satisfacerlas no nos reportaría realmente ninguna utilidad (si se asume que hemos abandonado la grosera visión del utilitarismo hedonista). Pero el deseo de negar derechos a otros no siempre es un deseo no informado, e incluso si consideramos la formulación más válida de la utilidad, la satisfacción de estas preferencias puede resultar una verdadera fuente de utilidad para algunas personas. Como ha manifestado Rawls, tales preferencias son «irrazonables», desde el punto de vista de la justicia, aunque no sean necesariamente «irracionales» desde el punto de vista de la utilidad individual (Rawls, 1980, pp. 528-530). Si este tipo de utilidad se tiene en cuenta, puede llevar a la discriminación de minorías impopulares.

Nuestra moral cotidiana nos dice que tales preferencias no son equitativas y que no deberían ser tenidas en cuenta. Que los racistas quieran maltratar a cierto grupo no es en absoluto una razón para proporcionar a dicho grupo una menor atención médica. El deseo de los racistas es ilegítimo, por lo que cualquiera que sea la utilidad que pueda provenir de la satisfacción de tales preferencias no tiene peso moral. Aun cuando no haya un perjuicio directo, pueden existir preferencias no equitativas que no deban ser tenidas en cuenta. Algunas personas pueden desear que los negros no se trasladen a su barrio, no porque sientan desagrado por los negros —tal vez no les importen en absoluto— sino porque otros sienten desagrado por los negros, y por lo tanto el valor de su propiedad puede verse disminuido. Tal preferencia tendente a que los negros sean excluidos de un cierto barrio no es hija de los prejuicios en el modo en que lo eran las preferencias racistas. Todo y así, son preferencias ilegítimas, desde el momento en que requieren, injustamente, que se prive a los negros de algo que les corresponde. En todos estos casos, la utilidad se desarrolla al máximo a partir de un tratamiento discriminatorio, pero sólo como resultado de preferencias por beneficios de los que injustamente se priva a otros. Preferencias como éstas, preferencias contrarias a lo que por derecho les pertenece a otros, tienen poco o ningún peso en nuestra visión moral cotidiana.

Los utilitaristas no aceptan la pretensión de que las preferencias sobre lo que corresponde a los demás «por derecho» sean ilegítimas.

Para el agente-u no existe un criterio, respecto de lo que corresponde a alguien «por derecho» previo al cálculo de utilidad. Lo que es mío por derecho es cualquier distribución que desarrolle al máximo la utilidad, por lo tanto, los actos que desarrollan al máximo la utilidad por definición no pueden privarme de aquello que por derecho me corresponde. Pero esto se opone a un componente importante de nuestra moralidad cotidiana. Nuestro compromiso con la idea del consecuencialismo no incluye un compromiso con la idea de que cada fuente de utilidad deba tener peso moral, que cada tipo de preferencia deba ser tenida en cuenta.

Parece, entonces, que el agente-u, al tratar de incrementar la utilidad se aleja, más que expresa, de nuestra idea intuitiva respecto del consecuencialismo. Algunas personas niegan que el procedimiento decisorio del utilitarismo tenga estos resultados contrarios a nuestras intuiciones. Admiten que el razonamiento utilitarista parece aceptar, o incluso requerir, actos que vulneran relaciones especiales o derechos básicos, cada vez que tales actos llevan a su grado más alto la utilidad. Pero sostienen que estos actos resultarían desautorizados si cambiásemos hacia una forma más elaborada de procedimiento decisorio utilitarista. Hasta ahora he supuesto que los agentes-u aplican el test del máximo desarrollo de la utilidad a actos particulares. Pero los «utilitaristas de reglas» sostienen que deberíamos aplicar el test de la utilidad a reglas, y luego realizar cualquier acto que fuese autorizado por las mejores reglas, aun si otro acto pudiese producir mayor utilidad. La cooperación social requiere del seguimiento de reglas, por lo que deberíamos evaluar las consecuencias, no simplemente de actuar de este modo particular en esta situación, sino las consecuencias de convertir en una regla el actuar de esta manera.

Así pues, la clave para los agentes-u está en determinar qué conjunto de reglas desarrolla al máximo la utilidad. ¿En términos utilitaristas, estamos mejor siguiendo una regla que nos ordena mantener nuestras promesas, mantener relaciones especiales, y respetar derechos, o siguiendo una regla que subordina estos principios a cálculos de utilidad? Afirman los utilitaristas que esto último reduciría la utilidad. Tornaría la cooperación social muy difícil, y depreciaría el valor de la vida humana y la libertad. Más aún, la gente tiende a abusar de su poder de romper las promesas o de discriminar en nombre del bien común. Todos pierden si adoptamos una regla como la de romper promesas o discriminar a grupos impopulares cada vez que pensamos que ello desarrollaría al máximo la utilidad (Harsanyi, 1985).

Algunos teóricos señalan que el utilitarismo de reglas acaba en el utilitarismo de actos, desde el momento en que podemos describir las reglas de un modo tan detallado y rígido que las convierta en equiva-

lentes a actos (Lyons, 1965, cap. 4; Hare, 1963, pp. 130-136). Pero incluso si la distinción es válida, parece demasiado optimista suponer que las reglas para incrementar la utilidad van a proteger siempre los derechos de los débiles o las minorías impopulares. Como sostiene Williams, la garantía de que la justicia siempre va a prevalecer «alaba la decencia y la imaginación de aquellos utilitaristas pero no la coherencia de su utilitarismo» (Williams, 1972, p. 103). En todo caso, esta respuesta no responde a la objeción, dado que aun si consigue la respuesta correcta, lo hace a partir de razones incorrectas. En la visión del utilitarista de reglas, el mal hecho al discriminar grupos minoritarios es el creciente temor causado a otros por tener una regla que posibilita la discriminación. El mal cometido al no pagarle al joven que cortó mi césped viene dado por las crecientes dudas causadas en otros respecto de la institución de las promesas. Pero esto es absurdo. El mal se realiza contra la persona que no debería haber sufrido a causa de la antipatía de otros, y contra el joven que tenía un derecho especial respecto del dinero prometido. Este mal está presente cualesquiera que sean los efectos sobre otros a largo plazo.

La respuesta del utilitarista de reglas se aleja del problema real. La objeción contra el procedimiento decisorio utilitarista era que ciertas obligaciones especiales debían ser incluidas, y ciertas preferencias ilegítimas excluidas. Éstos son requisitos morales que tienen prioridad sobre el máximo desarrollo de la utilidad (mientras que el agente-u los ve simplemente como medios para el incremento de la utilidad). Pero si ésa era nuestra objeción, resulta irrelevante decir, cómo mantienen los utilitaristas de reglas, que la obediencia a las promesas y el no tener en cuenta los prejuicios normalmente hacen que la utilidad alcance su máximo valor a largo plazo, o que las promesas y los derechos humanos son instrumentos todavía más provechosos de lo que pensábamos, tendentes a desarrollar al máximo la utilidad. La respuesta confirma, más que refuta, la crítica según la cual el agente-u considera que el reconocimiento de las obligaciones especiales está sujeto a la consecución de la máxima utilidad, antes que una cuestión previa. Nuestra objeción no era que las promesas no constituyan buenos instrumentos para el máximo desarrollo de la utilidad, sino que en modo alguno constituyen tales instrumentos. Este problema no puede evitarse aplicando el principio de utilidad a las reglas y no a los actos. Desde el punto de vista de nuestra moral cotidiana, el problema radica en aplicar dicho principio de utilidad.

Algunos utilitaristas estarían de acuerdo con lo que he sostenido hasta ahora. Es correcto y apropiado, dirían, que nuestros vínculos tengan prioridad sobre la búsqueda de la utilidad general. Todos deberíamos aceptar la visión cotidiana según la cual el daño hecho a individuos particulares que son maltratados o discriminados proporciona una base suficiente para exigir a la gente el cumplimiento de sus promesas y el respeto de los derechos. No deberíamos ser agentes-u que deciden cómo actuar a partir de cálculos utilitaristas, y que ven las promesas como instrumentos para alcanzar la máxima utilidad. En cambio, deberíamos conceder a las promesas, y a los derechos de otras personas, tal importancia que fuesen invulnerables frente a los cálculos de intereses sociales. Para decirlo en breve, no deberíamos ser utilitaristas en nuestros razonamiemtos morales. Pero, argumentan, esto no significa que el utilitarismo sea incorrecto. Por el contrario, la razón por la que deberíamos ser no utilitaristas en nuestro procedimiento decisorio es que precisamente por esta vía tenemos mayores posibilidades de desarrollar al máximo la utilidad. Una sociedad de no utilitaristas que crean en la importancia intrínseca de las promesas y los derechos actuará mejor, por lo que hace al incremento de la utilidad, que una sociedad de utilitaristas de actos o de reglas que vean las promesas y los derechos como instrumentos para el máximo desarrollo de la utilidad.

Esto puede parecer paradójico. Pero presenta una cuestión cierta e importante. El utilitarismo es esencialmente un «criterio de corrección», no un «procedimiento decisorio» (Brink, 1986, pp. 421-427; Railton, 1984, pp. 140-146).[7] Lo que define el utilitarismo es la afirmación de que el acto correcto es el que desarrolla al máximo la utilidad, no la afirmación de que deberíamos deliberadamente tratar de desarrollar al máximo la utilidad. Es una pregunta abierta la de si debiéramos emplear o no un procedimiento decisorio utilitarista; en rigor, esta misma pregunta debe contestarse mediante el examen de las consecuencias de diferentes procedimientos decisorios sobre la utilidad global. Y es bastante posible que obremos mejor, de acuerdo con los criterios utilitaristas de corrección, empleando un procedimiento decisorio no utilitarista. Esto parece ser cierto en relación con nuestros vínculos personales: la vida de cada uno es menos valiosa si no somos capaces de contraer compromisos plenos e incondicionales, lo que queda excluido por el utilitarismo directo. En consecuencia deberíamos ser «utilitaristas indirectos».

7. Aunque la distinción entre criterios de corrección y procedimientos decisorios es atractiva, no está claro que podamos hacer las distinciones entre ellos que requiere el utilitarismo indirecto. A diferencia del utilitarismo de reglas, que considera las promesas instrumentos provechosos para el incremento de la utilidad, el utilitarismo indirecto ve nuestras *creencias acerca de las promesas* como instrumentos provechosos para el incremento de la utilidad. Sin embargo, las personas no conciben —y tal vez no puedan concebir— sus creencias morales de este modo (Smith, 1988). Más aún, si concedemos demasiada importancia a la distinción, no queda claro por qué el utilitarismo, como criterio de corrección, no debería desaparecer directamente de nuestras creencias conscientes (Williams, 1973, p. 135).

Aunque ésta es una cuestión importante, todavía no responde a las objeciones antes presentadas. Considérese nuestra apreciación cotidiana según la cual cierto tipo de preferencias no son equitativas, por lo que no deberían recibir ningún tipo de consideración en nuestros procedimientos de toma de decisiones morales. Es posible que el criterio utilitarista de corrección pueda justificar el que adoptemos tal procedimiento decisorio no utilitarista. Si es así, ambas partes estarían de acuerdo en que ciertas preferencias no se tuviesen en cuenta. Pero en nuestra apreciación cotidiana, la razón por la que las preferencias no equitativas no deberían recibir ninguna consideración en nuestro proceso decisorio es que son ilegítimas. Por otro lado, para el utilitarismo indirecto, la razón por la que no deberíamos tomar en consideración preferencias no equitativas es sencillamente que hacerlo es contraproducente. Las preferencias no equitativas (si son racionales e informadas) son tan legítimas como cualquier otra, de acuerdo con el criterio utilitarista de corrección, pero obramos mejor conforme a tal criterio tratándolas como ilegítimas dentro de nuestro procedimiento decisorio.

Contamos entonces con dos explicaciones conflictivas acerca de por qué tratar ciertas preferencias como ilegítimas. De ello se deduce que para defender el utilitarismo, no es suficiente mostrar que el criterio utilitarista de corrección puede justificar el uso de procedimientos decisorios no utilitaristas. También tiene que probarse que ésta es la justificación correcta. El utilitarista dice que la razón por la que utilizamos procedimientos no utilitaristas es que tales procedimientos acaban desarrollando al máximo la utilidad. ¿Pero no es más plausible decir que la razón por la que usamos procedimientos no utilitaristas es simplemente que aceptamos un criterio de corrección no utilitarista? ¿Por qué pensar que tiene que haber alguna explicación utilitarista indirecta para nuestros compromisos no utilitaristas?

Algunos utilitaristas parecen pensar que si disponemos de alguna explicación utilitarista para nuestras convicciones morales, no tenemos necesidad alguna de considerar ninguna otra explicación no utilitarista. Pero esto desvía la cuestión. Necesitamos algún argumento para suscribir el criterio utilitarista de corrección y rechazar otros criterios alternativos. ¿Existe algún argumento de este tipo en los escritos utilitaristas? De hecho existen dos, pero sostendré que ninguno de ellos se mantiene por sí mismo, y que la plausibilidad del utilitarismo depende de la conjunción de ambos. Una vez hayamos examinado estos argumentos, veremos que los problemas antes discutidos provienen directamente del criterio utilitarista de corrección, y no resultan sustancialmente afectados por el modo en que se aplique ese criterio.

4. Dos argumentos para el incremento de la utilidad

En este apartado consideraré los dos argumentos centrales para entender el máximo desarrollo de la utilidad como el criterio de corrección moral (se emplee o no dicho criterio como un procedimiento decisorio). Tal como veremos, cada uno de ellos genera una interpretación enteramente diferente acerca de qué es el utilitarismo.

a) Igual consideración de los intereses

Según una interpretación, el utilitarismo es un criterio para combinar intereses y deseos individuales. Los individuos tienen distintos intereses y preferencias potencialmente conflictivas, y necesitamos un criterio que nos diga qué compromisos entre preferencias son moralmente aceptables, qué tipo de compromiso es aceptable para las personas cuyo bienestar está en juego. Tal es la pregunta que esta primera interpretación del utilitarismo intenta responder. Una respuesta muy popular, basada en varias teorías diferentes, es aquella según la cual los intereses de cada persona deberían recibir una igual consideración. La vida de cada persona importa por igual, desde el punto de vista moral, y lógicamente sus intereses deberían recibir una igual consideración.

El utilitarismo, conforme a esta primera postura, acepta este principio general de tipo igualitario. De todos modos, la idea de tratar a las personas con igual consideración es imprecisa, y necesita ser detallada si quiere proporcionar un determinado criterio de corrección. Un método obvio de precisar esta idea, método tal vez inicialmente interesante, es otorgar un mismo peso a las preferencias de cada persona, sin tener en cuenta el contenido de las preferencias o la situación material de la persona. Como sostiene Bentham, contamos a cada uno como uno, y nadie es más de uno. Así, en una primera explicación del utilitarismo, la razón por la cual deberíamos conceder igual importancia a las preferencias de cada persona sería que de ese modo tratamos a las personas como iguales, con igual consideración y respeto.

Si aceptamos como nuestro criterio de corrección tal criterio, concluiremos que las acciones moralmente correctas son aquellas que desarrollan al máximo la utilidad. Pero es importante hacer notar que este desarrollo no es el objetivo directo de nuestro criterio. Tal desarrollo aparece como una consecuencia de un criterio que intenta combinar las preferencias de las personas de un modo equitativo. La exigencia de que incrementemos la utilidad deriva enteramente del re-

quisito previo de tratar a las personas con igual consideración. Por consiguiente, el primer argumento del utilitarismo es éste:

(1) las personas importan, e importan de un modo igual; por lo tanto
(2) tendría que otorgarse igual peso a los intereses de cada persona; por lo tanto
(3) las acciones moralmente correctas desarrollarán al máximo la utilidad.

Este argumento de la igual consideración se encuentra implícito en la afirmación de Mill, según la cual: «En la regla de oro de Jesús de Nazareth, leemos el exacto espíritu de la ética de la utilidad. Hacer tal como te sea hecho y amar a tu prójimo como a ti mismo constituye el ideal de perfección de la moralidad utilitarista» (Mill, 1968, p. 16). De manera más explícita, suscriben este argumento otros utilitaristas contemporáneos como Harsanyi, Griffin, Singer, y Hare (Harsanyi, 1976, pp. 13-14, 19-20, 45-46, 65-67; Griffin, 1986, pp. 208-215, 295-301; Hare, 1984, pp. 106-112; Singer, 1979, pp. 12-23; Haslett, 1987, pp. 40-43, 220-222). Hare, de hecho, encuentra difícil imaginar alguna otra forma de mostrar igual consideración por cada persona (Hare, 1984, p. 107; cf. Harsanyi, 1976, p. 35).

b) Utilitarismo teleológico

Existe, no obstante, otra interpretación acerca del utilitarismo. Aquí, hacer que lo bueno alcance su máximo grado es una tarea nuclear; no derivada, y contamos a los individuos de modo igual sólo porque ésta es la forma de desarrollar al máximo el valor. Nuestro primer deber no es el de tratar a las personas como iguales, sino el de obtener estados de cosas valiosos. A las personas, tal como demuestra Williams, se las considera simplemente *depositarias* de utilidad, o palancas causales para un «sistema de utilidad». El «portador básico de valor para el utilitarismo es el *estado de cosas*» (Williams, 1981, p. 4). El utilitarismo, conforme a esta postura, se preocupa principalmente por estados de cosas, y no por personas. Rawls llama a ésta una teoría «teleológica», lo que significa que el acto correcto se define en términos de incremento de lo bueno, antes que en términos de igual consideración hacia los individuos (Rawls, 1971, p. 24).

Esta segunda interpretación es una forma realmente distinta de utilitarismo, y no tan sólo una forma diferente de describir la misma teoría. Su carácter distintivo aparece con claridad cuando nos fijamos

en las discusiones utilitaristas en torno a las medidas políticas relativas a la población. Derek Parfit se pregunta si tenemos el deber moral de duplicar la población, aun si esto significa reducir casi a la mitad el bienestar de cada uno (puesto que de todos modos esto incrementará la utilidad global). Según él, la política de duplicar la población es una conclusión natural, aunque rechazable, del utilitarismo. Pero esto no necesita ser así si consideramos el utilitarismo una teoría que trata a las personas como iguales. Las personas que no existen no tienen pretensiones, no tenemos un deber moral hacia ellos respecto de traerlos al mundo. Como sostiene John Broome: «uno no puede deberle a nadie el traerle a la existencia, porque fallar en dicho deber no implicaría fallarle a nadie» (Broome, 1990-1993). Entonces ¿cuál es aquí el deber, según esta segunda interpretación? El deber consiste en desarrollar al máximo la utilidad, en hacer posible estados de cosas valiosos, incluso si su efecto es hacer que la situación de todas las personas existentes empeore más de lo que de otro modo lo habría hecho.

Lo que resulta distintivo de esta segunda interpretación también aparece claramente en la argumentación de Thomas Nagel. Este autor sugiere añadir una limitación «deontológica», de igual tratamiento, al utilitarismo, que en su opinión se centra tan sólo en seleccionar el «mejor resultado impersonal» (Nagel, 1986, p. 176). Nagel apunta que debemos completar nuestra obligación de incrementar lo bueno mediante la obligación de tratar a las personas como iguales. Obviamente su pretensión sólo tiene sentido en relación con la segunda interpretación del utilitarismo, según la cual el deber fundamental no es el de sumar equitativamente las preferencias individuales, sino el de implementar aquello que sea más valioso. En la primera interpretación, el utilitarismo es ya un principio de igualdad moral; si falla como un principio de igual consideración, falla la teoría completa, porque no hay un compromiso independiente con la idea del máximo desarrollo de la utilidad.

La segunda interpretación se opone a la primera. La primera define lo correcto en función de tratar a las personas como iguales, lo que nos lleva al criterio utilitarista de combinación, que se logra desarrollando al máximo el bien. La segunda define lo correcto en función del incremento del bien, lo que lleva al criterio utilitarista de combinación, que como una mera consecuencia trata los intereses de las personas de modo igual. Como hemos visto, esta inversión tiene consecuencias teóricas y prácticas importantes.

En consecuencia, tenemos dos vías independientes, y en verdad conflictivas, para la pretensión de que la utilidad debe ser desarrollada al máximo. ¿Cuál es el argumento fundamental para el utilitaris-

mo? Hasta aquí, me he apoyado implícitamente en esta primera formulación, esto es, en aquella según la cual el utilitarismo es más bien una teoría acerca de cómo respetar la pretensión moral de cada individuo, a ser tratado como un igual. Sin embargo, Rawls sostiene que el utilitarismo es fundamentalmente una teoría del segundo tipo: uno define lo correcto en términos de promoción del bien (Rawls, 1971, p. 27). Pero hay algo que no cuadra en relación con esta segunda interpretación. Porque no es claro en absoluto por qué el objetivo principal de desarrollar al máximo la utilidad debería ser considerado un deber *moral*. ¿Para quién es un deber? La moral, en nuestra visión cotidiana, es una cuestión de obligaciones interpersonales, las obligaciones que tenemos unos con otros. Pero ¿respecto de quién tenemos el deber de incrementar la utilidad? No puede ser respecto del estado de cosas más valioso, porque los estados de cosas no tienen pretensiones morales. Tal vez tengamos un deber hacia aquellas personas que se beneficiarían del máximo desarrollo de la utilidad. Pero si ese deber es, como parece más plausible, el deber de tratar a las personas con igual consideración, volvemos a caer en la primera interpretación del utilitarismo como una forma de tratar a las personas como iguales. El hacer que la utilidad alcance su máximo valor es en este caso simplemente una consecuencia, y no el fundamento último de la teoría. Por consiguiente no necesitamos duplicar la población, dado que no tenemos ninguna obligación de concebir a quienes producirán el incremento de población.

Si de todos modos aceptamos que desarrollar al máximo la utilidad es un fin en sí mismo, es mejor ver dicho desarrollo como un ideal no moral, similar de algún modo a un ideal estético. Lo apropiado de esta caracterización puede verse a través de otro ejemplo que Rawls ofrece de un teleologista, a saber, Nietzsche (Rawls, 1971, p. 25). El bien que la teoría de Nietzsche intenta incrementar (por ejemplo, la creatividad) se encuentra exclusivamente al alcance de unos pocos. El resto de individuos resulta útil tan sólo en la medida en que fomenten el bien de esos pocos. En el utilitarismo, el valor que debe ser incrementado es más mundano, algo respecto de lo cual cualquier individuo es capaz de tomar parte o de contribuir (aunque esta política de máximo desarrollo pueda suponer el sacrificio de muchos). Esto significa que en la teleología utilitarista, a diferencia de lo que ocurre en Nietzsche, debe asignársele algún peso a las preferencias de cada persona. Pero en ningún caso el principio fundamental es el de tratar a los individuos como iguales. Más bien es el de incrementar el bien. Y en ambos casos es difícil ver de qué modo esto puede considerarse un principio moral. El objetivo no es el de respetar a las *personas*, de las cuales se necesitan o se quieren ciertas cosas, sino

el de respetar el *bien*, con respecto al cual algunas personas pueden o no resultar contribuyentes valiosos. Si las personas se han convertido en medios para el máximo desarrollo del bien, la moral ha salido de la escena, y lo que aparece es un ideal no moral. Una sociedad nietzscheana puede resultar estéticamente mejor, más hermosa, pero no es mejor moralmente (el mismo Nietzsche no habría rechazado esta descripción, su teoría se encontraba «más allá del bien y del mal»). Si el utilitarismo se interpreta de esta forma teleológica, deja también de ser una teoría moral.

Dije antes que uno de los atractivos del utilitarismo era el de su naturaleza laica; para los utilitaristas, la moralidad importa porque los seres humanos importan. Pero esta atractiva idea se encuentra ausente en esta segunda interpretación, cuyo contenido moral es más bien oscuro. A los seres humanos se les considera potenciales productores o consumidores de un bien, y nuestros deberes se refieren a tal bien, no a otras personas. Esto se opone a nuestras más profundas intuiciones conforme a las cuales la moralidad importa porque la humanidad importa. De hecho, poca gente ha tomado el utilitarismo como una teoría puramente teleológica, que no apela en absoluto al ideal de igual respeto hacia las personas (el trabajo de G. E. Moore, *Ethics*, constituye una notable excepción). El utilitarismo simplemente pierde todo atractivo cuando se le disocia de dicha intuición básica.

Si el mejor modo de juzgar el utilitarismo es como una doctrina igualitaria, no existe entonces ningún compromiso independiente con la idea de desarrollar al máximo el bienestar. El utilitarista tiene que admitir que deberíamos usar el criterio de máximo desarrollo sólo si ello representase el mejor modo posible de tratar a las personas como iguales. Esto es importante, porque gran parte del atractivo del utilitarismo descansa en una combinación tácita entre ambas justificaciones.[8] La no equidad intuitiva del utilitarismo rápidamente lo descalificaría como una formulación adecuada de la igual consideración, a no ser que muchos tomen el máximo desarrollo como una razón independiente y adicional para aceptarlo. Los utilitaristas apelan táci-

8. Los críticos del utilitarismo también combinan ambas versiones. Esto es cierto, por ejemplo, en la afirmación de Rawls según la cual el utilitarismo pasa por alto la particularidad de las personas. De acuerdo con Rawls, los utilitaristas aceptan un principio de máximo desarrollo de la utilidad porque generalizan a partir del caso de una persona-un voto (es racional que cada individuo incremente su felicidad) hasta el caso de una multiplicidad de personas (es racional que la sociedad incremente su felicidad). Rawls critica esta generalización porque trata la sociedad como si fuera la vida de una persona y de ese modo desdeña la distinción que existe entre llegar a compromisos dentro de la vida de una persona y llegar a compromisos entre distintas vidas (Rawls, 1971, p. 27; cf. Nozick, 1974, pp. 32-33; Gordon, 1980, p. 40; Mackie, 1984, pp. 86-87). De todos modos, ni la lectura igualitaria ni la teleológica del utilitarismo cumplen esta generalización. La postura de Rawls se apoya en una combinación entre ambas. Al respecto, *véase* Kymlicka (1988 *b*, pp. 182-185).

tamente al criterio del incremento del bien para vencer posibles objeciones intuitivas a su visión de la igual consideración. De hecho, puede parecer que la única fuerza del utilitarismo reside en poder combinar las dos justificaciones. Por desgracia, es incoherente emplear ambos criterios en la misma teoría. No puede decirse que la moralidad tenga que ver fundamentalmente con el incremento del bien, y al mismo tiempo decir que tiene que ver fundamentalmente con respetar la aspiración de los individuos a una igual consideración. Si los utilitaristas hubiesen sostenido uno u otro de estos criterios, su teoría vendría a perder mucho de su atractivo. Vista como una teoría teleológica del máximo desarrollo, deja de satisfacer nuestras intuiciones básicas acerca de las cuestiones importantes de la moral; vista como una teoría igualitaria, lleva a unos resultados que entran en conflicto con nuestra impresión acerca de lo que significa tratar a las personas como iguales, tal como espero demostrar a continuación de un modo más sistemático.

5. Una concepción inadecuada de la igualdad

Si vamos a tratar el utilitarismo como una moralidad política plausible, tenemos que interpretarlo como una teoría de la igual consideración. Esto puede parecer extraño, dados los actos no igualitarios que el utilitarismo es capaz de justificar, por ejemplo, privar de su libertad a las personas que suscitan rechazo. Pero necesitamos distinguir diferentes niveles en los cuales la igualdad puede resultar un valor. Mientras el utilitarismo puede tener efectos desiguales sobre las personas, puede, no obstante, sostener que aspira a tratar a las personas como iguales. De hecho, se pregunta Hare, si creemos que el interés esencial de las personas es la satisfacción de sus preferencias informadas, y que se le otorgue a cada uno una igual consideración, ¿qué otra cosa podemos hacer más que darle la misma importancia a las preferencias de cada uno, contando a cada uno como uno, y sin que nadie sea más de uno? (Hare, 1984, p. 106).

Pero mientras el utilitarismo se preocupa por tratar a las personas como iguales, choca con muchas de nuestras intuiciones acerca de qué significa realmente tratar a las personas con igual consideración. Es posible que nuestras intuiciones antiutilitaristas sean poco fiables. Sin embargo, sostendré que el utilitarismo ha interpretado erróneamente el ideal de la igual consideración de los intereses de cada persona y que, como resultado, permite que algunas personas no sean tratadas como verdaderos iguales, sino como medios para los fines de otras personas.

¿Por qué resulta inadecuado el utilitarismo como explicación de la idea de igual consideración? El utilitarismo entiende que cada fuente de felicidad o cada tipo de preferencia tendría que sopesarse del mismo modo, si es que lleva a una igual utilidad. Desde mi punto de vista, una adecuada explicación de la igual consideración debe distinguir diferentes tipos de preferencias, de entre las cuales sólo algunas tienen legítimo peso moral.

a) Preferencias externas

Una distinción importante entre los tipos de preferencias es aquella que separa las preferencias «personales» de las «externas» (Dworkin, 1977, p. 234). Las preferencias personales son preferencias acerca de bienes, recursos, y oportunidades, etc., que uno quiere tener a su alcance. Las preferencias externas se refieren a los bienes, recursos, y oportunidades que uno quiere que se encuentren al alcance de otros. Las preferencias externas son, muchas veces, preferencias motivadas por prejuicios. Alguien puede querer que los negros tengan menos recursos porque piensa que son menos merecedores de respeto. ¿Debería contarse este tipo de preferencias en el cálculo utilitarista? ¿La existencia de tales preferencias cuenta como una razón moral para negar recursos a los negros?

Como hemos visto, el utilitarismo indirecto defiende que existen circunstancias en las que estaríamos mejor, en términos utilitaristas, excluyendo tales preferencias de nuestros procedimientos decisorios cotidianos. Pero la cuestión que aquí quiero examinar es la de si este tipo de preferencias debería ser excluido de nuestros criterios de corrección. Y también quiero considerar si los principios más profundos que son propios del utilitarismo ofrecen una base adecuada para privar de todo peso moral a las preferencias externas en su criterio de corrección. Como hemos visto, el principio más profundo es un principio igualitario. Toda persona tiene el mismo *status* moral, cada persona importa tanto como cualquier otra, y por ello las preferencias de cada persona deberían contar en el cálculo utilitarista. Pero si éste es el rasgo que nos atrae del utilitarismo, no parece coherente tener en cuenta las preferencias externas. Porque si se tienen en cuenta las preferencias externas, aquello que me corresponde por derecho pasa a depender del modo en que otros piensan respecto de mí. Si piensan que no merezco un tratamiento igual, me irá peor en la combinación utilitarista. Pero los utilitaristas no pueden aceptar este resultado, porque el utilitarismo se basa en la idea de que cada persona debe ser tratada como igual.

Si creemos que cada uno debe ser tratado como igual, el hecho de que se permita que algunas personas sufran porque otros no quieren que se les trate como iguales ofende nuestros principios más profundos. Como dice Dworkin, preferencias externas no igualitarias «se encuentran en el mismo nivel —se proponen ocupar el mismo espacio— que la teoría utilitarista». Por consiguiente, el utilitarismo «no puede aceptar a la vez el deber de rechazar la falsa teoría según la cual las preferencias de algunas personas deberían contar más que las de otras y el deber de luchar para satisfacer las preferencias [externas] de aquellos que con entusiasmo aceptan dicha falsa teoría, tan enérgicamente como lucha por conseguir cualquier otra preferencia» (Dworkin, 1985, p. 363). El mismo principio que nos dice que consideremos por igual las preferencias de cada persona en nuestro criterio de corrección también nos dice que excluyamos aquellas preferencias que niegan que las preferencias de las personas deben contar de modo igual. Parafraseando a Harsanyi, los utilitaristas deberían ser «objetores conscientes» cada vez que se enfrenten con tales preferencias (Harsanyi, 1977, p. 62; Goodin, 1982, pp. 93-94).

b) Preferencias egoístas

Un segundo tipo de preferencias ilegítimas incluye el deseo de más recursos de los que a cada uno equitativamente le corresponden. Llamaré a éstas «preferencias egoístas», dado que pasan por alto el hecho de que otras personas necesitan los recursos, y tienen pretensiones legítimas sobre ellos. Como ocurría con las preferencias no igualitarias, las preferencias egoístas son por lo general irracionales y están basadas en la falta de información. Pero satisfacer las preferencias egoístas genera, en muchas ocasiones, verdadera utilidad. ¿Deberían ser incluidas tales preferencias, en el caso de ser racionales, en el criterio utilitarista de corrección?

Los utilitaristas objetarán el modo en que he formulado la pregunta. Como hemos visto, los utilitaristas niegan que exista algo así como una porción equitativa (y por lo tanto una preferencia egoísta) independientemente de los cálculos utilitaristas. Para los utilitaristas, una distribución equitativa es simplemente aquella que desarrolla al máximo la utilidad, por lo cual ninguna preferencia puede ser considerada egoísta antes del cálculo de utilidad. Por lo tanto, aceptar que podemos descubrir algo así como preferencias egoístas con antelación al cálculo utilitarista es una petición de principio contra el utilitarismo. Pero nos podemos preguntar si los principios más básicos del utilitarismo nos dan pie para adoptar una teoría del

reparto equitativo que nos permita identificar y excluir las preferencias egoístas de nuestro criterio de corrección.

Esta cuestión se discutió en un reciente debate entre Hare y John Mackie. Hare, como la mayoría de los utilitaristas, cree que todas las preferencias racionales deberían ser incluidas en la combinación utilitarista, aun aquellas que nos parecen no equitativas. Incluso si tengo una enorme cantidad de recursos, mientras que mi vecino tiene muy pocos, si codicio los recursos de mi vecino, ese deseo debe ser incluido en el cálculo. Y si el cálculo termina por favorecerme, tal vez porque tengo muchos amigos que comparten tales provechos, debería quedarme con tales recursos. No importa cuánto sea lo que ya tengo, mi deseo por tener más recursos continúa contando de un modo igual, aun cuando los recursos que quiera sean los de alguien que tiene muy pocos.

¿Por qué los utilitaristas deberían tener en cuenta tales preferencias? Hare considera que el principio de igual consideración así lo exige. Según Hare, la mejor forma de interpretar el principio igualitarista es la siguiente: nos ponemos en el lugar de los demás, y tratamos de imaginar de qué manera nuestras acciones les podrán afectar. Y deberíamos hacer lo mismo respecto de cualquier persona afectada por nuestras acciones. Tomamos el punto de vista de cada persona y lo tratamos como si fuera tan importante como nuestro propio punto de vista. De hecho, sostiene Hare, deberíamos tratar aquellos otros puntos de vista *como* si fueran los nuestros. Esto asegura que estamos mostrando una igual consideración respecto de cada persona. Si, de este modo, tenemos que ponernos en el lugar de otros, deberíamos elegir aquella acción que sea la mejor para «mí», donde el «mí» en este caso significa todos los «mí», esto es, todos los puntos de vista que ahora estoy considerando iguales a los míos propios. Si trato de elegir qué es lo mejor para todos los sujetos distintos de mí mismo, eligiré la acción que haga que la satisfacción de las preferencias de todos los «yos» alcance su máximo grado. Entonces, sostiene Hare, el criterio de combinación utilitarista se sigue naturalmente de este modelo intuitivo de igual consideración. Si le doy una igual importancia a los intereses de cada persona, imaginando que su punto de vista es de hecho el mío propio, adoptaré principios utilitaristas (Hare, 1984, pp. 109-110; cf. 1982, pp. 25-27).

Hare piensa que ésta es la única forma racional de mostrar una igual consideración hacia las personas. Pero como señala Mackie, existen otras posibilidades, incluso si aceptamos la propuesta de Hare de que tratamos a la gente como iguales cuando nos ponemos en su lugar, y consideramos a cada uno de estos seres diferentes como igualmente importantes. Más que hacer que la satisfacción de prefe-

rencias entre todos estos diferentes seres alcance su máximo grado, podríamos mostrar nuestra preocupación por ellos garantizando a cada uno una «partida equitativa» en su vida, garantizando a cada uno un nivel adecuado de recursos y libertades. O podríamos, cuando ocupamos sucesivamente estas diferentes posiciones, hacer lo que es mejor para los que están situados en la peor posición, o proporcionar a cada uno una porción equitativa de los recursos y libertades disponibles. Todas éstas son concepciones diferentes de lo que exige la noción abstracta de igual consideración (Mackie, 1984, p. 92).

¿Cómo podemos decidir entre estas distintas formas de mostrar igual consideración? Los utilitaristas remarcan que su postura puede también llevarnos a una distribución de recursos igualitaria. La gente que carece de recursos, en general, obtendrá mayor utilidad de cada recurso adicional que aquellos que ya poseen numerosos recursos. Alguien que se muere de hambre seguramente obtendrá mayor utilidad de un poco de comida que alguien que ya disponga de ella (Hare, 1978, pp. 124-126; Brandt, 1959, pp. 415-420). Por lo tanto, ambas partes pueden acordar que se comience desde una distribución de recursos aproximadamente igualitaria. Sin embargo, Hare y Mackie conciben de modo muy diferente esta distribución inicial igualitaria.

Para Mackie, con tal que todos los demás tengan su porción equitativa de recursos, todos los recursos que se me faciliten inicialmente son míos, nadie más tiene un legítimo derecho sobre ellos. Algunas personas que ya tienen su porción equitativa pueden también querer parte de la mía. Pero esto, moralmente hablando, no es significativo. Sus preferencias no tienen el mismo peso. Son preferencias egoístas, dado que no respetan mi pretensión de una porción equitativa.

De acuerdo con Mackie, el Estado debería asegurar a cada persona su porción equitativa de recursos, y no permitir que a nadie se le prive de ella por el solo hecho de que otras personas tengan preferencias egoístas acerca de lo que le corresponde por derecho a los demás. La mejor concepción de la igual consideración excluiría tales preferencias egoístas.

Por otra parte, para Hare, los recursos que inicialmente se distribuyen en mi favor no son realmente míos. Son míos a menos que o hasta que algún otro pueda darles un mejor uso, donde «mejor» significa más productivo para la utilidad global. Hare piensa que esta condición para privarle a alguien de su porción viene obligada por el propio valor que inicialmente lleva al gobierno a dármela, por ejemplo, una igual consideración por los objetivos de cada persona. Si nos preocupamos de un mismo modo por los objetivos de las personas, es correcto que se redistribuyan los recursos cada vez que, actuando de este modo, podamos satisfacer más objetivos.

¿Tenemos alguna razón para dar prioridad a alguna de estas concepciones de la igual consideración? Debemos fijarnos con mayor detalle en el tipo de preferencias que entrarían en la redistribución propuesta por Hare. Demos por sentado que tengo mi porción equitativa, como todos los demás, y que nos encontramos en una sociedad próspera, de modo tal que esta porción incluye una casa y un jardín. Todos los demás en mi manzana plantan un jardín de flores, pero querrían que mi jardín quedase abierto como un espacio público para que los niños jugasen, o para pasear a los perros. Yo, de todos modos, quiero mi propio jardín. Los deseos de otros de usar mi parte como un espacio público bien pueden tener más peso, en términos de utilidad global, que mi deseo de tener un jardín. Hare piensa que, por consiguiente, es correcto sacrificar mi deseo por los deseos de otros.

Si es moralmente erróneo por mi parte insistir en tener un jardín, necesitamos conocer *quién resulta perjudicado*. Si mi sacrificio es necesario para tratar a las personas como iguales, ¿quién dejará de ser tratado como igual si yo rechazo sacrificarme? La respuesta de Hare es que los otros miembros de mi manzana no serán tratados como iguales si no se permite que sus preferencias prevalezcan sobre mis deseos. Pero seguramente esto no es plausible, dado que ellos ya tienen su propio terreno, su propia porción equitativa de recursos. Siguiendo a Hare, el deseo de mis vecinos de decidir qué uso dar a mis recursos, así como a los suyos propios, constituye una preferencia legítima que da lugar a una pretensión moral. ¿Pero no es más adecuado describir tal preferencia como sencillamente egoísta? ¿Por qué mis vecinos deberían suponer que la idea de igual consideración les concede algún derecho sobre mis recursos? Si ellos ya tienen su propio terreno, no los estoy tratando injustamente al decir que mi preferencia, por lo que hace a mi jardín, tiene un mayor peso o prevalece sobre sus preferencias. Yo todavía los respeto como iguales desde el momento en que no realizo ninguna petición sobre los recursos que tienen para desarrollar sus vidas. Pero ellos no me respetan como un igual cuando esperan o me exigen que abandone mi porción de recursos para satisfacer unos deseos egoístas que reclaman obtener algo más que su porción equitativa.

Esto apunta a un componente importante de nuestra creencia acerca de lo que significa tratar a las personas como iguales, a saber, que no deberíamos esperar que los demás subvencionen nuestros proyectos a sus expensas. Tal vez mis amigos y yo tengamos gustos caros: nos gusta comer caviar y jugar al tenis todo el día. Esperar que otros abandonen su porción equitativa de recursos para atender nuestros gustos es egoísta, con independencia de lo feliz que ello nos haga. Si ya tengo mi parte de recursos, suponer que tengo una pretensión

moral legítima sobre los recursos de algún otro, sólo porque ello me hace más feliz, no es un modo adecuado de mostrar igual consideración hacia otros. Si creemos que los demás deberían ser tratados como iguales, excluiremos tales preferencias egoístas del cálculo utilitario.

Así, el mismo principio que apoya una distribución inicial de recursos equitativa también defiende la idea de que se garantice tal distribución. La condición de Hare —que la distribución inicial esté sujeta a una redistribución que haga que la utilidad alcance su máximo grado— socava más que desarrolla la cuestión de la distribución inicial. La idea de Hare de tratar los intereses de las demás personas como los míos propios cuando razono moralmente no es necesariamente mala. Es una manera de conformar una imagen clara de la idea de la igualdad moral (nos fijaremos en otro tipo de instrumentos en el próximo capítulo). Pero la igual consideración que busca promover no se alcanza tratando las preferencias de otras personas como si representaran pretensiones iguales sobre todas nuestras acciones y recursos. Más bien, la igualdad nos enseña de qué parte de los recursos podemos disponer para la consecución de nuestros proyectos, y cuánto corresponde dejar para los demás. La igual consideración se consigue garantizando que otros puedan reclamar su propia porción equitativa, y no garantizando que tengan un mismo peso en la determinación del modo en que uso mi porción. Asegurar a las personas sus porciones equitativas, más que dejarlas sujetas a preferencias egoístas, es la mejor manera de definir la igual consideración que Hare busca.

Esto, de acuerdo con Rawls, supone una diferencia fundamental entre su formulación de la justicia y la de los utilitaristas. Para Rawls, la idea de que los «intereses que requieren la violación de la justicia no tienen ningún valor» representa un rasgo definitorio de nuestro sentido de la justicia, y lo mismo ocurre con la idea según la cual la presencia de preferencias ilegítimas «no puede desvirtuar las pretensiones de unos sobre otros» (Rawls, 1971, pp. 31, 450, 564). La justicia «limita las concepciones de lo bueno admisibles, de tal manera que aquellas concepciones cuya consecución implica una violación de los principios de la justicia quedan excluidas por completo: la pretensión de concepciones inadmisibles no tiene ningún peso». Porque las preferencias no equitativas «nunca, para decirlo de algún modo, entran dentro del cálculo social», los derechos de la gente «quedan garantizados contra las demandas irrazonables de otros». Para los utilitaristas, por otra parte, «ninguna limitación basada en la justicia y en lo correcto puede imponerse a los objetivos a través de los cuales va a alcanzarse la felicidad» (Rawls, 1982 *b*, pp. 170, 171 n., 182, 184).

Ahora podemos ver por qué el utilitarismo no reconoce adecuadamente las relaciones especiales, o excluye las preferencias ilegítimas. En cada uno de estos casos, el utilitarismo interpreta la igual consideración en términos de la combinación de preferencias preexistentes, no importa a qué sirvan, aun si se menoscaban con ellas los derechos o los compromisos respecto de otros. Pero nuestras intuiciones nos dicen que la igualdad debería formar parte de la configuración de nuestras preferencias. Parte de lo que significa mostrar una igual consideración hacia otros es tener en cuenta qué es lo que les corresponde por derecho a la hora de decidir acerca de los propios objetivos en la vida.[9] Por consiguiente, las preferencias egoístas y derivadas de prejuicios se excluyen desde el principio, porque ya evidencian un fracaso en mostrar una igual consideración. De todas formas, si mis objetivos sí respetan las pretensiones legítimas de otras personas, soy libre de pretender establecer relaciones especiales, incluso si algún otro acto desarrolla al máximo la utilidad. Si mis planes respetan lo que la igualdad nos enseña, entonces, no hay nada incorrecto en darle prioridad a mi familia o a mi carrera. Esto significa que mis actividades cotidianas mostrarán una consideración desigual: me preocuparé más por ayudar a mis amigos, o por las causas con las que me siento comprometido, que por colaborar en los objetivos de otras personas. Esto es parte de lo que significa tener amigos y causas. Y esto es totalmente aceptable, en tanto respete las pretensiones de otros en lo que se refiere a la consecución de sus proyectos.

Si pensamos acerca de los valores que motivan el utilitarismo, los valores que le dan su plausibilidad inicial, veremos que tiene que ser modificado. El utilitarismo es atractivo en principio porque los seres humanos importan, e importan de un mismo modo. Pero el fin de la igual consideración que los utilitaristas tratan de poner en práctica se cumplirá mejor mediante un planteamiento que incluya una teoría de las porciones equitativas. Tal teoría excluiría las preferencias egoístas o derivadas de prejuicios que pasan por alto las pretensiones legítimas de otros, pero permitiría el tipo especial de compromisos que forman parte de nuestra idea de qué es vivir una vida. Estas modificaciones no entran en conflicto con el principio general del consecuencialismo, sino que más bien proceden de dicho principio. Son perfeccionamientos de la idea general según la cual la moral debería

9. Esto es sólo una parte de lo exigido por la igualdad, porque existen obligaciones hacia aquellos que se encuentran incapacitados para ayudarse a sí mismos, así como las obligaciones de buen samaritano hacia aquellos que sufren necesidades extremas. En estos casos, tenemos obligaciones no vinculadas al respeto de las demandas legítimas de las personas. Volveré sobre estas cuestiones en el capítulo 7.

ocuparse del bienestar de los seres humanos. El utilitarismo tan sólo ha simplificado en exceso el modo en que intuitivamente creemos que el bienestar de otros merece preocupación moral.

Como hemos visto, los utilitaristas indirectos defienden que nuestros compromisos intuitivos, con procedimientos de decisión no utilitaristas, no socavan el utilitarismo como un criterio de corrección, ya que podemos dar una justificación utilitarista para adoptar procedimientos no utilitaristas. Pero esa respuesta no funcionará aquí, dado que mi argumento se refiere al utilitarismo como un criterio de corrección. Mi objeción es que la misma razón que los utilitaristas ofrecen para basar su criterio de corrección en la satisfacción de las preferencias de las personas es también una razón para excluir las preferencias externas y egoístas de dicho criterio. Ésta es una objeción a los principios de la teoría, y no a los modos en que tales principios resultan aplicados en los procedimientos de decisión.

Los teóricos que suscriben este tipo de modificaciones del utilitarismo normalmente describen la teoría resultante como un equilibrio o un compromiso entre los valores de utilidad e igualdad (por ejemplo, Raphael, 1981, pp. 47-56; Brandt, 1959, cap. 16; Hospers, 1961, p. 426; Rescher, 1966, p. 59). Esto no es lo que yo he sostenido. Más bien, las modificaciones son necesarias para contribuir a una mejor elucidación del ideal de la igual consideración al que el mismo utilitarismo apela.

Vale la pena que hagamos una pausa para considerar el tipo de argumento que acabo de presentar, dado que expresa, según creo, una forma básica de argumento político. Tal como lo mencionara en la introducción, habitualmente se dice que la idea de igualdad es la base de la moralidad política. Tanto el utilitarismo de Hare como el «derecho a una partida equitativa» de Mackie apelan a la idea de que cada persona tiene derecho a una igual consideración. Pero la forma en que explican tal idea no resulta igualmente atractiva. Nuestras intuiciones nos dicen que el utilitarismo no garantiza que las personas sean tratadas como iguales, puesto que carece de una teoría de las porciones equitativas.

Esto podría sugerir que teorizar políticamente es una cuestión de deducir, de un modo correcto, principios específicos a partir de esta premisa compartida de la igualdad moral. Un argumento político sería entonces, antes que nada, una cuestión de descubrir deducciones equivocadas. Pero la filosofía política no es como la lógica, donde se entiende que la conclusión se encuentra presente en las premisas. La idea de la igualdad moral es excesivamente abstracta para que seamos capaces de deducir algo muy específico de ella. Existen concepciones muy diferentes y muy conflictivas entre sí respecto de lo que

significa un tratamiento igual. La igualdad de oportunidades, por ejemplo, puede generar ingresos desiguales (dado que algunas personas tienen mayor capacidad), y un ingreso igual puede dar lugar a un bienestar desigual (ya que algunas personas tienen mayores necesidades). Todas estas formas particulares del tratamiento igualitario son lógicamente compatibles con la idea de la igualdad moral. La pregunta es qué forma del tratamiento igualitario recoge ese ideal más profundo de tratar a las personas como iguales. Ésta no es una pregunta de lógica. Es una pregunta moral, cuya respuesta depende de cuestiones complejas sobre la naturaleza de los seres humanos y sus intereses. Para decidir qué forma particular de tratamiento igualitario recoge mejor la idea de tratar a las personas como iguales no queremos a un lógico versado en el arte de la deducción lógica. Queremos a alguien que tenga un criterio fundamentado acerca de qué hace a los humanos merecedores de respeto y cuidado, y acerca del tipo de actividades que mejor cumplen ese respeto y ese cuidado.

La idea de igualdad moral, aunque fundamental, es demasiado abstracta para servir como una premisa a partir de la cual deducir una teoría de la justicia. Lo que tenemos en un argumento político no es una única premisa y luego deducciones que compiten entre ellas, sino más bien un único concepto y luego concepciones o interpretaciones que compiten entre sí. Cada teoría de la justicia no se *deduce a partir* del ideal de igualdad, sino que más bien *aspira a* él, y cada teoría puede ser juzgada de acuerdo con el éxito que tiene en tal aspiración. Como sostiene Dworkin, cuando damos instrucciones a los funcionarios públicos para que actúen de acuerdo con el concepto de igualdad, «cargamos a aquellos a los que damos tales instrucciones con la responsabilidad de desarrollar y aplicar su propia concepción... Ello no es lo mismo, por supuesto, que confiar a su discreción el que actúen del modo en que prefieran; aquí establecemos un criterio que deben tratar de cumplir —aunque puedan fracasar en ello—, porque se supone que una concepción es superior a otra» (Dworkin, 1977, p. 135).[10] Cualquiera que sea la confianza que tengamos en una concepción particular de la igualdad, debe ser puesta a prueba frente a otras

10. Esto muestra que es equivocado sostener que la plataforma igualitaria de Dworkin es «puramente formal» o «vacua», dado que es compatible con muchos tipos de distribuciones diferentes (Hart, 1979, pp. 95-96; Goodin, 1982, pp. 89-90; Mapel, 1989, p. 54; Larmore, 1987, p. 62; Raz, 1986, cap. 9). Como advierte Dworkin, esta objeción «interpreta inadecuadamente el papel de los conceptos abstractos en el debate y la teoría política» (Dworkin, 1977, p. 368). La idea de tratar a las personas como iguales es abstracta, pero no formal; por el contrario, es un ideal sustantivo que excluye algunas teorías (por ejemplo, las racistas), y establece un criterio hacia el que otras teorías se orientan. El hecho de que un concepto abstracto necesite ser interpretado, y que diferentes teorías lo interpreten de diferentes formas, no demuestra que el concepto sea vacuo, o que una determinada interpretación de ese concepto sea tan buena como cualquier otra.

concepciones que compitan con ella para ver cuál expresa o recoge mejor el concepto de igualdad.

Éste es el tipo de argumento que he tratado de ofrecer contra el utilitarismo. Podemos ver la debilidad del utilitarismo como una concepción de la igualdad comparándolo con una concepción que garantice ciertos derechos y un reparto igual de recursos. Cuando comparamos estas dos concepciones, el utilitarismo no parece plausible como expresión de la igualdad moral, sino que da la impresión de estar reñido con nuestras intuiciones acerca de tal concepto básico. Pero su falta de plausibilidad no es una cuestión de error lógico, y la solidez de una teoría de un reparto equitativo no es una cuestión de prueba lógica. Esto puede resultar insatisfactorio para los acostumbrados a formas de argumentación más rigurosas. Pero si la propuesta igualitaria es correcta —si cada una de estas teorías aspira a cumplir el ideal de tratar a las personas como iguales— ésta es, entonces, la forma que debe adoptar un argumento político. Exigir que satisfaga una prueba lógica es no comprender la naturaleza del ejercicio. Cualquier intento de elucidar y defender nuestras creencias acerca de los principios que deberían gobernar la comunidad política adoptará este procedimiento de comparar diferentes formulaciones del concepto de igualdad.

6. La política del utilitarismo

¿Cuáles son las implicaciones prácticas del utilitarismo como una moral política? He sostenido que el utilitarismo podía justificar el sacrificio de los miembros débiles e impopulares de la comunidad en beneficio de la mayoría. Pero el utilitarismo también ha sido utilizado para atacar a aquellos que mantienen privilegios injustos a costa de la mayoría. De hecho, el utilitarismo, como movimiento político y filósofico consciente de sí, surgió como una crítica radical de la sociedad inglesa. Los utilitaristas originarios eran «radicales filosóficos» que creyeron en un replanteamiento completo de la sociedad inglesa, una sociedad cuyas prácticas creían que eran el producto de la superstición feudal y no de la razón. Al utilitarismo, en ese tiempo, se le identificaba con un programa político progresista y reformista: la ampliación de la democracia, la reforma penal, medidas relativas al bienestar, etc.

Los utilitaristas contemporáneos, por su parte, son «sorprendentemente conformistas», de hecho, parecen ansiosos por mostrar que el utilitarismo deja todo tal cual está (Williams, 1972, p. 102). Mientras los primeros utilitaristas estaban dispuestos a juzgar los códigos

sociales existentes frente al altar del bienestar humano, muchos utilitaristas contemporáneos defienden que hay buenas razones utilitaristas para seguir acríticamente la moralidad cotidiana. Tal vez parezca que podemos incrementar la utilidad haciendo excepciones a la regla de la moralidad cotidiana, pero existen razones utilitaristas para que nos atengamos a buenas reglas bajo todo tipo de circunstancias. E incluso si parece que la regla cotidiana no es válida en términos utilitaristas, existen razones utilitaristas para no evaluar las reglas en términos de utilidad. Es difícil predecir las consecuencias de nuestras acciones, o medir estas consecuencias aun cuando se conozan. En consecuencia, nuestros juicios acerca de cómo incrementar la utilidad son imperfectos, y los intentos por racionalizar las instituciones sociales son más propensos a causar males que bienes. Los beneficios de las nuevas reglas son inciertos, mientras que las convenciones existentes tienen un valor comprobado (pues han sobrevivido al test de la evolución cultural), y la gente se ha formado expectativas en relación con ellas. Más aún, actuar directamente bajo cánones utilitaristas es contraproducente, dado que alienta una actitud distante y contingente respecto de lo que deberían ser compromisos personales y políticos incondicionales.

Como resultado, los utilitaristas modernos reducen el alcance con el que el utilitarismo debería ser utilizado como principio crítico, o como principio de evaluación política. Algunos utilitaristas mantienen que sólo deberíamos recurrir al razonamiento utilitarista cuando nuestros preceptos cotidianos nos conducen a resultados conflictivos; otros dicen que el mejor de los mundos, desde un punto de vista utilitarista, es aquel en el que nadie razona de una manera explícitamente utilitarista. Williams sostiene que este tipo de utilitarismo es autodestructivo: da argumentos para su propia desaparición. Esto no es autodestrucción en un sentido teórico, porque no demuestra que la acción moralmente correcta no sea, después de todo, la que incrementa al máximo la utilidad. Pero demuestra que el utilitarismo ya no puede presentarse como el lenguaje correcto para el debate político. La política debería ser debatida en el lenguaje no utilitarista de nuestra moralidad cotidiana: el lenguaje de los derechos, de las responsabilidades personales, del interés público, de la justicia distributiva, etcétera. El utilitarismo, en algunas de sus formulaciones modernas, deja todo tal como está, se sitúa por encima de, en vez de entrar en controversia con los procedimientos políticos decisorios de todos los días.

Algunos utilitaristas continúan sosteniendo que el utilitarismo requiere una crítica radical de los aspectos arbitrarios e irracionales de la moralidad cotidiana (por ejemplo, Singer, 1979). Pero no es proba-

ble que el utilitarismo llegue a formar un movimiento político coherente, tal como el que caracterizó su origen. El problema es que «los vientos de la argumentación utilitarista soplan en demasiadas direcciones» (Sher, 1975, p. 159). Por ejemplo, mientras algunos utilitaristas argumentan que la utilidad se incrementa con una redistribución de la riqueza a gran escala, debido a la utilidad marginal decreciente del dinero, otros defienden un capitalismo de *laissez-faire* porque crea más dinero. Esto no es sólo cuestión de predecir qué puntuación obtienen distintas políticas económicas dentro de una escala acordada de utilidad. Es también una cuestión acerca de cómo definir dicha escala: ¿cuál es la relación entre los bienes económicos y otros componentes reconocidos como valiosos para la humanidad (ocio, comunidad, etc.)? Es también una cuestión relativa al papel de los mismos cálculos utilitarios: ¿con cuánta confiabilidad podemos determinar la utilidad global, y qué importancia tienen las convenciones establecidas? Dados estos desacuerdos acerca de cómo y cuándo medir la utilidad, el utilitarismo está encaminado a generar juicios fundamentalmente opuestos.

No quiero sugerir que todas estas posiciones sean igualmente plausibles (o que estos problemas no se encuentran también en teorías no utilitaristas). La confianza y la unanimidad que los primeros utilitaristas tuvieron en sus juicios políticos era habitualmente el resultado de una visión en exceso simplificada de estas cuestiones, y una cierta dosis de indeterminación es inevitable en cualquier teoría una vez que reconocemos la complejidad de las cuestiones empíricas y morales en cuestión. Los utilitaristas modernos tienen razón al insistir en que la utilidad no es reducible al placer, y que no todos los tipos de utilidad son susceptibles de medición o conmensurables, y que no es siempre apropiado incluso tratar de mesurar dichas utilidades. De todos modos, el precio de este reajuste es que el utilitarismo no identifica inmediatamente ningún conjunto de políticas como distintivamente superiores. El utilitarismo moderno, a pesar de su herencia radical, ya no define una posición política clara y distinta.

Capítulo 3

IGUALDAD LIBERAL

1. El proyecto de Rawls

a) Intuicionismo y utilitarismo

En el capítulo anterior sostuve que necesitamos una teoría del reparto equitativo previo al cálculo de utilidad, puesto que existen límites en la forma en que los individuos pueden ser sacrificados legítimamente en beneficio del interés de otros. Si tenemos que tratar a los individuos como iguales, debemos proteger su tenencia de ciertos derechos y libertades. Pero ¿qué derechos y libertades?

Buena parte de la filosofía política escrita en los últimos veinte años ha versado sobre esta cuestión. Existen algunas personas que, tal como hemos visto, continúan defendiendo el utilitarismo. Sin embargo, se ha producido un profundo cambio desde aquella «antigua creencia, alguna vez ampliamente aceptada, según la cual alguna forma de utilitarismo, si pudiésemos descubrir la forma correcta, *tendría* que recoger la esencia de la moral política» (Hart, 1979, p. 77), y la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos ha esperado encontrar una alternativa sistemática al utilitarismo. John Rawls fue el primero en presentar tal alternativa en su libro *Teoría de la justicia*, de 1971. Muchos otros han escrito acerca de la naturaleza contraria a nuestras intuiciones del utilitarismo. Sin embargo Rawls comienza su libro quejándose de que la filosofía política se encontraba atrapada entre dos extremos: el utilitarismo por una parte, y un incoherente amasijo de ideas y principios por el otro. A esta segunda opción, Rawls la llama «intuicionismo», una postura que es poco más que un conjunto de anécdotas basadas en intuiciones particulares acerca de problemas particulares.

El intuicionismo constituye una alternativa insatisfactoria al utilitarismo, porque aun cuando realmente tengamos intuiciones anti-

utilitaristas con respecto a cuestiones particulares, también queremos una teoría alternativa que dé sentido a tales intuiciones. Queremos una teoría que muestre por qué estos ejemplos particulares suscitan nuestra desaprobación. Sin embargo el «intuicionismo» nunca fue más allá de dichas intuiciones iniciales para mostrar cómo están relacionadas entre sí, ni para ofrecer principios que las apoyasen o les diesen una estructura.

Rawls describe las teorías intucionistas como aquellas que poseen las dos características siguientes:

> primera, consisten en una pluralidad de principios básicos que pueden estar en conflicto al dar soluciones contrarias a tipos de casos particulares; y segunda, no incluyen un método explícito, ni reglas de prioridad para valorar estos principios entre sí: simplemente tenemos que establecer de forma intuitiva un compromiso a partir del cual averiguar por aproximación lo más correcto. En el caso de que existan reglas de prioridad, se consideran más o menos triviales o incapaces de proporcionar una ayuda sustancial para alcanzar un juicio (1971, p. 34).

Existen muchos tipos de intuicionismo, que pueden distinguirse por el grado de generalidad de sus principios.

> El intuicionismo del sentido común adopta la forma de grupos de preceptos más bien específicos, aplicándose cada grupo a problemas particulares de justicia. Existe un grupo de preceptos que se aplica a la cuestión de los salarios justos, otro a los impuestos, otro más al castigo, y así sucesivamente. Para llegar, digamos, a la noción de salarios justos, tendremos que encontrar un cierto equilibrio entre diversos criterios competitivos, por ejemplo, la habilidad, la preparación, el esfuerzo, la responsabilidad y los riesgos del empleo, así como dejar algún lugar para la necesidad. Es muy posible que nadie decida sólo mediante uno de estos principios, lo que hace necesario lograr algún tipo de compromiso entre ellos (1971, p. 35).

Pero los distintos principios pueden ser también de una naturaleza mucho más general. Así, para la gente resulta habitual hablar acerca de un equilibrio intuitivo entre igualdad y libertad, o entre igualdad y eficiencia, y dichos principios se aplicarían a todo el ámbito de una teoría de la justicia (1971, pp. 36-37). Estas aproximaciones utilitaristas, ya sea en cuanto a los preceptos específicos o a los principios generales, no sólo son teóricamente insatisfactorias, sino que prestan poca ayuda en las cuestiones prácticas. Porque no nos ofrecen ningún criterio para los casos de conflicto entre estos preceptos específicos e

irreductibles. Y es precisamente en el momento en que aparecen estos conflictos cuando dirigimos nuestra mirada hacia la teoría política en busca de criterio.

Es importante, por lo tanto, tratar de establecer alguna prioridad entre estos preceptos conflictivos. Ésta es la tarea que Rawls se propone a sí mismo: desarrollar una teoría política exhaustiva que estructure nuestras distintas intuiciones. Él no asume que exista tal teoría, sino simplemente que es valioso tratar de encontrarla:

> Ahora bien, no hay nada intrínsecamente irracional en esta doctrina intuicionista. De hecho, puede ser cierta. No podemos dar por sentado que tenga que existir una derivación cabal de nuestros juicios acerca de la justicia social a partir de principios éticos reconocibles. El intuicionista cree, por el contrario, que la complejidad de los hechos morales desafía nuestros esfuerzos por dar una explicación plena de nuestros juicios y que requiere una pluralidad de principios competitivos. Alega que los intentos por ir más allá de estos principios, o bien se reducen a la trivialidad, como cuando se dice que la justicia social es dar a cada uno lo que se le deba, o bien conducen a la falsedad y a la simplificación en exceso, como cuando se resuelve todo mediante el principio de utilidad. Por consiguiente, el único camino para impugnar el utililitarismo es proponer criterios éticos reconocibles que definan los valores que, a nuestro juicio, pensemos que es correcto dar a la pluralidad de principios. Una refutación del intuicionismo consiste también en presentar el tipo de criterios constructivos que, según su tesis, no existen (1971, p. 39).

Por lo tanto, Rawls tiene cierta importancia histórica en la ruptura del punto muerto intuicionista-utilitarista. Pero sus tesis son importantes por otra razón. Su teoría domina el ámbito de la discusión, no en el sentido de proporcionar un acuerdo, ya que muy pocas personas están totalmente de acuerdo con ella, sino en el sentido de que los teóricos posteriores se han definido por oposición a Rawls. Explican su teoría contrastándola con la de Rawls. No seremos capaces de darle sentido a los posteriores trabajos sobre la justicia si no entendemos a Rawls.

b) Los principios de justicia

En la presentación de las ideas de Rawls, primero ofreceré su respuesta a la cuestión de la justicia, y luego discutiré los dos argumentos que utiliza para tal respuesta. Su «concepción general de la justicia» consiste en una idea central: «Todos los bienes primarios socia-

les —libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, y los fundamentos de la propia estima— tienen que distribuirse de modo igual a menos que una distribución desigual de alguno de estos bienes o de todos ellos resulte ventajosa para los menos favorecidos» (1971, p. 303). En esta «concepción general», Rawls vincula la idea de justicia a la de un reparto igual de los bienes sociales, pero añade un giro importante. Tratamos a las personas como iguales no mediante la eliminación de todo tipo de desigualdades, sino sólo de aquellas que perjudican a alguien. Si algunas desigualdades benefician a todos, favoreciendo aptitudes y energías socialmente útiles, entonces serán aceptables para todos. Si dar a alguien más dinero del que tengo promueve mis intereses, entonces la igual consideración de mis intereses sugiere que permitamos, y no que prohibamos, tal desigualdad. Las desigualdades están permitidas si mejoran mi porción igual inicial en el reparto, pero no lo están si, como en el utilitarismo, se apropian de mi porción equitativa. La teoría de Rawls se funda en esta única y sencilla idea.

De todas formas, esta concepción general no es todavía una teoría completa de la justicia, ya que los distintos bienes que pueden ser distribuidos de acuerdo con dicho principio pueden entrar en conflicto. Por ejemplo, podríamos ser capaces de incrementar los ingresos de alguien, privándole de alguna de sus libertades básicas. Esta distribución desigual de la libertad beneficia a los menos favorecidos de un modo (ingresos) pero no en otro (libertad). ¿Qué ocurriría si una distribución desigual de los ingresos beneficiase a todos en términos de ingresos, pero crease una desigualdad de oportunidades que perjudicase a aquellos con menores ingresos? ¿Acaso estas mejoras en los ingresos priman sobre las desventajas en la igualdad o la oportunidad? La concepción general deja estas preguntas sin resolver, y por lo tanto no soluciona el problema que hacía que las teorías intuicionistas no sirviesen de gran ayuda.

Necesitamos un sistema de prioridades entre los diferentes elementos de la teoría. La solución de Rawls es la de descomponer la concepción general en tres partes, que resultan ordenadas de acuerdo con un principio de «prioridad lexicológica».

> Primer Principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio y total sistema de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos.
>
> Segundo Principio: Las desigualdades económicas y sociales tienen que estructurarse de manera que redunden en:
>
> (1) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo,
>
> (2) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.
>
> Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad): Los principios de justicia tienen que clasificarse en un orden lexicológico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden limitarse a favor de la libertad en sí misma.
>
> Segunda Norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficacia y el Bienestar): El segundo principio de la justicia es lexicológicamente anterior al principio de la eficacia, y al que incrementa la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de diferencia (1971, pp. 302-303).

Estos principios forman la «concepción especial» de la justicia, y tratan de proporcionar el criterio sistemático que el intuicionismo no podía darnos. De acuerdo con estos principios, algunos bienes sociales son más importantes que otros, y por lo tanto no pueden ser sacrificados en favor de una mejora de esos otros bienes. La igualdad de libertades tiene prioridad sobre la igualdad de oportunidades, que a su vez tiene prioridad sobre la igualdad de recursos. Sin embargo, dentro de cada categoría, la sencilla idea de Rawls permanece: una desigualdad sólo puede permitirse si beneficia a los menos favorecidos. Por lo tanto, las reglas de prioridad no afectan el principio básico de un reparto igual, el cual permanece en cada categoría.

Estos dos principios configuran la respuesta de Rawls a la cuestión de la justicia. Pero todavía no hemos visto los argumentos a su favor. En este capítulo me centraré en los argumentos de Rawls a favor del segundo principio, al que llama el «principio de diferencia», que rige la distribución de los recursos económicos. No discutiré el principio de la libertad, ni por qué Rawls le otorga prioridad, hasta capítulos posteriores. De todas maneras, es importante observar que Rawls no defiende un principio general de libertad tal que cualquier cosa que pueda plausiblemente ser llamada libertad deba tener una prioridad primordial. Más bien, apoya lo que llama las «libertades básicas», por las que entiende los habituales derechos civiles y políticos reconocidos en las democracias liberales: el derecho al voto, el de presentarse para un cargo, el derecho a un juicio justo, la libertad de expresión, la libre circulación, etc. (1971, p. 61). Estos derechos son muy importantes para los liberales; una forma precisamente de distinguir el liberalismo es que dé prioridad a las libertades básicas.

De todos modos, el presupuesto según el cual los derechos civiles y políticos deberían tener prioridad es ampliamente compartido en nuestra sociedad. Como resultado, las diferencias entre Rawls y sus críticos han tendido a centrarse en otras cuestiones. La idea de que la

gente debería contar con la protección de sus libertades básicas es la parte menos controvertible de su teoría. Sin embargo, mi rechazo del utilitarismo se basa en la necesidad de una teoría de un reparto equitativo también en cuanto a los recursos económicos, y esto ya resulta más controvertido. Algunas personas rechazan la idea de una teoría de un reparto equitativo de recursos económicos, y aquellos que la aceptan tienen puntos de vista muy diferentes acerca de la forma que debería adoptar tal teoría. La cuestión sobre la distribución de recursos es central para el giro desde el utilitarismo a las otras teorías de la justicia que examinaremos. De ahora en adelante, me centraré en la explicación de Rawls sobre el principio de diferencia.

Rawls tiene dos argumentos a favor de sus principios de justicia. Uno es el de oponer su teoría a aquella que toma por la ideología predominante respecto de la justicia distributiva, esto es, el ideal de la igualdad de oportunidades. Rawls sostiene que su teoría se ajusta mejor a las intuiciones que tenemos en cuenta respecto de la justicia, y que explica detalladamente los mismos ideales sobre la equidad a los que apela la ideología predominante. El segundo argumento es bastante diferente. Rawls mantiene que sus principios de justicia son superiores porque son el resultado de un contrato social hipotético. Afirma que si en un cierto tipo de Estado presocial la gente tuviera que decidir qué principos de justicia tendrían que regular la sociedad, eligirían sus principios. En lo que Rawls llama la «posición original», cada persona tiene un interés racional en adoptar los principios rawlsianos para regular la cooperación social. Este segundo argumento ha recibido las consideraciones más críticas, y es aquel por el cual Rawls es más famoso. Sin embargo no es un argumento fácil de interpretar, y nos podremos manejar mejor con él si comenzamos con el primer argumento.[1]

2. El argumento intuitivo a favor de la igualdad de oportunidades

La justificación predominante en nuestra sociedad a favor de la distribución de recursos se basa en la idea de la «igualdad de oportunidades». Se acepta que las desigualdades de ingresos, prestigio, etc., están justificadas si y sólo si hubo una competición equitativa en la adjudicación de las funciones y situaciones que condujeron a tales beneficios. Es aceptable pagarle a alguien un salario de 100.000 dólares mientras que el promedio nacional es de 20.000 si hubo una justa igualdad de oportunidades, es decir, si nadie resultó desfavorecido en razón de su raza, sexo, o procedencia social. Tal desigualdad de ingresos es justa, con independencia de si los que están peor se beneficiaron con motivo de dicha desigualdad. (Esto es lo que Mackie quería decir con su «derecho a una partida equitativa»; véase cap. 2, apartado 5 B.)

Esto entra en conflicto con la teoría de Rawls, porque aunque éste también exige igualdad de oportunidades en la asignación de situaciones, niega que las personas que se hallan en dichas situaciones adquieran por ello el derecho a una porción mayor de los recursos sociales. Una sociedad rawlsiana puede llegar a pagar a dichas personas más que al común de los ciudadanos, pero sólo si al hacerlo se acaba beneficiando a todos los miembros de la sociedad. Conforme al principio de diferencia, las personas sólo pueden reclamar una porción mayor de recursos en caso de poder demostrar que de ese modo se van a beneficiar aquellos que tienen una porción menor.

¿Por qué, en nuestra sociedad, la idea de la igualdad de recursos les parece a muchos equitativa? Porque asegura que el destino de las personas está determinado por sus elecciones, y no por sus circunstancias. Si persigo alguna ambición personal en una sociedad en la que rige la igualdad de oportunidades, mi éxito o mi fracaso vendrá determinado por mis rendimientos, y no por mi raza, mi clase social, o mi sexo. En una sociedad en la que nadie se encuentra privilegiado o desfavorecido por sus circunstancias sociales, el éxito de la gente (o su fracaso) será el resultado de sus propias elecciones y esfuerzos. En consecuencia, cualquier éxito que alcancemos resultará «ganado» y no simplemente asignado. En una sociedad con igualdad de oportunidades, los ingresos desiguales son equitativos, ya que el éxito es «merecido» y se adjudica a aquellos que se lo han «ganado».

Existe desacuerdo sobre qué es lo necesario para asegurar una igualdad de oportunidades equitativa. Algunos creen que es suficiente con que las leyes no discriminen en la educación y el empleo. Otros sostienen que se requieren programas para que los miembros de grupos económica y culturalmente desfavorecidos gocen de una auténtica igualdad de oportunidades en la adquisición de las circunstancias y aptitudes necesarias para el éxito económico. No obstante, en todos los casos, la idea motivadora central es la siguiente: es justo que los individuos tengan porciones desiguales de bienes sociales, en la medida en que dichas desigualdades hayan sido ganadas y merecidas por

1. Rawls tiene varios argumentos secundarios para sus dos principios de justicia. Por ejemplo, Rawls dice que sus principios satisfacen la exigencia de «publicidad» (Rawls, 1971, p. 133) y «estabilidad» (1971, pp. 176-182) más plenamente que otras posturas alternativas de justicia. Los principios de justicia tienen que ser públicamente conocidos y fácilmente aplicables, y el sentido de justicia correspondiente debe ser estable y autorreforzable (esto es, la «tensión del compromiso» no debe ser demasiado grande). En ocasiones, Rawls concede considerable peso a tales argumentos para defender su teoría, pero ellos por sí mismos no generan una determinada teoría de la justicia, y por lo tanto son secundarios respecto de los dos argumentos principales que discuto. Para una síntesis de los argumentos secundarios, véase Parekh (1982, pp. 161-162).

los individuos, esto es, en la medida en que sean el resultado de sus acciones y decisiones. En cambio es injusto que algunos individuos acaben siendo desfavorecidos o privilegiados por diferencias arbitrarias y no merecidas en sus circunstancias sociales.

Rawls reconoce el atractivo de esta postura. Todo y así, existe otra fuente de desigualdades inmerecidas que aquí se pasa por alto. Es cierto que las desigualdades sociales son inmerecidas, y que por tanto es injusto que el destino de alguien empeore por dichas desigualdades. Pero lo mismo puede decirse acerca de las desigualdades en las cualidades naturales. Nadie merece nacer con una discapacidad, o con un coeficiente intelectual de 140, del mismo modo que no se merece nacer en una clase social, sexo, o raza. Si es injusto que el destino de la gente resulte influido por estos factores, entonces no queda claro por qué no se admite que la misma injusticia está presente cuando se permite que el destino de alguien quede determinado por aquellos factores. La injusticia en cada caso es la misma: las porciones distributivas no debieran estar influidas por factores que son arbitrarios desde el punto de vista moral. Las cualidades naturales y las circunstancias sociales son ambas cuestiones de pura suerte, y las pretensiones morales de las personas no debieran depender de ese puro azar.

Por consiguiente, el ideal de «igualdad de oportunidades» predominante es «cierto», porque «una vez que nos sentimos molestos por la influencia de las contingencias sociales o el natural azar en la distribución de las porciones distributivas, estamos abocados, al reflexionar, a sentirnos incómodos por la influencia de las otras. Desde un punto de vista moral ambas parecen igualmente arbitrarias» (1971, pp. 74-75). De hecho, Dworkin afirma que el carácter inmerecido de las ventajas naturales convierte no tanto en incierta como en «fraudulenta» la visión predominante (Dworkin, 1985, p. 207). Ésta sugiere que la eliminación de las desigualdades sociales deja a cada persona con una oportunidad igual de adquirir beneficios sociales, y por tanto sugiere que cualquier tipo de diferencia de ingresos entre individuos resulta «ganada», un producto del esfuerzo o de las elecciones de los individuos. No obstante, los desfavorecidos por la naturaleza no tienen la misma oportunidad de adquirir beneficios sociales, y su falta de éxito no tiene nada que ver con sus elecciones o sus esfuerzos. Si estamos realmente interesados en eliminar las desigualdades no merecidas, entonces la visión predominante sobre la igualdad de oportunidades es inadecuada.

La atractiva idea que se encuentra en la base de la visión predominante es que el destino de las personas debería venir determinado por sus elecciones —sus decisiones acerca del modo en que quieren llevar adelante sus vidas— y no por las circunstancias en las que terminan encontrándose. Sin embargo, la visión predominante sólo reconoce las diferencias en las circunstancias sociales, mientras que las ignora en las cualidades naturales (o las trata como si fueran producto de nuestras elecciones). Éste es un límite arbitrario con respecto a la aplicación de la intuición central.

¿Cómo deberíamos tratar las diferencias en las cualidades naturales? Algunas personas, tras haber considerado los paralelismos que existen entre las desigualdades sociales y las naturales, entienden que nadie debería beneficiarse a partir de sus desigualdades naturales. Pero, como mantiene Rawls, mientras:

> nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad... esto no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de operar con ellas que es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias operen en favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al principio de la diferencia si es que queremos diseñar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de cualidades naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio las ventajas compensatorias (1971, p. 102).

Mientras que nadie debería sufrir por la ascendencia de las desigualdades naturales no merecidas, puede haber casos en los que todos se beneficien de tal influencia. Nadie merece beneficiarse de sus capacidades naturales, pero no es injusto permitir tales beneficios cuando resultan ventajosos para aquellos menos afortunados en la «lotería natural». Y esto es precisamente lo que sostiene el principio de diferencia.

Éste es el primer argumento de Rawls para su teoría de las porciones equitativas. Conforme a la visión predominante, personas con mayores aptitudes pueden esperar, de modo natural, un ingreso mayor. Sin embargo, dado que aquellos que tienen más aptitudes no merecen las ventajas que tienen, sus mayores expectativas «serán justas si y sólo si funcionan integradas dentro de un esquema que mejore las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad» (1971, p. 75). De este modo llegamos al principio de diferencia a partir del examen de la visión predominante acerca de la igualdad de oportunidades. Como afirma Rawls: «una vez que intentamos encontrar una formulación [de la idea de igualdad de oportunidades] que trate a todos los hombres por igual en cuanto personas morales, y que no considere su participación en los beneficios y cargas de la cooperación social de acuerdo con su fortuna o con su suerte en la lotería natural, [el

principio de diferencia] resultará la mejor elección entre las... alternativas» (1971, p. 75).

Éste es el primer argumento. Considero que la premisa básica del argumento es correcta. La visión predominante acerca de la igualdad de oportunidades es incierta, y deberíamos reconocer que el lugar que ocupamos en la distribución de las cualidades naturales es moralmente arbitrario. Mas la conclusión no es tan acertada. Del hecho de que las desigualdades naturales y sociales sean arbitrarias, podría seguirse que ese tipo de desigualdades deberían influir en la distribución sólo cuando redunden en beneficio de los que están peor. Sin embargo, el principio de diferencia dice que todas las desigualdades deben redundar en beneficio de los que están peor. ¿Qué ocurriría entonces si yo no hubiese nacido en un grupo socialmente privilegiado, ni hubiese nacido con aptitudes especiales, y aun así mis propias elecciones y mi esfuerzo me hubieran asegurado ingresos mayores que a otros? En este argumento nada explica por qué el principio de diferencia se aplica a todas las desigualdades, y no sólo a aquellas que provienen de factores moralmente arbitrarios. Retornaré a este punto tras el examen del segundo argumento.

3. El argumento del contrato social

Rawls considera que el primer argumento a favor de sus principios de justicia es menos importante que el segundo. Su principal argumento es el del «contrato social», un argumento acerca del tipo de moralidad política que la gente elegiría si tuviera que fundar la sociedad a partir de una «situación original». Como dice Rawls respecto del argumento que acabamos de examinar:

> ninguna de las observaciones precedentes [acerca de la igualdad de oportunidades] representa un argumento a favor de esta concepción [de justicia] ya que, estrictamente hablando, en una teoría contractual todos los argumentos habrán de hacerse en términos de lo que sería racional convenir en la situación original. Aquí, de lo que me ocupo es de preparar el camino para la interpretación favorable de los dos principios, de modo que estos criterios, especialmente el [principio de diferencia], no le parezcan exagerados al lector (1971, p. 75).

De esta forma Rawls concibe su primer argumento intuitivo simplemente como una preparación del terreno para su argumento real, que se basa en la idea del contrato social. Ésta es una estrategia inusual, ya que los argumentos del contrato social suelen considerarse débiles, y Rawls parece estar relegando un argumento bastante sólido a un papel de mero apoyo del argumento, más débil, del contrato social.

¿Por qué se piensa que los argumentos del contrato social son poco sólidos? Porque parecen basarse en presupuestos no admisibles. Se nos pide que imaginemos un estado natural anterior a toda autoridad política. Cada persona vive por cuenta propia, en el sentido de que no existe una autoridad superior con el poder de exigir obediencia a los demás, ni con la responsabilidad de proteger sus intereses o posesiones. La pregunta es: ¿qué tipo de contrato suscribirían tales individuos, en estado natural, respecto al establecimiento de una autoridad que vendría a tener tales poderes y responsabilidades? Una vez conocemos los términos del contrato, pasamos a saber cuáles son las obligaciones del gobierno, y a qué es lo que los ciudadanos están obligados.

Distintos teóricos han usado este método —Hobbes, Locke, Kant, Rousseau— y han llegado a respuestas diferentes. Pero todos se han visto sujetos a la misma crítica, a saber, que nunca existió tal estado natural, o tal contrato. En consecuencia, ni los ciudadanos ni el gobierno están limitados por él. Los contratos sólo generan obligaciones si son acordados. Podemos decir de un cierto acuerdo que es el contrato que la gente hubiera firmado en un estado natural, y que por lo tanto es un acuerdo hipotético. Pero como señala Dworkin: «un contrato hipotético no es simplemente una forma desvaída de un contrato real; lisa y llanamente no es un contrato» (Dworkin, 1977, p. 151). La idea de que estamos limitados por el contrato que aceptaríamos en el estado natural implica:

> que puesto que un hombre habría mostrado su acuerdo con ciertos principios si le hubieran preguntado de antemano, es justo aplicarle esos principios más adelante, en circunstancias diferentes y cuando él no está de acuerdo. Pero el argumento es incorrecto. Supongamos que yo no sabía, el lunes, el valor de un cuadro; si ese día usted me hubiera ofrecido 100 dólares por él, habría aceptado. El martes descubrí que era valioso. Usted no puede argumentar que sería justo que los tribunales me obligaran a vendérselo el miércoles por 100 dólares. Puede ser una suerte para mí que a usted no se le haya ocurrido comprármelo el lunes, pero eso no justifica que más adelante se ejerza coerción alguna sobre mí (Dworkin, 1977, p. 152).

Así, la idea de un contrato social parece o absurda (si es que se basa en acuerdos reales) o moralmente insignificante (si se basa en acuerdos hipotéticos).

No obstante, como observa Dworkin, existe otra posible interpretación de los argumentos del contrato social. Deberíamos pensar en el contrato, no en primer lugar como un acuerdo, real o hipotético, sino como un medio para identificar las implicaciones de ciertas premisas morales relativas a la igualdad moral de las personas. Invocamos la idea del estado natural no para encontrar los orígenes sociales de la sociedad, o las obligaciones históricas de gobiernos e individuos, sino para conformar la idea de la igualdad moral de los individuos.

La idea de ser seres morales iguales contiene la pretensión de que ninguno de nosotros se encuentra inherentemente subordinado a la voluntad de otros, que ninguno de nosotros llega al mundo como propiedad de otro, o como su súbdito. Todos nacimos libres e iguales. A lo largo de buena parte de la historia, muchos grupos vieron negada su igualdad: en las sociedades feudales, por ejemplo, los campesinos eran considerados subordinados naturales de los aristócratas. La misión histórica de los liberales clásicos como Locke fue la de negar esta premisa feudal. Y la manera en que manifestaron su negativa con respecto a que algunas personas se encontraban de forma natural subordinadas a otros fue la de imaginar un estado natural en el que las personas fueran iguales en cuanto a su *status*. Como dijo Rousseau: «el hombre nace libre, y aun así, en todas partes se encuentra encadenado». La idea de un estado natural no representa, entonces, una pretensión antropológica acerca de la existencia de seres humanos presociales, sino una pretensión moral acerca de la ausencia de una subordinación natural entre los seres humanos.

De todas maneras, los liberales clásicos no eran unos anarquistas que creyesen que los gobiernos jamás serían aceptables. Los anarquistas opinan que las personas no pueden nunca llegar a tener autoridades legítimas, y que nunca podrán ser legítimamente compelidas a obedecer a tal autoridad. Puesto que dichos liberales no eran anarquistas, la cuestión más acuciante era la de cómo explicar que las personas que nacían libres e iguales llegasen a ser gobernadas. La respuesta, aproximadamente, era ésta: debido a las incertezas y carencias propias de la vida en sociedad, los individuos, sin abandonar su igualdad moral, aceptarían ceder ciertos poderes al Estado, pero sólo si dicho Estado usara tales poderes en fideicomiso, para la protección de los individuos frente a tales incertezas y carencias. Si el gobierno traicionara esa confianza y abusara de sus poderes, los ciudadanos dejarían de tener la obligación de obedecer, y tendrían, por supuesto, el derecho a rebelarse. Que algunas personas tengan poder para gobernar a los demás es compatible con el respeto a la igualdad moral, porque los gobernantes sólo tienen ese poder en fideicomiso, para la protección y la promoción de los intereses de los gobernados.

Éste es el tipo de teorías que Rawls adapta. Como él señala: «mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant» (1971, p. 11). El objeto del contrato es el de determinar principios de justicia desde una posición de igualdad, en la teoría de Rawls:

> la posición original de igualdad corresponde al estado natural en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética, caracterizada de tal modo que conduzca a una cierta concepción de la justicia (1971, p. 12).

Mientras que la posición originaria de Rawls se «corresponde» con la idea del estado natural, también difiere de ella, porque Rawls cree que el aceptado estado natural no es realmente una «posición inicial de igualdad» (1971, p. 11). Aquí es donde su argumento contractual se combina con su argumento intuitivo. La explicación usual del estado natural no es equitativa porque algunas personas tienen más poder de negociación que otras —más aptitudes naturales, recursos iniciales, o pura fuerza física— y están capacitadas para resistir más tiempo hasta llegar a un mejor acuerdo, mientras aquellos que son menos fuertes o poseen menos aptitudes tienen que hacer concesiones. Las incertidumbres del estado natural afectan a todos, pero algunas personas pueden hacerles frente mejor, y no van a aceptar un contrato social, a menos que éste les atrinchere en sus ventajas naturales. Esto, lo sabemos, no resulta equitativo desde la óptica de Rawls. Dado que estas ventajas naturales no son merecidas, no deberían privilegiar o desfavorecer a la gente en la determinación de los principios de justicia.[2]

Por ello se hace necesario un nuevo instrumento para descubrir las implicaciones de la igualdad moral, un instrumento que impida que la gente se aproveche de sus ventajas arbitrarias al elegir los principios de justicia. Ésta es la razón por la que Rawls desarrolla su peculiar interpretación, conocida como la «posición original». En esta

2. Es esta condena de la injusticia inherente al estado natural tradicional la que distancia a Rawls de la otra tradición contractual, una tradición que va desde Hobbes hasta teóricos recientes como David Gauthier y James Buchanan. Como Rawls, ellos tienen la esperanza de generar principios para regular la vida social a partir de la idea de un acuerdo en una posición inicial. Sin embargo, a diferencia de Rawls, el acuerdo aspira a la obtención de ventajas mutuas, no a la justicia, y por lo tanto es lícito, y en verdad esencial, que la situación inicial refleje las diferencias en el poder de negociación que tienen lugar en el mundo real. Discutiré esta segunda aproximación contractual en el capítulo 4, y me preguntaré si estas teorías de las ventajas mutuas deberían tener o no la consideración de teorías de la justicia.

corregida posición original, la gente se encuentra tras un «velo de la ignorancia» de tal modo que

> nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, su clase o *status* social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de justicia se escogen detrás de un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del natural azar o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos se hallan en la misma situación y que nadie es capaz de precisar principios que favorezcan su condición particular, los principios de justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo (1971, p. 12).

Muchos críticos han visto esta pretensión de que la gente se distancie del conocimiento de su trasfondo social y de sus deseos individuales como evidencia de una extraña teoría de la identidad individual. ¿Qué es lo que queda de uno mismo cuando se excluye todo ese conocimiento? Es difícil imaginarse detrás de aquel velo de la ignorancia, mucho más difícil que imaginarse en el tradicional estado natural, donde al menos los personajes de ficción se encontraban relativamente completos tanto en mente como en cuerpo.

Pero el velo de la ignorancia no es la expresión de una teoría de la identidad personal. Es una prueba intuitiva de equidad, como cuando tratamos de asegurar la división equitativa de un pastel asegurándonos de que la persona que lo corta no conoce cuál va a ser el pedazo que cogerá.[3] Análogamente, el velo de la ignorancia asegura que aquellos que podrían ser capaces de influir en su favor en el proceso de selección, debido a su mejor posición, sean incapaces de hacerlo. Como dice Rawls:

> No debemos dejarnos confundir, entonces, por las condiciones algo inusitadas que caracterizan la posición original. La idea es aquí, sencillamente, la de presentarnos de una manera clara las limitaciones que parece sensato imponer a los razonamientos sobre los principios de la justicia y, por tanto, sobre los principios mismos. Así pues, parece razonable y aceptable de forma general que nadie se halle en una posición ventajosa o desfavorable en virtud del azar o de las circunstancias sociales al escoger los principios. Pero también parece ampliamente aceptado que debiera ser imposible proyectar principios para las circunstancias de nuestro propio caso... De este modo se llega al velo de la ignorancia de una manera natural (1971, pp. 18-19).

3. Rawls dice que el caso de la elección de principios de justicia es diferente, en un sentido importante, de cortar un pastel sin saber qué trozo le tocará a uno. Llama al primer caso un ejemplo de «justicia procesal pura», mientras que el segundo es de «justicia procesal perfecta». En cada caso, se supone que el procedimiento lleva a resultados justos. Pero en el primer caso no existe «un criterio independiente y ya dado acerca de qué es lo justo», mientras que en el último caso sí lo hay (Rawls, 1980, p. 523). Pero el contraste no es en realidad tan marcado en este caso, puesto que, como veremos, existen algunos «criterios independientes y ya dados» para evaluar los resultados de la posición original. En todo caso, las dos situaciones comparten un aspecto acerca del cual estoy llamando la atención: el uso de la ignorancia para asegurar decisiones imparciales.

La posición original intenta «representar la igualdad entre los seres humanos como personas morales», y los principios de justicia resultantes son aquellos que las personas «consentirían en cuanto seres iguales, cuando saben que ninguno de ellos se encuentra favorecido por contingencias sociales y naturales». Deberíamos ver la posición original como un «recurso expositivo» que «resume el significado» de nuestras nociones de equidad y «nos ayuda a extraer sus consecuencias» (1971, pp. 19, 21).

Así pues, el argumento de Rawls no es que una cierta concepción de la igualdad se derive de la idea de un contrato hipotético. Esto se encontraría sujeto a todas las objeciones mencionadas por Dworkin. Más bien, el contrato hipotético es una manera de conformar una cierta concepción de la igualdad y de extraer las consecuencias de dicha concepción para la justa regulación de las instituciones sociales. Eliminando las fuentes de la parcialidad y exigiendo unanimidad, Rawls espera encontrar una solución aceptable para todos, desde una posición de igualdad, es decir, que respete la pretensión de cada persona de ser tratada como un ser libre e igual.

Puesto que la premisa del argumento es la igualdad, y no el contrato, para criticarlo es necesario probar que no representa una concepción adecuada de la igualdad. No es suficiente, en verdad es irrelevante, decir que el contrato es históricamente inadecuado, o que el velo de la ignorancia es psicológicamente irreal. La cuestión no es si la posición originaria existió alguna vez, sino si es probable que los principios que serían elegidos en ella resulten equitativos, dada la naturaleza del proceso de selección.

Incluso si aceptamos la idea del contrato social de Rawls como un instrumento para encarnar una concepción de la igualdad, está lejos de resultar claro cuáles serían los principios realmente elegidos en la posición original. Rawls, por supuesto, piensa que el principio de diferencia sería el elegido. Pero aquí su argumento se supone independiente del primer argumento intuitivo, aquel relativo a la igualdad de oportunidades. Como hemos visto, no considera pertinente, «estrictamente hablando», ese tipo de argumento en una teoría contractual.

De ahí que el principio de diferencia sea sólo una de las muchas elecciones posibles que podrían realizar los participantes en la situación original.

¿Cómo resultan elegidos los principios de justicia? La idea básica es ésta: aunque no sabemos qué situación ocuparemos en la sociedad, o qué objetivos tendremos, existen ciertos bienes que sí querremos o necesitaremos para vivir una buena vida. Cualesquiera que sean las diferencias entre los planes de vida individuales, todos comparten una cosa: todos implican *vivir una vida*. Como sostiene Waldron: «existe algo así como *la búsqueda de una concepción de la buena vida* que todas las personas, aun aquellas con los compromisos más diversos, podemos decir que asumen... aunque las personas no compartan sus ideales con los demás, al menos todas ellas pueden abstraer de sus experiencias un sentido acerca de *lo que representa el estar comprometido con un ideal de la buena vida*» (Waldron, 1987, p. 145; cf. Rawls, 1971, pp. 92-95, 407-416). Todos estamos comprometidos con un ideal de la buena vida, y algunas cosas son necesarias para lograr estos compromisos, cualesquiera que sean sus contenidos. En la teoría de Rawls, tales cosas son llamadas «bienes primarios». Existen dos tipos de bienes primarios:

(1) bienes primarios sociales: bienes que son directamente distribuidos por las instituciones sociales, como los ingresos y la riqueza, las oportunidades, los poderes, los derechos y las libertades;
(2) bienes primarios naturales: bienes como la salud, la inteligencia, el vigor, la imaginación, y las aptitudes naturales, que resultan afectados por las instituciones sociales, pero que no son directamente distribuidos por ellas.

En la elección de estos principios de justicia, las personas, que se hallan tras el velo de ignorancia, tratan de asegurar que tendrán el mejor acceso posible a aquellos bienes primarios distribuidos por las instituciones sociales (es decir, los bienes sociales primarios). Esto no significa que el egoísmo subyazca a nuestro principio de justicia. Dado que nadie conoce en qué situación se hallará, decirle a la gente que decida qué es lo mejor para ella misma tiene la misma consecuencia que pedirle que decida qué es lo mejor para todos considerados imparcialmente. Para decidir tras un velo de ignorancia qué principios promoverán mi bien, debo ponerme en el lugar de cada persona en la sociedad y ver qué es lo que promueve su bien, dado que puedo terminar siendo cualquiera de esas personas. El presupuesto del propio interés racional, combinado con el velo de la ignorancia,

«logra el mismo propósito que la bondad» (Rawls, 1971, p. 148), porque debo identificarme con cada persona en la sociedad y tomar en cuenta su bien como si fuera el mío propio. De este modo, los acuerdos suscritos en la situación original otorgan igual consideración a cada persona.

Los participantes de la situación original tratan de asegurarse el mejor acceso posible a los bienes primarios que les permita vivir una vida que valga la pena, sin saber dónde irán a parar en la sociedad. Existen todavía muchos principios diferentes que podrían elegir. Podrían escoger una distribución igual de bienes primarios sociales para todas las situaciones sociales. Pero Rawls mantiene que esto es irracional cuando algunas desigualdades —verbigracia, aquellas a las que se ayuda por el principio de diferencia— mejoran el acceso de todos a los bienes primarios. Podrían elegir un principio utilitarista que impela a las instituciones sociales a distribuir sus bienes primarios de tal suerte que se incremente al máximo la utilidad en la sociedad. Esto desarrollaría hasta su grado más alto la utilidad media que los participantes de la situación original podrían esperar tener en el mundo real, y, en algunas formulaciones de la racionalidad, ésta se convertiría en una elección racional. Pero también supone el riesgo de que usted sea uno de los finalmente sacrificados en favor de un bien mayor para los demás. Esto hace que sus libertades, posesiones, e incluso su vida sean vulnerables ante las preferencias egoístas e ilegítimas de otros. Por supuesto, esto le deja desprotegido precisamente en aquellas situaciones en las que es más probable que necesite protección, es decir, cuando sus creencias, color de piel, sexo, o capacidades naturales lo conviertan en impopular, o simplemente en prescindible para la mayoría. En algunas descripciones de la racionalidad esto convertiría el utilitarismo en una elección irracional, ya que lo racional es garantizar que sus derechos básicos y sus recursos sean protegidos, aun si por ese medio usted reduce sus posibilidades de recibir otros beneficios además de los bienes básicos que pretenda proteger.

En consecuencia, existen diferentes explicaciones acerca de qué es lo que resulta racional hacer en dicha situación —la racionalidad de aventurarse en el juego, contra la racionalidad de jugar sobre seguro—. Si supiéramos cuáles serían las probabilidades de que nuestros derechos básicos fuesen violados en una sociedad utilitarista, estaríamos en mejores condiciones de saber cuán racional es el aventurarse en el juego. Pero el velo de la ignorancia excluye obtener tal información. La racionalidad de jugar depende también de si la personalidad de uno es contraria al riesgo o no: a algunas personas no les preocupa asumir riesgos, otras prefieren la seguridad. Pero el velo de la ignorancia también excluye el conocimento de los gustos perso-

nales. ¿Cuál es entonces la elección racional? Rawls dice que lo racional es adoptar una estrategia de «maximin», esto es, usted *maximiza* lo que recibiría en caso de ir a parar al *minimum* o peor posición. Como afirma Rawls, esto es como proceder conforme al presupuesto de que su peor enemigo vaya a decidir la posición que usted ocupará (Rawls, 1971, pp. 152-153). Como resultado, usted elige un sistema que maximice la porción mínima asignada conforme a tal sistema.

Por ejemplo, imagínese que en un mundo de tres personas los posibles esquemas distributivos son los siguientes:

1. 10:8:1
2. 7:6:2
3. 5:4:4.

La estrategia de Rawls le dice que elija el tercero. Si usted no conoce qué probabilidad existe de que termine en la mejor o en la peor posición, la elección racional de acuerdo con Rawls es la tercera posibilidad. Porque, incluso si usted termina en la peor posición, la tercera le ofrece más de lo que recibiría si se encontrase en la peor posición de los esquemas restantes.

Adviértase que uno debería escoger el tercer esquema aun cuando los dos primeros tienen una utilidad media mayor. El problema de los dos primeros esquemas es que existe alguna posibilidad, de dimensiones desconocidas, de que su vida resulte completamente insatisfactoria. Y dado que cada uno de nosotros tiene sólo una vida por vivir, es irracional aceptar la posiblidad de que su única vida vaya a ser tan insatisfactoria. Entonces, concluye Rawls, las personas en la situación original elegirían el principio de diferencia. Y este resultado felizmente coincide con lo que el primer argumento intuitivo nos decía. Las personas que utilizan un proceso de decisión equitativo en la selección de principios de justicia llegan a los mismos principios que nuestras intuiciones nos decían que eran justos.

Muchos han criticado la tesis de Rawls según la cual el «maximin» constituye la estrategia racional. Algunos sostienen que es igualmente racional, si no más, aventurarse en el juego sirviéndose del utilitarismo. Otros afirman que es imposible determinar la racionalidad de las apuestas sin saber algo acerca de las probabilidades, o acerca de la propia aversión al riesgo. Estas críticas alegan que Rawls sólo llega al principio de diferencia porque manipula la descripción del velo de la ignorancia con objeto de llegar a aquél, o porque hace presuposiciones psicológicas gratuitas, que no tiene derecho a hacer (Hare, 1975, pp. 88-107; Barry, 1973, cap. 9).

a) La convergencia de los dos argumentos

Hay algo de cierto en estas críticas, pero conforman una línea crítica equivocada. Porque Rawls admite que manipula la descripción de la situación original para llegar al principio de diferencia. Reconoce que «para cada concepción tradicional de la justicia existe una interpretación de la situación inicial en la que sus principios constituyen la solución preferida», y que algunas interpretaciones llevarán al utilitarismo (1971, p. 121). Existen muchas descripciones de la situación original que son compatibles con el objetivo de crear un procedimiento de decisión equitativo, y el principio de diferencia no sería el elegido en todas ellas. Por consiguiente, antes de que podamos determinar qué principios no resultarían elegidos en la situación original, necesitamos saber qué descripción de la situación original aceptar. Y, dice Rawls, uno de los motivos por los que elegimos una descripción de la situación original es que lleva a los principios que intuitivamente encontramos aceptables.

Así, tras afirmar que la situación original debería conformar la idea de que las personas son seres morales iguales, Rawls continúa diciendo que «existe, sin embargo, otro aspecto para justificar una descripción particular de la posición original. Consiste en comprobar si los principios que serían elegidos armonizan con nuestras convicciones relevantes, o si las amplían de forma aceptable» (1971, p. 19). Por lo tanto, al decidir acerca de la descripción preferible de la situación original «trabajamos desde las dos metas». Si los principios elegidos en una formulación no coinciden con nuestras convicciones acerca de la justicia:

> tenemos que elegir. Podemos, o bien modificar la descripción de la situación inicial, o bien revisar nuestros juicios existentes, ya que aun los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. [...] unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras abandonando nuestros juicios y adaptándolos a los principios, supongo que finalmente encontraremos una descripción de la situación social que a la vez defina condiciones razonables, y genere principios que correspondan a nuestros juicios debidamente conformados y adaptados (1971, p. 20).

Así pues, el argumento intuitivo y el argumento del contrato, después de todo, no son independientes. Rawls admite modificar la situación original para asegurar que lleve a principios que coincidan con nuestras intuiciones (al menos aquellas intuiciones que seguimos teniendo tras habernos embarcado en este proceso de constante revi-

sión para la armonización de la teoría y las intuiciones). Esto puede sonar a fraude. Pero sólo lo parece, si creemos que Rawls afirma que los dos argumentos se ofrecen el uno al otro un apoyo completamente independiente. Y aunque a veces hace tal afirmación, en otras ocasiones admite que los dos argumentos son interdependientes, pero están generados por el mismo conjunto de intuiciones relevantes.

¿Pero entonces por qué molestarse con la estratagema del contrato? ¿Por qué no usar simplemente el primer argumento intuitivo? Ésta es una buena pregunta. Aunque el argumento del contrato no es tan malo como los críticos sugieren, tampoco es tan bueno como pretende Rawls. Si cada teoría de la justicia tiene su propia explicación acerca de la situación contractual, tenemos que decidir entonces, de antemano, qué teoría de la justicia aceptar, para saber qué descripción de la situación original es la apropiada. La oposición de Rawls a que perdamos en el juego una vida en beneficio de otros, o a que acaben siendo perjudicados aquellos con desventajas naturales no merecidas, le lleva a describir la situación original de una cierta forma; aquellos que están en desacuerdo con él en estos temas, la describirán de otra manera. La controversia no puede ser resuelta apelando al argumento contractual. Supondría una petición de principio por parte de cada bando invocar su explicación de la situación contractual en defensa de su teoría de la justicia, dado que la situación contractual presupone la teoría. Todas las cuestiones centrales de la justicia, lógicamente, tienen que fijarse de antemano, para saber qué descripción de la situación original aceptar. De lo que se deduce que el contrato es redundante.

Esto no significa que el instrumento del contrato sea totalmente inútil. En primer lugar, la situación original nos proporciona una vía para conformar nuestras intuiciones, en la misma medida en que los primeros teóricos invocaban el estado natural para configurar la idea de la igualdad natural. En segundo lugar, aunque las intuiciones a las que se apela en el argumento de la igualdad de oportunidades muestran que la igualdad equitativa de oportunidades no es suficiente, no nos dicen qué más se necesita, y la estratagema del contrato puede contribuir a precisar más nuestras intuiciones. Esto es lo que quiere decir Rawls cuando apunta que dicho instrumento nos puede ayudar a «extraer las consecuencias» de nuestras intuiciones. En tercer lugar, el contrato ofrece una perspectiva a partir de la cual podemos poner a prueba intuiciones opuestas. Alguien que tiene por naturaleza ciertas aptitudes puede objetar sinceramente la idea de que las aptitudes sean arbitrarias. Tendríamos así un choque entre intuiciones. Pero si la misma persona dejase sus objeciones de lado en caso de no saber a qué situación iría a parar a partir de la lotería natural, entonces podemos afirmar con cierta seguridad que nuestra intuición era la correcta, y que su intuición opuesta era el resultado de intereses personales opuestos. Algunas intuiciones pueden parecer menos convincentes cuando se las juzga desde una perspectiva independiente de la situación que uno ocupa en la sociedad. El argumento del contrato pone a prueba nuestras intuiciones mostrándonos si resultarían elegidas desde una posición imparcial. El contrato así plasma ciertas intuiciones generales, y nos brinda una perspectiva imparcial desde la cual podemos considerar intuiciones más concretas (Rawls, 1971, pp. 21-22, 586).

Existen entonces algunas ventajas en la utilización de la estratagema del contrato. Por otra parte, el recurso del contrato no es necesario para estos propósitos. Como vimos en el capítulo anterior, algunos teóricos (por ejemplo, Hare), con el objeto de definir la idea de la igual consideración, invocan a unos ideales individuos que se pondrían en la piel del otro en vez de a contratantes imparciales (cap. 2, apartado 5 B). Ambas teorías impelen a los agentes morales a adoptar un punto de vista imparcial, pero mientras los contratantes imparciales ven a cada persona en la sociedad como un posible receptor futuro de su propio bien, esos ideales individuos que se pondrían en la piel del otro ven a cada persona en la sociedad como uno de los componentes de su propio bien, dado que se hacen cargo de su situación y por ello comparten su destino. Las dos teorías usan instrumentos diferentes, pero la diferencia es relativamente superficial, porque el movimiento clave en cada teoría es forzar a cada agente a adoptar una perspectiva que le niega el conocimiento y la capacidad para promover su propio bien. En verdad, a menudo es difícil distinguir a los contratantes imparciales de los individuos ideales dispuestos a ponerse en la piel de los otros (Gauthier, 1986, pp. 237-238; Diggs, 1981, p. 277; Barry, 1989, pp. 77, 196).[4]

La igual consideración puede alcanzarse también sin ningún tipo de instrumento, simplemente pidiendo a los agentes que tengan una igual consideración por los demás que vaya más allá de su propio bien, o de su capacidad individual para promoverlo (por ejemplo, Scanlon, 1982; Barry, 1989, pp. 340-348). Claro que existe una curiosa falta de lógica en el uso de la estratagema del contrato, o del individuo ideal dispuesto a ponerse en la piel del otro, para definir la idea de la igualdad moral. El concepto del velo de la ignorancia in-

4. Rawls niega que exista alguna similitud esencial entre su teoría contractual y el ideal individuo dispuesto a ponerse en la piel de los otros que propone Hare. Pero como sostiene Barry, esta negativa «me parece simplemente un azote al viento» (Barry, 1989, p. 410, n. 30). Es desafortunado que Rawls exagere la distancia entre su teoría y la de Hare, porque la exageración desfavorece a Rawls. Véase el examen de la discusión de las críticas feministas a Rawls en el capítulo 7, apartado 3, C 2.ª

tenta configurar la idea de que las demás personas importan en y por sí mismas, y no sólo como un componente de nuestro propio bien. Pero lo hace por medio de la imposición de una perspectiva a partir de la cual el bien de los demás es simplemente un componente de nuestro propio bien (real o posible). La idea de que las personas son bienes en sí mismas se complica cuando invocamos la «idea de una elección que fomenta los intereses de un único individuo racional para quien las diversas vidas individuales constituyen tan sólo una serie de diferentes posibilidades» (Scanlon, 1982, p. 127; cf. Barry, 1989, pp. 214-215, 336, 370). Rawls trata de reducir la importancia que la gente en la situación originaria concede a las diferentes vidas individuales presentándolas como diferentes resultados posibles de una elección autointeresada, pero el instrumento del contrato alienta esa visión, y así oscurece el significado de la igual consideración.

Por ello el instrumento del contrato añade muy poco a la teoría de Rawls. El argumento intuitivo es el argumento principal, con independencia de cualquier negativa de Rawls, y el argumento del contrato (en el mejor de los casos) tan sólo ayuda a definirlo. Pero no está claro que Rawls necesite un argumento independiente respecto del contrato. Rawls se había quejado inicialmente de que se forzara a las personas a elegir entre el utilitarismo, una teoría sistemática pero contraria a las intuiciones, y el intuicionismo, una colección de intuiciones mezcladas sin estructura teórica. Si Rawls ha encontrado una alternativa sistemática al utilitarismo que está en armonía con nuestras intuiciones, entonces la suya resulta una teoría muy recursiva, en ningún modo debilitada por la interdependencia entre el argumento intuitivo y el argumento contractual. Como dice Rawls: «una concepción de la justicia no puede deducirse a partir de premisas evidentes por sí mismas o principios condicionados; en cambio, su justificación es una cuestión de apoyo mutuo entre diversas consideraciones, todas ellas integradas en una sola visión coherente» (1971, p. 21). Rawls llama a esto el «equilibrio reflexivo», y éste es su objetivo. Sus principios de justicia se apoyan mutuamente en una reflexión sobre las intuiciones a las que apelamos en nuestras prácticas cotidianas, y en una reflexión sobre la naturaleza de la justicia desde una perspectiva imparcial que se encuentra alejada de nuestras situaciones cotidianas. Debido a que Rawls busca tal equilibrio reflexivo, críticas como las de Hare y Barry resultan exageradas. Porque aun si están en lo cierto en que el principio de diferencia no sería el elegido en la situación originaria tal como Rawls la describe, él podría redefinir la situación originaria de modo tal que generase el principio de diferencia. Esto parece un fraude, pero es útil y legítimo si nos lleva al equilibrio reflexivo, si significa que «hemos hecho lo que podemos para tornar coherente y justificar nuestras convicciones sobre la justicia social» (1971, p. 21).

Una crítica realmente válida de Rawls debe impugnar sus intuiciones fundamentales, o mostrar por qué el principio de diferencia no es la mejor expresión de estas intuiciones (y por lo tanto por qué una descripición diferente de la situación original debería formar parte de nuestro equilibrio reflexivo). Más adelante examinaré teorías que impugnan las intuiciones básicas en capítulos posteriores. Pero primero quiero examinar esta segunda opción. ¿Podemos encontrar problemas internos en la teoría de Rawls, críticas no a sus intuiciones, sino a la forma en que las desarrolla?

b) Problemas internos

Tal como hemos visto, una de las intuiciones centrales de Rawls se refiere a la distinción entre elecciones y circunstancias. Su argumento contra la visión predominante de la igualdad de oportunidades depende en gran medida de la afirmación según la cual ésta otorga demasiada importancia a la influencia de nuestras inmerecidas aptitudes naturales. Aquí estoy de acuerdo con Rawls. Pero el mismo Rawls otorga demasiada importancia a la influencia de las desigualdades naturales, y al mismo tiempo apenas considera la influencia de nuestras elecciones.

1.° *La compensación por las desigualdades naturales*

Primero, examinaré el problema de las aptitudes naturales. Rawls dice que la pretensión de la gente de bienes sociales no debería depender de sus cualidades naturales. Los más aptos no merecen ningún ingreso mayor, y sólo deberían recibir más ingresos si esto beneficia a los que están peor. Por ello, conforme a Rawls, el principio de diferencia es el mejor principio para garantizar que las asignaciones naturales no tengan una influencia injusta.

Sin embargo, el planteamiento de Rawls todavía permite que el destino de la gente se vea influido por factores arbitrarios. Esto se debe a que Rawls define la posición de los que están peor en términos meramente de la posesión de bienes primarios sociales: derechos, oportunidades, riqueza, etc. No tiene en cuenta la posesión de bienes primarios naturales en la determinación de quién está peor. Para Rawls (en este contexto), dos personas se encuentran igualmente bien situadas si tienen el mismo paquete de bienes primarios sociales, aun cuando una persona tenga pocas aptitudes, sea inválida, sea mental-

mente deficiente, o tenga problemas de salud. Asimismo, si alguien tiene todavía una pequeña ventaja sobre otros en bienes sociales, entonces se encuentra mejor según la escala de Rawls, incluso si los ingresos extras no son suficientes para pagar los costes extras que debe soportar debido a algunas desventajas naturales, por ejemplo, los costes de los medicamentos, o de los aparatos especiales en el caso de alguna minusvalía.

Sin embargo, ¿por qué el parámetro para determinar la justicia de las instituciones sociales tiene que ser la perspectiva del que está peor en términos de bienes sociales? Esta estipulación choca con el argumento intuitivo y el del contrato. En el argumento del contrato, la estipulación resulta inmotivada por lo que hace a la racionalidad de las partes en la situación original. Si, como dice Rawls, la salud es tan importante como el dinero para llevar una vida provechosa, y si las partes tratan de alcanzar acuerdos sociales que les garanticen la mayor cantidad de bienes primarios en el peor resultado posible (el razonamiento del *maximin*), entonces ¿por qué no se debería tratar la falta de salud o la falta de dinero como casos iguales, en los que se está menos favorecido por lo que se refiere a la distribución social? Toda persona reconocería que estaría menos favorecida si de repente se convirtiera en lisiada, incluso si su paquete de bienes sociales permaneciera igual. ¿Por qué no iba a querer que la sociedad también reconociese esta desventaja?

El argumento intuitivo apunta en la misma dirección. Los bienes primarios naturales no sólo son tan necesarios como los bienes sociales para la consecución de una buena vida, sino que además la gente no merece su lugar en la distribución de las asignaciones naturales, y por lo tanto es incorrecto que la gente resulte privilegiada o desfavorecida a partir de esa posición. Como vimos, Rawls piensa que esta intuición lleva al principio de diferencia, conforme al cual tan sólo se reciben recompensas extras por las aptitudes si el hacerlo beneficia a los que están peor: «nos vemos conducidos al principio de diferencia si deseamos establecer un sistema social tal, que nadie gane o pierda a partir de la arbitraria posición que ocupa en la distribución de las asignaciones naturales o de su posición inicial en la sociedad, sin dar o recibir a cambio ventajas compensatorias» (1971, p. 102). Sin embargo esto es erróneo, o al menos está desencaminado. Llegamos al principio de diferencia sólo si por «ganacias o pérdidas» entendemos ganancias o pérdidas en términos de bienes sociales. El principio de diferencia asegura que los mejor dotados no obtienen más bienes sociales sólo debido al lugar arbitrario que ocupan en la distribución de las asignaciones naturales, y que los menos favorecidos no se encuentran privados de bienes sociales sólo por su situación. Pero esto no mitiga

completamente «los efectos de los accidentes naturales y las circunstancias sociales» (1971, p. 100). Porque los mejor dotados siguen obteniendo los bienes naturales de sus aptitudes, de las cuales, inmerecidamente, carecen los discapacitados. El principio de diferencia puede asegurar que yo tenga el mismo paquete de bienes sociales que una persona físicamente disminuida. Pero esta persona soporta costes extras en medicinas y transporte. Soporta una inmerecida carga para desarrollar una vida satisfactoria, una carga causada por sus circunstancias y no por sus elecciones. El principio de diferencia, más que eliminar dicha carga, la tolera.[5]

Rawls parece no darse cuenta de todas las implicaciones de su propio argumento contra la visión predominante en materia de igualdad de oportunidades. La posición que criticaba es ésta: 1) Las desigualdades sociales son inmerecidas, y deberían rectificarse o compensarse, pero las desigualdades naturales pueden influir en una distribución de acuerdo con la igualdad de oportunidades. Rawls afirma que las desigualdades naturales y sociales son igualmente inmerecidas, por lo que 1) es «incierto». En cambio, sostiene que: 2) las desigualdes sociales deberían ser compensadas, y las desigualdades natu-

5. Esta objeción la presentan Barry y Sen, aunque sostienen equivocadamente que el problema surge del compromiso de Rawls con el uso de bienes primarios para definir la posición de los menos favorecidos (Barry, 1973, pp. 55-57; Sen, 1980, pp. 215-216). El problema reside en realidad en el uso incompleto de los bienes primarios en Rawls, es decir, su arbitraria exclusión de los bienes primarios naturales del indicador. Rawls examina, en efecto, la idea de compensar las desventajas naturales, pero sólo en términos de «principios de compensación», conforme a los cuales se realiza la compensación para eliminar las consecuencias que tienen para las personas una merma natural de su capacidad, y así crear igualdad de oportunidades (Rawls, 1971, pp. 1000-1002). Rawls rechaza acertadamente esta visión tanto por imposible como por indeseable. Sin embargo, ¿por qué no ver la compensación como una forma de eliminar las desigualdades no merecidas en los bienes primarios en su totalidad? Debería compensarse a las personas por los costes no elegidos de sus desventajas naturales, no para que puedan competir en pie de igualdad con los demás, sino para que puedan, en igualdad de condiciones, llevar adelante una vida que los satisfaga. Para abundar en este tema, compárese Michelman (1975, pp. 330-339), Gutman (1980, pp. 126-127) y Daniels (1985, cap. 3) con Pogge (1989, pp. 183-188) y Mapel (1989, pp. 101-106).

Algunos teóricos sostienen que Rawls sí apoya la compensación por las desventajas naturales, pero no como una cuestión de justicia. Él, en cambio, ve nuestras obligaciones hacia los naturalmente desfavorecidos como «deberes públicos de bondad» (Martin, 1985, pp. 189-191) o «pretensiones de moralidad» (Pogge, 1989, pp. 186-191, 275). Estas obligaciones hacia los desfavorecidos no son cuestiones de mera caridad, porque debieran ser puestas en práctica obligatoriamente por el Estado, pero tampoco son derechos. De acuerdo con Pogge y Martin, la teoría de la justicia de Rawls se refiere «fundamentalmente a la justicia» mientras que la compensación para los naturalmente desfavorecidos se refiere a la «equidad global del universo» (Martin, 1985, p. 80; Pogge, 1989, p. 189). Por desgracia, ninguno de los autores explica esta oposición, ni de qué modo ésta es coherente con el acento que pone Rawls en «mitigar los efectos de los accidentes naturales y la fortuna social» (Rawls, 1971, p. 585). Martin, por ejemplo, parece decir que mitigar los efectos de las asignaciones naturales diferenciales es una cuestión de justicia esencial, mientras que mitigar los efectos de las desventajas naturales diferenciales es una cuestión de bondad (Martin, 1985, p. 178). En el enfoque rawlsiano, es difícil ver qué es lo que justifica esta distinción (Brian Barry mantiene que esta limitación es legítima sólo si Rawls abandona la idea de la justicia como igual consideración y adopta en su lugar la idea hobbesiana de la justicia como ventajas mutuas, Barry, 1989, p. 243; c. n. 2).

rales no deberían influir en la distribución. Pero si las desigualdades naturales y sociales son en verdad igualmente inmerecidas, entonces 2) también es incierto. Deberíamos mantener, en cambio, que 3) las desigualdades naturales y sociales deberían compensarse. De acuerdo con Rawls, quienes nacen en una clase o raza desfavorecida no sólo no deberían resultar privados de los beneficios sociales, sino que además podrían reclamar una compensación por tal desventaja. ¿Por qué tratar de manera diferente a las personas que nacen físicamente disminuidas? ¿Por qué éstas no deberían pretender, también, una compensación por sus desventajas (por ejemplo, medicamentos subsidiados, transporte, preparación laboral, etc.), aparte de la pretensión de no ser discriminados?

Entonces, existen tanto razones intuitivas como contractuales para reconocer los impedimentos físicos naturales como base para la compensación, y para incluir los bienes primarios naturales en el indicador que determina quién se encuentra en la posición de menos favorecido. Existen dificultades para tratar de compensar las desigualdades naturales, tal como mostraré más adelante, en el apartado 4 B. Puede resultar imposible hacer lo que nuestras intuiciones nos dicen que es equitativo. Pero Rawls ni siquiera reconoce que sea deseable tratar de compensar tales desigualdades.

2.° *Subvencionar las elecciones de la gente*

El segundo problema tiene que ver con la otra cara de la moneda de aquella intuición. La gente no merece soportar la carga de los costes que no elige, pero ¿cómo deberíamos responder a las personas que hacen elecciones costosas? Por lo común sentimos que los costes no elegidos tienen sobre nosotros una pretensión mayor que los costes elegidos voluntariamente. Nos parece diferente que alguien se gaste 100 dólares por semana en medicamentos caros para cuidarse una enfermedad no elegida, a que alguien se gaste 100 dólares por semana en un vino caro debido a que disfruta de su sabor. Rawls apela a esta intuición cuando critica la visión predominante por ser insensible a la naturaleza no elegida de las desigualdades naturales. Sin embargo, ¿de qué modo deberíamos ser sensibles a las elecciones de la gente?

Imaginemos que hemos tenido éxito en igualar las circunstancias sociales y naturales de la gente. Para tomar el caso más simple, imaginemos a dos personas con iguales talentos que comparten un mismo entorno social. Uno quiere jugar al tenis todo el día, por lo que, en una granja cercana, sólo trabaja lo suficiente para ahorrar el dinero necesario a fin de comprar tierra para una cancha de tenis, y sostener su estilo de vida preferido (esto es, comida, vestido, equipamiento). La otra persona quiere una cantidad similar de tierra para cultivar un huerto, con el objeto de producir y vender hortalizas para sí misma y para otros. Imaginemos con Rawls que comenzamos con una distribución igual de recursos, que es suficiente para que cada persona adquiera la tierra que desea, y se entreguen a su tenis y su huerto. El horticultor tendrá rápidamente más recursos que el tenista, si permitimos que el mercado opere libremente. Aunque comenzaron con iguales porciones de recursos, el tenista utilizará rápidamente su porción inicial, y su ocasional trabajo en la granja le alcanzará tan sólo para seguir jugando a tenis. En cualquier caso, el horticultor empleará su porción inicial de tal modo que generará un flujo más permanente y mayor de ingresos mediante mayores cantidades de trabajo. Rawls sólo permitiría esta desigualdad si beneficia al menos favorecido, es decir, si beneficia al tenista que ahora no tiene mayores ingresos. Si el tenista no se beneficia de esta desigualdad, entonces el gobierno debería transferirle parte de los ingresos del horticultor, con objeto de igualar las rentas.

Sin embargo, hay algo que no cuadra en sostener que dicho impuesto es necesario para asegurar la igualdad, entendida ésta como tratar a ambos de un modo igual. Recuérdese que el tenista tiene las mismas aptitudes que el que se dedica a la horticultura, proviene del mismo entorno social, y comenzó con una igual asignación de recursos. Como resultado, él podría haber elegido, si lo hubiera deseado, la más lucrativa actividad de la horticultura, del mismo modo que pudo elegir la menos lucrativa actividad del tenis. Los dos escogieron entre un abanico de opciones que les ofrecía diversas medidas y tipos de trabajo, ocio, e ingresos. Ambos eligieron la opción que preferían. Entonces, la razón por la que él no eligió la horticultura fue que prefirió jugar al tenis antes que ahorrar dinero gracias a los cultivos. Las personas tienen preferencias diferentes acerca de cuándo es valioso dejar de lado un ocio potencial con el objeto de ganar mayores ingresos, y él prefirió el ocio mientras que el otro prefirió los ingresos.

Dado que estas diferencias en el estilo de vida resultan libremente elegidas, ¿por qué se le trata a él de manera desigual al permitir que el otro tenga los ingresos y el estilo de vida que él no quiso? Rawls defiende el principio de diferencia diciendo que éste contrarresta las desigualdades de las contingencias naturales y sociales. Pero éstas no son aquí relevantes. Más que eliminar las desventajas, el principio de diferencia tan sólo hace que el horticultor subvencione el costoso deseo de ocio del tenista. El horticultor tiene que pagar por el coste de sus elecciones, es decir, renuncia al ocio con el objeto de obtener mayores ingresos. Pero no tiene que pagar por el coste de sus elecciones,

esto es, el tenista renuncia a sus ingresos con el objeto de obtener un mayor ocio. El tenista espera y Rawls exige que el horticultor pague por el coste de sus propias elecciones, y que además subvencione las elecciones del tenista. Esto no promueve la igualdad, sino que la socava. Uno consigue su estilo de vida preferido (la ociosidad del tenis), y además algún ingreso de los impuestos que el otro abona, mientras que el horticultor consigue su estilo de vida preferido (horticultura lucrativa) menos ciertos ingresos que se le quitan por impuestos. El horticultor tiene que abandonar parte de lo que hace valiosa su vida con el objeto de que el tenista tenga más de aquello que él encuentra valioso. En este sentido, se les trata de forma desigual, sin razón legítima alguna.

Cuando las desigualdades en ingresos son el resultado de las elecciones, y no de las circunstancias, el principio de diferencia crea, más que elimina, la injusticia. Tratar a las personas con igual consideración requiere que la gente pague el coste de sus propias elecciones. Pagar por las elecciones es la otra cara de nuestra intuición acerca de no pagar por circunstancias desiguales. Es injusto que las personas resulten desfavorecidas por desigualdades en sus circunstancias, pero es igualmente injusto, para mí, pedir que alguien pague por los costes de mis elecciones. En un lenguaje más teórico, un esquema distributivo debería ser «insensible a nuestras cualidades» y «sensible a nuestras ambiciones» (Dworkin, 1981, p. 311). El destino de la gente debería depender de sus ambiciones (en el sentido amplio de fines y proyectos sobre su vida), pero no debería depender de sus cualidades naturales y sociales (las circunstancias en las que persiguen sus ambiciones).

El mismo Rawls remarca que somos responsables del coste de nuestras elecciones. De hecho éste es el porqué de que su explicación de la justicia mida la porción de bienes primarios de las personas, y no su grado de bienestar. Aquellos que tienen deseos caros obtendrán un bienestar menor a partir de un paquete igual de bienes primarios que aquellos con gustos más modestos. Pero, apunta Rawls, no se sigue que aquellos con gustos modestos deban subvencionar a aquellos con gustos caros, porque «tenemos la capacidad de asumir responsabilidades por nuestros fines». Por lo tanto «aquellos con gustos menos caros han ajustado posiblemente sus gustos y rechazos, a lo largo de sus vidas, a los ingresos y riqueza que razonablemente podían esperar; y se considera injusto que ahora deban tener menos con el objeto de liberar a otros de las consecuencias» de sus gustos caros (Rawls, 1982 *b*, pp. 168-169; cf. 1975, p. 553; 1980, p. 545; 1974, p. 643; 1978, p. 63; 1985, pp. 243-244). Rawls, por tanto, no desea que el horticultor subvencione al jugador de tenis. En realidad, a menudo afirma que su concepción de la justicia se preocupa por regular las

desigualdades que afectan a las oportunidades en la vida de la gente, y no las desigualdades derivadas de sus elecciones de vida, que son responsabilidad de los propios individuos (1971, pp. 7, 96; 1978, p. 56; 1979, pp. 14-15; 1982 *b*, p. 170). Por desgracia, el principio de diferencia no hace ninguna distinción entre desigualdades elegidas y no elegidas. Por lo tanto un resultado posible del principio de diferencia es el de hacer que algunas personas paguen por las elecciones de otras, como sería el caso de aquellos que, como el tenista, tienen la renta más pequeña, por su propia elección. Rawls quiere que el principio de diferencia reduzca los efectos injustos de las desventajas naturales y sociales, pero también reduce los efectos legítimos de las elecciones y esfuerzos personales.

Aunque Rawls tiene en cuenta esta distinción entre elecciones y circunstancias, su principio de diferencia la infringe de dos maneras importantes. Se supone que reduce el efecto del lugar que uno ocupa en la distribución de las asignaciones naturales. Pero, dado que Rawls excluye los bienes primarios naturales del indicador que determina quién tiene menos ventajas, de hecho no existe compensación para aquellos que sufren de desventajas naturales no merecidas. En cambio, da por sentado que las personas han de ser responsables del coste de sus elecciones. Pero el principio de diferencia requiere que algunas personas subvencionen el coste de las elecciones de otras. ¿Podemos hacer algo más para ser «sensibles a la ambición» e «insensibles a las cualidades»? Éste es el objetivo de la teoría de Dworkin.

4. Dworkin y la igualdad de recursos

Dworkin acepta que el objetivo de ser «sensible a la ambición» e «insensible a las cualidades» motiva el principio de diferencia de Rawls. Pero piensa que un esquema distributivo diferente, conforme a aquel ideal, puede prestar un mejor servicio. Su teoría es complicada, implica el uso de una subasta, esquemas de seguro, mercados libres, e impuestos, y resulta imposible exponerla de modo completo. Todo y así, presentaré algunas de sus ideas intuitivas centrales.

a) Pagar por las propias elecciones: la subasta sensible a la ambición

Comenzaré con la explicación de Dworkin acerca de un esquema distributivo sensible a la ambición. Para simplificar, daré por sentado otra vez que cada individuo tiene idénticas aptitudes naturales (más

adelante examino la respuesta de Dworkin al problema de las cualidades naturales desiguales). Dworkin nos pide que imaginemos que todos los recursos de la sociedad están a remate en una subasta, en la cual todos participan. Cada uno comienza con un poder de compra idéntico —en su ejemplo, 100 valvas de almejas— y la gente usa sus valvas para hacer ofertas por aquellos recursos que mejor se ajusten a sus planes de vida.

Si la subasta sale bien, todos serán felices con el resultado, en el sentido de que nadie prefiere el lote de bienes de los demás antes que el propio. Si realmente prefiriesen un lote de bienes diferente, podrían haber hecho una oferta por él, en lugar de hacerla por los otros bienes. Esto generaliza el caso del jugador de tenis y el horticultor que, comenzando con una cantidad igual de dinero, adquirían la tierra que necesitaban para sus actividades preferidas. Si la subasta funciona, cada persona preferirá su propio lote de bienes al de cualquier otro. Dworkin llama a esto el «test de la envidia», que si se satisface, entonces las personas son tratadas con igual consideración, porque las diferencias entre ellos reflejan simplemente sus diferentes ambiciones, sus diferentes creencias acerca de lo que le da valor a sus vidas. Una subasta exitosa supera el test de la envidia, y hace que cada persona pague por el coste de sus propias elecciones (Dworkin, 1981, p. 285).

Esta idea del test de la envidia ofrece la visión liberal igualitaria de la justicia más defendible. Si pudiese resultar perfectamente aplicable, los tres principales objetivos de la teoría de Rawls quedarían satisfechos; esto es, respetar la igualdad moral de las personas, reducir los efectos de las desventajas moralmente arbitrarias, y aceptar la responsabilidad por nuestras elecciones. Tal esquema distributivo sería justo, aun cuando permitiese alguna desigualdad de ingresos. El horticultor y el tenista tienen ingresos desiguales, pero no existe desigualdad en su consideración y respeto, dado que cada uno de ellos es capaz de desarrollar la vida que elige, cada uno puede, en la misma medida, hacer ofertas por aquel conjunto de bienes sociales que mejor satisfaga sus creencias acerca de qué es lo que da valor a su vida. Para expresarlo de otro modo, nadie puede reclamar por ser tratado con menos consideración que otros en la distribución de recursos, porque si alguien prefiriese el lote de bienes sociales de otro, podría haber hecho ofertas por ellos. Es difícil ver cómo podría yo tener una queja legítima contra cualquier otro, o cualquier otro contra mí.[6]

6. No es imposible imaginar a personas que presentarán objeciones aun cuando el test de la envidia resulte satisfecho. Dado que el test de la envidia no dice nada acerca del bienestar de la gente, es posible que, entre dos personas con iguales aptitudes, una acabe siendo desgraciada mientras que la otra triunfe. Todo lo que nos dice el test de la envidia es que la persona desgraciada lo sería todavía más si tuviera el conjunto de recursos que la persona triunfadora posee. Imaginemos a alguien que es congénitamente taciturno y malhumorado, independientemente del tipo de recursos que tiene y el éxito que logra con sus proyectos. En este caso, la satisfacción del test de la envidia no nos lleva a iguales beneficios para cada persona. Como la persona desgraciada no puede controlar su mal temperamento congénito, podríamos pensar que por lo tanto tiene algún derecho extra sobre los recursos. (Por otra parte, dado que la desgracia de la persona no se debe *ex hypothesi* al lote de recursos que tiene, no queda claro de qué modo cualquier distribución podrá modificar su desgracia.)

Este ejemplo sugiere que la simple tipología con la que Dworkin trabaja resulta insuficiente. Él tiende a verlo todo, o bien como ambiciones (que considera determinadas por nuestras elecciones derivadas de nuestra personalidad) o bien como recursos (que considera una cuestión de circunstancias no elegidas). Sin embargo, existen cualidades personales o propensiones psicológicas (como el mal temperamento) que no encajan fácilmente en ninguna categoría, pero que aun así afectan al grado de beneficios que las personas obtienen de los recursos sociales. Para una crítica de las categorías de Dworkin, véase Cohen (1989, pp. 916-934); Arneson (1989); Alexander y Schwarzschild (1987, p. 99); Roemer (1985 *a*). Aunque no puedo discutir estos casos en profundidad, creo que éstos (y otros casos difíciles como el de las ansias incontrolables) oscurecen, más que socavan, los objetivos y métodos de la teoría de Dworkin. (Como Dworkin observa, las ansias o el mal humor congénito pueden ser considerados un tipo de desventajas naturales contra las que podríamos asegurarnos, junto con otras incapacidades mentales y físicas, Dworkin, 1981, pp. 301-304.)

b) Compensar las desventajas naturales: el esquema del seguro

Por desgracia, la subasta sólo satisfará el test de la envidia si damos por sentado que nadie se encuentra desfavorecido en términos de asignaciones naturales. En el mundo real, la subasta no podrá satisfacer el test de la envidia, porque algunas de las diferencias entre personas no resultarán elegidas. Alguien con una minusvalía o salud precaria congénitas puede ser capaz de ofrecer lo mismo que otros respecto de algunos bienes sociales, pero tiene necesidades especiales, y por ello sus 100 valvas de almejas le dejarán menos favorecido que a otros. Preferiría estar en las circunstancias de aquéllos, sin la minusvalía.

¿Qué deberíamos hacer con las desventajas naturales? Dworkin tiene una respuesta compleja al respecto, pero podemos preparar el camino hacia ella mediante una respuesta más simple. La persona desfavorecida soporta cargas extras para desarrollar una buena vida, cargas que gastan parte de sus 100 valvas de almejas. ¿Por qué no pagar por todos estos costes extras antes de la subasta, al margen de la provisión general de los recursos sociales, y luego dividir de modo igual los recursos sociales remanentes mediante la subasta? Antes de la subasta, damos a los desfavorecidos bienes sociales suficientes para compensar sus desigualdades no elegidas en las asignaciones naturales. Una vez hecho esto, damos a cada persona una porción igual de los recursos remanentes para que los use en la subasta de acuerdo con sus elecciones. El resultado de la subasta superaría ahora el test de la envidia. La compensación anterior a la subasta aseguraría que cada persona sea igualmente capaz de elegir un plan de vida valioso; la división igual de los recursos dentro de la subasta asegura que ta-

les elecciones reciban un trato equitativo. Por lo tanto la distribución será tanto insensible a las dotaciones como a las ambiciones.

Esta sencilla respuesta no funciona. El dinero extra puede compensar algunas desventajas naturales, algunas personas inválidas pueden tener la misma movilidad que la gente sin taras físicas si les proveemos de la mejor tecnología disponible (que puede resultar costosa). Pero el objetivo es imposible de satisfacer en otros casos, porque ninguna cantidad de bienes sociales compensará totalmente algunas desventajas naturales. Imagine a algún inválido múltiple y/o víctima de una enfermedad incurable. La provisión de dinero extra puede comprar equipamiento médico, o la asistencia de personal capacitado, cosas que aseguren que no haya en su vida padecimientos innecesarios. Y más dinero siempre puede ayudar un poco más por lo que hace al equipamiento o la prolongación de la vida. Sin embargo nada de esto puede ponerlo en una situación en la que sus circunstancias estén realmente igualadas. Ninguna cantidad de dinero puede capacitar a la persona seriamente desfavorecida para que lleve una vida tan ventajosa como la de otras.

Una plena igualdad en las circunstancias no parece realizable. Podríamos tratar de igualar las circunstancias tanto como sea posible. Pero ello también resulta inaceptable. Dado que cada porción adicional de dinero podría ayudar a las personas desfavorecidas, pero nunca es suficiente para igualar de modo pleno las circunstancias, podría exigírsenos que diésemos todos nuestros recursos a las personas con tales taras, sin dejar nada para los demás (Dworkin, 1981, pp. 242, 300; cf. Fried, 1978, pp. 120-128). Si los recursos se tuvieran que usar para igualar primero las circunstancias (antes de que comience la subasta), no nos quedaría nada para que actuásemos de acuerdo con nuestras elecciones (pujando por los distintos bienes en la subasta). Pero uno de nuestros objetivos al igualar las circunstancias era precisamente permitir que cada persona actuase de acuerdo con sus planes de vida. Nuestras circunstancias afectan a nuestra capacidad para perseguir nuestras ambiciones. Ésta es la razón por la que son moralmente importantes, porque las desigualdades en ellas importan. Nuestra preocupación por las circunstancias de las personas es una preocupación por promover su capacidad para que persigan sus fines. Si tratando de igualar en los medios impedimos que alguien alcance sus fines, entonces hemos fallado por completo.

Si no podemos alcanzar una plena igualdad en las circunstancias y no siempre deberíamos tratar de alcanzarla, entonces ¿qué deberíamos hacer? Dadas estas dificultades, la negativa de Rawls a compensar las desventajas naturales tiene sentido. Al incluir las desventajas naturales en el indicador que determina a los menos favorecidos parece crearse un problema insoluble. No queremos ignorar tales desventajas, pero tampoco podemos igualarlas, ¿qué podría haber en el punto medio, sino actos de compasión o piedad *ad hoc*?

La propuesta de Dworkin es similar a la idea de Rawls de una situación original. Tenemos que imaginar que la gente se halla tras el velo de la ignorancia. No saben su lugar en la distribución de las aptitudes naturales, y tienen que suponer que son igualmente susceptibles de padecer algunas de las desventajas naturales que puedan sobrevenir. Damos a cada persona una porción igual de recursos —las 100 valvas de almejas— y les preguntamos cuánto de sus porciones están dispuestos a gastar en un seguro contra la posibilidad de resultar inválidos, o desfavorecidos de otra manera en la distribución de las dotaciones naturales. La gente puede estar dispuesta a gastar, por ejemplo, un 30 % de su lote de recursos en tal seguro, que les permitiría comprar un cierto nivel de cobertura frente a las diferentes desventajas que pueden sufrir. Si podemos darle sentido a este hipotético seguro de mercado, y encontrar una respuesta concreta a la pregunta acerca de qué seguro compraría la gente, entonces podríamos utilizar el sistema impositivo para duplicar los resultados. Los ingresos por impuestos serían una vía para recaudar las primas que la gente hipotéticamente estaría de acuerdo en pagar, y los distintos esquemas de bienestar, cuidado médico, y programas contra el paro serían vías para hacer efectiva la cobertura de aquellos que estuviesen sufriendo desventajas naturales cubiertas por el seguro.

Esto nos brinda una vía intermedia entre ignorar las asignaciones naturales y tratar en vano de igualar las circunstancias. No nos llevaría a pasar por alto el problema, porque todos comprarían determinado seguro. Es irracional no proporcionar alguna protección contra las calamidades que les puedan acontecer. Pero nadie gastaría todas sus valvas de almejas en seguros, ya que no les quedaría nada para la prosecución de su propios fines. La cantidad de los recursos sociales que dedicamos a compensar las desventajas naturales se limita a la cobertura que la gente compraría a través de primas que se restarían de su lote inicial (Dworkin, 1981, pp. 296-299).

Conforme a este sistema, todavía algunas personas se encuentran desfavorecidas inmerecidamente, por lo que aún no hemos encontrado la distribución, sensible a las ambiciones e insensible a las dotaciones, que estábamos buscando. Pero, hagamos lo que hagamos, no podemos alcanzar este objetivo, por lo que necesitamos una teoría de lo «segundo-mejor». Dworkin afirma que su sistema del seguro es una teoría equitativa de lo segundo-mejor, porque es el resultado de un procedimiento de decisión equitativo. Se genera por un procedimiento que trata a cada uno como un igual, y excluye causas obvias de injusticias, de tal modo que nadie acaba en una posición privilegiada en

la compra del seguro. Todos pueden reconocer y aceptar la equidad de dejar que las compensaciones vengan determinadas por lo que ellos habrían elegido en tal hipotética posición de igualdad.

Podría parecer que la falta de voluntad de Dworkin por tratar de hacer todo lo que podamos para reducir los efectos de las desventajas naturales muestra una insuficiente consideración por el bienestar de los desfavorecidos. Después de todo, no eligieron ser desfavorecidos. Sin embargo, si tratamos de proporcionar la más alta cobertura posible a aquellos que acaban siendo desfavorecidos, el resultado sería el de la «esclavitud de los más cualificados». Considérese la situación de aquellos que deben pagar el seguro sin recibir ninguna compensación:

> Alguien que «pierde» en este sentido debe trabajar lo bastante duro como para cubrir sus primas antes de estar listo para establecer los compromisos entre trabajo y consumo que hubiera realizado libremente en caso de no haberse asegurado. Si el nivel de cobertura es alto, los asegurados se verán esclavizados, no sólo porque la prima es alta, sino porque es extremadamente improbable que sus aptitudes sobrepasen en mucho el nivel que han escogido, lo que significa que deben trabajar largo y tendido, y que no podrán escoger demasiado el tipo de trabajo que deberán realizar (Dworkin, 1981, p. 322).

Aquellos que resultaron afortunados en la lotería natural se verán forzados a ser tan productivos como sea posible para poder pagar las primas tan altas que hipotéticamente habrían comprado contra las desventajas naturales. El esquema del seguro dejaría de ser una limitación que los más cualificados esperarían razonablemente admitir en la decisión acerca de cómo desarrollar sus vidas, y se convertiría, más bien, en el factor determinante de sus vidas. Sus cualidades resultarían un lastre que limitaría sus opciones, más que un recurso que las ampliase. El sistema del seguro tendría como efecto que aquellos con más cualidades acabarían teniendo menos libertad para elegir su combinación preferida de ocio-consumo que aquellos con menos. Por lo tanto, una igual consideración tanto para los aventajados como para los desfavorecidos exige algo diferente a una redistribución máxima para los desfavorecidos, aun cuando así los desfavorecidos acaben por envidiar a los mejor dotados.[7]

7. Puede existir un punto medio mejor entre ignorar e igualar las circunstancias que el esquema de seguros de Dworkin. El sistema de la «igualdad de capacidades» de Amartya Sen es una posibilidad, que el mismo Rawls parece adoptar en relación con los disminuidos físicos (Rawls, 1982 *b*, p. 168; cf. Sen, 1980, pp. 218-219). Sen aspira a un cierto tipo de equiparación para aquellos con desventajas naturales, pero la limita a una equiparación en las «capacidades básicas» más que a una igualación completa de las circunstancias que Dworkin rechaza como imposible. La medida en que esto es posible, o diferente de lo que resulta del sistema de seguros de Dworkin, es difícil de decir (Cohen, 1989, p. 942; cf. Sen, 1985, pp. 143-144; 1990, p. 115, n. 12).

Jan Narveson apunta que este fracaso para asegurar la satisfacción del test de la envidia en el mundo real socava la teoría de Dworkin. Supóngase que Smith nace con desventajas naturales respecto de Jones, de modo tal que Jones está capacitado para obtener mayores ingresos que Smith. Incluso si gravamos a Jones con la suscripción de las obligaciones del seguro, que surgen de la hipotética subasta, Jones tendrá una mayor renta que Smith, una desigualdad no merecida. Como dice Narveson: «El *hecho* es que en el mundo real Smith se encuentra, respecto de cualquier medida que afecte a él o a Jones, un buen trecho por detrás que Jones. ¿Podemos sostener honestamente que el conjunto de condicionamientos añadidos al conjunto de recursos que de hecho tiene le «compensa» suficientemente en términos de una sustancial teoría de la igualdad?» (Narveson, 1983, p. 18). En el mundo, el test de la envidia fracasa y, como dice Narveson, parece curioso decir que lo hemos compensado, mediante la satisfacción de un test de la envidia en alguna situación hipotética.

Pero esta objeción es una petición de principio. Si no podemos establecer la igualdad plena en las circunstancias del mundo real, entonces ¿qué otra cosa podemos hacer para mantener nuestras convicciones acerca de la arbitrariedad del lugar que uno ocupa en la distribución de las circunstancias naturales y sociales? Dworkin no dice que su sistema compense plenamente las desigualdades no merecidas, sino sólo que constituye lo mejor que podemos hacer para mantener nuestras convicciones acerca de la justicia. Para criticarlo, necesitamos mostrar qué podemos hacer para mantener del mejor modo esas creencias, o por qué no deberíamos tratar de mantenerlas. Narveson no hace ninguna de las dos cosas.

c) Los equivalentes en el mundo real: impuestos y redistribución

Suponiendo que el modelo del seguro sea válido, aunque sea un segundo mejor, como respuesta al problema de igualar las circunstancias, ¿cómo podríamos aplicarlo en el mundo real? No puede ser mediante la obligación de unos contratos de seguro reales porque el mercado de seguros era puramente hipotético. Entonces ¿qué se corresponde en el mundo real con la compra de primas y la asignación de una cobertura? Anteriormente sostuve que podemos usar el sistema impositivo para recaudar las primas de los naturalmente aventajados, y usar los esquemas de bienestar como una vía para hacer efectivas las coberturas de los desfavorecidos. Pero el sistema impositivo

sólo se acerca a los resultados del esquema de seguros, por dos razones (Dworkin, 1981, pp. 312-314).

Primero, en el mundo real no existe una forma de medir cuáles son las ventajas y desventajas reales de la gente. Una razón para ello es que una de las cosas que la gente elige hacer con su vida es desarrollar sus talentos. Personas que comenzaron con iguales talentos naturales pudieron terminar teniendo grados de habilidad diferentes. Este tipo de diferencias no merecen compensación, dado que reflejan diferentes elecciones. Del mismo modo, personas que comenzaron con mayores habilidades también pudieron desarrollarlas aún más, por lo que, luego, las diferencias de talento reflejarán parcialmente diferencias en los talentos naturales y diferencias en las elecciones. En tales casos, algunas, pero no todas las diferencias de talentos, merecen compensación. Esto resultará extremadamente difícil de medir.

Además, resulta imposible determinar antes de la subasta qué es lo que debe contar como una ventaja natural. Esto depende del tipo de habilidades que valoren las personas, lo que depende a su vez de los objetivos que tengan para sus vidas. Ciertas habilidades (por ejemplo, la fuerza física) son menos importantes ahora que antes, mientras que otras (el pensamiento matemático abstracto, por citar un caso) son mucho más valiosas. No existe una vía para conocer, con anterioridad a las elecciones de la gente, qué capacidades naturales implican ventajas y cuáles desventajas. Este criterio cambia constantemente (si no radicalmente) y sería imposible controlar estos cambios.

¿De qué manera podemos entonces establecer equitativamente el esquema de seguros, dadas las imposibilidades para identificar las recompensas que se incrementan debido a las cualidades y no a las ambiciones? Tal vez la respuesta de Dworkin sea algo decepcionante: gravamos a los ricos, aun cuando algunos llegaron allí sólo mediante sus esfuerzos y sin ventajas naturales, y apoyamos a los pobres, aun cuando algunos, como el jugador de tenis, se encuentran allí por elección y sin ninguna desventaja natural. Por lo tanto algunas personas tendrán menor cobertura de la que hipotéticamente comprarían, sólo porque ahora, a fuerza de trabajar duro, han alcanzado la categoría superior de ingresos. Y algunos obtendrán mayor cobertura de la que merecen, sólo porque tienen estilos de vida más caros.

Un segundo problema con la aplicación de este modelo es que las desventajas naturales no son la única causa de las circunstancias desiguales (incluso en sociedades con igualdad de oportunidades para diferentes razas, clases, o sexos). En el mundo real carecemos de información completa, de suerte que el test de la envidia puede no cumplirse cuando ocurren hechos inesperados. Una plaga puede arruinar

durante años los cultivos de nuestro horticultor, lo que le dejaría con escasos ingresos. Sin embargo, a diferencia del tenista, no eligió llevar un estilo de vida improductivo. Lo que ocurrió fue una contingencia natural totalmente imprevista, y sería un error hacerle pagar por todos los costes del estilo de vida elegido. Si hubiera sabido que esto iba a resultar tan costoso, habría elegido un plan de vida distinto (a diferencia del tenista, que era consciente de los costes de su estilo de vida). Este tipo de costes inesperados requieren un trato equitativo. Pero si procuramos compensarlos mediante un seguro similar al que se aplica a las cualidades naturales, el resultado tendrá todos los defectos de ese otro seguro.

Ahora tenemos dos causas de desviación respecto del ideal de una distribución sensible a las ambiciones e insensible a las dotaciones. Queremos que el destino de las personas esté determinado por las elecciones que éstas hacen desde un punto de partida justo y equitativo. Pero la idea de un punto de partida justo no sólo incluye una impracticable compensación para las dotaciones desiguales, sino también un impracticable conocimiento de hechos futuros. Se necesita lo primero para igualar las circunstancias, y lo segundo para conocer los costes de nuestras elecciones, y por lo tanto hacernos responsables por ellas. El sistema del seguro es una respuesta de lo segundo mejor a estos problemas, y el sistema de los impuestos es una respuesta de lo segundo mejor al problema de la aplicación del sistema del seguro. Dada esta distancia entre el ideal y la práctica, es inevitable que algunas personas resulten inmerecidamente perjudicadas por sus desafortunadas circunstancias, mientras que otras resulten inmerecidamente subvencionadas en los costes de sus elecciones.

¿No podemos hacer nada mejor para alcanzar una distribución sensible a la ambición e insensible a las dotaciones? Dworkin reconoce que podríamos alcanzar uno u otro de estos objetivos de modo más completo. De todas formas, los dos objetivos llevan a direcciones opuestas: cuanto más tratamos de distribuir de un modo sensible a las ambiciones, más probabilidad tenemos de que algunas personas desfavorecidas en sus circunstancias acaben siendo inmerecidamente perjudicadas, y viceversa. Éstas son dos desviaciones, igualmente importantes, respecto al ideal, por lo que una respuesta que se centre en una, con la exclusión de la otra, resulta inaceptable. Debemos emplear ambos criterios, incluso si el efecto es el de que ninguno de ellos acabe siendo enteramente satisfecho (Dworkin, 1981, pp. 327-328, 333-334).

Ésta es una conclusión más bien decepcionante. Dworkin argumenta de modo convincente que una distribución justa debe identificar «qué aspectos de la posición económica de alguien derivan de sus

elecciones y cuáles de ventajas y desventajas que no son una cuestión de elección» (Dworkin, 1985, p. 208). Pero parece que en la práctica su ideal es «indistinguible en sus implicaciones estratégicas» de otras teorías, como el principio de diferencia de Rawls, que no establecen esta distinción (Carens, 1985, p. 67; cf. Dworkin, 1981, pp. 338-344). Los cálculos hipotéticos que requiere la teoría de Dworkin son complejos, y su ejecución institucional tan difícil, que sus ventajas teóricas no pueden trasladarse a la práctica (Mapel, 1989, pp. 39-56; Carens, 1985, pp. 65-67; Varian, 1985, pp. 115-119; Roemer, 1985 *a*).

En cualquier caso, la teoría de Dworkin es de gran valor. Su idea del test de la envidia describe y conforma una imagen clara de lo que sería para un esquema distributivo satisfacer los objetivos básicos de la teoría de Rawls: un esquema distributivo respetuoso de la igualdad moral de las personas y que compensara las circunstancias desiguales a la vez que mantuviera a los individuos responsables por sus elecciones. Puede existir un sistema más apropiado para llevar a la práctica estas ideas que la combinación de una subasta, esquemas de seguros, e impuestos que Dworkin utiliza; pero si aceptamos estas premisas fundamentales, Dworkin nos ha ayudado a clarificar sus consecuencias para la justicia distributiva.

Vale la pena que nos detengamos un momento para revisar los argumentos hasta ahora presentados. Comencé examinando el utilitarismo, que es atractivo por su insistencia en interpretar la moralidad en términos de preocupación por el bienestar de los seres humanos. Pero tal preocupación, que vimos que era una preocupación igualitaria, no necesita exigir el incremento del bienestar. La idea utilitarista de dar igual peso a las preferencias de cada persona tiene alguna plausibilidad inicial como una vía para mostrar una preocupación igual por el bienestar de las personas. Pero habitualmente, si lo analizamos, el utilitarismo no satisface nuestro sentido acerca de lo que es tratar a las personas como iguales, sobre todo por su carencia de una teoría del reparto equitativo. Ésta fue la motivación de Rawls para desarrollar una concepción de la justicia que brindara una alternativa sistemática al utilitarismo. Cuando examinamos las ideas predominantes acerca del reparto equitativo, encontramos la creencia según la cual es injusto que la gente resulte perjudicada por cuestiones de pura suerte, por circunstancias que son moralmente arbitrarias y están más allá de su control. Ésta es la razón por la que exigimos igualdad de oportunidades para personas con diferentes características de raza y clase. Sin embargo la misma intuición debería decirnos que reconozcamos la naturaleza arbitraria del lugar que ocupa la gente en la distribución de las asignaciones naturales. Ésta es la motivación del principio de diferencia de Rawls, conforme al cual los

más afortunados sólo reciben recursos extras si esto beneficia a los más desafortunados.

Pero el principio de diferencia implica al mismo tiempo una reacción exagerada y una reacción insuficiente frente al problema de las desigualdades no merecidas. Es insuficiente al no proporcionar ninguna compensación de las desventajas naturales; y representa una reacción exagerada al excluir las desigualdades que reflejan elecciones, más que circunstancias, diferentes. Queremos una teoría que sea más sensible a la ambición y menos sensible a las cualidades personales que el principio de diferencia de Rawls. La teoría de Dworkin aspira a satisfacer ambos objetivos inseparables. Pero vimos que es imposible alcanzar ambos objetivos en su forma más pura. Cualquier teoría del reparto equitativo tendrá que ser una teoría de lo segundo mejor. El sistema de subastas y seguros de Dworkin es una propuesta para resolver equitativamente la tensión entre estos dos objetivos centrales de la concepción liberal de la igualdad.

En consecuencia, la teoría de Dworkin fue una respuesta a los problemas propios de la concepción de la igualdad en Rawls, del mismo modo que la teoría de Rawls fue una respuesta a los problemas propios de la concepción utilitarista de la igualdad. Cada una de ellas puede considerarse un intento de perfeccionar, más que de rechazar, las intuiciones básicas que motivaban la teoría previa. El igualitarismo de Rawls supone una reacción contra el utilitarismo, pero también resulta en parte un desarrollo de las intuiciones fundamentales del utilitarismo, y lo mismo es cierto respecto de la relación entre Dworkin y Rawls. Cada teoría defiende sus propios principios apelando a las mismas intuiciones que llevaron a algunos a adoptar la teoría previa.

5. La política de la igualdad liberal

Una forma común de describir el panorama político es decir que los liberales buscan un compromiso entre los libertaristas por la derecha, que creen en la libertad, y los marxistas por la izquierda, que creen en la igualdad. Se supone que esto explica por qué los liberales apoyan el Estado del bienestar, que combina las libertades y desigualdades capitalistas con diferentes políticas igualitaristas del bienestar (verbigracia, Sterba, 1988, p. 31). Pero la descripción es insuficiente, por lo menos respecto a los liberales que he analizado. Si aceptan algún tipo de libertades económicas susceptibles de generar desigualdades, ello no es porque crean en la libertad como opuesta a la igualdad. Más bien, creen que tales libertades económicas resultan

necesarias para poner en práctica su propia idea general sobre la igualdad. El mismo principio que les dice a los liberales que permitan la libertad de mercado —esto es, que hace a la gente responsable de sus elecciones— les impele también a limitar el mercado donde éste perjudique a las personas por razones que no tengan que ver con sus elecciones. La misma concepción de la igualdad subyace tanto a la libertad de mercado como a sus limitaciones. De ahí que los liberales favorezcan una economía mixta y un Estado del bienestar, no como una forma de compromiso entre ideales en conflicto, «sino para alcanzar la mejor realización práctica de las demandas de la igualdad» (Dworkin, 1978, p. 133; 1981, pp. 313, 338).

Sin embargo ¿es cierto que el cumplimiento de esta teoría realmente nos llevaría al conocido Estado del bienestar? Es difícil decir exactamente qué tipo de medidas políticas se requieren según esta teoría. Se sugiere una familiar combinación de libertades de mercado con impuestos estatales. Pero también se exige que cada persona comience su vida con una porción igual de recursos, lo que resulta un sorprendente ataque a las divisiones de clase, raza y género firmemente establecidas en nuestra sociedad. Podría reclamarse a las medidas políticas de los gobiernos relativamente radicales que eliminasen tales jerarquías firmemente establecidas, por ejemplo, mediante la nacionalización de la riqueza, programas, hacer que los trabajadores sean propietarios de las empresas, salarios para las amas de casa, la asistencia sanitaria pública, la educación universitaria gratuita, etc. Tendríamos que considerar estas medidas políticas una por una para ver si nos acercan más a los resultados de la hipotética subasta, y éstos dependerán, por lo general, de las circunstancias particulares. Tal vez la igualdad liberal defendería algo así como nuestros actuales sistemas de impuestos progresivos, pero sólo tras una redistribución radical, efectuada de una sola vez, de la riqueza y la propiedad (Krouse y McPherson, 1988, p. 103). La teoría de Dworkin no responde a estas preguntas, sino que tan sólo ofrece el marco de discusión.

Aunque es difícil decir exactamente qué es lo que la teoría de Dworkin significará en la práctica, parece cierto que el compromiso liberal con las instituciones no ha podido mantenerse en sus obligaciones teóricas contraídas. William Connolly apunta que las premisas teóricas del liberalismo pueden combinarse con sus instituciones tradicionales «en la medida en que sea posible creer que el Estado del bienestar pueda ser el vehículo de la libertad y la justicia dentro de una economía de crecimiento privada incorporada» (Connolly, 1984, p. 233). De todos modos, sostiene que las exigencias de la economía privada entran en conflicto con los principios de justicia que subyacen al Estado del bienestar. El Estado del bienestar necesita una economía de crecimiento que apoye sus programas redistributivos, pero la estructura de la economía es tal, que el crecimiento sólo puede asegurarse mediante medidas políticas inconsecuentes con los principios de justicia que subyacen a tales programas de bienestar (Connolly, 1984, pp. 227-231).

De acuerdo con Connolly, esto ha llevado a una «bifurcación en el liberalismo». Una corriente está sujeta a las instituciones tradicionales de la práctica liberal, y exhorta a la gente a reducir sus expectativas por lo que hace a la justicia y la libertad. La otra corriente (en la que incluye a Dworkin) reforma tales principios, pero «el compromiso con los principios liberales se halla cada vez más amenazado por la ruptura con las cuestiones prácticas... este liberalismo de principios no se encuentra cómodo ni con la civilización de la productividad ni está preparado para desafiar su hegemonía» (Connolly, 1984, p. 234). Pienso que esto describe adecuadamente la condición del liberalismo contemporáneo. Los ideales de la igualdad liberal son admirables, pero requieren reformas más amplias de las que Rawls y Dworkin han indicado explícitamente. Nadie ha desafiado la «civilización de la productividad» cuyo mantenimiento ha implicado la perpetuación y habitualmente el incremento de las firmemente establecidas desigualdades de raza, clase, y género.

Dworkin habitualmente expone sus ideas como si los resultados más obvios o probables de la puesta en práctica de su concepción de la justicia fuesen el incremento del nivel de las transferencias de ingreso entre los que desempeñan los papeles sociales existentes (por ejemplo, Dworkin, 1981, p. 321; 1985, p. 208). Sin embargo, su teoría presupone una reforma más radical, esto es, un cambio en el modo de definir los papeles existentes. Como él mismo reconoce, entre los componentes importantes de los recursos al alcance de una persona se encuentran la oportunidad de desarrollar las capacidades, la realización personal, y el ejercicio de la responsabilidad. Éstas son cuestiones que no tienen que ver con las recompensas materiales de un determinado trabajo, sino con las relaciones sociales que define tal trabajo. Las personas no elegirían incorporarse a relaciones sociales que les nieguen tales oportunidades, o les sometan a relaciones de dominación o degradación. Desde una posición de igualdad, las mujeres no habrían estado de acuerdo con un reparto de papeles sociales que define los trabajos «masculinos» como superiores y dominantes frente a los trabajos «femeninos». Y los trabajadores no habrían estado de acuerdo con la exagerada distinción entre el trabajo «intelectual» y el «manual». Sabemos que la gente en una posición de igualdad inicial no habría elegido tales papeles, porque han sido creados sin el consenso de las mujeres y los trabajadores, y de hecho, a menudo éstos

exigen su supresión legal y política. Por citar un caso, la división de la autoridad entre médicos y enfermeras fue combatida por las mujeres practicantes de la asistencia sanitaria (Ehrenreich y English, 1973, pp. 19-39), y el sistema de «administración científica» fue combatido por los trabajadores (Braverman, 1974). Ambos cambios habrían tenido una forma sustancialmente diferente si las mujeres y los trabajadores hubiesen tenido el mismo poder que los hombres y los capitalistas.

Dworkin afirma que la creciente transferencia de ingresos está justificada, ya que podemos suponer que los pobres estarían dispuestos a realizar el trabajo en puestos con mejores salarios si se incorporasen al mercado en pie de igualdad (Dworkin, 1985, p. 207). Sin embargo también podemos imaginar que si los pobres accediesen al mercado en pie de igualdad, no aceptarían relaciones de desigualdad ni de dominación. Tenemos tantas evidencias a favor de lo último como de lo primero. Por lo tanto, los liberales no sólo deberían redistribuir las rentas desde los médicos a las enfermeras, o desde los capitalistas a los trabajadores, sino que también deberían asegurar que los médicos y los capitalistas no tuviesen el poder para establecer relaciones de dominación. La justicia requiere que la situación de la gente iguale los resultados de las pruebas hipotéticas empleadas por Rawls y Dworkin, no sólo por lo que se refiere a los ingresos, sino también por lo que se refiere al poder social. Concentrarse sólo en la redistribución de la renta implica cometer «el gran error de los reformistas y los filántropos... considerar las consecuencias del poder injusto, en lugar de ocuparse de la injusticia misma» (Mill, 1965, p. 953).

Es interesante observar que el mismo Rawls niega que los principios de la igualdad liberal puedan ser satisfechos por el Estado del bienestar; y presenta la idea, bastante diferente, de una «democracia de propietarios» (1971, p. 274). Las diferencias han sido descritas de este modo:

> el capitalismo del Estado del bienestar (según se suele entender) acepta severas desigualdades de clase en la distribución del capital físico y humano, y busca reducir las consiguientes disparidades en los resultados del mercado mediante impuestos redistributivos y programas de transferencias. Por el contrario, la democracia de propietarios apunta a reducir fuertemente la desigualdad en la subyacente distribución de propiedad y riqueza; y a una mayor igualdad en la oportunidad de invertir en el capital humano, de modo tal que el funcionamiento del mercado genere menores desigualdades en el punto de partida. De este modo los dos regímenes alternativos ejemplifican dos estrategias alternativas para contribuir a la justicia en la política económica: El capitalismo del Estado del bienestar acepta una desigualdad sustancial en la distribución inicial de la propiedad y de las capacidades con las que estemos dotados, y luego propicia una redistribución *ex post* de las rentas; la democracia de propietarios busca una mayor igualdad *ex ante* en la distribución de la propiedad y de las capacidades con las que estamos dotados, con un correspondiente menor acento en las subsiguientes medidas redistributivas (Krouse y McPherson, 1988, p. 84).[8]

Atacar la desigualdad de este modo, señala Rawls, impedirá las relaciones de dominación y degradación dentro de la división del trabajo: «nadie necesita depender servilmente de los demás y verse obligado a elegir entre ocupaciones monótonas y rutinarias que inhiban el pensamiento y la sensibilidad humana» (Rawls, 1971, pp. 281, 529; cf. Krouse y McPherson, 1988, pp. 91-92; DiQuattro, 1983, pp. 62-63).

Por desgracia, Rawls no nos ofrece una mayor descripción acerca de esta democracia de propietarios; como sostiene un crítico: «estas sugerencias nunca encuentran su lugar dentro de la esencia de su teoría de la justicia» (Doppelt, 1981, p. 276). Más que una propuesta, bastante modesta, para limitar estas herencias, Rawls nos deja sin ninguna idea acerca de cómo hacer frente a las injusticias de nuestra sociedad. Por lo tanto se entiende que muchos críticos vean a Rawls como si ofreciera «una apología filosófica de una rama igualitaria del capitalismo del Estado del bienestar» (Wolff, 1977, p. 195; cf. Doppelt, 1981, p. 262; Clark y Gintis, 1978, pp. 311-314).

De acuerdo con Dworkin, las premisas igualitarias que subyacen a la teoría de Rawls (y a la suya propia) «no pueden rechazarse en nombre de algún concepto más radical de igualdad, porque éste no existe» (Dworkin, 1977, p. 182). De hecho, parece que tal premisa tiene implicaciones más radicales de las que Dworkin o Rawls reconocen, implicaciones que las tradicionales instituciones liberales resul-

8. Mientras Dworkin sostiene que una distribución justa requeriría una mayor redistribución del bienestar de la que de hecho se proporciona, Rawls afirma que una distribución justa no implicaría tanto. Parece pensar que el mercado de ingresos en una democracia de propietarios satisfará naturalmente el principio de diferencia (Rawls, 1971, p. 87), y que cumplirá la distribución sensible a las ambiciones e insensible a las dotaciones de la idea de Dworkin. (Rawls, 1971, p. 305; cf. DiQuattro, 1983, pp. 62-63). Por lo tanto se opone a un impuesto sobre la renta progresivo, y a una amplia redistribución de los ingresos del mercado (Rawls, 1971, pp. 278-279). Como Mill, Rawls parece pensar que la provisión de bienestar resultaría de «importancia mucho menor» donde el «reparto de la propiedad fuese satisfactorio» (Mill, 1965, p. 960). Pero si Dworkin desconoce la necesidad de distribuir igual la propiedad, Rawls descuida la necesidad de distribuir ingresos de modo equitativo. Porque aun en su democracia de propietarios habrá diferencias inmerecidas de ingresos de mercado debidas a aptitudes naturales diferentes, y diferencias inmerecidas en las necesidades debidas a las desventajas naturales y otros infortunios (Krouse y McPherson, 1988, pp. 94-99; Carens, 1985, pp. 49-59; 1986, pp. 40-41).

Esto nos lleva a otra diferencia interesante entre Rawls y Dworkin. Rawls piensa que el principio de diferencia, en la práctica, resultará similar a la distribución ideal de Dworkin, sensible a la ambición e insensible a las dotaciones, dado que ni los mercados ni los gobiernos pueden distinguir entre dotaciones y ambiciones. Por lo tanto ambos sostienen que su teoría resultará similar a la otra, en la práctica, aunque por razones diferentes.

tan incapaces de asumir. Podría ser que aplicar la justicia rawlsiana o dworkiniana nos acerque más al socialismo de mercado que al capitalismo del Estado del bienestar (Buchanan, 1982, pp. 124-131, 150-152; DiQuattro, 1983). Podría también acercarnos a cambios radicales en las relaciones entre los sexos. El Estado del bienestar no ha detenido la creciente feminización de la pobreza, y si continúa en su actual tendencia, para el año 2000 todos los situados dentro del umbral de la pobreza serán mujeres o niños. De más está decirlo, tales pésimas distribuciones no se corresponden con los resultados de elecciones libres en la posición originaria de Rawls o de la subasta de Dworkin. De todos modos, ninguno de los teóricos dijo nada respecto de cómo resolver esta sistemática devaluación en los papeles de la mujer. Por supuesto, Rawls define su posición original (como una asamblea de «padres de familia»), y sus principios distributivos (como un cálculo de la «renta doméstica»), de manera que las cuestiones acerca de la justicia de tales acuerdos dentro de la familia quedan, por definición, fuera de discusión) (Okin, 1987, p. 49). De todos los problemas de los cuales los liberales contemporáneos se han desligado, el de la desigualdad sexual constituye el caso más llamativo, y aquella a la que las instituciones liberales parecen menos capaces de hacer frente (véase cap. 7, apartado 1).

En consecuencia, la relación entre la teoría liberal contemporánea y la práctica política del liberalismo tradicional no resulta clara. Las dos han terminado adoptando una diversidad de formas. Nos solemos referir al liberalismo como la teoría política «predominante», en oposición a la teoría radical o crítica. Tal denominación es adecuada en un sentido, dado que Rawls y Dworkin tratan de articular y defender los ideales que según ellos constituyen la base moral de nuestra cultura liberal democrática. Pero, en otro sentido, resulta inadecuada si implica que las teorías liberales están comprometidas con la defensa de todos los aspectos de las políticas liberales predominantes, o con el rechazo de todos los aspectos de los programas políticos de otras tradiciones. Resultaría erróneo suponer que la explicación de la igualdad liberal que he presentado se encuentra necesariamente vinculada a alguna institución liberal en particular, o que necesariamente se opone a alguna particular propuesta socialista o feminista. Tendremos que esperar hasta que examinemos estas otras teorías antes de determinar el alcance de sus diferencias con la igualdad liberal.

Algunos opinan que si los liberales suscribiesen estas reformas más radicales, habrían abandonado su liberalismo. Ello parece excesivamente restrictivo, dados los lazos históricos entre el liberalismo y el radicalismo (Gutmann, 1980). También resulta engañoso, porque

sin importar cuánto nos distancien los principios liberales de las prácticas liberales tradicionales, siguen siendo todavía claramente principios liberales. En este apartado he sostenido que los liberales necesitan pensar seriamente acerca de la necesidad de adoptar medidas políticas más radicales.[9] En los capítulos subsiguientes sostendré que los teóricos radicales necesitan pensar seriamente en la adopción de principios liberales. Del mismo modo en que a menudo se dice que la práctica liberal acostumbra hacer un flaco servicio a los principios liberales, señalaré que los principios radicales a menudo hacen un flaco servicio a las medidas políticas radicales. Pero antes, sin embargo, examinaré una teoría según la cual los liberales han ido demasiado lejos en la dirección de la igualdad social y económica.

9. Me he preocupado, primordialmente, por mostrar que la visión liberal igualitaria acerca de una sociedad idealmente justa apoya objetivos bastante radicales. Es una pregunta adicional la de si los liberales deberían adoptar medios radicales para alcanzar tales objetivos. Respecto de esta pregunta, Rawls y Dworkin son explícitamente reformistas más que revolucionarios. Ambos afirman que el respeto a la libertad de las personas tiene prioridad sobre, y le pone límites a, la consecución de una distribución justa de recursos materiales (Rawls, 1971, p. 303; 1982 *b*, p. 11; Dworkin, 1987, pp. 48-49). No puedo discutir aquí este punto, aunque estas estipulaciones parecen más bien arbitrarias, e injustificadas para aquellos que suscriben la teoría de Rawls (Pogge, 1989, pp. 127-148).

CAPÍTULO 4

LIBERTARISMO

1. Derechos de propiedad y libre mercado

a) LA DIVERSIDAD DE LA TEORÍA POLÍTICA DE DERECHAS

Los libertaristas defienden las libertades de mercado, y exigen la limitación del papel del Estado en cuanto a políticas sociales. Por ello se oponen al empleo de planes de redistribución impositiva para llevar a cabo una teoría liberal de la igualdad. No obstante, no todo el que apoya el libre mercado es un libertario, dado que no todos comparten el punto de vista libertario conforme al cual el mercado libre es inherentemente justo. Por ejemplo, un argumento usual a favor de un capitalismo sin limitaciones es el de su productividad, su pretensión de representar el máximo de la eficiencia para incrementar la riqueza social. Muchos utilitaristas, convencidos de la verdad de esta pretensión, apoyan el libre mercado, puesto que su eficiencia contribuye a la mayor satisfacción global de preferencias (Barry, 1986, caps. 2-4). Todo y así, el compromiso utilitarista con el capitalismo es necesariamente contingente. Si fuera cierto, tal como reconoce la mayoría de los economistas, que existen circunstancias en las que el libre mercado no es productivo al máximo —por ejemplo, casos de monopolios naturales—, entonces los utilitaristas apoyarían las restricciones que el gobierno imponga en los derechos de propiedad. Más aún, los utilitaristas sostienen que la redistribución puede incrementar la utilidad global aun cuando disminuya la productividad. Debido al margen de beneficio decreciente, aquellos que están en las posiciones más bajas obtienen más de la redistribución de lo que pierden aquellos que están en las posiciones más altas, aun cuando la redistribución disminuya la productividad.

Otros defienden el capitalismo no porque maximice la utilidad, sino porque minimiza los riesgos de tiranía. Darle a los gobiernos el poder de regular los intercambios económicos centraliza el poder, y puesto que el poder corrompe, las regulaciones de mercado resultan un primer paso en

la «ruta hacia la servidumbre», según la memorable frase de Hayek. Cuanta más capacidad tienen los gobiernos para controlar la vida económica, más capacidad (y más voluntad) tendrán de controlar todos los aspectos de nuestra vida. Por ello las libertades capitalistas son necesarias para preservar nuestras libertades civiles y políticas (Hayek, 1960, p. 121; Gray, 1986 *a*, pp. 62-68; 1986 *b*, pp. 180-185). Sin embargo, esta defensa de la libertad de mercado debe ser, también, contingente, dado que la historia no revela ningún vínculo invariable entre el capitalismo y las libertades civiles. Muchas veces, países con un capitalismo esencialmente sin restricciones han tenido un historial que deja mucho que desear en materia de derechos humanos (por ejemplo, el macartismo en Estados Unidos), mientras otras veces, países con un amplio Estado del bienestar han tenido un historial excelente en la defensa de derechos civiles y políticos (caso de Suecia).

Por lo tanto, estas dos defensas del mercado libre resultan contingentes. Lo que es más importante, resultan defensas instrumentales del mercado libre. Nos dicen que las libertades de mercado configuran un medio para la promoción de la máxima utilidad, o para la protección de las libertades civiles o políticas. Según estas posturas, no favorecemos la libertad de mercado porque las personas tengan derechos de propiedad. Más bien, otorgamos a las personas derechos de propiedad como un medio para incrementar la utilidad o estabilizar la democracia; pero si pudiéramos promover la utilidad o la estabilidad de alguna otra forma, entonces, legítimamente, podríamos limitar los derechos de propiedad.

El libertarismo difiere de otras teorías de derechas en su afirmación de que la redistribución por medio de los impuestos es intrínsecamente equivocada, una violación de los derechos de las personas.[1]

1. Es particularmente importante distinguir a los libertaristas de los «neoconservadores», aun cuando ambos formaban parte de un movimiento a favor de las medidas políticas en defensa del libre mercado, durante los gobiernos de Thatcher y Reagan, por lo que se les agrupaba bajo la etiqueta de Nueva Derecha. Como veremos, los libertaristas defienden su compromiso con el mercado recurriendo a una noción más amplia de libertad personal: el derecho de cada individuo a decidir libremente cómo utilizar sus poderes y posesiones del modo en que crea conveniente. Por lo tanto, los libertaristas apoyan la liberalización de las leyes relativas a la homosexualidad, el divorcio, el aborto, etc., y ven esto como una prolongación de su defensa del mercado. Los neoconservadores, por otro lado, «se preocupan, principalmente, por restablecer los valores tradicionales... reforzando los sentimientos patrióticos y familiares, persiguiendo una política exterior acentuadamente nacionalista o anticomunista, y logrando que la autoridad sea respetada», todo lo cual puede implicar la limitación de «estilos de vida desaprobados» (Brittan, 1988, p. 213). Los neoconservadores apoyan el mercado «más por la disciplina que impone que por la libertad que provee. Él o ella pueden juzgar el Estado del bienestar, la permisividad moral, y los gastos militares "insuficientes" o la política de disuasión, como diferentes ejemplos de una excesiva autocomplacencia que minaría las bases de Occidente». Desde un punto de vista libertarista, por consiguiente, los neoconservadores son los «nuevos espartanos», y la política exterior nacionalista o la política social moralista adoptada por Reagan y Thatcher se oponen a su compromiso con la libertad personal (Brittan, 1988, pp. 240-242; cf. Carey, 1984).

Los individuos tienen derecho a disponer libremente de sus bienes y servicios, y tienen este derecho sea ésta o no la mejor forma de garantizar la productividad. Dicho de otro modo, el gobierno no tiene derecho a interferir en el mercado, ni siquiera con el objeto de incrementar la eficiencia. Como dice Robert Nozick: «Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo pueden hacerles (sin violar sus derechos). Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden hacer» (Nozick, 1974, ix). Dado que las personas tienen el derecho de disponer de sus pertenencias como crean mejor, la interferencia del gobierno resulta equivalente al trabajo forzado, no una vulneración de la eficiencia, sino de nuestros derechos morales básicos.

b) La «teoría de los derechos» de Nozick

¿Cómo vinculan los libertaristas la justicia al mercado? Me centraré en la «teoría de los derechos» de Nozick. La afirmación central en la teoría de Nozick, así como en muchas otras teorías libertaristas, es la siguiente: si asumimos que todos tienen derecho a los bienes que actualmente poseen (sus «pertenencias»), entonces una distribución justa es sencillamente cualquier distribución que resulte de los libres intercambios entre las personas. Cualquier distribución que resulte de transferencias libres a partir de una situación justa es en sí misma justa. Que el gobierno cobre impuestos sobre estos intercambios contra la voluntad de alguien es injusto, incluso si se utilizan tales tributos para compensar los costes adicionales de las desigualdades naturales e inmerecidas de alguno. El único gravamen legítimo es el orientado a recaudar rentas para el mantenimiento de las instituciones básicas, necesarias para la protección del sistema de libres intercambios: el sistema judicial y policial necesario para hacer cumplir los intercambios libres entre las personas.

En concreto, existen tres principios fundamentales en la «teoría de los derechos» de Nozick:

1) un principio de transferencias: cualquier cosa que sea justamente adquirida puede ser libremente transferida;
2) un principio de adquisición inicial justa: una explicación acerca del modo en que las personas, inicialmente, llegaron a poseer aquello que puede ser transmitido de acuerdo con 1;
3) un principio de rectificación de la injusticia: cómo actuar frente a lo poseído si ello fue injustamente adquirido o transferido.

Si soy dueño de una parcela de tierra, entonces el primer principio establece que soy libre de realizar cualquier transacción que desee con mi tierra. El segundo principio nos dice cómo comenzó la tierra a ser poseída. El tercer principio nos dice qué hacer en el caso en que el primer o segundo principios resulten vulnerados. En su conjunto, implican que si las actuales pertenencias de la gente fueron justamente adquiridas, entonces la fórmula para una distribución justa es la de que «a cada uno como escoja, a cada uno según ha escogido» (Nozick, 1974, p. 160).

La conclusión de la teoría de los derechos de Nozick es la de que «un Estado mínimo, limitado a las estrictas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más amplio violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica» (Nozick, 1974, p. ix). Por ello no hay educación pública, ni atención sanitaria estatal ni cuidado del transporte, caminos, o parques. Todas estas actividades implican una tributación coercitiva sobre cierta gente en contra de su voluntad, lo que vulnera el principio de que «a cada uno como escoja, a cada uno según ha escogido».

Como hemos visto, Rawls y Dworkin también subrayan que una distribución justa debe ser sensible a las elecciones de la gente. Sin embargo, ellos creen que esto es tan sólo la mitad de la cuestión. Una distribución justa debe ser sensible a la ambición, como ocurre con la de Nozick, pero también debe ser insensible a las cualidades, como no ocurre con la de Nozick. Resulta injusto que los naturalmente menos favorecidos se mueran de hambre porque no tienen nada que ofrecer a otros en el libre intercambio, o que los niños no tengan protección sanitaria o educación sencillamente porque han nacido en una familia pobre. Por ello, los liberales igualitarios apoyan el cobro de impuestos sobre los libres intercambios con el objeto de compensar a los natural y socialmente menos favorecidos.

Nozick sostiene que esto es injusto, dado que las personas tienen derecho a sus posesiones (si fueron justamente adquiridas), en donde «derecho» significa «tener un derecho incuestionable para disponer libremente del modo en que uno lo considere conveniente, en tanto ello no implique el uso de la fuerza o el engaño». Existen ciertas limitaciones a lo que puedo hacer: mi derecho a tener un cuchillo no incluye mi derecho a clavárselo en su espalda, ya que usted tiene derecho a su espalda. Sin embargo, soy libre de hacer lo que quiero respecto de mis recursos; puedo gastarlos para adquirir los bienes y servicios de otros, o puedo simplemente dárselos a otros (incluso al gobierno), o puedo decidir negárselos a otros (incluido al gobierno).

Nadie tiene el derecho a quitármelos, aun si lo hace con el objeto de impedir que los menos favorecidos mueran de hambre.

¿Por qué deberíamos aceptar la afirmación de Nozick según la cual los derechos de propiedad de la gente son tales que excluyen un plan redistributivo liberal? Algunos críticos afirman que Nozick no tiene ningún argumento, nos da un «libertarismo sin fundamentos» (Nagel, 1981). No obstante, una lectura más amplia detectará dos argumentos diferentes. Como en Rawls, el primero es un argumento intuitivo, que trata los aspectos atractivos del libre ejercicio de los derechos de propiedad. El segundo es un argumento más filosófico, que trata de derivar los derechos de propiedad a partir de la premisa de la propiedad sobre uno mismo, es decir, de ser dueño de uno mismo. En coincidencia con este enfoque general, y pienso que con las intenciones de Nozick, interpretaré este argumento de la propiedad sobre uno mismo como una apelación a la idea de tratar a las personas como iguales.

Otros autores defienden el libertarismo mediante argumentos bastante distintos. Algunos libertaristas sostienen que la teoría de los derechos de Nozick se defiende mejor a partir de una apelación a la libertad, más que a la igualdad, mientras que otros intentan defenderla por medio de una apelación a los beneficios mutuos, tal como se expresan en la teoría contractual de la elección racional. Entonces, además de los argumentos de Nozick, examinaré la idea de un derecho a la libertad (apartado 4), y la idea contractual de los beneficios mutuos (apartado 3).

c) El argumento intuitivo: el ejemplo de Wilt Chamberlain

Primero, el argumento intuitivo de Nozick. Tal como hemos visto, el «principio de la transferencia» sostiene que si hemos adquirido algo legítimamente, entonces tenemos derechos de propiedad incuestionables sobre ello. Podemos disponer de tal cosa del modo que nos parezca más conveniente, aun cuando el efecto de tales transferencias sea el de producir una distribución de ingresos y oportunidades ampliamente desigual. Dado que las personas nacen con cualidades naturales diferentes, algunas resultarán ampliamente recompensadas, mientras que aquellos que carecen de habilidades valoradas por el mercado obtendrán pocas recompensas. Debido a estas diferencias inmerecidas en las cualidades naturales, algunas personas prosperarán mientras que otras morirán de hambre. Y entonces, estas desigualdades afectarán a las oportunidades de los niños, algunos de los

cuales nacen con circunstancias privilegiadas, mientras que otros lo hacen en condiciones de pobreza. Estas desigualdades, que según admite Nozick son el resultado posible de un capitalismo sin restricciones, son la razón de nuestras objeciones intuitivas al libertarismo.

Entonces, ¿cómo pretende Nozick ofrecer una defensa intuitiva de estos derechos? Nozick nos pide que señalemos en concreto una distribución inicial que creamos legítima, y luego sostiene que intuitivamente vamos a preferir su principio de la transferencia sobre los principios liberales de redistribución, como postura acerca de lo que las personas pueden hacer, legítimamente, respecto de sus recursos. Permítanme citar su argumento, con alguna extensión:

> No es claro cómo los que defienden concepciones distintas de justicia distributiva pueden rechazar la [teoría de los derechos]. Porque supóngase que se realiza una distribución basada en una de estas teorías distintas de la de los derechos. Permítasenos suponer que es la que prefieren y permítasenos llamarla distribución D1; tal vez todos tienen una porción igual, tal vez las porciones varían de acuerdo con alguna dimensión que usted aprecia. Ahora bien, supongamos que Wilt Chamberlain es muy solicitado por parte de los equipos de baloncesto, por ser una gran atracción de taquilla... Wilt Chamberlain firma la siguiente clase de contrato con un equipo: en cada partido jugado en casa, veinticinco centavos del precio de cada entrada serán para él (no nos planteamos si está «saqueando» a los propietarios. La temporada comienza, la gente alegremente asiste a los partidos de su equipo; las personas compran sus entradas depositando, cada vez, veinticinco centavos del precio de entrada en una caja especial que tiene el nombre de Chamberlain. La gente está entusiasmada viéndolo jugar; para ellos vale el precio de la entrada. Supongamos que en una temporada, un millón de personas asisten a los partidos del equipo local y que Wilt Chamberlain termina con 250.000 dólares, suma mucho mayor que los ingresos medios e incluso mayor que los de ningún otro. ¿Tiene derecho a estos ingresos? ¿Es injusta esta nueva distribución, D2? Si es así, ¿por qué? No hay duda que si cada una de las personas tenía el derecho al control sobre sus recursos de acuerdo con D1, puesto que ésa fue la distribución (su distribución preferida) que (para los propósitos del argumento) dimos como aceptable. Cada una de estas personas *decidió* dar veinticinco centavos de su dinero a Chamberlain. Pudieron haberlo gastado yendo al cine, en caramelos o en ejemplares del *Dissent* o de la *Monthly Review*. Pero todas ellas, al menos un millón, convinieron en dárselo a Wilt Chamberlain a cambio de verlo jugar al baloncesto. Si D1 fue una distribución justa, la gente voluntariamente pasó de ella a D2, transfiriendo parte de las porciones que se le dieron según D1 (¿para qué sino para hacer algo con ella?) ¿No es D2 también justa? Si a las personas les asistía el derecho a disponer de los recursos a los que tenían derecho (según D1), ¿no incluía esto el estar facultado para dárselo, o intercambiarlo con Wilt Chamberlain? ¿Puede alguien quejarse por motivos de justicia? Todas las otras personas ya tienen su porción legítima según D1. Según D1 no hay nada que alguien posea sobre lo cual algún otro tenga derecho. Después de que alguien transmite algo a Wilt Chamberlain, las terceras partes *todavía* tienen sus porciones legítimas; *sus* porciones no cambian. ¿Por medio de qué proceso podría tal transacción entre dos personas dar origen a una pretensión legítima de justicia distributiva, contra una porción de lo que fue transferido, por parte de un tercero que no tenía ningún derecho sobre ninguna pertenencia de los otros *antes* de la transferencia? (1974, pp. 160-162).

Nozick sostiene que, dado que D2 parece legítimo, su principio de transferencia se adecua mejor a nuestras intuiciones que principios redistributivos como el principio de diferencia de Rawls.

¿Cómo debemos considerar este argumento? El mismo tiene algún atractivo inicial debido a que subraya que el sentido fundamental de tener una teoría de las porciones equitativas es que permite que las personas realicen ciertas cosas con tales porciones. Resulta perverso decir que es muy importante que las personas obtengan sus porciones equitativas, pero luego impedir que las personas empleen tales porciones del modo que deseen. Sin embargo, ¿se opone esto a nuestra intuición acerca de las desigualdades inmerecidas? Imaginemos que diseñé una distribución inicial D1 conforme al principio de diferencia de Rawls. Por lo tanto cada persona comienza con una porción igual de recursos, independiente de sus cualidades naturales. Pero, para el final de la temporada de baloncesto, Chamberlain habrá ganado 250.000 dólares, mientras que la persona menos favorecida, que quizás no está en disposición de obtener ganancias, habrá agotado sus recursos, y se encontrará en los límites de la inanición. Seguramente, nuestras intuiciones todavía nos dicen que podemos cobrar impuestos sobre los ingresos de Chamberlain para impedir esta situación de inanición. Nozick se ha acercado de modo convincente a nuestra intuición acerca del actuar a partir de nuestras elecciones, pero su ejemplo pasa por alto nuestra intuición de comportarnos de un modo justo frente a circunstancias desiguales.

En verdad, cuando Nozick ataca el problema de las circunstancias desiguales reconoce la fuerza intuitiva de la postura liberal. Admite que parece injusto que las personas sufran por desigualdades no merecidas en su acceso a los beneficios de la cooperación social. «Percibe la fuerza» de esta objeción. Sin embargo:

> La mayor objeción a que todos tengan el derecho a varias cosas, tales como igualdad de oportunidades, vida, etc., y a ejercer estos derechos,

> es que estos «derechos» requieren de una infraestructura de objetos materiales y acciones; y *otras* personas pueden tener derechos y títulos sobre ellos. No tienen el derecho a algo cuya realización requiere de cierta utilización de objetos y actividades a los cuales otras personas tienen derechos y títulos (1974, pp. 237-238).

En otras palabras, no podemos cobrarle impuestos a Wilt Chamberlain para compensar las circunstancias desfavorables de la gente porque Chamberlain tiene un derecho incuestionable sobre sus ingresos. Sin embargo, Nozick reconoce que nuestras intuiciones no favorecen de un modo uniforme esta postura acerca de los derechos de propiedad. Al contrario, acepta que muchas de nuestras intuiciones más arraigadas favorecen la compensación por desigualdades inmerecidas. De todos modos, el problema con la satisfacción de dicha idea intuitivamente atractiva es el de que las personas tienen derechos sobre sus ingresos. Mientras que la idea de Mackie de un derecho general a una «partida equitativa» en la vida es intuitivamente atractiva, «los derechos particulares sobre cosas ocupan el lugar de los derechos, lo cual no permite que los derechos generales se den en cierta condición material» (1974, p. 238).

¿Es cierto que «los derechos particulares sobre objetos ocupan el lugar de los derechos» sin dejar lugar para el derecho a una partida equitativa? Más tarde examinaré el segundo argumento de Nozick, más filosófico, sobre esta visión. Con todo, su intento de ofrecer una defensa intuitiva del mismo por medio del ejemplo de Wilt Chamberlain está mal encaminado. Para ver esto de un modo más claro, podemos descomponer las teorías de la justicia en tres elementos (cf. Van der Veen y Van Parijs, 1985, p. 73).

(P) Los principios morales (verbigracia, el principio de Nozick respecto del hecho «de ser dueño de uno mismo», o el principio de Rawls acerca de la «arbitrariedad moral» de las cualidades naturales).

(R) Las reglas de la justicia que rigen la estructura básica de la sociedad (verbigracia, las tres reglas de Nozick sobre la justicia en la apropiación, transferencia, y rectificación, o el «principio de diferencia» de Rawls).

(D) Una distribución particular de las pertenencias en un tiempo y lugar determinado (verbigracia, qué personas particulares se encuentran actualmente con derechos sobre qué recursos particulares).

Los principios morales P) definen las reglas de la justicia R), que a su vez generan una distribución particular D).

Lo que Nozick espera hacer en el ejemplo de Chamberlain es apoyar su explicación acerca de los principios morales P) y las reglas justas R) demostrando que intuitivamente apoyamos la distribución D2) generada por aquellas reglas. Aun cuando la distribución inicial D1 se generaba a partir de un conjunto diferente de reglas y principios (en mi caso, el principio de diferencia de Rawls), Nozick sostiene que intuitivamente aceptamos una distribución posterior D2 que genera su regla de justicia en la transferencia. Sin embargo, el argumento de Nozick sólo parece funcionar porque interpreta la distribución inicial D1) en términos de su propia explicación acerca de los principios P) y las reglas justas R). En la medida en que Nozick nos permite diseñar una distribución inicial de pertenencias, acepta que por ese medio distribuimos derechos de propiedad plenos sobre esas pertenencias, como exige su teoría preferida acerca de las reglas justas. Sin embargo, esta presunción lleva a conclusiones erróneas, dado que nuestra teoría preferida acerca de las reglas justas puede no implicar la distribución de tales derechos particulares a personas particulares.

Por ejemplo, la razón por la que sugerí una D1 fundamentada en la teoría de Rawls es la de que elimina las desventajas inmerecidas en las circunstancias particulares. Dar a personas particulares un acceso a recursos particulares es una forma de llevar a la práctica el derecho más general a una partida equitativa en la vida, que subyace a la teoría de Rawls. Esa misma motivación a favor de D1 me daría también una razón para poner límites en el modo en que pueden ser transmitidos los recursos. Por ejemplo, yo aplicaría un plan de redistribución impositiva como una forma de continuar reduciendo los efectos de las desventajas naturales no merecidas luego de la distribución inicial. Incluiría ese plan redistributivo junto con la distribución inicial porque mi motivación para diseñar D1 no era la de otorgar «derechos particulares sobre cosas particulares [hacia] personas particulares». O para ser exactos, era la de activar algún derecho más general sobre una partida equitativa en la vida. D1 era mi distribución preferida porque la generaban mis R (reglas justas) preferidas, que a su vez reflejaban mis premisas morales fundamentales P) acerca de la igualdad moral, las recompensas inmerecidas, etc. Y del mismo modo en que D1 era generada por mi concepción preferida de R y P, yo querría que cualquier tipo de distribuciones que resulten de D1 resulten consecuentes con ellos, esto es, respetar los derechos de las personas a una partida equitativa en la vida.

Nozick tergiversa este argumento. Toma mi D1 como si concretara un conjunto de derechos incuestionables sobre objetos particula-

res. Luego dice que debido a que personas particulares tienen derechos incuestionables sobre estos objetos particulares, entonces no podemos emplear la redistribución impositiva para alcanzar el derecho general a una partida equitativa. Mientras yo concedí a personas particulares un acceso a recursos particulares con el fin de aplicar un derecho más general a una partida equitativa, Nozick hace que esto parezca que di a personas particulares derechos a objetos particulares para impedir que se cumpla un derecho general a una partida equitativa. De este modo, desvirtúa lo que yo autoricé en D1, y la razón por la cual lo autoricé. Yo recomendé que en D1 las personas tuvieran algún control sobre los recursos, porque tal distribución trataba de un modo justo circunstancias desiguales. Nozick dice que yo otorgué un control absoluto sobre los recursos, y utiliza tal hecho para obstruir los intentos de actuar equitativamente frente a circunstancias desiguales. Es cierto, por supuesto, que si entregásemos a las personas derechos incuestionables sobre los objetos particulares distribuidos en D1, entonces sería una equivocación cobrar impuestos sobre los ingresos de Chamberlain con el objeto de apoyar a los menos favorecidos. Sin embargo, yo no concedí tales derechos, y el hecho de que los mismos podrían impedirnos salvar a los menos favorecidos de la inanición representa una buena razón para no haberlo hecho.

Si advertimos adónde quiere llegar Nozick, entonces podemos responder a su ejemplo de una manera diferente. La mejor respuesta para su propuesta de definir D1 es la de rehusarnos a definir cualquier distribución. Porque si Nozick insiste en tratar a D1 como si otorgara derechos incuestionables, entonces podemos dejar de creer que exista una distribución inicial equitativa de tales derechos. Si advertimos que Nozick está diciendo «Aquí hay algunos derechos de propiedad incuestionables, distribúyanlos del modo en que prefieran», entonces, amablemente, deberíamos rechazar su propuesta. Porque, precisamente, es la legitimidad de esos derechos lo que está en juego.

2. El argumento del ser dueño de uno mismo

a) El principio del ser dueño de uno mismo

El ejemplo de Wilt Chamberlain revela la no plausibilidad de defender el libertarismo mediante una simple apelación a nuestras intuiciones sobre la justicia. Una defensa válida, por lo tanto, tendrá que mostrar que el libertarismo, a pesar de sus aspectos poco atractivos, es la consecuencia inevitable de algún principio más profundo respecto del cual estamos firmemente comprometidos. De todos modos, el libertarismo no se pone de acuerdo respecto de cuál es este principio más profundo. Algunos defensores del libertarismo apelan a un principio de beneficios mutuos, otros a un principio de libertad. Más adelante examinaré ambas defensas. Nozick, por otra parte, apela al principio de «ser dueño de uno mismo», que presenta como una interpretación del principio de tratar a las personas como «fines en sí mismas». Este principio de tratar a las personas como fines en sí mismas, que era la fórmula de Kant para expresar nuestra igualdad moral, también lo invoca Rawls, y los utilitaristas. En verdad, es un principio respecto del que estamos firmemente comprometidos, y si Nozick puede probar que conduce a que cada uno sea dueño de sí mismo, y esto conduce al libertarismo, habrá proporcionado al libertarismo una sólida defensa. Todo y así, sostendré que Nozick fracasa en derivar la autonomía de cada uno, o la propiedad sobre bienes externos de la idea de tratar a las personas como iguales, o como fines en sí mismas.[2]

El núcleo de la teoría de Nozick, expuesto en la primera frase de su libro, es la de que «Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles (sin violar sus derechos)» (1974, ix). La sociedad debe respetar estos derechos porque ellos «reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o empleados, sin su consentimiento, para el logro de otros fines» (1974, pp. 30-31). Este «principio kantiano» exige una sólida teoría de los derechos, porque los derechos afirman nuestras «existencias individuales» y de esa manera toman en consideración «la existencia de distintos individuos que no son recursos para los demás» (1974, p. 33). Debido a que somos individuos distintos, cada uno con nuestras propias pretensiones, existen límites a los sacrificios que pueden pedírsele a una persona en beneficio de otras, límites que recogería una teoría de los derechos. Ésta es la razón por la que el utilitarismo, que niega la existencia de tales

2. No está claro si el mismo Nozick aceptaría la afirmación según la cual tratar a los individuos como «fines en sí mismos» es equivalente a tratarlos «como iguales», o si aceptaría la plataforma igualitaria de Dworkin. Rawls vincula la idea de tratar a los individuos como fines en sí mismos a un principio de igualdad (Rawls, 1971, pp. 251-257), y Kai Nielsen sostiene que la plataforma igualitaria de Dworkin «forma parte, tanto del repertorio moral de Rawls como del de Nozick» (Nielsen, 1985, p. 307). De todos modos, aun cuando exista alguna distancia entre el «principio kantiano» de Nozick de tratar a las personas como fines en sí mismos y el principio de Dworkin de tratar a las personas como iguales, ambas son nociones claramente vinculadas entre sí y ninguno de los argumentos que voy a presentar exige que esta conexión sea más estrecha. Lo que importa, para mis propósitos, es que Nozick defiende el libertarismo mediante una apelación a algún principio de respeto por el *status* moral y el valor intrínseco de cada persona.

límites, resulta inaceptable para Nozick. Respetar estos derechos supone un aspecto necesario del respeto a la pretensión de las personas de ser tratadas como fines en sí mismas, y no como medios para otras. De acuerdo con Nozick, una sociedad libertarista trata a los individuos, no como «instrumentos o recursos», sino como a «personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto implica. Que se nos trate con respeto, mediante el respeto de nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos, decidir nuestra vida, y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad» (1974, p. 334).

Aquí existen importantes conexiones entre Nozick y Rawls, no sólo en la apelación que hace Nozick a un principio abstracto de igualdad, sino en sus argumentos más específicos contra el utilitarismo. Una parte importante del argumento de Rawls era la de que el utilitarismo fracasaba en tratar a las personas como fines en sí mismas, dado que permitía que algunas personas acabasen siendo perpetuamente sacrificadas en beneficio de los demás. Por ello, tanto Rawls como Nozick están de acuerdo en que tratar a las personas como iguales exige límites en cuanto a los modos en que una persona puede ser utilizada en beneficio de las demás, o para el beneficio de la sociedad en general. Los individuos tienen derechos que una sociedad justa respetará, derechos que no están sujetos a, ni son el producto de, el cálculo utilitarista.

En cualquier caso, Rawls y Nozick difieren en cuanto a la pregunta de qué derechos resultan más importantes a fin de tratar a las personas como fines en sí mismas. Para simplificar, podemos decir que en opinión de Rawls, uno de los derechos más importantes es el derecho a una cierta porción de los recursos de la sociedad. Por otro lado, para Nozick, los derechos más importantes son los derechos sobre uno mismo, los derechos que configuran el «ser dueño de uno mismo». La idea de tener derechos de propiedad sobre uno mismo puede parecer extraña, al sugerir que existe una cosa distinta, el yo, que uno posee. Sin embargo, la noción de «uno mismo» en la idea de la propiedad sobre uno mismo tiene «un significado puramente reflexivo. Significa que lo que posee y lo que es poseído son uno y lo mismo, es decir, la persona completa» (Cohen, 1986 *a*, p. 110). La idea básica de ser dueño de uno mismo puede ser entendida al compararla con la esclavitud: ser dueño de uno mismo es tener sobre la persona de uno los derechos que el esclavista tiene sobre el esclavo.

No se ve con claridad qué es lo que implica esta diferencia. ¿Por qué no podemos aceptar ambas posiciones? Al fin y al cabo, la pretensión de que somos dueños de nosotros mismos todavía no nos dice nada acerca de la propiedad de recursos externos. Y la pretensión de que tenemos derechos a una porción equitativa de los recursos sociales no parece excluir la posibilidad de que seamos dueños de nosotros mismos. De todas maneras, Nozick cree que ambas pretensiones son incompatibles. De acuerdo con Nozick, la exigencia de Rawls según la cual los bienes producidos por los más favorecidos tienen que utilizarse para mejorar el bienestar de los menos favorecidos es incompatible con el reconocimiento de la propia autonomía. Si soy dueño de mí mismo, soy propietario de mis circunstancias favorables. Y si soy propietario de mis circunstancias favorables, soy propietario de todo lo que produzca con ellas. Del mismo modo que ser propietario de una parcela de tierra significa que soy propietario de lo que produce esa tierra, ser propietario de mis circunstancias favorables significa que soy propietario de lo que mis circunstancias favorables producen. Por lo tanto, la pretensión de la redistribución impositiva desde los más favorecidos hacia los menos viola la propiedad sobre uno mismo.

El problema no es que Rawls y Dworkin crean que otras personas pueden ser propietarias de mi persona o de mis circunstancias favorables, análogamente a como un esclavista es propietario de otra persona. Por el contrario, como intenté mostrar, procuran establecer el argumento de que ninguna persona es la propietaria de ninguna otra (cap. 3, apartado 3). Existen diversas maneras en las que los liberales respetan las pretensiones de los individuos sobre sus propias circunstancias favorables. Los liberales aceptan que yo soy un legítimo poseedor de mis circunstancias favorables, y que soy libre de usarlas de acuerdo con los proyectos que elijo. De todos modos, los liberales dicen que debido a que es una cuestión de pura suerte el que las personas tengan las circunstancias favorables que tienen, sus derechos sobre ellas no incluyen el derecho de aumentar de un modo desigual sus ganancias a partir del ejercicio de esas circunstancias favorables. Dado que éstas no son merecidas, el gobierno no niega la igualdad moral cuando considera a estos hechos favorecedores de las personas parte de sus circunstancias, y por lo tanto una posible base para pretensiones de compensación. Las personas que nacen con desventajas naturales tienen una pretensión legítima sobre aquellas con ventajas, y los naturalmente aventajados tienen una obligación moral hacia los menos favorecidos. Así, en la teoría de Dworkin, los más favorecidos poseen las primas de seguros que deben pagarse a los menos favorecidos, mientras que en la teoría de Rawls, los primeros sólo se benefician de sus circunstancias favorables si esto también beneficia a los segundos.

Para Nozick, esto representa una negación de la propia autono-

mía. No me pueden decir que poseo mis circunstancias favorables si es que otros tienen una pretensión legítima sobre los frutos de tales circunstancias. Los principios de Rawls «establecen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo. Estos principios suponen un cambio: desde la noción liberal clásica del ser dueño de uno mismo, a una noción de derechos de (co)propiedad sobre *otras* personas» (Nozick, 1974, p. 172). Según Nozick, esta visión liberal fracasa en su intento de tratar a las personas como iguales, como fines en sí mismas. Al igual que el utilitarismo, toma a algunas personas como meros recursos para las vidas de otros, puesto que toma parte de ellos (esto es, sus circunstancias favorables naturales) como un recurso para todos. Dado que yo tengo derechos a ser dueño de mí mismo, los naturalmente menos favorecidos no tienen ninguna pretensión legítima sobre mí o mis circunstancias favorables. Lo mismo es cierto respecto de todas las otras intervenciones coercitivas en los intercambios de libre mercado. Sólo el capitalismo sin restricciones puede reconocer plenamente la propiedad sobre mí mismo.

Podemos resumir el argumento de Nozick en dos afirmaciones:

1. La redistribución rawlsiana (u otras intervenciones coercitivas del gobierno en los intercambios de mercado) es incompatible con el reconocimiento de las personas como dueñas de sí mismas. Sólo el capitalismo sin restricciones reconoce ser dueño de uno mismo.
2. Reconocer a las personas como dueñas de sí mismas resulta crucial para tratar a las personas como iguales.

La concepción de la igualdad de Nozick comienza con los derechos sobre uno mismo, pero él cree que estos derechos tienen implicaciones para nuestros derechos sobre los recursos externos, implicaciones que entran en conflicto con la redistribución liberal.

Esta posición es insostenible, por dos razones. Primero, Nozick se equivoca al creer que el ser dueño de uno mismo necesariamente lleva a derechos de propiedad incuestionables. El ser dueño de uno mismo es compatible con varios regímenes de la propiedad de bienes, incluyendo el de Rawls. Segundo, el principio del ser dueño de uno mismo se revela como una interpretación insuficiente de la idea de tratar a las personas como iguales, aun de acuerdo con la propia visión de Nozick acerca de qué es lo importante en nuestras vidas. Si tratamos de reinterpretar la idea del ser dueño de uno mismo para tornarla una concepción de la igualdad más adecuada, y elegir un régimen económico a partir de tal base, nos veremos abocados a la visión liberal de la justicia, no a sus contrarias.

b) El ser dueño de uno mismo y propiedad de bienes

Examinaré estas dos objeciones por orden. Primero, ¿cómo es que el ser dueño de uno mismo lleva a la propiedad de bienes? Nozick señala que los intercambios de mercado implican el ejercicio de poderes individuales, y dado que los individuos poseen sus poderes, también poseen todo aquello que resulte del ejercicio de tales poderes en el mercado.

Pero esto es ir demasiado rápido. Los intercambios de mercado implican algo más que el ejercicio de poderes de propiedad sobre uno mismo. Tales intercambios también implican derechos legales sobre objetos, sobre bienes externos, y estos objetos no surgen de la nada a partir de los poderes de los que somos propietarios. Si yo soy propietario de alguna parcela de tierra, puedo haberla mejorado, mediante el ejercicio de los poderes de los que soy propietario. Sin embargo, yo no creé la tierra, y por lo tanto mi derecho sobre la tierra (y mi derecho a emplear la tierra en intercambios de mercado) no puede basarse exclusivamente en el ejercicio de los poderes de los que soy propietario.

Nozick reconoce que las transacciones de mercado implican más que el ejercicio de poderes de los que somos propietarios. En su teoría, mi derecho sobre bienes externos como la tierra se deriva del hecho de que otros me han transferido ese derecho, de acuerdo con el principio de transferencia. Esto supone, por supuesto, que el propietario anterior tenía un título legítimo. Si alguno me vende alguna parcela de tierra, mi derecho sobre la tierra sólo puede ser tan válido como el derecho de la persona que me lo vendió, y a su vez el derecho de esta persona era tan válido como el de quien lo tenía antes que ella, y así hasta el infinito. Sin embargo, si la validez de mi derecho de propiedad depende de la validez de derechos de propiedad anteriores, entonces determinar la validez de mi derecho sobre bienes externos exige que nos remontemos en la cadena de transferencias hasta el principio. Pero ¿cuál es el principio? ¿Es el punto en el cual alguien creó la tierra con los poderes que tenía? No, porque nadie creó la tierra. Existía antes de que existiesen los humanos.

El inicio de la serie de transferencias no se da cuando la tierra fue creada, sino más bien cuando alguien se apropió de ella por primera vez, cuando alguien la hizo su propiedad privada. En la teoría de Nozick, debemos descender en esa cadena de transferencias hasta ver si

la adquisición inicial era legítima. Y no hay nada en el hecho, si es que es un hecho, de que somos propietarios de nuestras circunstancias favorables que asegure que nadie puede legítimamente apropiarse de algo que no creó gracias a sus aptitudes y circunstancias favorables. Si la primera persona que tomó algo lo hizo ilegítimamente, no tiene ningún derecho legítimo sobre ello, y por lo tanto no tiene ningún derecho legítimo a transferírmelo. Por eso, si tal como Nozick cree, voy a tener derecho a todas las recompensas que me lleguen a partir de los intercambios de mercado, yo debo ser el legítimo propietario no sólo de mis poderes, sino también de los recursos externos que inicialmente no eran poseídos por nadie.

La cuestión de la adquisición original de recursos externos es previa a la cuestión de la legitimidad de la transferencia. Para la teoría de Nozick, si no hubo una adquisición original legítima, entonces no puede haber una transferencia legítima. Nozick nos debe una explicación acerca del modo en que los recursos externos llegaron a ser adquiridos originariamente por alguna persona para su propio uso. Nozick es consciente de que necesita tal explicación. En algunos casos, dice que «los objetos llegan al mundo ya vinculados a las personas que tienen derechos sobre ellos» (1974, p. 160). Sin embargo, advierte que cualquier cosa que hoy es propiedad de alguien incluye un elemento que, legal o moralmente, no vino al mundo como propiedad privada. Todo lo que hoy es poseído tiene en sí algún elemento natural. Entonces, ¿cómo es que estos recursos naturales, que inicialmente nadie poseía, llegaron a ser parte de la propiedad privada de alguien?

1.° *Adquisición inicial*

Habitualmente, la respuesta histórica es la de que los recursos naturales llegaron a ser propiedad de alguien a partir de la fuerza, lo que plantea un dilema para aquellos que esperan que la teoría de Nozick servirá para defender las desigualdades existentes. ¿O es que el uso de la fuerza convirtió la adquisición original en ilegítima? En dicho caso el derecho actual es ilegítimo, y no hay ninguna razón moral para que los gobiernos no confisquen la riqueza y la redistribuyan. ¿O es que el uso inicial de la fuerza no convirtió en ilegítima aquella adquisición? En cuyo caso podemos, con igual justificación, usar la fuerza para privar de aquélla a sus actuales propietarios y redistribuirla. En cualquier caso, el hecho de que la adquisición inicial con frecuencia implicó el uso de la fuerza significa que no existe objeción moral a la redistribución de la riqueza existente (Cohen, 1988, pp. 253-254).

La respuesta de Nozick a este problema es la primera. El uso de la fuerza convierte en ilegítima la adquisición, por lo cual los derechos actuales resultan ilegítimos (1974, pp. 230-231). En consecuencia, aquellos que actualmente son propietarios de recursos escasos no tienen derecho a privar a otros de su acceso a los mismos, verbigracia, los capitalistas no tienen derecho a privar a los trabajadores de su acceso a los productos o a las ganancias derivadas de los medios de producción existentes. Idealmente, los efectos de la adquisición ilegítima deberían ser rectificados, y los recursos devueltos a sus legítimos propietarios. Mas, por lo común, se hace imposible saber quiénes son los legítimos propietarios, no sabemos de quién se tomaron ilegítimamente los recursos. Nozick sugiere que podríamos rectificar la ilegitimidad de los derechos existentes a partir de una única redistribución general de recursos conforme al principio de diferencia de Rawls. El principio libertarista de la transferencia sólo podrá sostenerse tras esta redistribución. No obstante, cuando conozcamos quiénes eran los legítimos propietarios, deberíamos devolverles los recursos. Por ejemplo, la visión de Nozick apoya que se devuelva buena parte de Nueva Inglaterra a los aborígenes norteamericanos, que fueron privados ilegítimamente de sus derechos iniciales (Lyons, 1981).

Dentro de la teoría de Nozick, el rechazo de la legitimidad de los actuales derechos no resulta una curiosidad apenas pertinente para el resto de su teoría. Si uno cree en la teoría de los derechos de Nozick, entonces los derechos actuales sólo serán tan legítimos como los previos. Si los derechos previos eran ilegítimos, entonces cualquier nueva distribución que resulte de los intercambios de mercado será justa. Esto es lo que los libertaristas proponen como su teoría de la justicia. Sin embargo, el corolario de tal teoría es el de que si el derecho previo era ilegítimo, también lo es la nueva distribución. El hecho de que la nueva distribución surja a partir de las transacciones de mercado resulta irrelevante, dado que ninguno tenía derecho a transferir tales recursos mediante intercambios de mercado. Esto, tanto como el primer caso, representa una parte esencial de la teoría de Nozick. Son las dos caras de la misma moneda.

Debido a que buena parte de la adquisición inicial, de hecho, era ilegítima, la teoría de Nozick no puede amparar las actuales pertenencias frente a una redistribución. Sin embargo, todavía necesitamos saber de qué modo la adquisición original pudo haberse efectuado legítimamente. Si no podemos responder a esta pregunta, entonces no sólo deberíamos posponer el poner en práctica el principio de Nozick sobre las transferencias hasta que los derechos históricos resulten determinados o rectificados, sino que deberíamos rechazarlo por completo. Si no es concebible que las personas hayan podido

apropiarse de recursos no poseídos sin negar las pretensiones de otros a una igual consideración, entonces el derecho de la transferencia de Nozick nunca acaba de ser aceptable.

¿Qué tipo de adquisición inicial de derechos incuestionables sobre recursos por nadie poseídos es coherente con la idea de tratar a las personas como iguales? Éste es un viejo problema para los libertaristas. Nozick se inspira en Locke para dar una respuesta. En la Inglaterra del siglo XVII hubo un movimiento de «cercado» (apropiación privada) de tierra que antes era comunitaria. Esta tierra («la tierra común») había estado a disposición de todos para el pastoreo de los animales, o para la recolección de madera, etc. Como uno de los resultados de esta apropiación privada, algunas personas se enriquecieron mientras que otras perdieron su acceso a los recursos, y por lo tanto su capacidad para mantenerse. Locke trató de defender este proceso, y por lo tanto necesitó dar una explicación acerca del modo en que las personas podían, de un modo moralmente legítimo, adquirir derechos de propiedad plenos sobre un mundo inicialmente no poseído.

La respuesta de Locke, o al menos una de sus respuestas, era la de que tenemos derecho a apropiarnos de ciertas porciones del mundo externo si es que dejamos «tanto e igual de bueno» para los demás. Un acto de apropiación que satisface este criterio es coherente con la igualdad de otros individuos, dado que ellos no se ven desfavorecidos por la apropiación. Locke también ofreció otras respuestas, por citar una, que podemos apropiarnos de aquello en lo que interviene nuestro trabajo, en tanto no lo derrochemos. Sin embargo, el criterio de «tanto e igual de bueno» parece llevar toda la carga, aun en los propios ejemplos de Locke. Locke recurre, por ejemplo, al caso de recoger bellotas, donde hay más que suficientes para cualquiera, o al de beber agua de un arroyo. En ninguno de estos ejemplos se da una intervención real del trabajo, mientras quede tanto e igual de bueno para los demás, ¿quién puede hacer reparos a mi acción, incluso en el caso de que hubiera desperdiciado algunas bellotas o algo de agua? Si mi apropiación deja a todos tan bien como estaban antes, entonces ¿quién ha sido tratado injustamente?

Locke advierte que la mayoría de nuestros actos de apropiación (a diferencia de lo que ocurría en los dos ejemplos anteriores) no deja tanto e igual de bueno del objeto apropiado. Es evidente que aquellos que cercaron la tierra en el siglo XVII en Inglaterra no dejaron tanta y tan buena tierra para los demás. Sin embargo, Locke dice que la apropiación es aceptable si, globalmente, deja a las personas tan bien como estaban, o en mejor situación. Aunque yo tengo menos tierra a mi disposición, el resultado de cercar la tierra común puede ser el de que muchos de los bienes que compro acaben siendo más baratos, lo

que me deja mejor en términos generales. Por lo tanto, el test de la apropiación legítima es el de que no empeora la condición de nadie. Nozick llama a este test la «estipulación de Locke» y lo adopta como su propio test de lo que constituye una adquisición legítima: «Un proceso que normalmente da origen a un derecho de propiedad permanente y legable sobre un objeto previamente no poseído no llevará a dicho resultado si la posición de otros que ya no están en libertad de utilizar el objeto empeora, como consecuencia del mencionado proceso» (1974, p. 178).[3] Poner el acento en si la situación de otros resulta o no empeorada parece adecuado, ya que apela al principio de igual consideración por los intereses de las personas. La adquisición no vulnera la igual consideración si no empeora la situación de nadie.

Ahora bien, ¿qué tipo de apropiación satisface este test? Esto dependerá de qué es lo que significa empeorar la situación de otros mediante un acto de apropiación. La respuesta de Nozick es la de que la apropiación de un objeto particular es legítima si esta privación del uso general no empeora la situación de las personas, en términos materiales, por lo que hace a la situación en la que se hallaban cuando el objeto en cuestión se encontraba disponible para el uso general. A modo de ilustración, considérese el caso de Amy y Ben, que viven de un terreno inicialmente comunitario. Ahora, Amy se apropia de tal cantidad de tierra que Beny ya no puede vivir con lo que le queda. Esto parecería empeorar la situación de Ben. Sin embargo, Amy le ofrece a Ben que trabaje en su parcela por un salario que excede lo que Ben obtenía por sí mismo en la situación precedente. Amy también obtiene más recursos que inicialmente, debido al incremento de productividad derivado de la división de trabajo, y el incremento de su parte es mayor que el incremento que le corresponde a la parte de Ben. Éste debe aceptarlo, porque no existe suficiente tierra para que él viva del modo en que solía hacerlo. Necesita acceder a la tierra actualmente en manos de Amy, quien a su vez es la que establece, ahora, los términos de dicho acceso a la propiedad. A consecuencia de dicha situación, Ben acaba con menos de la mitad de los beneficios de la división del trabajo. El acto de apropiación de Amy satisface la estipulación de Nozick dado que, tras su apropiación, tanto la situación de Amy como la de Ben mejoran, en términos de recursos materiales, respecto de la situación que se daba cuando la propiedad era comunitaria.

3. Aquí, la afirmación de Nozick resulta ambigua. Él no nos dice qué es un «proceso normal» de apropiación. De ahí que no resulte claro si el «no empeorar» la situación de los demás no representa meramente una condición necesaria para la apropiación legítima (además del «proceso normal»), o si representa una condición suficiente (cualquier proceso que no empeore las condiciones de otros es legítimo). Si ésta no es una condición suficiente, no nos dice qué es (Cohen, 1986 *a*, p. 123).

De este modo, el mundo no poseído pasa a ser poseído, con plenos derechos de propiedad, por personas que son dueñas de sí mismas. Nozick cree que la estipulación resulta satisfecha fácilmente, por lo cual, en poco tiempo, la mayor parte del mundo termina siendo privada. Por lo tanto, el ser dueño de uno mismo lleva a la propiedad incuestionable sobre el mundo externo. Dado que la apropiación inicial incluye el derecho a la transferencia, pronto pasamos a tener un mercado plenamente desarrollado para los recursos productivos (esto es, la tierra). Y dado que esta apropiación excluye a algunas personas del acceso a tales recursos productivos, pronto pasamos a tener un mercado de trabajo plenamente desarrollado. Y puesto que, entonces, las personas poseen legítimamente tanto los poderes como la propiedad que entra en juego dentro de los intercambios de mercado, tales personas pasan a tener un derecho legítimo sobre todas las recompensas que se obtengan de tales intercambios. Y como las personas pasan a tener derecho a todas sus recompensas de mercado, la distribución promovida por el gobierno, tendente a ayudar a los menos favorecidos, termina violando los derechos de las personas. Dicha distribución estaría empleando a algunas personas como medios para el beneficio de otras.

2.° *La estipulación de Locke*

¿Nos ofrece Nozick una explicación aceptable sobre la adquisición inicial justa? Podemos resumir su postura del modo siguiente:

(1) La gente es dueña de sí misma.
(2) Originariamente, el mundo no era poseído por nadie.
(3) Uno puede adquirir derechos incuestionables sobre una porción desproporcionada del mundo, si ello no empeora la situación de los demás.
(4) Resulta relativamente sencillo adquirir derechos incuestionables sobre una porción desproporcionada del mundo. Por lo tanto:
(5) una vez que las personas adquieren propiedades privadas, resulta moralmente necesario contar con un mercado libre de capital y de trabajo.

Me centraré en la interpretación que Nozick da a 3), su explicación acerca de lo que significa empeorar la situación de otros. Esta explicación tiene dos rasgos relevantes: *a)* define al «peor situado» en términos de bienestar material; *b)* considera el uso común, previo a la apropiación, una pauta comparativa. En lo que sigue, sostendré que

ambos rasgos resultan inadecuados, y que sus defectos son tan serios que requieren, más que una simple modificación del test de Nozick, su completo abandono. Cualquier test plausible acerca de la adquisición inicial sólo puede producir derechos de propiedad limitados.

Bienestar material. La razón por la que Nozick concede tanta importancia a la propiedad sobre uno mismo, como vimos, es la de que somos individuos aislados, cada uno con su propia vida (apartado 2 A). El ser dueño de uno mismo protege nuestra capacidad para alcanzar nuestros propios fines, para alcanzar nuestra «concepción acerca de nosotros mismos», puesto que nos permite hacer frente a intentos de otros de utilizarnos como simples medios para sus fines. Uno esperaría que la explicación de Nozick acerca de cuándo empeora la condición de los demás concediera importancia a la capacidad de las personas para actuar de acuerdo con la concepción que tengan de sí mismas, y se oponga además a cualquier apropiación que deje a algunos en una posición de subordinación y dependencia respecto de la voluntad de otros.

Sin embargo, el que Ben ahora se encuentre sujeto a las decisiones de Amy no merece la consideración de Nozick para determinar la equidad de la apropiación. De hecho, la apropiación de Amy priva a Ben de dos libertades importantes: 1) Ben no tiene voz respecto de la condición de la tierra que había estado utilizando: Amy se apropió de ella, unilateralmente, sin pedir o recibir el consentimiento de Ben; 2) Ben no tiene voz respecto del modo en que desarrollará su trabajo. Deberá aceptar las condiciones de empleo que Amy establezca ya que, de otro modo, correrá el riesgo de perecer. Por lo tanto, Ben deberá renunciar a decidir el modo en que empleará la mayor parte de su tiempo. Antes de la apropiación, Ben podía concebirse a sí mismo, por ejemplo, como un pastor que viviera en armonía con la naturaleza. Ahora debe abandonar tal posibilidad, para obedecer, en cambio, las órdenes de Amy, que podrían implicar actividades de explotación de la naturaleza. Dados estos efectos, la apropiación de la tierra por parte de Amy puede dejar a Ben en una situación desfavorecedora, aun cuando le permita un leve incremento en cuanto a sus ingresos materiales.

Nozick debería considerar estos efectos en su propia explicación acerca de por qué es importante ser dueño de uno mismo. Nozick dice que la libertad para llevar adelante nuestras vidas de acuerdo con nuestra propia concepción de lo bueno constituye el valor último, y que el mismo es tan importante que no puede sacrificarse en aras de otros ideales sociales (por ejemplo, la igualdad de oportunidades). Y

afirma que lo que subyace a su teoría sobre los derechos de propiedad ilimitados es la preocupación de que las personas sean libres de vivir sus propias vidas. No obstante, su justificación de la apropiación inicial de la propiedad juzga la autonomía de Ben como irrelevante.

Resulta de interés advertir que aunque considere que la situación de Ben no empeora a partir de la apropiación de Amy, Nozick no exija el consentimiento de Ben a dicha apropiación. En caso de haberse requerido su acuerdo, Ben bien podría haberse negado. Si Ben estuviera en lo cierto en su negativa, puesto que dicha acción realmente empeoraría su situación, entonces no habría razón para permitir tal apropiación. Ahora bien, podría ocurrir que Ben esté equivocado en su negativa. Tal vez las ganancias que podría obtener en cuanto a su bienestar material podrían compensar sobradamente las pérdidas que sufre en cuanto a su autonomía. En ese caso, podríamos permitir la apropiación de Amy como un acto de paternalismo. Sin embargo, Nozick afirma estar en contra de tal paternalismo. Por ejemplo, critica el seguro de salud obligatorio o los planes de pensiones. Pero la apropiación de propiedad puede ser contraria tanto a la voluntad de una persona como puede serlo el cobrarle un impuesto. Parece que Nozick se opone al paternalismo cuando éste amenaza los derechos de propiedad, pero lo invoca de buena gana cuando se hace necesario para crear derechos de propiedad. Pero si, como el mismo Nozick propone en otra parte de su teoría, excluimos el paternalismo, y concedemos importancia a la autonomía, entonces la justificación de la propiedad privada resulta mucho más difícil (cf. Kernohan, 1988, p. 70; Cohen, 1986 *a*, pp. 127, 135).

Restricción arbitraria de opciones. La estipulación de Nozick establece que un acto de apropiación no debe empeorar la situación de otros respecto de aquella en la que se encontraban cuando la tierra era comunitaria. Sin embargo, esta estipulación pasa por alto muchas alternativas relevantes. Digamos que Ben, preocupado por la posibilidad de que Amy se apropie unilateralmente de la tierra, decide apropiársela él mismo, y luego le ofrece a Amy un salario para que ella trabaje en lo que ahora es su tierra, mientras que él retiene el grueso de los beneficios generados por la mayor productividad. Esta situación también satisface el test de Nozick. Éste estima que es irrelevante quién es el que realiza la apropiación, y quién obtiene las ganancias, en la medida en que la situación del no propietario no resulte empeorada. Luego, Nozick acepta una doctrina de la apropiación según la cual, el primero que llega, primero se sirve. Sin embargo, ¿por qué deberíamos aceptar tal propuesta como un procedimiento de apropiación justo, en lugar de, por ejemplo, un sistema que iguale las posibilidades en cuanto a la apropiación? ¿Cuál de estos sistemas coincidiría mejor con nuestras intuiciones acerca de lo que es equitativo, o con la propia concepción de Nozick acerca de nuestros intereses? El valor más importante —nuestra capacidad para llevar adelante nuestras vidas— ¿debería depender de la arbitrariedad de la doctrina del primero que llega, primero se sirve?

Consideremos otra alternativa. En esta oportunidad, Ben, que sabe organizar mejor el trabajo, se apropia de la tierra, y logra un incremento de productividad aún mayor, que pemite que ambos obtengan más de lo que obtenían cuando Amy se apropiaba de la tierra. Los dos están peor cuando Amy se apropia de la tierra que cuando Ben se apropia de ella. A pesar de ello, Nozick da por buena la apropiación de Amy, y niega que la situación de Ben empeore de este modo, puesto que tras la apropiación de Amy, la situación de Ben mejora respecto de la que tendría en el caso de que la tierra fuese comunitaria, y dado que ésta es la única alternativa que Nozick toma como relevante.

Por último, ¿qué ocurre si Amy y Ben se apropian de la tierra colectivamente, ejerciendo de modo conjunto sus derechos de propiedad, y dividiendo el trabajo de mutuo acuerdo? Si la apropiación va a darse dentro de una comunidad de personas que sean dueñas de sí, entonces Ben debería tener la opción de la propiedad colectiva, en lugar de tener a Amy privado, unilateralmente, de su capacidad de alcanzar su propia concepción de sí mismo. Seguramente, ésta es una alternativa pertinente, cuya existencia cuestiona la legitimidad de cualquier acto unilateral de apropiación que deje a los demás con un acceso insuficiente a los recursos necesarios para mantenerse a sí mismos.

Según la estipulación de Locke, todas estas alternativas resultarían irrelevantes. Para evaluar la legitimidad de una apropiación, no importa que otro tipo de apropiación pueda servir mejor a los intereses materiales o a la autonomía de las personas. Sin embargo, como todas éstas son opciones verdaderas, y dado que cada opción le evita a alguien un perjuicio que puede sobrevenirle dentro del esquema de Nozick, éste necesita explicar por qué la situación de la gente no empeora cuando se les excluye de una cierta apropiación. Por desgracia, Nozick simplemente pasa por alto estas posibilidades.

Estos problemas con la estipulación de Nozick se hacen más evidentes si entendemos el capitalismo como un sistema dinámico. Los actos de apropiación inicial autorizados por Nozick nos conducen rápidamente a una situación en la que ya no es posible acceder a objetos útiles no poseídos. Aquellos que estaban capacitados para realizar apropiaciones pueden acumular una enorme riqueza, mientras que otros pueden quedar totalmente desprovistos de propiedad. Estas diferencias, luego, se trasladan a la siguiente generación, donde algunos

van a verse forzados a trabajar desde una edad temprana, mientras que otros van a alcanzar todo tipo de privilegios. Esta situación resulta aceptable para Nozick en la medida en que el sistema de apropiación y transferencia continúe satisfaciendo la estipulación de Locke; esto es, del mismo modo en que los primeros actos individuales de apropiación resultaban legítimos si no empeoraban la situación de nadie respecto de la que tenía cuando el mundo no era poseído por nadie, el capitalismo como un sistema dinámico resulta justo si nadie empeora su situación respecto de la que hubiera tenido en caso de que el mundo exterior no hubiera sido objeto de apropiaciones privadas.

Nozick apela a conocidas explicaciones acerca de la productividad del capitalismo y la creación de riqueza, para apoyar la afirmación de que el capitalismo supera este test (1974, p. 177). Debe observarse, en cualquier caso, que el capitalismo supera este test aun cuando los que no tienen propiedad dependen para su supervivencia de que aquellos con propiedad quieran comprar su trabajo, y aun cuando algunas personas mueran de hambre porque nadie quiera comprarles su trabajo. Esto es aceptable para Nozick dado que las personas que carecen de habilidades valoradas en el mercado se hubieran muerto de hambre, de todos modos, si nadie se hubiese apropiado de la tierra. Aquellos que carecen de propiedad carecen de un motivo justo de queja porque «los no propietarios que consiguen vender su fuerza de trabajo, obtendrán a cambio de ésta, por lo menos tanto, y probablemente más de lo que hubieran podido esperar por la utilización de dicha fuerza en un estado natural lockeano; y los no propietarios cuya fuerza de trabajo merezca comprarse, aunque podrían morir por ello en el Estado no benefector de Nozick... habrían muerto de todos modos en el estado natural» (Cohen, 1986 *b*, p. 85, n. 11).

Este requisito es absurdamente endeble. No basta con que el capitalismo sin restricciones no empeore la situación de las personas respecto de la situación en la que habrían quedado en un mundo sin propiedades privadas. Éstas no son las únicas dos opciones que resultan pertinentes para los juicios acerca de la legitimidad de la apropiación. Es absurdo decir que la situación de una persona que se muere de hambre no empeora en el sistema de apropiación de Nozick cuando existen otros sistemas en los que esa persona no hubiera muerto. La negativa de Nozick a tener en cuenta estas otras posibilidades resulta arbitraria e injusta.

Si es que pretende tratar a cada persona con igual consideración, el test de la apropiación legítima debe considerar todas las alternativas relevantes, atendiendo al interés de las personas tanto en los bienes materiales como en la autonomía. ¿Podemos modificar la estipulación de Locke para incluir estas consideraciones, reteniendo a la vez su característica intuitiva, según la cual la apropiación no debe empeorar la situación de nadie? Podríamos decir que un sistema de apropiación empeora la condición de alguien cuando existe otro esquema posible en el cual tal persona podría estar mejor. Por desgracia, ningún sistema de asignación de propiedad puede satisfacer dicho test. La persona que carece de habilidades valoradas en el mercado se hallaría peor en el capitalismo puro de Nozick de lo que se hallaría bajo un sistema que adopte el principio de diferencia de Rawls; la persona con talentos valorados en el mercado se hallaría peor con arreglo al sistema propuesto por Rawls que con arreglo al propuesto por Nozick. En cualquier sistema dado, habrá algunos a los que podría irles mejor con un sistema alternativo. De todos modos, este tipo de evaluaciones resultan irrazonables, puesto que nadie tiene una demanda legítima de que el mundo se adapte en el máximo grado posible para dar cabida a sus preferencias. El hecho de que exista un arreglo posible en el cual yo podría estar mejor no demuestra que el sistema existente me perjudique en algún sentido moralmente relevante. Queremos saber si un sistema de apropiación empeora la situación de las personas, no en relación con un mundo que se encuentra adaptado al máximo a sus intereses particulares, sino en comparación con un mundo en el que sus intereses sean tratados de un modo equitativo.

El que las personas se beneficien en relación con un estado inicial de propiedad común se revela como una prueba insuficiente acerca de la justicia de un determinado sistema. Sin embargo, las personas tampoco pueden exigir que se adopte el sistema que más los beneficie. La estipulación requiere de una solución intermedia. Es difícil decir cuál es esta solución intermedia, o cuán diferente sería respecto de los principios de Rawls y Dworkin. John Arthur sostiene que el test apropiado consiste en un test igualitario: la apropiación empeora la condición de algunos si, como resultado, tales individuos obtienen menos que una porción igualitaria del valor de los recursos naturales del mundo. Según Arthur, ésta es la única decisión que tiene sentido, «a la luz del hecho de que [cada persona] tiene tantos derechos a los recursos como cualquier otra. Nadie nació mereciendo una porción menor de la riqueza de la tierra, ni ningún otro tiene naturalmente un derecho a una porción mayor que la común» (Arthur, 1987, p. 344; Steiner, 1977, p. 49). Cohen sostiene que el principio de diferencia de Rawls podría proporcionarnos una pauta equitativa para determinar cuándo una apropiación es legítima (Cohen, 1986 *a*, pp. 133-134). Otros tests posibles nos llevarían a resultados diferentes, pero ningún

test admisible autorizaría los derechos de propiedad ilimitados que Nozick acepta.

En la medida en que la estipulación reconozca todo el abanico de intereses y alternativas que tienen quienes son dueños de sí mismos, entonces no va a generar derechos ilimitados sobre cantidades desiguales de recursos. Un sistema que autoriza que las personas se apropien de cantidades desiguales del mundo externo permite que se perjudique a algunas personas de modo significativo en comparación con alternativas moralmente relevantes. Y si, como argumenta el mismo Nozick: «El derecho de cada propietario sobre sus pertenencias va a incluir siempre la sombra de la estipulación de Locke sobre la apropiación» entonces, en cualquier interpretación plausible, «la sombra de [la estipulación] va a envolver de modo tal a dichos derechos que va a terminar tornándolos indiscernibles» (Steiner, 1977, p. 48; Nozick, 1974, p. 180). Cualquier derecho que tenga una persona dueña de sí misma sobre recursos desiguales contará con la oposición de las pretensiones de los no propietarios.

Propiedad inicial del mundo. Existe otro problema con la estipulación de Nozick que impide el paso de la propia autonomía al capitalismo sin limitaciones. Recuérdese mi resumen sobre el argumento de Nozick:

1. La gente es dueña de sí misma.
2. Originariamente, el mundo no era poseído por nadie.
3. Uno puede adquirir derechos incuestionables sobre una porción desproporcionada del mundo, si ello no empeora la situación de los demás.
4. Resulta relativamente sencillo adquirir derechos incuestionables sobre una porción desproporcionada del mundo. Por lo tanto:
5. Una vez que las personas adquieren propiedades privadas, resulta moralmente necesario contar con un mercado libre de capital y de trabajo.

Mi primer argumento se refirió a la interpretación de Nozick sobre 3), que resultó ser demasiado endeble, de suerte que 4) es falso. Sin embargo, existe un segundo problema. ¿Por qué aceptar 2), la pretensión de que el mundo no era poseído originariamente por nadie, y por lo tanto estaba disponible para ser apropiado? ¿Por qué no suponer que el mundo era poseído de modo conjunto, de forma tal que cada persona tiene un poder de veto sobre la disposición de la tierra? (Exdell, 1977, pp. 146-149; Cohen, 1986 *b*, pp. 80-87)? Nozick

nunca considera esta opción, pero otros autores, incluyendo algunos libertaristas, sostienen que dicha posibilidad representa la concepción más defendible acerca de la propiedad del mundo (Locke mismo creía que el mundo inicialmente pertenecía a todos, no a nadie, porque Dios «ha dado el mundo a todos los hombres en común»; cf. Christman, 1986, pp. 159-164).

¿Qué ocurriría si el mundo fuese poseído conjuntamente, y en consecuencia no estuviese sujeto a privatizaciones unilaterales? Existe gran número de resultados posibles, pero en general todos niegan las desigualdades que conlleva ser dueño de uno mismo. Por ejemplo, los menos favorecidos podrían estar en condiciones de usar su veto para negociar un esquema distributivo como el principio de diferencia de Rawls. Así podríamos llegar a una distribución rawlsiana, y no porque neguemos el derecho a ser dueño de uno mismo (de tal manera que los menos favorecidos puedan tener un derecho directo sobre los más favorecidos), sino porque conjuntamente somos propietarios del mundo externo (de modo tal que los que carezcan de circunstancias favorables pueden vetar un uso de la tierra que beneficie a los más dotados y que no los beneficie a ellos). Podría darse un resultado similar si no viésemos el mundo externo ni como un mundo abierto a apropiaciones, ni como una propiedad común, sino como un mundo dividido igualitariamente entre todos los miembros de la comunidad (Cohen, 1986 *b*, pp. 87-90).

Todas estas explicaciones acerca de la condición moral del mundo externo resultan compatibles con el principio de la autonomía, ya que el ser dueños de uno mismo no nos dice nada acerca del tipo de propiedad que tenemos sobre los recursos externos. Y en verdad varios autores libertaristas han suscrito estas otras opciones.[4] Cada una de estas opciones ha de evaluarse en términos de los valores subyacentes que Nozick alega defender. Nozick no hace esta evaluación, pero no hay duda que los derechos de propiedad incuestionables sobre porciones desiguales del mundo sólo pueden asegurarse si recurrimos a premisas arbitrarias e imprecisas acerca de la apropiación y el *status* del mundo externo.

4. Los primeros libertaristas reconocían las dificultades insuperables de justificar la apropiación desigual de un mundo inicialmente no poseído, y muchos de ellos (a regañadientes) llegaron a aceptar la nacionalización de la tierra (Steiner, 1981, pp. 561-562; Vogel, 1988). Aun Locke pareció pensar que de ningún derecho a la apropiación individual podía surgir una apropiación desigual. Dicha desigualdad requería de un consentimiento colectivo, en la forma de la aceptación de un dinero (Christman, 1986, p. 163). En su examen del libertarismo contemporáneo, Norman Barry sostiene que ninguna de las diferentes formulaciones del libertarismo (utilitaria, contractual, derechos naturales, egoísta) nos ofrece una explicación adecuada sobre los derechos originales (Barry, 1986, pp. 90-93, 100-101, 127-128, 158, 178).

c) Ser dueño de uno mismo e igualdad

He tratado de demostrar que el principio de autonomía no genera por sí mismo una defensa moral del capitalismo, puesto que el capitalismo necesita no sólo que seamos dueños de nosotros mismos, sino también que seamos los dueños de los recursos externos.[5] Nozick cree que la autonomía nos conduce a los derechos de propiedad sin limitaciones, pero, de hecho, existe una diversidad de regímenes económicos compatibles con la autonomía, dependiendo de nuestra teoría de la apropiación legítima, y de nuestras presuposiciones acerca del *status* del mundo externo. Nozick cree que el ser dueño de uno mismo exige que las personas tengan derecho a todas las recompensas por sus intercambios de mercado; sin embargo, regímenes diferentes varían en el alcance con que permiten que individuos que son dueños de sí mismos retengan sus recompensas de mercado. Algunos de estos regímenes permiten que los naturalmente mejor dotados trasladen sus ventajas naturales a la propiedad desigual del mundo externo (aunque no necesariamente con el alcance autorizado por Nozick); otros redistribuyen los ingresos de mercado a fin de asegurar que los naturalmente menos favorecidos tengan un acceso igual a los recursos (como en Rawls y Dworkin). El ser dueño de uno mismo es compatible con todas estas opciones.

¿Cuál de ellas apoyaría Nozick? Podemos suponer que preferiría aquellos regímenes que mantengan los derechos de propiedad tan libres de limitaciones como sea posible. Pero ¿puede darnos razones para preferir tales regímenes libertaristas a otros de tipo liberal igualitario? Se me ocurren tres argumentos posibles. Dichos argumentos se inspiran en algunos aspectos del ser dueño de uno mismo, pero también trascienden esta idea, dado que ella por sí sola resulta insuficiente para definir una distribución justa. Un primer argumento se refiere al consentimiento, el segundo a la idea de autodeterminación, y el tercero se vincula con la idea de dignidad.

5. Andrew Kernohan sostiene que el ser dueño de uno mismo nos sugiere algo respecto de la propiedad de recursos externos. Mantiene que algunos de los derechos implícitos en el ser dueño de uno mismo presuponen lógicamente el acceso a los recursos externos. Ser propietario de nuestros poderes, en su sentido legal más pleno, supone que seamos dueños de la posibilidad de ejercerlos, y esto requiere el derecho de ejercer esos poderes por uno mismo, el derecho de poder decidir qué otro puede ejercerlos, y el derecho de apropiarse de los ingresos que resultan de tal ejercicio. Ninguno de estos derechos puede satisfacerse sin algunos derechos sobre los recursos (Kernohan, 1988, pp. 66-67). De todos modos, esta conexión lógica entre la autonomía y la propiedad de recursos externos todavía deja un amplio abanico de regímenes de propiedad como legítimos. En verdad, el único régimen que excluye es precisamente el que Nozick desea defender, esto es, uno en el que algunas personas carecen de todo acceso a los recursos. De acuerdo con Kernohan, esta falta de propiedad sobre bienes externos constituye una negación del ser dueño de uno mismo.

Nozick podría decir que la elección de un régimen económico debería decidirse, si fuera posible, a partir del consentimiento de personas que son dueñas de sí mismas. Y, podría sostener, todas las personas que son dueñas de sí mismas eligirían un régimen libertarista, si les fuera posible. Sin embargo, esto es un error. Como hemos visto, el propio sistema de adquisición de Nozick dependía de que Ben no hubiera tenido que dar su consentimiento a la apropiación de Amy. A diferentes personas les iría mejor en regímenes económicos diferentes, por lo que aceptarían diferentes regímenes. Alguien podría tratar de asegurar el consenso unánime buscando el acuerdo mediante el recurso al velo de ignorancia, como hace Rawls. No obstante, esta solución no apoya la teoría de Nozick, dado que, como hemos visto, la misma nos lleva a resultados liberales, y no libertaristas.

Segundo, Nozick podría mantener que los presupuestos que llevan a resultados liberales, aunque son formalmente compatibles con la autonomía, de hecho socavan su valor. Por ejemplo, el presupuesto de que el mundo es poseído conjuntamente, o que debería ser colectivamente apropiado, anularía el valor de que uno sea el dueño de sí mismo. Porque, ¿cómo podrían decirme que soy dueño de mí mismo si no puedo hacer nada sin el permiso de los demás? ¿O es que, en un mundo de propiedad común, Amy y Ben no sólo poseen conjuntamente el mundo sino que además se poseen el uno al otro? Amy y Ben pueden tener derechos legales sobre sí mismos (a diferencia del esclavo), pero carecen de un acceso independiente a los recursos. De ese modo, sus derechos legales a ser dueños de sí mismos se revelan como puramente formales, ya que necesitan el permiso del otro cada vez que desean utilizar los recursos externos para sus propios fines. Deberíamos elegir un régimen que incluya no sólo la autonomía formal, sino también una autonomía más sustantiva, capaz de darnos un control efectivo sobre nuestras propias vidas.

Siguiendo a Charles Fried, usaré el término «autodeterminación» para describir esta concepción más sustantiva del dueño de uno mismo. Según Fried, esta concepción requiere un «dominio determinado... libre de las pretensiones de los demás» (Fried, 1983, p. 55). Análogamente, Jon Elster afirma que la autonomía sustantiva implica «el derecho de elegir cuál de las capacidades de uno desarrollar» (Elster, 1986, p. 101). Una idea común a estas dos interpretaciones acerca de la autonomía sustantiva es la de que en áreas centrales de nuestra vida, en nuestros proyectos más importantes, deberíamos ser libres de actuar de acuerdo con nuestras propias concepciones de lo bueno. Ambas posturas sostienen que respetar el hecho de ser dueño de uno mismo constituye una parte importante del ideal de tratar a las per-

sonas como fines y no como medios, como individuos distintos, cada uno con su propia vida.

En mi opinión, Nozick se sirve tanto de la concepción formal como de la concepción sustantiva de la autonomía. Nozick defiende explícitamente la concepción formal cuando se refiere a los derechos legales sobre la propia existencia física. Sin embargo, al menos parte de la defensa de Nozick sobre la autonomía formal tiene que ver con que ésta favorece una autonomía más sustantiva, en la medida en que favorece nuestra capacidad para actuar conforme a nuestra concepción de nosotros mismos. Entonces sería esperable que Nozick apoyase la elección del régimen que mejor promueva la autonomía sustantiva (dentro de las limitaciones impuestas por la autonomía formal). Aunque diferentes regímenes económicos pueden resultar compatibles con la autonomía formal, Nozick podría sostener que los regímenes liberales convierten el hecho de ser dueño de uno mismo en algo meramente formal, mientras que los regímenes más libertaristas aseguran una autonomía sustantiva, ya que los derechos de propiedad libertaristas permiten que las personas sean libres de actuar sin necesidad del permiso de los demás.

Todo y así, este argumento no nos sirve, puesto que en los regímenes libertaristas sólo algunas personas pueden transformar su autonomía formal en autodeterminación sustantiva. Los libertaristas no pueden garantizar a cada persona un control sustantivo sobre su propia vida, y en verdad, Nozick explícitamente sostiene que la autonomía formal es todo lo que pueden reclamar legítimamente los individuos. Según él, la trabajadora que carece de toda propiedad, y que debe vender su fuerza de trabajo a los capitalistas, en condiciones adversas, goza de una autonomía plena (1974, pp. 262-264). Para Nozick, ella goza de una autonomía plena aun cuando, para sobrevivir, pueda verse forzada a aceptar cualquier acuerdo que el capitalista le ofrezca. El «acuerdo» resultante bien podría ser, como en la Inglaterra victoriana, en esencia equivalente a la esclavización de la trabajadora. El hecho de que la trabajadora tenga derechos formales de autonomía significa que ella no puede ser propiedad legal de otra persona (a diferencia del esclavo), sin embargo la necesidad económica la puede forzar a aceptar acuerdos igualmente adversos.

La carencia de propiedad puede resultar tan opresiva como la carencia de derechos legales. Como sostuvo Mill:

> Ya no más esclavizados o convertidos en dependientes por la fuerza de la ley, la gran mayoría lo son por la fuerza de la pobreza; todavía se encuentran encadenados a un lugar, a una ocupación, y a conformarse a la voluntad de su empleador, y excluidos, por la contingencia de su nacimiento, tanto de los placeres, como de las ventajas morales y mentales, que otros heredan sin esfuerzo o de un modo independiente del merecimiento. Los pobres no se equivocan al creer que éste es un mal idéntico a los otros males contra los cuales la humanidad ha luchado hasta ahora (Mill, 1967, p. 710).

La autonomía plena que tiene un trabajador sin propiedad de recursos externos no es más sustantiva que la autonomía de la que gozaban Amy o Ben en un mundo con propiedad colectiva. Amy no tiene acceso a los recursos productivos sin el permiso de Ben, pero lo mismo es cierto respecto del trabajador que depende de un acuerdo con el capitalista. De hecho, en una situación de propiedad colectiva, las personas tienen más control real sobre sus vidas, puesto que Amy y Ben deben llegar a un acuerdo con el objeto de utilizar sus recursos, mientras que un capitalista no necesita establecer acuerdos con ningún trabajador particular para poder sobrevivir, sobre todo si el trabajador no posee algún talento requerido por el capitalista.

El libertarismo no sólo limita la autodeterminación de los trabajadores sin propiedad, sino que además los convierte en medios para los demás. Aquellos que entran en el mercado luego de que otros se han apropiado ya de toda la propiedad disponible se encuentran «constreñidos a los empleos y obsequios que otros tengan la voluntad de otorgarles», y por lo tanto «si se ven compelidos a cooperar con el sistema de propiedad existente, terminan siendo forzados a beneficiar a los demás. Esta sumisión forzada al sistema de propiedad representa una forma de explotación y es inconsecuente con las ideas fundamentales más básicas de (Nozick), al transformar a los que llegan más tarde en meros recursos de otros» (Bogart, 1985, pp. 833-834).

¿Qué régimen es el que mejor promueve la autonomía sustantiva? La autodeterminación requiere tanto de recursos como de derechos sobre la propia existencia física. Sólo somos capaces de perseguir nuestros proyectos más importantes, libres de las demandas de los demás, si no estamos forzados por la necesidad económica a aceptar cualquier condición que los demás quieran imponernos a cambio del acceso a los recursos que necesitamos. Ya que una autodeterminación sustantiva requiere tanto de recursos como de libertades, y dado que cada uno de nosotros tiene una existencia separada, cada persona debería tener un derecho igual sobre estos recursos y libertades.

Si esto fuera así, sin embargo, la preocupación por la autodeterminación nos conduciría hacia regímenes liberales y no libertaristas. Los defensores de estos últimos regímenes afirman que los programas de bienestar liberales, a través de la limitación que establecen sobre los derechos de propiedad, restringen injustamente la autodetermina-

ción de las personas. De ahí que la eliminación de las redistribuciones propias de los programas de bienestar (Nozick), o su limitación a un mínimo (Fried), implicarían una mejora en términos de autodeterminación. Sin embargo, esta objeción es muy débil. Los programas redistributivos, en efecto, restringen en un cierto grado la autodeterminación de los que están mejor. No obstante, también otorgan control real sobre sus vidas a personas que antes carecían de dicha capacidad. La redistribución liberal no sacrifica la autodeterminación en nombre de algún otro fin. Más bien, apunta a una distribución más justa de los medios necesarios para dicha autodeterminación. El libertarismo, por el contrario, permite desigualdades inmerecidas en tal distribución; su preocupación por la autodeterminación no se extiende a una preocupación por asegurar una distribución equitativa de las condiciones necesarias para tal autodeterminación. De hecho, el libertarismo perjudica a aquellos que necesitan más ayuda para el logro de tales condiciones. Si cada persona tiene que ser tratada como un fin en sí mismo, como dice Nozick repetidamente, entonces no veo razón para preferir un régimen libertarista a una redistribución liberal.

Un régimen liberal que establece impuestos sobre las remuneraciones desiguales derivadas del ejercicio de talentos inmerecidos, limita la autodeterminación de algunas personas. Sin embargo, dicha limitación es aceptable. Ser libre de elegir la carrera que uno prefiere resulta crucial para la autodeterminación, pero estar libre de cargas impositivas sobre las recompensas que provienen de talentos naturales inmerecidos, no. Aun cuando, según los principios de Rawls, se cobrasen impuestos sobre los ingresos, uno todavía retendría una porción equitativa de recursos y libertades con los que controlar los aspectos esenciales de su vida. Gravar los ingresos provenientes del ejercicio de los talentos naturales no implica desfavorecer injustamente a nadie, en cuanto a su autonomía sustantiva, o en cuanto a su capacidad para actuar de acuerdo con su concepción de sí mismo.

Finalmente, Nozick podría sostener que la redistribución propia del Estado del bienestar niega la dignidad de las personas, y que esta dignidad es crucial para tratar a las personas como iguales (por ejemplo, Nozick, 1974, p. 334). En verdad, este autor parece defender la idea de que el hecho de que otras personas tengan derechos sobre los frutos de mis talentos es un ataque a mi dignidad. Sin embargo, esta afirmación no resulta plausible. Un problema es que Nozick vincula por lo general la dignidad a la autodeterminación, por lo que los regímenes liberales, y no los libertaristas, promoverían mejor la dignidad de cada persona. En todo caso, la dignidad es un predicado o una consecuencia de otras creencias morales. Sólo sentimos que algo representa un ataque contra nuestra dignidad si ya estamos convencidos de que tal cosa está mal. Veremos la redistribución como un ataque a nuestra libertad sólo si creemos que ella resulta moralmente errónea. Si, en cambio, consideramos que la redistribución es exigible como parte de lo que significa tratar a las personas como iguales, entonces ésta servirá para promover, más que para combatir, lo que las personas entienden como igual dignidad.

El libertarismo no puede defenderse en términos de autonomía, consentimiento, autodeterminación, o dignidad. Todas estas nociones resultan vagas, o apoyan el igualitarismo liberal. Tal vez exista otra razón capaz de respaldar a Nozick en su defensa del libertarismo. Es difícil decirlo, dado que él, equivocadamente, cree que el ser dueño de uno mismo conlleva la necesidad de aceptar el libertarismo, motivo por el cual no considera alternativas. Sin embargo, tal como se presenta actualmente, la teoría de Nozick fracasa en su defensa de los derechos de propiedad incuestionables, o en la defensa del sistema de libre mercado que tiene como objetivo respetar tales derechos. La autodeterminación no excluye la redistribución impositiva, dado que muchos regímenes económicos diferentes resultan formalmente compatibles con la autonomía. Y si miramos más allá de la autonomía formal, para ocuparnos de cuáles son los regímenes que aseguran mejor la autonomía sustantiva, nos encontramos con que Nozick no nos ha dado ninguna razón para preferir las desigualdades del libertarismo a la igualdad liberal.

¿Hay alguna razón, siquiera, para que nos ocupemos de la autonomía formal? En el argumento antes presentado utilicé la idea de la autonomía sustantiva como un test para decidir entre aquellos regímenes compatibles con la autonomía formal. Sin embargo, si comparamos estas dos concepciones, seguramente la autonomía sustantiva es más importante. No defendemos la autodeterminación, simplemente, porque ella promueva la autonomía formal. Más bien, defendemos la autonomía formal en la medida en que ella promueve la autodeterminación. En verdad, como sostuve anteriormente, hay ocasiones en las que el mismo Nozick trata la concepción sustantiva como la más importante. Entonces, ¿por qué no empezar directamente con la autodeterminación como nuestra concepción preferida para tratar a las personas como iguales? En vez de preguntar qué regímenes compatibles con la autonomía formal promueven mejor la autodeterminación, ¿por qué no preguntar directamente qué régimen promueve mejor la autodeterminación? Puede ocurrir que el mejor régimen, definido en términos de autodeterminación, no sólo no tenga en cuenta la autonomía formal, sino que además la limite. En dicho caso, la autonomía formal debería dejar un lugar para la autode-

terminación sustantiva, que es lo que realmente nos importa (Cohen, 1986 *b*, p. 86).

Esta opción resulta tan obviamente preferible, que se hace necesaria una explicación que dé cuenta del acento de Nozick en la propiedad sobre uno mismo. Una explicación posible es la que dice que Nozick, sencillamente, necesitaba dicha noción para defender los derechos de propiedad. Sin embargo, existe una explicación más generosa. Nozick, como los liberales clásicos, quiere articular una concepción de la igualdad que niegue que algunos se encuentran subordinados a otros por naturaleza o por derecho. Nadie es tan sólo un medio para los demás, en la forma en que un esclavo es un medio para su propietario. Si la esclavitud representa el caso paradigmático de lo que es la negación de la igualdad, podría parecer que el mejor modo de afirmar la igualdad sea el de dar a cada persona los derechos legales sobre sí misma que los esclavistas niegan a sus esclavos, la mejor forma de evitar que una persona sea esclavizada por otra sería la de asegurarle a cada uno que sea dueño de sí mismo. Por desgracia, el hecho de que yo tenga derechos legales de autonomía no significa que tenga la capacidad de evitar lo que es estar esclavizado. Incluso si el capitalista no tiene sobre mí los mismos derechos legales que tenía el esclavista sobre sus esclavos, yo puedo carecer de toda capacidad real para decidir acerca de la naturaleza y los términos de mi modo de vida. El mejor método de evitar el tipo de negación de la igualdad que se da en la esclavitud no es el de invertir los derechos legales implicados, sino más bien el de igualar el control sustantivo en poder de cada persona, por medio de una distribución igualitaria de recursos y libertades.

El acento de Nozick en la idea de la autonomía formal pudo deberse también a la vaguedad de tal concepto. La idea de ser dueño de uno mismo sugiere, equivocadamente, que no somos autónomos, como si los diversos derechos y poderes que constituyen el hecho de ser dueño de uno mismo debieran ser conjuntamente aceptados o rechazados. Si en verdad la elección fuera ésa, entonces tendría sentido poner el acento en ser dueño de uno mismo. Sin embargo, en realidad existe una diversidad de opciones, que implican diferentes tipos de control sobre las elecciones y las circunstancias de uno. La idea de ser dueño de uno mismo tiende a impedir que las personas consideren todas las opciones relevantes, como lo revela la propia argumentación de Nozick. La afirmación según la cual la autonomía es crucial para tratar a cada persona como a un fin en sí mismo resulta aceptable sólo si la única opción es la de falta de autonomía.

Necesitamos distinguir diferentes elementos relacionados con el ser dueño de uno mismo, y ver de qué modo se vinculan con los diferentes elementos implicados en el control de recursos externos. Deberíamos considerar cada uno de estos derechos y poderes en sus propios términos, para ver de qué modos promueven los intereses esenciales de cada persona. ¿Qué combinación de derechos y recursos contribuye mejor a la capacidad de cada individuo para actuar conforme a sus objetivos y proyectos, para actuar conforme a su concepción de sí mismo? La mejor combinación puede implicar algo más que la autonomía formal (por ejemplo, acceso a recursos) pero también puede entrañar algo menos, dado que puede ser provechoso abandonar parte de la autonomía formal en pos de una autodeterminación sustantiva.

Como resumen de este apartado, he sostenido que la redistribución rawlsiana es compatible con la autonomía formal, y que funciona mejor que el libertarismo en la promoción de la autodeterminación sustantiva. También sostuve que la autonomía formal resulta un pretexto para desviar la atención, porque la autodeterminación sustantiva es el valor más importante. Nozick no ha combatido adecuadamente la afirmación de Rawls según la cual las personas no tienen un derecho legítimo sobre los beneficios derivados del ejercicio de sus talentos inmerecidos. He tratado de demostrar que puede llegarse a un esquema distributivo rawlsiano aun sin negar la propiedad sobre uno mismo, ya que la redistribución puede surgir de los requerimientos de una teoría equitativa sobre el acceso a los recursos externos. Sin embargo, todavía considero que la negativa de Rawls respecto de ser dueño de uno mismo era perfectamente razonable. Pienso que podemos tratar los talentos de las personas como parte de sus circunstancias, y por lo tanto como una posible base para la compensación. Las personas tienen derechos a la posesión y al ejercicio de sus talentos, pero los menos favorecidos también pueden tener derecho a alguna compensación por sus desventajas. Resulta injusto que las personas sufran a partir de desigualdades inmerecidas en las circunstancias. Los menos favorecidos tienen derechos sobre los más afortunados, independientemente de cuestiones vinculadas al acceso a los recursos externos. Como sostuve en la discusión del ejemplo de Wilt Chamberlain, Nozick no nos ha dado ninguna razón para rechazar la intuición de Rawls.

3. El libertarismo como una teoría de los beneficios mutuos

Muchos libertaristas reconocen la debilidad de los argumentos de Nozick. El problema, en su opinión, no se encuentra en las conclu-

siones de Nozick, sino en su intento de defenderlas recurriendo a la igualitaria idea kantiana de tratar a las personas como fines en sí mismas. Si partimos de la idea de que cada persona importa tanto como las demás, entonces la justicia exige algo diferente de la autonomía de Nozick. Sin embargo, de acuerdo con los libertaristas, dicho argumento sólo muestra que no es correcto ver el libertarismo como una teoría acerca de cómo tratar a las personas como iguales. Pero entonces, ¿qué es el libertarismo? Existen dos alternativas principales: en este apartado, consideraré el libertarismo como una teoría de los beneficios mutuos; en el apartado siguiente lo consideraré como una teoría de la libertad.

Las teorías libertaristas de los beneficios mutuos se presentan habitualmente en términos contractuales. Esto puede resultar confuso, dado que a las teorías liberales igualitarias también se las presenta en términos contractuales, y dicha coincidencia podría enmascarar las diferencias fundamentales que existen entre ambas concepciones. Por lo tanto, antes de evaluar la defensa que hace el libertarismo de la teoría de los beneficios mutuos, presentaré algunas de las diferencias que existen entre la versión rawlsiana y la de la teoría de los beneficios mutuos sobre el contractualismo.

Para Rawls, el contrato se vincula a «nuestro natural deber de justicia». Tenemos un deber natural de tratar a los demás de un modo equitativo, porque los demás constituyen «fuentes configuradoras de pretensiones válidas». Desde el punto de vista moral, las personas importan, no porque puedan perjudicarnos o beneficiarnos, sino porque son «fines en sí mismas» (Rawls, 1971, pp. 115-116). El contrato nos ayuda a determinar el contenido de este deber natural, porque requiere que cada parte tome en consideración las necesidades de los demás como «seres libres e iguales». Para asegurar que el contrato dé un tratamiento igualitario a cada uno de los contratantes, la posición original de Rawls hace abstracción de las diferencias de talentos y de fuerza que podrían crear un poder de negociación desigual. Al eliminar estas diferencias arbitrarias, el contrato «reemplaza una desigualdad física por una igualdad moral» (Diggs, 1981, p. 277), y por ese medio «representa la igualdad entre los seres humanos como personas morales» (Rawls, 1971, p. 19). Entonces, para Rawls, el contrato ofrece como un instrumento útil para la determinación del contenido de nuestros deberes naturales de justicia, dado que nos permiten representar adecuadamente nuestra igualdad moral (cap. 3, apartado 3).

Los defensores de la teoría de los beneficios mutuos también recurren al contrato, pero por razones opuestas. Para ellos, no existen deberes naturales o pretensiones morales autoconfiguradas. No existe una igualdad moral subyacente a nuestra desigualdad física natural. Según ellos, la visión moderna del mundo excluye la idea tradicional de que las personas y las acciones tienen algún *status* moral inherente. Lo que las personas toman como valores morales objetivos no son más que las preferencias subjetivas de los individuos (Buchanan, 1975, p. 1; Gauthier, 1986, pp. 55-59; Narveson, 1988, pp. 110-121).

Entonces no existe nada naturalmente «correcto» o «equivocado» en las acciones de uno, aun cuando tales acciones impliquen el perjuicio de otros. De todos modos, aunque no exista nada inherentemente malo en causar tales perjuicios, yo haría mejor en abstenerme de tales conductas si todas las demás personas van a adoptar la misma actitud. La adopción de una regla en contra de la lesión de derechos resulta algo mutuamente ventajoso, ya que no tenemos que utilizar nuestros recursos para defendernos y para defender nuestra propiedad, y quedamos en condiciones de establecer una cooperación estable. Ocasionalmente, puede resultar beneficioso para nuestro egoísmo a corto plazo la violación de tales acuerdos, pero dicho modo de actuar convierte la cooperación y las autolimitaciones en conductas inestables y, de esa manera, perjudican nuestro egoísmo a largo plazo (finalmente, dicha actitud puede llevarnos a la hobbesiana «guerra de todos contra todos»). Aunque el perjuicio a otros no sea algo inherentemente malo, a largo plazo todos se benefician al aceptar las convenciones que definen tales perjuicios como «incorrectos» e «injustos».

El contenido de tales convenciones, en consecuencia, es objeto de negociación; cada uno va a querer que el acuerdo en cuestión proteja sus propios intereses tanto como sea posible, y que limite sus propias acciones al mínimo. Aunque los acuerdos no son contratos reales, podemos concebir esta negociación sobre acuerdos mutuamente ventajosos como un proceso por medio del cual una comunidad establece su propio «contrato social». Aunque este contrato, a diferencia del que propone Rawls, no aparece como una elaboración de nuestras nociones tradicionales sobre las obligaciones morales y políticas, el mismo incluye algunas de las restricciones que Rawls y otros consideran «deberes naturales», por ejemplo, el deber de no robar, o el deber de compartir los beneficios de la cooperación de modo equitativo entre los contribuyentes. Las convenciones mutuamente ventajosas ocupan, en parte, el lugar de la moral tradicional, y, por dicha razón, puede estimarse que nos proporcionan un código «moral», aun cuando en su origen hayan sido «generadas como una limitación racional a partir de las premisas no morales de la elección racional» (Gauthier, 1986, p. 4).

David Gauthier, el defensor más conocido de este tipo de teorías, las ha descrito adecuadamente como «artificios morales», porque configuran una manera artificial de limitar aquello que las personas pueden naturalmente realizar. Que resulte o no ventajoso seguir un acuerdo particular dependerá de las preferencias y las facultades de cada uno. Aquellos que sean fuertes y más aptos estarán mejor que los más débiles y enfermizos, ya que gozarán de un poder de negociación mucho mayor. Las personas enfermizas generan pocos beneficios para los demás, y lo poco que producen puede ser expropiado por los demás, sin temor a una venganza. Dado que hay poco que ganar a partir de la cooperación con una persona enfermiza, y nada que temer de su venganza, aquel que es más fuerte no se beneficia de la aceptación de convenciones que reconozcan o protejan los intereses de las personas enfermizas. Esto es precisamente lo que Rawls critica de los argumentos tradicionales, basados en el estado natural; tales argumentos dan lugar a diferencias en el poder de negociación que deberían resultar irrelevantes a la hora de determinar los principios de justicia. Sin embargo, Gauthier recurre a la idea del contrato como modo de definir los principios de los beneficios mutuos, y allí las diferencias en el poder de negociación se revelan determinantes. Las convenciones resultantes otorgan derechos a diferentes personas pero, dado que estos derechos dependen del poder de negociación de cada uno, la teoría de los beneficios mutuos «no proporciona a cada individuo un *status* moral inherente en relación con sus pares» (Gauthier, 1986, p. 222).

Las diferencias entre estas dos versiones del contractualismo no podrían ser más opuestas. Rawls apela al contrato para desarrollar nuestras nociones tradicionales de obligación moral, mientras que Gauthier apela a la misma noción para reemplazarlas; Rawls emplea la idea del contrato para precisar el *status* moral inherente de las personas, mientras que Gauthier se sirve del contrato para elaborar una pretensión moral artificial; Rawls recurre al contrato como medio para anular las diferencias en el poder de negociación, mientras que Gauthier recurre a él para reflejarlas. Tanto en sus premisas como en sus conclusiones, estas dos versiones de la teoría contractual representan, en términos morales, un mundo aparte.

Brevemente, cuestionaré la plausibilidad del enfoque de los beneficios mutuos. Sin embargo, incluso si lo aceptáramos, difícilmente comprenderíamos de qué modo podría justificar un régimen libertarista en el que cada persona tenga una libertad ilimitada para establecer acuerdos individualmente sobre sí misma y sobre sus capacidades. Por supuesto, la teoría de los beneficios mutuos no puede considerar el hecho de ser dueño de uno mismo como derecho natural. Como dice Gauthier, este tipo de teorías no otorgan un «*status* moral inherente» a las personas, y si no existen deberes naturales que respetar en relación con los demás, entonces, obviamente, no hay un deber natural de respetar la autonomía de tales personas, ni tampoco un deber de tratarlas del modo en que ellas mismas lo hubieran consentido o acordado. Sin embargo, los libertaristas sostienen que el respeto a la autonomía es algo mutuamente beneficioso: reconocer en los demás derechos sobre sí mismos, y no tratar de coercerlos para fomentar nuestro propio bien, conviene al interés de cada persona, en tanto los demás nos correspondan con la misma actitud. Los costes de forzar a los otros son demasiado altos, y los beneficios demasiado exiguos, para que valga la pena correr el riesgo de ser objeto de coerción. Las teorías de los beneficios mutuos, de todas formas, no justifican derechos adicionales, por ejemplo, derechos a una cierta porción de recursos según el principio de diferencia de Rawls. Los pobres saldrían beneficiados a partir de tal tipo de derechos, pero los ricos tienen el interés de proteger sus recursos, y los pobres carecen del poder suficiente para tomar aquellos recursos, o para hacer que los costes de la protección excedan a los beneficios de la misma. Entonces, las teorías de los beneficios mutuos conducen al libertarismo, porque todos tienen tanto el interés como la capacidad para exigir su autonomía, pero aquellos que tienen un interés en la redistribución no tienen la capacidad para exigirla (Harman, 1985, pp. 321-322; cf. Barry, 1986, cap. 5).

La teoría de los beneficios mutuos, ¿justifica que se aseguren a cada persona derechos a su autonomía? Dado que las personas carecen de un *status* moral inherente, el hecho de que uno tenga un derecho ilimitado a contratar respecto de sus talentos y pertenencias dependerá de si tiene o no poder para defender sus talentos y pertenencias contra la coerción de los demás. Los libertaristas que apoyan la teoría de los beneficios mutuos afirman que, de hecho, todos tienen dicho poder. Mantienen que los humanos son iguales, por naturaleza, aunque no en el sentido de Rawls de compartir una igualdad fundamental en los derechos naturales. Más bien, entienden que la igualdad de derechos «se deriva de una fundamental igualdad de condiciones que se da *de hecho*: la común vulnerabilidad frente a las usurpaciones de los demás (Lessnoff, 1986, p. 107). Las personas son, por naturaleza, más o menos iguales en cuanto a su capacidad para perjudicar a los demás, y en cuanto a su vulnerabilidad frente a los perjuicios que otros quieran causarles, y esta igualdad de hecho cimenta el igual respeto por la propiedad sobre uno mismo.

Mas esta postura no es realista. Muchas personas carecen del poder necesario para defenderse a sí mismas, y por consiguiente no pueden pretender un derecho a su autonomía a partir de la teoría de los

beneficios mutuos. Como dice James Buchanan: «si las diferencias personales son suficientemente grandes», entonces los más fuertes pueden tener la capacidad para «eliminar» a los más débiles, o para apropiarse de cualquier bien producido por ellos y establecer por ese medio «algo similar a un contrato de esclavitud» (Buchanan, 1975, pp. 50-60). Éstas no son posibilidades abstractas: las diferencias personales son, efectivamente, enormes. Es una consecuencia inevitable de las teorías de los beneficios mutuos la de que los débiles por naturaleza «caigan del otro lado de la empalizada» de la justicia (Gauthier, 1986, p. 268). Así les ocurre, por ejemplo, a los niños, ya que «es poco lo que pueden hacer para desquitarse de aquellos que ponen en peligro su bienestar» (Lomansky, 1987, p. 161; Grice, 1967, pp. 147-148).

Es dudoso que muchos teóricos de los beneficios mutuos realmente crean en este presupuesto de la igualdad natural en el poder de negociación. A fin de cuentas, su pretensión no es la de que las personas sean, de hecho, iguales por naturaleza sino, más bien, la de que la justicia sólo es posible cuando tal requisito se cumple. Por naturaleza, cada uno tiene el derecho de utilizar cualquier medio del que disponga y, por ello, la única vía por la que pueden surgir limitaciones morales es la de que las personas sean más o menos iguales en cuanto a sus poderes y vulnerabilidades. Porque sólo entonces cada persona gana más con la protección de su propia persona y de su propiedad, que lo que pierde al abstenerse de utilizar los cuerpos y recursos de otras. Pero la igualdad natural no es suficiente, puesto que personas con capacidades físicas similares pueden contar con capacidades tecnológicas radicalmente desiguales, y «aquellos con una tecnología más avanzada, frecuentemente, se encuentran en la posición de establecer frente a sus pares los términos de su relación» (Gauthier, 1986, p. 231; Hampton, 1986, p. 255). En verdad, la tecnología puede llevarnos a un punto en que, como sostuvo Hobbes, llegue a existir un «poder irresistible» sobre la tierra, y para Hobbes y sus seguidores contemporáneos, dicho poder, «quienquiera que sea quien lo posea, justifica real y apropiadamente todo tipo de acciones». Nadie podría pretender derechos de autonomía contra dicho poder.[6]

Las teorías de las ventajas mutuas, de ese modo, subordinan la autonomía individual al poder que tengan los demás. Ésta es la razón por la cual Nozick convierte la autonomía en una cuestión de derechos naturales. Para Nozick, coercer a los otros resulta equivocado,

6. Algunos intentos infructuosos tendentes a demostrar que la teoría de los beneficios mutuos es compatible con la ayuda obligatoria a los indefensos, y que en verdad la requiere, pueden encontrarse en Lomansky (1987, pp. 161-162, 204-208); Waldron (1986, pp. 481-482); Narveson (1988, pp. 269-274); Grice (1967, p. 149). Para un examen de tales intentos infructuosos, véase Goodin (1988, p. 163); Copp (1990); Gauthier (1986, pp. 286-287).

no porque coercer sea demasiado costoso, sino porque las personas son fines en sí mismas, y la coerción vulnera la condición moral inherente de las personas, al tratarlas como meros medios. Entonces, la defensa del libertarismo que hace Nozick descansa precisamente en la premisa que Gauthier niega, es decir, en la idea de que las personas tienen una condición moral inherente. Sin embargo, ninguno de los dos enfoques conduce realmente al libertarismo. El enfoque de Nozick explica por qué cada uno tiene derechos iguales, independientemente de su poder de negociación; sin embargo no puede explicar por qué los derechos de las personas no incluyen pretensiones sobre los recursos sociales. El enfoque de Gauthier explica por qué el débil y el vulnerable no tienen demandas legítimas sobre los recursos externos; sin embargo, no puede explicar por qué, a pesar de su poder de negociación desigual, tienen iguales pretensiones a favor de su autonomía. Tratar a las personas como fines en sí mismas requiere más (o algo diferente) que respetar la autonomía (*contra* Nozick); tratar a las personas de acuerdo con la teoría de los beneficios mutuos habitualmente no requiere respetar la autonomía (*contra* Gauthier).

Aceptemos, de todas formas, que la teoría de los beneficios mutuos conduce al libertarismo. Tal vez Lomansky esté en lo cierto respecto de que cuesta demasiado determinar a quién podemos esclavizar y a quién debemos tratar como un igual, de tal modo que los más fuertes estarían de acuerdo con el establecimiento de reglas que reconozcan su autonomía incluso a las personas más débiles (Lomansky, 1987, pp. 76-77). ¿Podría esta postura erigirse como una defensa del libertarismo? De acuerdo con nuestro sentido común, las actividades mutuamente beneficiosas resultan legítimas sólo si respetan los derechos de otros (incluyendo los derechos de aquellos que son demasiado débiles para defender sus intereses). Puede que no sea beneficioso para el más fuerte abstenerse de matar o esclavizar a los débiles, pero los más débiles tienen derechos prioritarios de justicia respecto de los más fuertes. Negar esto implica «parodiar la idea de justicia, añadiendo un insulto al perjuicio. Normalmente no se piensa que la justicia pierde su pertinencia cuando se presentan condiciones de extrema desigualdad de poder sino, más bien, se considera que resulta especialmente importante, precisamente, en tales circunstancias» (Barry, 1989, p. 163). De acuerdo con nuestra visión cotidiana, explotar a los indefensos constituye la peor de las injusticias, pero los teóricos de los beneficios mutuos sostienen que no tenemos obligaciones respecto de los indefensos.

Esta apelación a nuestra moralidad cotidiana es una petición de principio, ya que el enfoque de los beneficios mutuos indica, precisamente, que no existen deberes naturales hacia los demás; dicho enfo-

que desautoriza a aquellos que creen que existe «una diferencia moral real entre lo correcto y lo incorrecto que todos los hombres [tienen] el deber de respetar» (Gough, 1957, p. 118). Decir que Gauthier pasa por alto nuestro deber de proteger al vulnerable no es dar un argumento contra su teoría, porque la existencia de tales deberes es el verdadero punto en cuestión. Sin embargo, precisamente porque abandona la idea de que las personas tienen un *status* moral inherente, el enfoque de los beneficios mutuos no supone un criterio alternativo de justicia, sino más bien una alternativa a la justicia. Aunque la teoría de las ventajas mutuas puede generar resultados justos en condiciones de igualdad natural y tecnológica, da lugar a la explotación cuando «las diferencias personales son suficientemente grandes». En dicha teoría, no existen fundamentos suficientes para preferir la justicia a la explotación. Si las personas actúan de un modo justo, no es porque ven la justicia como un valor, sino sólo porque carecen de un «poder irresistible» y por lo tanto deben decidirse por la justicia. Desde el punto de vista de la moralidad cotidiana, entonces, el contractualismo de la teoría de los beneficios mutuos puede proporcionarnos un análisis útil sobre nuestro egoísmo racional o sobre la *realpolitik*, «pero sigue siendo todavía un misterio por qué tenemos que considerarlo como un método para la justificación moral» (Sunner, 1987, p. 158; cf. Barry, 1989, p. 284). Como dice Rawls, un principio como el de «a cada uno de acuerdo con su capacidad de amenazar a los demás» simplemente no cuenta como una concepción de justicia (Rawls, 1971, p. 134).

Nada de esto preocupará al teórico de los beneficios mutuos. Si uno rechaza la idea de que las acciones o las personas tienen un *status* moral inherente, los límites morales deben resultar artificiales, y no naturales, al basarse en convenciones mutuamente ventajosas. Y si los acuerdos mutuamente ventajosos entran en conflicto con nuestra moralidad cotidiana, entonces «mucho peor para la moralidad» (Morris, 1988, p. 120). El enfoque de los beneficios mutuos puede ser lo mejor que podemos esperar en un mundo en el que no hay deberes naturales o valores morales objetivos.

El enfoque de los beneficios mutuos convencerá a aquellos que compartan este escepticismo acerca de las pretensiones morales. De todos modos, la mayor parte de la filosofía política de tradición occidental comparte la visión opuesta, según la cual existen justicias e injusticias que generan obligaciones y que todas las personas tienen el deber de respetar. Desde mi punto de vista, ésta es una presunción legítima. Es cierto que nuestras afirmaciones sobre los deberes naturales no resultan observables o susceptibles de ser puestas a prueba; pero las diferentes áreas del conocimiento se sirven de diferentes tipos de objetividad, y no hay razón para esperar o desear que los deberes morales tengan el mismo tipo de objetividad que las ciencias físicas. Como dice Nagel: «*si* algunos valores son objetivos, lo que son objetivos son los *valores*, y no alguna otra cosa» (Nagel, 1980, p. 98).[7]

Ésta es una cuestión difícil, y algunas personas se mantendrán escépticas acerca de la existencia de valores morales. Si esto es así, entonces, las teorías de las ventajas mutuas pueden llegar a ser todo lo que tenemos para fijar reglas sociales. Sin embargo, nada de esto ayuda al libertarista, porque las convenciones mutuamente ventajosas muchas veces pueden no ser libertarias. Algunas personas tendrán la capacidad de coercer a los demás, vulnerando su autonomía, y algunas personas tendrán la capacidad de tomar la propiedad de los demás, violando su propiedad de bienes externos. Entonces, las teorías de los beneficios mutuos sólo brindan una defensa muy limitada de los derechos de propiedad, la cual no parece una defensa moral aceptable. La mayoría de los libertaristas preferiría defender su compromiso con los derechos de propiedad mediante la justicia, y no mediante el poder. La apelación de Nozick a la igualdad no parece válida, pero todavía tenemos que examinar su apelación a la libertad.

4. El libertarismo como una teoría de la libertad

Algunas personas mantienen que el libertarismo no es una teoría de la igualdad o de los beneficios mutuos. Más bien, como su nom-

7. Aun si pudiéramos identificar tales normas de justicia, restaría la difícil pregunta de por qué nos sentimos obligados a obedecerlas. ¿Por qué debería preocuparme por lo que moralmente estoy obligado a hacer? Los teóricos de los beneficios mutuos afirman que sólo tengo una razón para hacer algo si dicha acción ayuda a que satisfaga algún deseo personal. Si las acciones morales no incrementasen la satisfacción de mis deseos, no tendría ninguna razón para realizarlas. Esta teoría de la racionalidad podría llegar a ser cierta incluso si existieran normas morales objetivas. El contractualismo de Rawls puede proveernos de una concepción verdadera sobre la justicia, y aun así «ser sólo una actividad intelectual, una forma de mirar... el mundo, sin efectos motivacionales sobre la acción humana» (Hampton, 1986, p. 32). ¿Por qué personas con un poder desigual deberían abstenerse de usar este poder en su propio interés? Buchanan apunta que los poderosos tratarán a los demás como moralmente iguales sólo si «artificialmente» se insta a que lo hagan «por medio de adhesión general a normas éticas internas» (Buchanan, 1975, pp. 175-176). Rawls, en verdad, también invoca la «adhesión a normas éticas internas» —esto es, invoca una disposición preexistente a actuar de modo justo— en la explicación de la racionalidad de la acción moral (Rawls, 1971, pp. 487-489). Cuando Buchanan llama a ésta una motivación «artificial», lo que quiere decir es que Rawls no ha podido encontrar una motivación «real» para la acción justa. Sin embargo, ¿por qué nuestra motivación para actuar de modo justo no debería ser una motivación moral? Como sostiene Kant, la moralidad «es una causa suficiente y primaria para nuestra propia determinación». Las personas pueden llegar a motivarse para actuar de modo justo simplemente entendiendo las razones morales para hacerlo. Esto puede parecer «artificial» para aquellos que aceptan una concepción de la racionalidad del tipo de las ventajas mutuas, pero la aceptabilidad de esta concepción es precisamente lo que está en juego. Para muchos de nosotros, el solo reconocimiento de que los demás tienen nuestras mismas necesidades y fines nos otorga una razón que nos obliga a adoptar el punto de vista de la justicia (Barry, 1989, pp. 174-175, 285-288).

bre sugiere, es una teoría de la libertad. De acuerdo con esta visión, la igualdad y la libertad rivalizan con nuestro compromiso con la moral, y lo que define el libertarismo es precisamente el reconocimiento de la libertad como su premisa moral fundacional, y su rechazo a llegar a un acuerdo entre la libertad y la igualdad (a diferencia de lo que ocurre con el estado de bienestar liberal).

Ésta no es una interpretación plausible de la teoría de Nozick. Éste, efectivamente, sostiene que somos libres, moralmente hablando, de utilizar nuestros poderes como deseemos. Pero esta autonomía no se deriva de ningún principio de libertad. No nos dice que la libertad es lo primero, y que luego, con el objeto de ser libres, necesitamos de la propia autonomía. No nos sugiere ningún criterio para considerar la idea de libertad como algo previo, algo desde donde lo cual derivar nuestra autonomía. Su postura, más bien, es la de que el alcance y la naturaleza de la libertad que tenemos resultan una función de nuestra autonomía.

Otros libertaristas, de todas maneras, afirman que el libertarismo se basa en un principo de libertad. ¿Qué significa para una teoría basarse en un principio de libertad? ¿De qué modo dicho principio podría servir para defender el capitalismo? Una respuesta obvia es la siguiente:

(1) Un mercado sin limitaciones implica mayor libertad;
(2) la libertad es un valor fundamental;
(3) por lo tanto, el libre mercado es exigible moralmente.

Sin embargo esta visión, aunque muy común, entraña una confusión. Sostendré que tanto 1) como 2), tal como se les suele presentar, están equivocados, y que cualquier intento de defender el capitalismo apelando a un principio de libertad se enfrentará a problemas similares.

a) El valor de la libertad

1.° *El papel de la libertad en las teorías igualitarias*

Comencemos con la premisa 2), relativa al valor de la libertad. Antes de examinar la afirmación de que la libertad es un valor fundamental, es importante clarificar el papel que desempeña la libertad en las teorías que hemos examinado. Señalé que el utilitarismo, el liberalismo, y el libertarismo de Nozick son todas teorías igualitarias. Aunque la libertad no aparece como un valor fundamental en ellas, esto no significa que no se preocupen por la libertad. Por el contrario, en cada una de estas teorías la protección de ciertas libertades reviste una gran importancia. Esto es obvio en el caso de Nozick, que pone el acento en las libertades formales de la propia autonomía, y en el caso de Rawls, que asigna prioridad lexicológica a las libertades civiles y políticas básicas. Sin embargo, ello también era cierto en la mayoría de los utilitaristas, como Mill, que estimaban que la utilidad se incrementaba otorgando a las personas la libertad de elegir su propio modo de vida.

Los teóricos igualitarios definen cuáles son las libertades que deberían ser protegidas a partir de un principio de igual consideración por los intereses de las personas. Se preguntan, entonces, si una libertad particular promueve o no los intereses de las personas, y en caso de que la respuesta sea afirmativa, afirman que dicha libertad debería promoverse, dado que los intereses de las personas deben promoverse. Por ejemplo, si todos muestran un interés fundamental en la libertad de elegir a su pareja, negarle a alguien dicha libertad implicaría negarle la consideración y el respeto a que tiene derecho, implicaría negar la igualdad de su condición como un ser humano cuyo bienestar debe tratarse con igual consideración. Defender una libertad particular, por lo tanto, implica responder a las dos preguntas siguientes:

a) ¿Qué libertades son importantes, qué libertades importan, dada nuestra concepción acerca de los intereses de las personas?
b) ¿Qué distribución de libertades fundamentales otorga una igual consideración a los intereses de cada persona?

En otras palabras, los teóricos igualitarios se preguntan, en primer lugar, cómo puede encajar una libertad particular en una teoría sobre los intereses de las personas, y luego, se preguntan qué distribución de esa libertad resulta apropiada respecto de una teoría que trata con igual consideración los intereses de las personas. En el caso de Rawls, por ejemplo, nos planteamos qué esquema de libertades sería el elegido desde una posición contractual, una posición que refleje una preocupación imparcial por el interés de las personas. De esta forma, algunas libertades particulares pueden llegar a desempeñar un papel importante dentro de las teorías igualitarias. Llamaré a esto «el enfoque rawlsiano» de la asignación de libertades.

Las teorías de los beneficios mutuos definen las libertades de un modo similar. Como en el caso de Rawls, estas tesis se preguntan, en primer lugar, qué libertades particulares propician los intereses de las personas, y luego qué distribución de estas libertades se sigue una vez que los intereses de las personas fueron adecuadamente ponderados. La única diferencia es la de que en las teorías de las ventajas mutuas,

los intereses de las personas se evalúan de acuerdo con su poder de negociación, y no a partir de una preocupación por la imparcialidad. En el caso de Gauthier, por ejemplo, nos preguntamos qué esquema de libertades acordarían contratantes que negocien en pos de sus mutuos beneficios sobre la base de sus propios intereses.

Como hemos visto, muchos libertaristas defienden sus libertades preferidas (por ejemplo, la libertad de ejercer los talentos de uno dentro del mercado) de una de estas dos maneras. En verdad, muchos de los libertaristas que dicen que su teoría se «fundamenta en la libertad» también defienden sus libertades preferidas en términos de la consideración por los intereses de las personas, intereses que se evalúan a partir de criterios de igualdad o de beneficios mutuos. Afirman que este argumento se basa en la libertad, para subrayar su creencia de que nuestro interés esencial es un interés por ciertos tipos de libertad, pero esta argumentación no afecta a su argumento subyacente. Con independencia de dicha argumentación, el hecho de que definamos las libertades en términos de igualdad o de beneficios mutuos no nos conduce al libertarismo, por las razones antes esgrimidas.

¿Puede la defensa del libertarismo fundamentarse en la libertad de un modo realmente diferente de la defensa basada en la igualdad o en los beneficios mutuos? ¿Qué significaría para los libertaristas defender sus libertades preferidas apelando al principio de libertad? Existen dos posibilidades. Una consistiría en recurrir al principio según el cual la libertad debe incrementarse al máximo. Los libertaristas que apelan a este principio defienden sus libertades preferidas sosteniendo que el reconocimiento de las mismas incrementa la libertad dentro de la sociedad. Una segunda posibilidad consistiría en recurrir al principio según el cual las personas tienen un derecho a la más amplia libertad compatible con una igual libertad de los demás. Los libertaristas que apelan a este principio defienden sus libertades preferidas apuntando que el reconocimiento de las mismas aumenta la libertad global de cada persona. Yo voy a sostener que el primer principio mencionado es absurdo y poco atractivo, incluso para los propios libertaristas; y que el segundo principio, o bien es un modo confuso de reestablecer el argumento igualitario, o bien se apoya en una concepción de la libertad demasiado vaga y poco atractiva. Y aun si aceptásemos las interpretaciones absurdas o poco atractivas del principio de la libertad, éstas tampoco defenderían el libertarismo.

2.º *Libertad teleológica*

El primer principio de la libertad dice que deberíamos tratar de incrementar la libertad existente en la sociedad. Si la libertad fuera el valor último, ¿por qué no tratar de tener tanta como sea posible? Ésta, por supuesto, es la forma en que los utilitaristas teleológicos argumentan a favor de la maximización de la utilidad, por lo que llamaré a éste el principio de la libertad «teleológica». Sin embargo, como vimos en el capítulo 2, este tipo de teoría se aleja de nuestras convicciones básicas acerca de lo que significa la moralidad. Puesto que las concepciones teleológicas ven la preocupación por el bien (verbigracia, libertad o utilidad) como algo fundamental, y consideran derivada la preocupación por las personas, la promoción del bien queda disociada de la promoción de los intereses de las personas. Por ejemplo, podríamos incrementar la libertad dentro de la sociedad, aumentando el número de las personas, incluso en el caso de que la libertad de cada persona no acabara siendo modificada. Pero nadie piensa que un país más poblado es, sólo por dicha razón, más libre en algún sentido moral relevante.

Más aún, sería posible promover el bien en cuestión sacrificando a las personas. A modo de ilustración, un principio teleológico podría exigir que forzáramos a la gente a parir y criar niños, para incrementar, por ese medio, la población. Esto privaría a las personas de una libertad, pero el resultado sería el de un incremento en la libertad global, dado que las mayores libertades de la nueva población tendrían más valor que la pérdida de libertad entre la población inicial. El principio podría justificar hasta una distribución desigual de la libertad. Si cinco personas me esclavizan, no hay razón para suponer que la pérdida de mi libertad valga más que la libertad ahora incrementada de los cinco esclavistas. Colectivamente, tales personas pueden llegar a contar con más opciones o elecciones a partir de la libertad de disponer del trabajo que yo pierdo (dando por sentado que sea posible medir tales cosas. Véase apartado 4, 3.º). Pero ningún libertarista apoyaría tales políticas, dado que violan derechos fundamentales.

Cuando los libertaristas dicen que su teoría se basa en la libertad, no pueden querer decir esto. Conforme al principio de la libertad teleológica, el objetivo no es el de respetar a las personas, de quienes se necesitan o demandan ciertas libertades, sino el de respetar la libertad, respecto de la cual algunas personas pueden resultar o no contribuyentes útiles. De todas formas, el libertarismo respeta a las personas en primer lugar, y respeta la libertad como un componente del respeto a las personas.

Por ello, los libertaristas no favorecen el incremento de la libertad en la sociedad. Pero a pesar de ello, ésta es una interpretación natural de la afirmación según la cual la libertad es un valor fundamental, afirmación defendida por la retórica libertarista de rechazo a la igualdad. Los libertaristas creen en la existencia de derechos iguales a la auto-

nomía, pero muchos de ellos no quieren defender tales derechos mediante la apelación a algún principio de igualdad. Tratan de encontrar una razón fundamentada en la libertad para distribuir las libertades de modo igual. Así, algunos libertaristas afirman que favorecen las libertades iguales porque creen en la libertad y, puesto que cada individuo puede ser libre, cada individuo debería ser libre.[8] No obstante, si ésta fuera realmente la explicación del compromiso del libertarismo con la igual libertad, entonces deberían promover un incremento en la población, ya que las personas futuras también pueden ser libres. Los intentos libertaristas por defender la igual libertad apelando a la libertad, y no a la igualdad, los abocan a un principio teleológico de libertad, porque éste es el único principio de libertad que no apela a la igualdad. Sin embargo este planteamiento no se ajusta a sus verdaderos compromisos. Los libertaristas rechazan incrementar la libertad global mediante el incremento de la población, y rechazan esto por la misma razón por la que rechazan incrementar la libertad global a través de la distribución desigual de las libertades, es decir, su teoría se fundamenta en la igualdad. Como dice Peter Jones, «preferir la igual libertad a la libertad desigual es preferir la igualdad sobre la desigualdad, más que preferir la libertad sobre la falta de libertad» (Jones, 1982, p. 233) En tanto los libertaristas se encuentren comprometidos con la igual libertad para cada persona adoptarán una teoría basada en la igualdad. El intento de negar esto traduciendo todo en términos de libertad no sólo confunde la cuestión, sino que amenaza con socavar el propio compromiso de los libertaristas con la autonomía.

3.° *Libertad neutral*

El segundo, y más prometedor candidato a constituir un principio fundacional de la libertad dice que cada persona tiene derecho a la más amplia libertad compatible con una igual libertad para todos. Llamaré a éste el principio de la «mayor libertad igual». Este principio actúa dentro del sistema general de una teoría igualitaria, dado que ahora la igual libertad no puede sacrificarse en aras de una mayor libertad global, aunque esto difiere, de un modo significativo, de la postura de Rawls (apartado 4, A, 1.°). La postura de Rawls definía las libertades particulares preguntando de qué forma las mismas promovían nuestros intereses. La postura de la mayor libertad igual determina las libertades particulares planteándose cuánta libertad nos

8. Habitualmente, los teóricos izquierdistas cometen el mismo error. George Brenkert, por ejemplo, defiende que el compromiso de Marx con la libertad no se vincula a ningún principio de igualdad (Brenkert, 1983, pp. 124,158; pero cf. Anderson, 1981, pp. 220-221; Geras, 1989, pp. 247-251).

proporcionan conforme al presupuesto de que tenemos un interés en la libertad como tal, un interés en el incremento de nuestra libertad global. Ambas posturas recogen el valor de las libertades particulares mediante una explicación acerca de nuestros intereses. Sin embargo, la postura de Rawls no nos decía que tuviésemos un interés en la libertad como tal, o que nuestro interés en alguna libertad particular se correspondiese con la cantidad de libertad contenida en ella. Dicha postura ni siquiera nos decía que tenía sentido comparar la cantidad de libertad contenida en cada libertad particular. Diferentes libertades promueven diferentes intereses por motivos muy distintos, y no hay razón para suponer que las libertades más valoradas son las que conllevan una mayor libertad. En cambio, el enfoque de la mayor libertad igual señala que el valor de cada libertad particular está dado simplemente por la cantidad de libertad que contiene, porque nuestro interés por libertades particulares proviene de nuestro interés en la libertad como tal. A diferencia de lo que ocurre en el enfoque de Rawls, los juicios sobre el valor de libertades diferentes exigen, y derivan de, juicios acerca de la mayor o menor libertad.

Si el libertarismo recurre a este principio de la mayor libertad igual entonces no es, en sentido estricto, una teoría «basada en la libertad» porque (a diferencia de las teorías teleológicas basadas en la libertad) los derechos a la libertad derivan de las pretensiones de una igual consideración. Sin embargo, resulta una teoría basada en la libertad en un sentido más impreciso, puesto que (a diferencia de lo que ocurre con el enfoque de Rawls sobre la libertad) deriva juicios acerca del valor de libertades particulares a partir de juicios acerca de la mayor o menor libertad. ¿Puede el libertarista defender sus libertades preferidas apelando al principio de la mayor libertad igual? Antes de que podamos responder esta pregunta, necesitamos contar con la posibilidad de medir la libertad, de tal modo que podamos determinar si el libre mercado, por ejemplo, incrementa la libertad de cada individuo.

Para poder medir la libertad, primero necesitamos definirla. Existen muchas definiciones de libertad, pero pueden ser agrupadas, por el momento, en dos posturas (más adelante, consideraré subdivisiones adicionales). La postura «lockeana» define la libertad en términos de ejercicio de nuestros derechos. Si una cierta limitación disminuye o no nuestra libertad depende de si tenemos o no el derecho de realizar aquella actividad que se nos limita. Por ejemplo, los lockeanos afirman que cuando se impide que algunas personas roben, no se está restringiendo la libertad de tales personas, dado que las mismas no tenían el derecho de robar. Ésta es una definición «moralizada» de la libertad, ya que presupone una teoría previa acerca de los derechos. La postura «spenceriana», por otro lado, define la libertad de un

modo no moralizado —a partir de la presencia de opciones o elecciones, por ejemplo— sin asumir que tenemos el derecho de ejercer tales opciones. Los spencerianos asignan derechos para incrementar la libertad individual de cada uno, de un modo compatible con una libertad igual para todos. Por lo tanto, si la gente tiene un derecho a apropiarse de recursos naturales previamente no poseídos, ello depende de si ese derecho incrementa o disminuye la libertad de cada persona (cf. Sterba, 1988, pp. 11-15).

Si el principio de la mayor libertad igual tiene que ser un principio fundacional, entonces la definición lockeana queda excluida. Si estamos tratando de derivar derechos a partir de juicios acerca de la mayor o menor libertad, nuestra definición de libertad no puede presuponer ningún principio de derechos. Los libertaristas que apelan al principio de la mayor libertad igual creen que tener o no un derecho a apropiarnos de recursos no poseídos depende, por ejemplo, de si ese derecho aumenta la libertad de cada persona. Sin embargo, según una definición lockeana de la libertad, primero necesitamos saber si las personas tienen el derecho de apropiarse de recursos no poseídos, para luego saber si la limitación en la apropiación es una restricción de la libertad. Por lo tanto, si la defensa libertarista del capitalismo pretende basarse en la libertad, debe partir de una definción spenceriana de la libertad. (La definición spenceriana es preferible, de todos modos, dado que la definición lockeana entra en conflicto con nuestro uso cotidiano de la idea de «libertad». Decimos que un preso se ve privado de su libertad, aun si su encarcelamiento es legítimo.)

En el seno de la postura spenceriana existen dos propuestas principales para una definición no moralizada de la idea de libertad. Una es una definición «neutral», y la otra una definición «en términos de propósitos». Cada definición intenta ofrecer un criterio para determinar si una libertad particular incrementa o no la libertad global de alguien, que es lo que requiere el principio de la mayor igual libertad. En mi opinión, utilizar la primera definición no parece que nos lleve demasiado lejos, y lleva a resultados muy vagos, mientras que la segunda definición representa sólo una manera confusa de volver a exponer el enfoque rawlsiano de la asignación de libertades.

Según la visión «neutral», somos libres en tanto nadie nos impida actuar conforme a nuestros deseos. Ésta es una visión no moralizada, ya que no presupone que tenemos un derecho a actuar conforme a tales deseos. Utilizando esta definición podemos ser capaces de realizar juicios comparativos acerca de la cantidad de libertad de cada uno. De acuerdo con esta definición, uno puede ser más o menos libre puesto que uno puede ser libre de actuar conforme a ciertos deseos pero no conforme a otros. Si podemos hacer tales juicios cuantitativos acerca de la cantidad de libertad que satisfacen diferentes derechos, entonces podemos determinar qué derechos son más valiosos. Si el principio de la mayor libertad igual emplea esta definición de libertad, entonces cada persona tiene derecho a la mayor cantidad de libertad neutral compatible con una libertad igual para todos.

Sin embargo, a partir de lo dicho ¿se nos ofrece alguna pauta para determinar el valor de libertades diferentes? Existen dos problemas centrales al respecto. En primer lugar, nuestros juicios intuitivos acerca del valor de libertades diferentes no se basan en juicios cuantitativos de libertad neutral. De ahí que tales juicios nos conduzcan a resultados contrarios a nuestras intuiciones. En segundo lugar, los juicios cuantitativos requeridos por la libertad neutral pueden resultar imposibles de realizar.

Los juicios cuantitativos de libertad neutral ¿subyacen al modo en que, cotidianamente, determinamos el valor de libertades diferentes? Comparemos a los habitantes de Londres con los ciudadanos de un país comunista subdesarrollado como Albania. Por lo general pensamos que el ciudadano medio de Londres goza de mejor situación en lo que se refiere a la libertad. Después de todo, dicha persona tiene el derecho de votar, y practica su religión, amén de tener otras libertades civiles y democráticas. El albanés carece de ellas. Pero, por otro lado, Albania no tiene muchos semáforos, y las personas que poseen automóviles en dicho país se enfrentan con pocas, si es que con alguna, restricciones legales en cuanto a cómo o dónde conducir. El hecho de que Albania cuente con menos limitaciones en el tráfico no cambia nuestra idea de que los albaneses están peor en términos de libertad. Sin embargo, ¿podemos explicar tal hecho apelando a un juicio cuantitativo de libertad neutral?

Si la libertad pudiese ser cuantificada neutralmente, de tal suerte que pudiéramos medir el número de veces en que, cada día, dichos semáforos impiden que los londinenses actúen de cierta manera, no habría razón para decir que estas limitaciones superarán en número a las que sufran los albaneses para practicar su religión en público. Como dice Charles Taylor (de quien he tomado este ejemplo): sólo una minoría de londinenses practican su religión, pero todos tienen que respetar las señales de tráfico. Los que practican una religión lo hacen una vez a la semana, mientras que todos se detienen ante los semáforos varias veces al día. En términos puramente cuantitativos, el número de actos limitados por los semáforos debe ser mayor que los que son limitados por una prohibición en la práctica de la religión» (Taylor, 1985, p. 219).

¿Por qué no aceptamos la «diabólica defensa» que hace Taylor sobre la libertad albanesa?, ¿por qué pensamos que el londinense goza

de mejor situación en términos de libertad? Porque las restricciones en las libertades civiles y políticas son más importantes que las restricciones en la circulación determinadas por las señales de tráfico. Son más importantes, no porque impliquen *mayor libertad,* neutralmente definida, sino porque implican *libertades más importantes.* Son más importantes porque, por ejemplo, nos permiten tener un mayor control sobre los proyectos centrales de nuestras vidas, y ello nos da un mayor grado de autodeterminación, de un modo en el que las libertades de tráfico no lo hacen, ya sea que impliquen o no un grado menor de libertad neutral.

La visión neutral de la libertad sostiene que cada libertad neutral es tan importante como cualquier otra. No obstante, cuando pensamos acera del valor de diferentes libertades en relación con los intereses de las personas, vemos que algunas libertades son más importantes que otras, y que en verdad algunas libertades carecen de todo valor real, verbigracia, la libertad para difamar a alguien (Hart, 1975, p. 245). Nuestra teoría tiene que ser capaz de explicar las distinciones que hacemos entre diferentes tipos de libertad.

Los problemas de la libertad neutral son todavía más profundos. Los juicios acerca de la mayor o menor libertad pueden resultar imposibles de hacer, porque no existe un criterio a medida a partir del cual definir las cantidades de libertad neutral. Antes afirmé que si pudiéramos contar el número de actos libres limitados por los semáforos y la censura política, los semáforos, probablemente, limitarían más actos libres. Sin embargo, la idea de «acto libre» es muy resbaladiza. ¿Cuántos actos libres contiene un simple saludo con una mano? Si un país proscribiera tal gesto, ¿cuántos actos libres habría prohibido? ¿Cómo comparamos esto con una restricción de los cultos religiosos? Podríamos, en cada caso, con igual o menor justificación, decir que las leyes han proscrito un acto (saludar con una mano, celebrar una creencia religiosa), o que han proscrito un número infinito de actos, que podrían haberse realizado un número infinito de veces. Sin embargo, el principio de la igual libertad requiere que podamos distinguir entre estos dos casos. Necesitamos tener la posibilidad de decir, por ejemplo, que prohibir los cultos religiosos nos priva de cinco unidades de actos libres, mientras que prohibir el saludo con la mano nos priva de tres unidades. Sin embargo, el modo en que podríamos realizar estos juicios resulta bastante misterioso. Como sostuvo O'Neill: «Podemos, si queremos, tomar cualquier libertad —por ejemplo, la libertad de competir por un puesto público o la libertad de formar una familia— y dividirla entre tantas libertades constituyentes como creamos útil, o incluso en más libertades de las que creamos útiles» (O'Neill, 1980, p. 50). No hay un modo no arbitrario de dividir el mundo en acciones y acciones posibles que nos permitiría decir que hay más libertad neutral en juego cuando negamos la libertad de conducción que cuando negamos la libertad de palabra. (La única excepción se da cuando comparamos dos conjuntos de derechos esencialmente iguales, en donde el segundo conjunto contiene todas las libertades neutrales que se encuentran en el primer conjunto, más, al menos, un acto libre adicional. Véase Arneson, 1985, pp. 442-445.)

Tanto los semáforos como la opresión política restringen ciertos actos libres. Sin embargo, todo intento de ponderar ambos mediante una misma medida de libertad neutral, basada en alguna individualización y cuantificación de los actos libres, no resulta plausible. Tal medida puede existir, pero aquellos libertaristas que apoyan una versión neutral del principio de mayor libertad igual no han hecho ningún intento significativo destinado a desarrollarla (para ver un intento, por ejemplo, Steiner, 1983). Es interesante observar que las personas que dicen que los juicios cuantitativos de la libertad neutral no sólo son posibles sino necesarios, en realidad no han procurado mostrar de qué modo se puede medir la cantidad de libertad neutral incluida en las libertades religiosas, en comparación con la incluida en las libertades de tráfico.

¿Cómo llegan, entonces, a alguna conclusión los libertaristas que apoyan una versión neutral del principio de la mayor libertad igual? Habitualmente, como mostraré en el apartado 4 B, defienden sus libertades preferidas sencillamente ignorando la pérdida de libertad neutral implicada que conlleva la aplicación de teorías políticas libertarias, o invocando criterios *ad hoc* para preferir un conjunto de libertades frente a otro.

4.° *Libertad en términos de propósitos*

Nuestras libertades más valoradas (las que hacen que nos sintamos atraídos por el principio de la mayor libertad igual) no parecen implicar la mayor libertad neutral. El paso obvio, para los defensores del principio de la mayor libertad igual, es el de adoptar una definición de la libertad «en términos de propósitos». Según tal definición, la cantidad de libertad contenida en una libertad particular depende de lo importante que sea tal libertad para nosotros, dados nuestros intereses y nuestros propósitos. Como sostiene Taylor: «La libertad es importante para nosotros porque somos seres con propósitos. Sin embargo, luego debe haber distinciones respecto de la importancia de distintos tipos de libertad basadas en la diferente importancia de diferentes propósitos» (Taylor, 1985, p. 219). Por ejemplo, la libertad religiosa nos da más libertad que la libertad de conducción porque sir-

ve a intereses más importantes, aun cuando cuantitativamente no contenga mayor libertad neutral.

Una definición de la libertad en términos de propósitos exige de alguna pauta para determinar la importancia de una libertad particular, con el objeto de medir la cantidad de libertad que contiene. Existen dos pautas básicas: una pauta «subjetiva» señala que el valor de una libertad particular depende del grado en que sea deseada por los individuos; una pauta «objetiva» apunta que ciertas libertades son importantes más allá de que una persona particular las desee o no. A menudo se piensa que la segunda posibilidad es preferible porque evita el problema potencial del «esclavo satisfecho» que no desea derechos legales y que, por lo tanto, conforme a pautas subjetivas, no carece de ninguna libertad importante.

En cualquiera de tales visiones (subjetiva u objetiva), estimamos la libertad de alguien determinando cuán valiosas son sus libertades específicas. Aquellas libertades que son más valiosas contienen, por tal razón, más libertad en términos de propósitos. Por lo tanto, el principio de la mayor libertad igual, en su versión de la libertad en términos de propósitos, sostiene que cada persona tiene el derecho a la mayor cantidad posible de libertad en términos de propósitos compatible con una igual libertad de todos. Como ocurría con el enfoque rawlsiano sobre la determinación de las libertades, este enfoque permite realizar juicios cualitativos acerca del valor de ciertas libertades particulares, pero se diferencia del enfoque de Rawls al suponer que estas libertades deben ser determinadas de acuerdo con una única escala de libertad.

Esta versión parece más atractiva que la de la libertad neutral, dado que se corresponde con nuestra visión cotidiana según la cual algunas libertades neutrales resultan más valiosas que otras. En cualquier caso, el problema es que todo el lenguaje de las mayores y menores libertades ya no cumple ninguna función en el argumento. De hecho, la versión de la libertad en términos de propósitos se revela como una forma confusa de retornar al enfoque de Rawls. Parece diferir de aquél al sostener que la razón por la cual tenemos derecho a ciertas libertades es la de que tenemos un derecho a la mayor cantidad posible de libertad igual, un paso que no se halla en el enfoque de Rawls. Sin embargo, este paso no cumple ninguna función en el argumento, y en verdad sólo confunde las cuestiones reales.

El principio de la igual mayor libertad proporciona el siguiente argumento para la protección de una libertad particular:

(1) El interés de cada persona importa, e importa de un modo igual.

(2) Las personas tienen interés en la mayor cantidad de libertad.
(3) Por lo tanto, cada persona debería tener la mayor cantidad de libertad compatible con la igual libertad de los demás.
(4) La libertad de hacer x es importante, dados nuestros intereses.
(5) Por lo tanto, la libertad de hacer x incrementa nuestra libertad.
(6) Por lo tanto, cada persona *(ceteris paribus)* tiene que tener un derecho a x, compatible con el derecho a x de todos los demás.

Comparemos este argumento con el argumento rawlsiano:

(1) El interés de cada persona importa, e importa de un modo igual.
(4) La libertad de hacer x es importante, dados nuestros intereses.
(6) Por lo tanto *(ceteris paribus)* cada persona tiene que tener el derecho a x, compatible con el derecho a x de todos los demás.

El primer argumento supone una forma innecesariamente compleja de plantear el segundo. El paso de 4) a 5) no agrega nada —y, como resultado, los pasos 2) y 3) tampoco añaden nada—. De acuerdo con esta versión, los libertaristas afirman que, cuando una determinada libertad es importante, ésta incrementa nuestra libertad, y por lo tanto deberíamos tener tanto de esa libertad como sea posible. Sin embargo, el argumento de la libertad se completa con la determinación de su importancia.

Consideremos la teoría de Loevinsohn que emplea una pauta subjetiva para medir la libertad en términos de propósitos. Sostiene que «cuando se utiliza la fuerza o la amenaza de sanciones para impedir que alguien persiga algún curso de acción posible, el grado en el que se recorta su libertad depende... de la importancia que esa persona le asigne a dicho curso de acción» (Loevinsohn, 1977, p. 232; cf. Arneson, 1985, p. 428). De ahí que cuanto más desee una determinada libertad, mayor será la libertad que ésta me proporcione. Si tengo mayores deseos de una libertad religiosa que de una libertad de conducción, porque aquélla promueve intereses espirituales importantes, entonces tal libertad particular me ofrece más libertad que la libertad de conducción. No obstante, Loevinsohn no explica qué es lo que se gana cambiando el lenguaje de «la libertad más deseada» por el de «mayor libertad». Esta nueva descripción —el paso de 4) a 5) en el argumento anterior— no añade nada, y por lo tanto el principio de la mayor igual libertad —2) y 3)— no cumple ninguna función. No quiero decir que resulte imposible describir las libertades más deseadas como libertades más amplias: podemos usar las palabras del modo en

que queramos. Pero el hecho de que podemos describirlas de esta forma no significa que hayamos dicho algo moralmente significativo, o que hayamos encontrado una vía distintiva, basada en la libertad, para determinar el valor de libertades particulares.

La premisa de la mayor libertad igual no sólo es innecesaria, sino que también es confusa, por diferentes razones. Por una parte, apunta falsamente a que tenemos un único interés en la libertad. Decir que evaluamos las diferentes libertades según la cantidad de libertad en términos de propósitos que nos dan sugiere que estas libertades diferentes son importantes por la misma razón, la de que todas promueven el mismo interés. Sin embargo, de hecho, diferentes libertades promueven distintos intereses de maneras diferentes. Las libertades religiosas son importantes para la autodeterminación, esto es para actuar conforme a mis valores y crencias más profundas. Las libertades democráticas sirven a un interés más simbólico, negarme el voto representa un ataque a mi dignidad; mas puede no tener ningún efecto sobre mi capacidad para alcanzar mis objetivos. Algunas libertades económicas tienen un valor puramente instrumental: puedo desear el libre comercio entre países porque ello reduce el precio de los bienes de consumo, aunque apoyaría restricciones en el comercio internacional si hacerlo bajase los precios. No deseo estas distintas libertades por la misma razón, y la fuerza de mi deseo no se basa en el alcance con que ellas promueven un único interés.[9] De nuevo, es posible volver a describir estos intereses diferentes como un interés en una libertad más amplia en términos de propósitos. Uno puede decir que desear una libertad particular (por cualquier razón) sólo significa desear una libertad más amplia. Pero esto resulta innecesariamente confuso.

Además, hablar de nuestro interés en libertades más amplias, como algo opuesto a nuestros diferentes intereses en diferentes libertades oscurece la relación entre la libertad y otros valores. Cualquiera que sea el interés que tengamos en una libertad particular —sea ésta intrínseca o instrumental, simbólica o sustantiva— es probable que tengamos el mismo interés en otras cosas. Por ejemplo, si la libertad de votar es importante por su efecto en nuestra dignidad, entonces cualquier otra cosa que aumente nuestra dignidad también es importante (verbigracia, satisfacer necesidades básicas, o impedir una difamación), y es importante exactamente por la misma razón. El defensor de la libertad en términos de propósitos dice que el objeto de nuestra preocupación tiene que ver con las libertades más importantes, y no sólo con la libertad neutral. Sin embargo, si consideramos qué es lo que hace que las libertades sean importantes para nosotros, entonces la libertad ya no competirá, sistemáticamente, con otros valores como el de la dignidad, o la seguridad material, o la autonomía, porque muy frecuentemente éstos son los mismos valores que convierten las libertades particulares en importantes. La descripción de las libertades más importantes como libertades más amplias, de todos modos, invita a este inverosímil concepto, porque pretende que la importancia de libertades particulares proviene de la cantidad de libertad que contienen.

Entonces, ninguna de las versiones del principio de la mayor libertad igual ofrece una alternativa viable al enfoque de Rawls para asignar libertades. Vale la pena observar que el mismo Rawls apoyó alguna vez un derecho a la igual libertad más amplia, y que sólo en la versión final de su teoría adoptó lo que llamé el enfoque rawlsiano. Ahora defiende un principio de derechos iguales a las «libertades básicas», a la vez que rechaza cualquier pretensión sobre la posibilidad, o la importancia de mesurar la libertad global (Rawls, 1982 *a*, pp. 5-6; Hart, 1975, pp. 233-239). Rawls reconoció que en la determinación de cuáles son las libertades básicas, no nos preguntamos qué libertades incrementan nuestra posesión de una única mercancía llamada «libertad». Habitualmente, la afirmación de que las personas son libres en un grado máximo parece como «una mera elipsis para decir que son libres por lo que hace a cada cuestión de importancia, o por lo que hace a la mayoría de las cuestiones importantes» (MacCallum, 1967, p. 329). Sin embargo, como admitió Rawls, una vez que decimos esto, el principio de la mayor libertad igual no funciona. Porque la razón por la cual es importante ser libre en lo relativo a cierta cuestión, no tienen que ver con la cantidad de libertad que dicha cuestión nos proporciona, sino con la importancia de los varios intereses a los que sirve. Como dice Dworkin:

> Si tenemos un derecho a las libertades básicas no porque existen casos en los que la mercancía libertad está en juego de algún modo especial,

9. Como muestran estos ejemplos, nuestro interés en la libertad de hacer *x* no es simplemente nuestro interés en hacer *x*. Puedo preocuparme por la libertad de elegir mi ropa, por ejemplo, aun cuando no me preocupe especialmente tal elección. Aunque mi vestuario no me preocupe, consideraría cualquier intento por parte de otros de dictar mi forma de vestir como un atentado intolerable contra mi intimidad. Por otra parte, puedo estar preocupado por las libertades, verbigracia, por la libertad de comprar bienes importados sin tarifas, en tanto y en cuanto estas libertades me capaciten para comprar más bienes. E incluso en otros casos, como en el caso de los cultos religiosos, nuestra libertad de hacer algo puede constituir el mismo valor del acto. Que podamos elegir libremente cierta religión resulta crucial para el valor de la celebración religiosa. Por lo tanto, nuestro interés en la libertad de hacer *x* puede resultar instrumental, intrínseco, o bastante independiente de, nuestro interés en *x*. De ahí que nuestro interés en diferentes libertades varíe, no sólo de acuerdo con nuestro interés en cada acto particular, sino también de acuerdo con la gama de intereses instrumentales, intrínsecos, y simbólicos, promovidos por la libertad de hacer aquel acto particular. No es necesario decir que lleva a confusión sostener que todos estos diferenes intereses constituyen en realidad un único interés en una libertad más amplia.

> sino porque un ataque a las libertades básicas nos causa un perjuicio que va más allá o no de su impacto en la libertad, entonces no tenemos ningún derecho a la libertad, sino a los valores, o intereses, o beneficios que esta limitación particular desbarata (Dworkin, 1977, p. 271).

Al plantear estas pretensiones de libertad, entonces, no tenemos el derecho a la mayor cantidad igual de esta única mercancía, la libertad, sino a la igual consideración de los intereses que convierten las libertades particulares en importantes.

b) Libertad y capitalismo

Muchos libertaristas defienden los derechos de propiedad basándose en un principio de libertad. Hasta aquí he considerado tres definiciones posibles de libertad que podrían ser utilizadas en su defensa. Las definiciones lockeanas no sirven, porque presuponen una teoría de derechos. La definición neutral tampoco sirve, porque las mediciones cuantitativas de libertad neutral llevan a resultados vagos o no plausibles. Y la definición de la libertad en términos de propósitos solamente oscurece la base real de nuestra determinación del valor de las libertades. Si tales afirmaciones son correctas, nos quedamos con un enigma. ¿Por qué tantas personas pensaron que un principio de libertad ayuda a defender el capitalismo? Trataré de probar que los argumentos libertaristas corrientes se basan en definiciones incoherentes de la libertad.

A menudo, los libertaristas equiparan el capitalismo con la ausencia de restricciones a la libertad. Por ejemplo, Antony Flew define el libertarismo como «opuesto a cualquier limitación social y legal sobre la libertad individual» (Flew, 1979, p. 188; cf. Rothbard, 1982, p. v). Y opone esta posición a la de los liberales igualitarios y los socialistas que favorecen las restricciones gubernamentales sobre el mercado libre. Flew identifica el capitalismo con la ausencia de restricciones en el mercado. Muchos de los que favorecen las limitaciones sobre el mercado reconocen que, de ese modo, restringen la libertad. Se suele decir que esta aprobación del capitalismo del Estado del bienestar es un compromiso entre la libertad y la igualdad, donde la libertad se entiende como mercado libre, y la igualdad como restricciones del Estado del bienestar sobre el mercado. Esta equiparación de capitalismo y libertad es frecuente en nuestra descripción cotidiana del paisaje político.

La libertad de mercado, ¿implica más libertad? Depende de cómo definamos la libertad. Flew parece adoptar una definición neutral de libertad. Eliminando la redistribución que realiza el Estado del bienestar;

el libre mercado elimina algunas limitaciones legales sobre la disposición de los recursos de uno, y por ese medio crea algunas libertades neutrales. Por ejemplo, si el gobierno financia un programa de bienestar a través de un impuesto del 80 % sobre las transmisiones y las ganancias de capital, entonces impide a algunas personas que den su propiedad a otros. Flew no nos dice cuánta libertad neutral se ganaría con la eliminación de este impuesto, pero dicha eliminación, claramente, permite que alguien actúe de un modo en que se le impedía hacerlo. Esta ampliación de la libertad neutral aparece como la forma más obvia en la que el capitalismo aumentaría la libertad; pero muchas de estas libertades neutrales también resultarían valiosas en términos de propósitos, porque hay razones importantes por las que algunas personas podrían dar su propiedad a otros. Entonces el capitalismo aparece como si nos proporcionara ciertas libertades neutrales y libertades en términos de propósitos que no están disponibles en el Estado del bienestar.

Sin embargo, tenemos que ser más concretos acerca de este incremento de libertad. Cada pretensión de libertad, para resultar significativa, debe tener una estructura triádica: debe cumplir la fórmula «*x* es libre de *y* para hacer *z*», en donde *x* definiría el agente, *y* las condiciones que erigen obstáculos, y *z* la acción. Cada pretensión de libertad debe tener estos tres elementos: debe especificar quién es libre de hacer qué respecto de qué obstáculo (MacCallum, 1967, p. 314). Flew nos ha hablado acerca de los dos últimos elementos —su propuesta tiene que ver con la libertad de disponer de la propiedad sin limitaciones legales—; sin embargo, no nos ha dicho nada acerca del primero de tales elementos, esto es, ¿quién tiene esta libertad? Tan pronto como hacemos esta pregunta, la equiparación que hace Flew entre capitalismo y libertad queda debilitada. Porque son los propietarios del recurso en cuestión los que tienen la libertad de disponer del mismo, mientras que los no propietarios se encuentran privados de tal libertad. Supongamos que una propiedad muy extensa que usted habría heredado (en la ausencia de un impuesto sobre transmisiones) se convierte ahora (como resultado del impuesto) en un parque público, o en viviendas destinadas a aquellos con bajos ingresos. El impuesto sobre transmisiones no *elimina* la libertad de utilizar la propiedad, sino que más bien *redistribuye* esa libertad. Si usted hereda la propiedad, usted es libre de disponer de ella del modo que considere apropiado, pero si yo hago uso de su patio trasero para organizar una merienda sin su permiso, entonces estoy violando la ley, y el gobierno intervendrá y coercitivamente me privará de la libertad de continuar haciéndolo. En cambio, mi libertad de utilizar y disfrutar de la propiedad aumenta cuando el Estado del bienestar establece un impuesto sobre su herencia con el fin de proporcionarme una vivien-

da que yo pueda costearme, o de un parque público. Entonces el libre mercado legalmente restringe mi libertad, mientras que el Estado del bienestar la incrementa. De nuevo, esto resulta más evidente desde una definición neutral de libertad, pero muchas de las libertades neutrales que gano a partir de un impuesto que grave herencias son, también, importantes libertades en términos de propósitos.

Que los derechos de propiedad incrementan la libertad de algunas personas restringiendo las de otras es obvio cuando pensamos en el origen de la propiedad privada. Cuando Amy, unilateralmente, se apropiaba de la tierra que previamente era comunitaria, Ben acababa siendo legalmente privado de su libertad de utilizar la tierra. Dado que la propiedad privada por parte de una persona presupone la no propiedad por parte de otras, el «libre mercado» restringe y crea libertades, del mismo modo en que lo hace una redistribución efectuada por el Estado del bienestar. De ahí que, como dice Cohen: «la frase "la libre empresa constituye la libertad económica" resulta demostrablemente falsa» (Cohen, 1979, p. 12; cf. Gibbard, 1985, p. 25; Goodin, 1988, pp. 312-313).

Esta consideración socava una significativa afirmación de Nozick acerca de la superioridad de su teoría de justicia respecto de las teorías redistributivas liberales. Este autor mantiene que la teoría de Rawls no puede ser «puesta en práctica sin una constante interferencia en la vida de las personas» (Nozick, 1974, p. 163). Esto es así porque si se deja que las personas hagan lo que les da la gana, van a establecer acuerdos que vulneren el principio de diferencia, de modo tal que la preservación del principio de diferencia requerirá de una continua intervención sobre los intercambios entre las personas. Nozick afirma que su teoría evita esta constante interferencia en la vida de las personas, porque no necesita que los acuerdos libres entre las personas se ajusten a pautas determinadas, y por lo tanto no precisa de una permanente intervención en esos intercambios.[10] Todo y así, por desgracia, el sistema de intercambios que propone Nozick también requiere de una continua interferencia en la vida de las personas. Si se deja que hagan lo que les dé la gana, las personas utilizarán libremente los recursos a su alcance, y sólo la permanente intervención estatal impedirá que los principios de justicia de Nozick sean vulnerados.

10. En realidad, la afirmación que Nozick hace en este caso no es cierta. Su teoría exige que los libres intercambios entre las personas mantengan una pauta particular —es decir, la estipulación de Locke— y entonces exige también de una constante intervención en los intercambios libres para garantizar una cierta distribución sujeta a pautas. Este hecho socava la famosa oposición entre las teorías «sujetas a pautas», como la de Rawls, y las «teorías históricas», como la de Nozick. Todas las teorías incluyen ciertas pautas y ciertos elementos históricos. Rawls, por ejemplo, permite que las personas lleguen a tener derechos legítimos en virtud de sus acciones y elecciones pasadas en conformidad con el principio de diferencia (un elemento histórico), y Nozick exige que la pauta de distribución que resulte de las acciones de las personas no empeore la situación de ninguno en relación con la que habría tenido en el estado natural (un elemento derivado de un criterio). Nozick sostiene que la estipulación de Locke no implica la presencia de una pauta (Nozick, 1974, p. 181), pero en este caso, entonces, el principio de diferencia de Rawls tampoco la implicaría (Bogart, 1985, pp. 828-832; Steiner, 1977, pp. 45-46). En cualquier caso, aun si pudiera mantenerse esta oposición, no resultaría una oposición entre teorías que interfieren en la vida de las personas, y teorías que no lo hacen.

Como los derechos de propiedad suponen restricciones legales sobre la libertad de los individuos, y dado que los libertaristas (de acuerdo con la definición de Flew), dicen estar en contra de tales restricciones, uno podría esperar que exigieran la abolición de los derechos de propiedad. Mas no lo hacen. Uno podría esperar que los libertaristas digan que el reconocimiento de los derechos de propiedad crea mayor libertad de la que quita. Y en verdad, algunos libertaristas hacen tal afirmación. Con todo, no queda claro de qué modo podríamos valorarla, y aun si pudiésemos establecer una escala en la que los propietarios ganen más libertad con sus derechos que la que pierden los no propietarios por las restricciones resultantes, esta propuesta de incrementar la libertad global no sería un apoyo para el libertarismo. Esta propuesta, más bien, nos llevaría a una teoría basada en la libertad teleológica, que subordinaría el derecho a ser dueño de uno mismo a la suma de la libertad global. Lo que necesitan los libertaristas es que los derechos de propiedad no limitados pasen la prueba de la mayor libertad igual. Pero luego, el hecho de que los propietarios ganen más libertad de la que pierden los no propietarios no sólo no apoya el libertarismo, sino que lo impugna. ¿Cuál es entonces la conexión entre el libre mercado y la libertad? La definición de Flew implica que el libre mercado no ocasiona pérdidas de libertad, y que por lo tanto no hay ninguna necesidad de ponderar las ganancias en relación con las pérdidas.

¿Cómo puede el libre mercado llegar a verse como un incremento acentuado de libertad? Según una definición no moralizada de la libertad, la propiedad privada crea tanta libertad como falta de libertad. Si los libertaristas niegan el hecho de que el libre mercado ocasiona pérdidas de libertad, ello tiene que deberse al hecho de que utilizan una definición moralizada de libertad, como la definición de Locke, en la que se enuncia la libertad en términos de ejercicio de derechos. Mi libertad se ve disminuida sólo cuando alguien me impide hacer algo que tengo el derecho de hacer. Si una persona tiene un derecho a la propiedad privada, entonces el hecho de que proteja su propiedad contra posibles violaciones a la misma no disminuye mi libertad. Puesto que no tengo derecho a violar su propiedad, mi libertad no se verá disminuida cuando se ejerzan los derechos de propiedad. Sin embargo, una vez que los libertaristas adoptan esta definición moralizada, la afirmación de que el libre mercado incrementa la

libertad de las personas pasa a requerir un argumento previo acerca de la existencia de derechos de propiedad, un argumento que no puede basarse en la libertad.

Para defender la afirmación según la cual el libre mercado aumenta la libertad, moralmente definida, los libertaristas deben probar que las personas tienen derecho a la propiedad. Si las personas tienen tal derecho, entonces respetar el libre mercado incrementa la libertad, e impedir que otros usen la propiedad de uno no implica disminuir la libertad de nadie (dado que ninguno tiene derecho a usurpar dicha propiedad). De ahí que el mercado, moralmente definido, aumente la libertad. Sin embargo, éste no es un argumento que, desde la libertad, nos conduzca a los derechos de propiedad. Por el contrario, esta propuesta basada en la libertad presupone la existencia de derechos de propiedad, los cuales sólo incrementan la libertad si tenemos alguna razón previa e independiente para juzgar tales derechos como moralmente legítimos.

Entonces, la afirmación de que el libre mercado aumenta la libertad se basa en una definición de libertad inconsecuente. El libertarismo considera obvio que cualquier intervención respecto de la propiedad privada disminuye la libertad. Esto puede ser cierto de acuerdo con una definición spenceriana de la libertad. De hecho, cuando los libertaristas defienden la afirmación de que el capitalismo incrementa la libertad, hablan de pérdidas de libertad en este sentido no moralizado. Sin embargo, incluso en la definición spenceriana se hace evidente que el ejercer los derechos de propiedad disminuye la libertad. Para mostrar que el mercado libre incrementa la libertad, los libertaristas tendrían que proporcionarnos mediciones que demuestren que la libertad que se gana a partir de la propiedad vale más que las restricciones a la libertad que surgen a partir de la no propiedad. (Esto debería ser cierto para cada individuo según el principio de mayor libertad igual, mientras que el principio teleológico sólo requiere que esto sea cierto para la sociedad en su conjunto.) Pero los libertaristas no se ocupan de realizar tales mediciones. En cambio, sostienen que los derechos de propiedad no ocasionan pérdidas de libertad, entendida ésta conforme a la definición moralizada de Locke. Esta afirmación socava la fuerza de la objeción según la cual los derechos de propiedad disminuyen la libertad, ya que tal objeción se basa en una definición no moralizada. De todos modos, también socava la fuerza del argumento inicial que dan los libertaristas para demostrar que los derechos de propiedad incrementan la libertad, porque el mismo también se basa en una definición no moralizada. Cuando se toma una definición moralizada, ya no resulta obvio que los derechos de propiedad no limitados incrementen la libertad, porque no es obvio que alguien deba tener derechos no limitados sobre su propiedad. En verdad, como hemos visto, ésta es una pretensión contraria a nuestras intuiciones y no plausible.

¿Puede alguna definición de libertad, utilizada coherentemente, apoyar la afirmación de que el libertarismo nos ofrece mayor igual libertad que un régimen liberal redistributivo? ¿Qué pasaría si los libertaristas se adhiriesen de forma consecuente a la definición neutral de libertad, y sostuvieran que el libre mercado incrementa la cantidad global de libertad neutral de uno? En primer lugar, se debería demostrar que las ganancias en la libertad neutral debidas a la autorización de la propiedad privada pesan más que las pérdidas ocasionadas por ella. Pero los libertaristas no nos dan ninguna razón para creer que esto es cierto, o que es posible realizar las mediciones necesarias. Más aún, incluso si incrementase la libertad neutral de uno, todavía querríamos saber cuán importantes son estas libertades neutrales. Si nuestra adhesión al mercado libre fuese sólo tan plena como nuestra adhesión a la libertad de difamar a los demás, o a la libertad de pasar con los semáforos en rojo, entonces no tendríamos una defensa muy sólida del capitalismo.

¿Qué ocurriría si los libertaristas adoptasen una definición de la libertad en términos de propósitos, y sostuvieran que el libre mercado nos provee de nuestras libertades más importantes? El hecho de que los derechos de propiedad no limitados promuevan o no los propósitos más importantes de uno dependen de si uno realmente tiene o no una propiedad. La libertad de legar la propiedad puede promover los propósitos más importantes de uno, pero sólo si uno tiene propiedad que legar. Entonces, cualquiera que sea la relación entre la propiedad y la libertad en términos de propósitos, el objetivo de asegurar una mayor igual libertad sugeriría una distribución igual de la propiedad, y no un capitalismo sin límites. Nozick niega esto, diciendo que los derechos formales de autonomía representan las libertades más importantes aun para aquellos que carecen de propiedad. Sin embargo, como hemos visto, las nociones de dignidad y libertad de actuación en las que se apoya Nozick, y que se basan en la idea de actuar a partir de la propia concepción de uno mismo, exigen tanto de derechos sobre los recursos como de derechos sobre la propia persona. Tener un acceso autónomo a los recursos externos resulta importante para nuestros propósitos, y por lo tanto para nuestra libertad en términos de propósitos, pero esto argumenta a favor de la igualdad liberal y no del libertarismo.

¿Qué ocurriría si los libertaristas se adhiriesen a la definición lockeana de libertad, y sostuvieran que el libre mercado nos pro-

porciona la libertad a la que tenemos derecho? Si partimos de una definición moralizada, sólo podemos decir que respetar una cierta libertad incrementa nuestra libertad en la medida en que ya sepamos que tenemos derecho a tal libertad. Pero los libertaristas no nos han ofrecido argumentos aceptables acerca de nuestro derecho a la posesión no limitada. Tal derecho no puede surgir de una teoría admisible de la igualdad (porque permite que las desigualdades inmerecidas tengan demasiada influencia), ni puede surgir de una teoría plausible de los beneficios mutuos (porque permite que las desigualdades inmerecidas tengan demasiada poca influencia). Es difícil mostrar de qué modo otros argumentos evitan estas objeciones aparentemente insuperables. Sin embargo, aun si terminásemos aceptando una concepción plausible de la igualdad o de los beneficios mutuos que incluyese derechos de propiedad capitalistas, resultaría complicado afirmar que es una formulación basada en la libertad.

Ninguna de estas tres definiciones de la libertad apoya la visión según la cual el libertarismo incrementa la libertad. Más aún, el fracaso de estos tres enfoques sugiere que la misma idea de contar con una teoría fundamentada en la libertad es difícil de mantener. Nuestro compromiso con ciertas libertades no se deriva de ningún derecho general a la libertad, sino del papel que ellas pueden desempeñar dentro de nuestra mejor teoría de la igualdad (o los beneficios mutuos). La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿qué libertades específicas resultan más valiosas para las personas, dados sus intereses esenciales, y qué distribución de estas libertades resulta legítima, dadas las demandas de la igualdad o de las ventajas mutuas? La idea de libertad como tal, y las menores o mayores cantidades de ésta, no funciona adecuadamente dentro de la argumentación política.

Scott Gordon señala que no es correcto eliminar la «libertad» como categoría de la evaluación política y reemplazarla por la evaluación de libertades específicas: «Si fuéramos conducidos... a mayores y mayores grados de concreción, la libertad como problema filosófico y político desaparecería, oscurecida por innumerables "libertades" concretas» (Gordon, 1980, p. 134). Sin embargo, esto es justamente lo que está en discusión. No hay ningún problema filosófico o político con la libertad como tal, sólo el problema real de considerar libertades concretas. Cada vez que alguien nos dice que deberíamos tener más libertad, deberíamos preguntarle ¿quién debería ser más libre de hacer qué respecto de qué obstáculo? Contrariamente a lo que dice Gordon, no es la especificación de estos puntos, sino la dificultad de especificarlos, lo que enmascara las cuestiones reales.[11] Siempre que alguien trate de defender el libre mercado, o algún otro concepto, basándose en la libertad, deberíamos exigirle que especifique qué personas son libres de hacer qué tipo de actos, y luego preguntarle por qué tales personas tienen una pretensión legítima sobre tales libertades, esto es, qué intereses promueven estas libertades, y qué concepciones de la igualdad o de las ventajas mutuas nos dicen que tenemos que atender a dichos intereses de tal modo. No podemos evitar estas cuestiones apelando a ningún principio o categoría de la libertad como tal libertad.

5. Las medidas políticas del libertarismo

El libertarismo comparte con la igualdad liberal un compromiso con el principio del respeto por las elecciones de las personas, pero rechaza el principio de rectificación de las circunstancias desiguales. Llevado al extremo, esto no sólo es intuitivamente inaceptable, sino que también es contraproducente porque el fracaso en la rectificación de las circunstancias desfavorables puede socavar justamente los valores que el principio del respeto por las elecciones intenta promover (verbigracia, el de autodeterminación). La negativa libertarista a reconocer que las diferencias inmerecidas en las circunstancias originan pretensiones morales muestra su, más bien incomprensible, incapacidad para reconocer las consecuencias profundas de tales diferencias en las circunstancias.

En la práctica, no obstante, el libertarismo puede tener un carácter un poco distinto. El libertarismo cosecha buena parte de su po-

11. La siguiente argumentación de Gordon pone de manifiesto estos riesgos. Por ejemplo, Gordon sostiene que el libre mercado incrementa la libertad de las personas, pero que debe limitarse por razones de justicia. Sin embargo, no especifica qué personas adquieren qué libertades en el libre mercado (especificar esto, sostiene, oscurecería el problema de la «libertad como tal»). Como resultado, pasa por alto las pérdidas de libertad causadas por la propiedad privada, y por ello termina creando un falso conflicto entre la justicia y la libertad. Un intento similarmente confuso por preservar la idea de «libertad» como un valor separado puede verse en Raphael (1970, pp. 140-141). Raphael advierte que la redistribución de la propiedad podría verse como una redistribución de la libertad en el nombre de la justicia, más que como un sacrificio de la libertad en el nombre de la justicia. Sin embargo, afirma, esto eliminaría la libertad como un valor aislado, y por ello «tiene más sentido reconocer la complejidad de los objetivos morales que deben ser perseguidos por el Estado, y decir que la justicia y el bien común no se identifican con la libertad; aunque se encuentren muy estrechamente vinculados entre sí», y que por lo tanto «el Estado *no* tiene que intervenir en la vida social hasta que ello no sea estrictamente necesario para servir a los objetivos de la justicia y el bien común» (Raphael, 1970, pp. 140-141). Con el fin de mantener las citadas oposiciones entre la libertad y la justicia o la igualdad, tanto Gordon como Raphael distorsionan o pasan por alto la libertad y la falta de libertad que en realidad están implicadas. Otras argumentaciones acerca de lo que podría significar para la libertad «tener prioridad sobre otros bienes políticos o valores» se basan en confusiones similares, por ejemplo, invocar criterios para medir la libertad que apelan a estos otros valores, y que convierten así a la pretensión de la prioridad de la libertad en una pretensión ininteligible (véase Gray, 1989, pp. 140-160; Loeveinsohn, 1977).

pularidad a partir de un argumento del tipo de la «pendiente resbaladiza» que llama la atención sobre los costes siempre crecientes de tratar de satisfacer el principio de igualación en las circunstancias. Como Rawls, el libertarismo estima que la popular concepción de la igualdad de oportunidades no es cierta. Si pensamos que las desventajas sociales deberían ser rectificadas, entonces parece que no haya razón para no rectificar las desventajas naturales. Sin embargo, dicen los libertaristas, mientras las circunstancias desiguales, en principio, dan lugar a pretensiones legítimas, el intento de aplicar tal principio nos lleva inevitablemente, como en una pendiente resbaladiza, a la intervención social opresiva, la planificación centralizada, y hasta la ingeniería genética. Nos lleva a la servidumbre, donde el principio del respeto por las elecciones resulta fagocitado por el requisito de igualar las circunstancias.

¿Por qué ocurriría esto? Los liberales esperan satisfacer equilibradamente estas demandas paralelas de respetar las elecciones y rectificar las circunstancias. En algunos casos esto no parece problemático. El intento por igualar las condiciones educativas —por ejemplo, asegurar que las escuelas en los barrios negros sean tan buenas como las escuelas en los barrios blancos— no redunda de forma opresiva en las elecciones individuales. La eliminación de desigualdades muy arraigadas entre grupos sociales diferentes requiere una mínima intervención sobre, y aun poca atención respecto de las elecciones individuales. Las desigualdades resultan tan comunes que nadie podría suponer que sean atribuibles a las diferentes elecciones de los individuos. Sin embargo, el principio de igualar las circunstancias se aplica no sólo a las disparidades entre grupos sociales, sino también a las disparidades entre individuos, y se revela más difícil determinar si estas diferencias se deben a las elecciones o a las circunstancias. Consideremos el problema del esfuerzo. Al defender el principio de sensibilidad a la ambición, utilicé el ejemplo del horticultor y el jugador de tenis, que legítimamente llegaba a tener diferentes ingresos debido a su diferente esfuerzo. Era importante para el éxito de tal ejemplo que las dos personas gozaran de la misma situación —es decir, que no existiesen desigualdades en las capacidades o en la educación que pudieran perjudicar la realización de los esfuerzos pertinentes. Sin embargo, en el mundo real siempre existe alguna diferencia en las circunstancias de las personas, diferencia que podría considerarse la causa de las diferentes elecciones.

Por ejemplo, las diferencias en el esfuerzo se vinculan muchas veces a diferencias en el amor propio, que a su vez se vinculan, por lo general, a factores contextuales. Algunos niños tienen padres o amigos que les brindan un enorme apoyo, o sencillamente se benefician

de las contingencias de la vida social (por ejemplo, no estando enfermos el día de un examen). Estas diferentes influencias no resultan predecibles, y cualquier intento serio de establecer su presencia acabará atentando contra ciertos derechos. Rawls dice que las «bases sociales del amor propio» representan quizás el bien primario más importante (Rawls, 1971, p. 440), sin embargo ¿queremos gobiernos que evalúen cuánto apoyo dan los padres a sus hijos? La situación es otra, por supuesto, cuando el diferente amor propio tiene como causa alguna institución pública. La Corte Suprema de Estados Unidos consideró inconstitucional la educación segregada para los negros (aun cuando se garantizasen iguales condiciones), porque era percibida como prueba de inferioridad, lo cual mermaba la motivación y el amor propio de los niños negros. En cambio, algunas feministas sostienen que la educación integrada de niños y niñas afecta negativamente al amor propio de las niñas, y que una educación no mixta en igualdad de condiciones prestaría mejor servicio al amor propio. Estos intentos por igualar las bases sociales del amor propio pueden ser puestos en práctica sin una excesiva limitación del respeto por la elección individual. Mas, de nuevo, la posibilidad de hacerlo se vincula al hecho de que las diferencias sean fácilmente identificables dentro de cada grupo. Las diferencias entre blancos y negros, o entre niños y niñas, son tan comunes, que no tenemos que ponernos a analizar los detalles acerca de las circunstancias o la personalidad de ningún individuo en particular. Sin embargo, la situación es más compleja cuando las diferencias se dan a escala estrictamente individual.

Asimismo, más que compensar por el efecto de las circunstancias desiguales en el esfuerzo, ¿por qué no garantizar que no haya influencias diferentes en el esfuerzo, educando a los niños de modo idéntico? Los liberales juzgarían tal posibilidad como una limitación inaceptable de las propias elecciones. No obstante, los libertaristas temen que ésta sea la culminación lógica del compromiso de los liberales igualitarios con la igualación de circunstancias. Los liberales quieren igualar las circunstancias con el objeto de respetar más plenamente las elecciones, pero, una vez que nos concentramos en las diferencias individuales y las disposiciones subjetivas, las circunstancias acaban invalidando las elecciones.

¿Y por qué no ampliar el principio de la igualación de circunstancias a la ingeniería genética, o al menos a algunos tipos de intercambios biológicos? Si una persona nace ciega y otra nace con sus dos ojos, ¿por qué no requerir que el último entregue uno de sus ojos en buen estado al ciego? (Nozick, 1974, p. 206; Flew, 1989, p. 159). Dworkin señala que existe una diferencia entre cambiar las cosas de modo tal que las personas sean tratadas como iguales, y cambiar a las

personas de modo tal que sean, como resultado del cambio, iguales. El principio de igualación de las circunstancias exige lo primero, porque se integra dentro de la exigencia más general de que tratemos a las personas como iguales (Dworkin, 1983, p. 39; Williams, 1971, pp. 133-134). Ésta es una distinción válida, pero no evita todos los problemas, porque en la propia teoría de Dworkin, los talentos naturales de las personas son parte de sus circunstancias («aquello que se utiliza en la prosecución del bien»), y no una parte de la persona («creencias que definen una buena vida»). Entonces, ¿por qué las transferencias de ojos deberían considerarse como un cambio de las personas, y no simplemente como un cambio de sus circunstancias? Dworkin sostiene que algunos aspectos de nuestra constitución humana pueden ser tanto una parte de la persona (en el sentido de una parte constitutiva de nuestra identidad) como una parte de las circunstancias de una persona (un recurso). De nuevo, este argumento parece razonable. Pero las líneas divisorias no serán fáciles de trazar. ¿Dónde encajaría la sangre? ¿Estaríamos cambiando a las personas si exigiéramos a las personas sanas que diesen sangre a los hemofílicos? Pienso que no. Sin embargo, ¿qué ocurriría con los riñones? Como con la sangre, la presencia de un segundo riñón no forma una parte importante de nuestra identidad, pero somos renuentes a considerar tales transferencias como legítimas demandas.

De nuevo encontramos el problema de la pendiente resbaladiza. Una vez que empezamos a deslizarnos hacia la igualación de las dotaciones naturales, ¿dónde acabamos? Dworkin reconoce esta pendiente resbaladiza, y mantiene que podríamos decidir trazar un límite por lo que hace al cuerpo, sin considerar cuán poco importante sea para nosotros una determinada parte del mismo, con el objeto de asegurar que el principio de igualación de las circunstancias no viole nuestra persona. Los libertaristas, en la práctica, sencillamente amplían esta manera de proceder a otras esferas. Si podemos trazar un límite respecto del cuerpo, para asegurar el respeto por la personalidad individual, ¿por qué no trazar un límite también por lo que hace a sus circunstancias? Para asegurar que no terminamos con personalidades idénticas debido a una idéntica educación, ¿por qué no decir que las circunstancias diferenciales no dan lugar a pretensiones morales ejecutables?

Si vemos el libertarismo de este modo, es más comprensible su popularidad. Resulta inhumano negar que las circunstancias desiguales crean injusticias, y los intentos de los libertaristas por demostrar que la pobreza no supone una limitación a la libertad, o a la propiedad sobre uno mismo, tan sólo revela cuán débil es su defensa del libre mercado. Sin embargo, hasta que podamos encontrar un

límite claro y aceptable entre elecciones y circunstancias, el reconocimiento de este tipo de injusticias como base de pretensiones ejecutables siempre generará alguna inquietud. El libertarismo saca partido de inquietudes al sugerir que el trazado de dicho límite puede evitarse.

Capítulo 5

MARXISMO

La crítica izquierdista más frecuente a la justicia liberal es la de que ésta acepta la igualdad formal, entendida como igualdad de oportunidades o derechos civiles y políticos iguales, mientras que desatiende las desigualdades materiales al no ocuparse de promover un igual acceso a los recursos. Ésta es una objeción válida contra el libertarismo, dado su compromiso con los derechos formales a ser dueño de uno mismo a costa de una autodeterminación sustantiva. Sin embargo, las teorías liberales igualitarias contemporáneas, como las de Rawls y Dworkin, no parecen vulnerables a la misma crítica. Rawls cree efectivamente que (según el principio de diferencia) las desigualdades materiales son compatibles con la igualdad de derechos (según el principio de la libertad), y varios críticos toman esto como evidencia de un firme compromiso con la igualdad formal (por ejemplo, Daniels, 1975, p. 279; Nielsen, 1978, p. 231; MacPherson, 1973, pp. 87-94). Sin embargo, las desigualdades permitidas por el principio de diferencia tienen el objeto de promover las condiciones materiales de los menos favorecidos. Lejos de descuidar la autodeterminación sustantiva en aras de la igualdad formal, el principio de diferencia se justifica precisamente porque «la capacidad de los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus fines acabaría siendo todavía menor» si rechazasen las desigualdades que satisfacen el principio de diferencia (Rawls, 1971, p. 204). Por tanto, oponerse a estas desigualdades en nombre de la autodeterminación sustantiva de las personas resulta bastante engañoso.[1]

1. Aunque los liberales igualitarios y los marxistas comparten un compromiso con la igualdad material, están en desacuerdo en cuanto a los medios que pueden usarse para alcanzarla. Si una sociedad vulnerase el principio de diferencia, pero respetase los derechos civiles, entonces Rawls y Dworkin se opondrían a la limitación de las libertades civiles con el fin de corregir las desigualdades materiales. Como mencioné en el capítulo 3, ambos defienden objetivos radicales, pero rechazan la adopción de medios radicales para conseguirlos (véase cap. 3, n. 9).

Dado este compromiso común con la igualdad material, ¿podría decirse entonces que los socialistas y los liberales igualitarios comparten el mismo criterio de justicia? De acuerdo con algunas formulaciones del pensamiento socialista, sí. Parece no haber profundas diferencias entre la teoría liberal de Dworkin sobre la igualdad de recursos y las diversas teorías socialistas sobre la «justicia retributiva», que también se orientan hacia una distribución sensible a la ambición e insensible a las aptitudes y circunstancias personales (por ejemplo, Dick, 1975; DiQuattro, 1983; cf. Carens, 1985). Pero existen otras formulaciones del pensamiento socialista que se orientan en una dirección diferente. En este capítulo examinaré dos de dichas formulaciones, que pueden encontrarse en escritos marxistas recientes. Una de ellas objeta la misma idea de justicia. Conforme a esta postura, la justicia es una virtud rectificadora, una respuesta a algún defecto de la vida social. La justicia procura mediar en los conflictos entre individuos, mientras que el comunismo aspira a superar tales conflictos, y por lo tanto a superar la necesidad de la justicia. La segunda formulación que analizaré comparte el acento liberal en la justicia, pero rechaza la creencia liberal de que la justicia es compatible con la propiedad privada de los medios de producción. Según esta segunda postura, existe una división entre aquellos que critican la propiedad privada basándose en la idea de explotación, y aquellos que la critican basándose en la idea de alienación. Mas en ambos casos, la justicia marxista requiere la socialización de los medios de producción, de suerte que los bienes producidos sean propiedad del conjunto de la comunidad, o de los trabajadores de cada empresa. Mientras que las teorías liberales igualitarias de la justicia defienden la propiedad privada —aunque traten de negar sus desigualdades—, los marxistas apelan a una teoría de la justicia más radical, que ve la propiedad privada como algo intrínsecamente injusto.

1. El comunismo como algo que se encuentra más allá de la justicia

Uno de los aspectos más sobresalientes de la teoría rawlsiana es su afirmación de que la la «justicia es la primera virtud de las instituciones sociales» (Rawls, 1971, p. 3). Al decir de este autor, la justicia no es uno más entre otros muchos valores políticos, como la libertad, la comunidad, y la eficiencia. Más bien, la justicia constituye el parámetro a partir del cual evaluamos la importancia de estos otros valores. Si una política es injusta, no hay un conjunto de valores a los que apelar con la esperanza de dejar de lado la justicia, porque la importancia de estos otros valores depende del lugar que les asignemos en la teoría más válida de la justicia. (En cambio, una de las pruebas

de que una teoría de la justicia resultaría adecuada es la de que pondere correctamente estos otros valores. Como argumenta Rawls, si una teoría de la justicia no asigna un lugar adecuado a las ideas de comunidad y libertad, entonces dicha teoría puede satisfacernos.)

Los liberales subrayan la idea de justicia porque ven una estrecha conexión entre ésta y la idea básica de la igualdad moral. Los liberales promueven la igualdad moral de las personas formulando una teoría de la igualdad jurídica, que articula las pretensiones de cada individuo con las condiciones que fomentan su bienestar. Muchos marxistas, en cambio, no sólo no subrayan la idea de la justicia sino que, más bien, objetan la idea de que el comunismo se base en un principio de justicia. En este sentido, siguen al mismo Marx, que atacaba las ideas de «derechos iguales» y «distribución justa», considerándolas «obsoleta palabrería» (Marx y Engels, 1968, p. 321). Marx llegaba a esta conclusión a partir de su análisis del «principio de la retribución», esto es, la afirmación de que los trabajadores tenían derecho al producto de su trabajo. Aunque en su tiempo algunos socialistas vieron el principio de la retribución como un importante argumento a favor del socialismo, Marx sostenía que el mismo tenía muchos «defectos» que lo convertían, en el mejor de los casos, en un principio de transición entre el capitalismo y el comunismo. El principio de la retribución asigna a todas las personas un «derecho igual», dado que a cada uno se le valora según un mismo criterio (es decir; el trabajo). Sin embargo, algunas personas tienen mayores capacidades que otras, por lo que este derecho igual pasa a convertirse en un «derecho desigual por un trabajo desigual»:

> admite tácitamente como un privilegio natural la desigualdad de las aptitudes individuales y por consiguiente la desigualdad de la capacidad productiva. Así pues, *por su contenido, como todos los derechos, es un derecho a la desigualdad*. Por su naturaleza el derecho consiste sólo en la aplicación de un mismo criterio. Pero los individuos desiguales (y no serían individuos diferentes si no fueran desiguales) sólo son mensurables según el mismo criterio cuando se los considera desde el mismo punto de vista, únicamente cuando se los considera desde un *determinado* aspecto, por ejemplo, en el presente caso, *sólo* juzgarlos *como trabajadores*, no ver en ellos otra cosa y prescindir de todo lo demás (Marx y Engels, 1968, p. 320).

De acuerdo con Allen Wood, este pasaje muestra que Marx no sólo era contrario a la idea de justicia, sino también al concepto de igualdad moral subyacente a la misma. En la visión de Wood, Marx «no veía la idea de "igualdad" como algo bueno en sí mismo», y no «creía en la so-

ciedad de iguales» (Wood, 1979, p. 281; 1981, p. 195; cf. Miller, 1984, capítulo 1).

Sin embargo, en rigor, el argumento de Marx no rechaza la idea de que la comunidad deba tratar a sus miembros como iguales. Lo que niega es que la comunidad deba hacerlo mediante la aplicación de una teoría de la igualdad jurídica. En el citado pasaje, Marx suscribe un principio de igual consideración, pero niega que la idea de «derechos iguales» pueda llegar a recoger dicho principio, porque la idea de derechos siempre toma un punto de vista limitado, desde el cual pretende considerar de modo igual a los individuos. Esto es, el principio de la retribución ve a las personas sólo como trabajadores, pero pasa por alto el hecho de que los trabajadores difieren tanto en sus talentos como en sus necesidades; por ejemplo, «un trabajador está casado, y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc.» (Marx y Engels, 1968, p. 320). En realidad, el número de puntos de vista pertinentes para la determinación del verdadero significado de la igual consideración resulta indefinido o, en todo caso, no puede ser precisado con antelación. Conviene observar, no obstante, que esta descripción del efecto de los «derechos iguales» sólo representa una crítica válida si es que se les debe una igual consideración y respeto a las personas; ésta es la razón por la cual las desigualdades constituyen «defectos». Marx rechazaba la idea de los derechos iguales, pero no porque rechazara la idea de tratar a las personas como iguales, sino precisamente porque pensaba que los derechos no servían para asegurar el cumplimiento de tal ideal. De hecho, la idea de igualdad moral es fundamental en el pensamiento de Marx (Arneson, 1981, pp. 214-216, Reiman, 1981, pp. 320-322; 1983, p. 158; Geras, 1989, pp. 231, 258-261; Elster, 1983, p. 296; 1985, cap. 4).[2]

Los marxistas presentan diversas objeciones a la idea de igualdad jurídica. La primera, como hemos visto, es la de que los derechos iguales tienen efectos desiguales, dado que sólo consideran algunos de entre los puntos de vista moralmente relevantes. Sin embargo tal argumento resulta poco sólido, porque aun cuando sea cierto que no podemos definir con antelación todos los puntos de vista pertinentes, de ahí no se sigue que la mejor forma de tratar a las personas con igual consideración consista en no elegir ningún

2. La idea de la igualdad moral aparece habitualmente en Marx del mismo modo que aparece en Kant, Rawls, y Nozick: como el requisito de que deberíamos tratar a las personas como fines en sí mismos, y no como medios. Marx pensaba que el capitalismo era incapaz de tratar a las personas como fines, tanto en las relaciones de producción (donde el proceso de trabajo capitalista reduce al trabajador a la condición de objeto, un instrumento, para ser explotado por el capitalista), y en las relaciones de intercambio (donde «cada uno ve las necesidades y deseos del otro no como necesidades y deseos, sino como palancas que pueden ser manipuladas, como debilidades de las que sacar partido» (Buchanan, 1982, p. 39).

criterio concreto. Aunque una lista de derechos no pudiera definir cabalmente la igual consideración, tal vez podría cumplir dicho papel mejor que cualquier otra alternativa. De hecho, ¿qué otra cosa podemos hacer si no tratar de seleccionar todos los puntos de vista que consideremos moralmente relevantes? La única manera de evitar esta difícil tarea es la de evitar la toma de decisiones distributivas. Algunos marxistas, de hecho, albergaron dicha esperanza, pues daban por sentado que en el comunismo iba a llegarse a una plenitud de recursos; pero, como veremos, esta esperanza se revela poco realista.

Una segunda objeción es la de que las teorías de la «distribución justa» se centran demasiado en la *distribución*, en lugar de centrarse en las cuestiones más fundamentales de la *producción* (Young, 1981; Wood, 1972, p. 268; Buchanan, 1982, pp. 56-57, 122-126; Wolff, 1977, pp. 199-208; Holmstrom, 1977, p. 361; cf. Marx y Engels, 1968, p. 321). Si todo lo que hacemos es redistribuir los ingresos de los que poseen bienes de producción a aquellos que no, entonces seguiremos teniendo clases, explotación, y por lo tanto el tipo de intereses enfrentados que convierten la justicia en una primera necesidad. En lugar de hacer esto, tal vez, deberíamos preocuparnos por transferir los mismos medios de producción. Una vez logrado este objetivo, las cuestiones de la justa distribución quedarían superadas.

Éste es un punto importante. Deberíamos preocuparnos por la propiedad, porque la propiedad no sólo permite que algunos incrementen sus ingresos, sino que además permite que algunos obtengan un cierto control sobre las vidas de otras personas. Un esquema de impuestos redistributivos podría dejar al capitalista y al trabajador con iguales ingresos, pero todavía dejaría al capitalista el poder de decidir de qué modo va a emplear su tiempo el trabajador. El trabajador, en cambio, carece de este poder, respecto del capitalista. De todos modos, esta crítica no sirve como objeción contra la idea de justicia. Nada en la idea de justicia limita a ésta a cuestiones de ingresos. Por el contrario, como hemos visto, tanto Rawls como Dworkin incluyen los bienes de producción como parte de los recursos sociales que deben distribuirse de acuerdo con una teoría de la justicia. En efecto, Rawls sostiene que su ideal de una «democracia de propietarios» requiere de un criterio más igualitario en cuanto a la propiedad de bienes externos. Y si Dworkin, cuando presenta la aplicación práctica de su teoría, tiende a centrarse en los esquemas de redistribución de ingresos, en lugar de atender a una más fundamental redistribución de la riqueza, ello resulta incompatible con su teoría de la justicia (cap. 3, apartado 5). Ante todo, la objeción marxista a la estructura de clases de las relaciones capitalistas de producción es una obje-

ción a la distribución allí presente, y, por lo tanto, dicha objeción encaja perfectamente dentro del alcance habitual de las teorías de la justicia (como el mismo Marx advierte, en ocasiones: Marx y Engels, 1968, p. 321; Marx, 1973, p. 832; cf. Arneson, 1981, pp. 222-225; Geras, 1989, pp. 228-229; Cohen, 1988, pp. 299-300).

En el mejor de los casos, estas dos objeciones apuntan al modo en que algunas personas han desarrollado sus concepciones de la justicia. De todas formas, el núcleo de la crítica marxista es la objeción a la misma idea de una comunidad jurídica. Los marxistas creen que la justicia, lejos de ser la primera virtud de las instituciones sociales, es algo que una comunidad verdaderamente satisfactoria no necesita. La justicia sólo resulta adecuada cuando se dan las «circunstancias de la justicia», circunstancias estas que crean el tipo de problemas que sólo pueden resolverse mediante principios de justicia. Por lo general, se dice que estas circunstancias son fundamentalmente de dos tipos: objetivos conflictivos, y recursos materiales escasos. Si las personas difieren respecto de sus fines, y cuentan con escasos recursos, entonces inevitablemente sus respectivas pretensiones entrarán en conflicto. Pero, si pudiéramos eliminar los conflictos entre los objetivos de las personas, o la escasez de recursos, entonces no tendríamos necesidad de una teoría de la igualdad jurídica, y sin ella, además, estaríamos mejor (Buchanan, 1982, p. 57; Lukes, 1985, cap. 3).

Según algunos marxistas, la circunstancia pertinente para la justicia que el comunismo trata de superar es la de las concepciones conflictivas del bien. La familia (idealizada) sería el ejemplo de una institución no jurídica, donde existiría una identidad de intereses, y en la que las personas, espontáneamente y por afecto, serían sensibles a las necesidades de los demás, en lugar de reaccionar con la vista puesta en deberes justos o cálculos de beneficio personal (cf. Buchanan, 1982, p. 13). Si la totalidad de la comunidad también tuviera una identidad de intereses y lazos afectivos, entonces la justicia no sería necesaria, porque el hecho de concebirse uno mismo como un portador de derechos implica «verse como una parte potencial de conflictos interpersonales frente a los cuales resulta *necesario* reclamar y "alzarse" en defensa de lo que a uno le corresponde» (Buchanan, 1982, p. 76). Si satisficiéramos las necesidades de los demás movidos por el afecto o por una armonía de intereses, entonces no habría motivo para la existencia de tal concepto de derechos.

En otro lugar afirmé que Marx no creía en esta visión de una comunidad conformada por los afectos y con una identidad de intereses. Para Marx, las relaciones comunistas se hallan libres de antagonismos, «no en el sentido de antagonismos individuales, sino en el de aquellos que resultan de las condiciones sociales de vida» (Marx y Engels, 1968, p. 182).[3] De hecho, la propuesta de una «armonía de fines» frente a las circunstancias de la justicia resulta más un ideal comunitarista que un ideal marxista (cf. cap. 6, apartado 4, c). Además, puede dudarse que ésta sea una solución posible frente a las circunstancias de la justicia. Porque aun si compartiéramos un conjunto de objetivos, todavía podríamos tener intereses personales conflictivos (por ejemplo, dos amantes de la música que pretenden la única entrada disponible para la ópera). E incluso si careciéramos de intereses personales conflictivos, podríamos no estar de acuerdo en cómo alcanzar un proyecto compartido, o en el apoyo que correspondería dar a tal proyecto. Usted y yo podríamos creer que la experiencia de la música configura una parte valiosa de una buena vida, y que por lo tanto debemos dedicar a la música tiempo y dinero. Sin embargo, usted podría desear promover la música de suerte que la disfrutara el mayor número posible de personas, aun cuando ello signifique que disfrutaran de música de baja calidad, mientras que yo podría desear promover la música más elevada, aun cuando ello signifique que algunas personas jamás lleguen a disfrutarla. Mientras existan recursos escasos, siempre tendremos desacuerdos respecto de cuánto emplean en promover qué proyectos musicales. Los fines compartidos sólo eliminan los conflictos sobre la utilización de recursos escasos cuando las personas tienen ideas comunes tanto respecto de los medios que deben utilizarse como respecto de sus prioridades. Pero las únicas personas que comparten fines idénticos por idénticas razones y con idéntica intensidad son las personas idénticas. Y esto suscita la pregunta de si la mejor forma de describir los fines conflictivos es la de presentarlos como un «problema» que necesita ser «remediado» o como un problema que necesita ser superado. Tal vez sea cierto que los conflictos no son algo valioso en sí mismo. Sin embargo, tal vez sí merezca valorarse la diversidad de fines que torna inevitables tales conflictos.

La otra solución a las circunstancias de la justicia es la de eliminar la escasez de bienes. Como dice Marx:

> En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la sumisión esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, por tanto, el antagonismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo se convierta no solamente en medio de vida, sino en la primera condición de la existencia; cuando al desarrollarse en todos sus aspectos los individuos, se desarrollen también las

3. Marx afirma que la vida en una sociedad comunista va a ser una «vida social» (Marx, 1977 *a*, pp. 90-93), y que los individuos comunistas van a ser «individuos sociales» (Marx, 1973, pp. 705, 832). Sin embargo, no considera que en el comunismo vaya a existir una inherente armonía de intereses, ni que deberíamos tratar de crear tal armonía. Para conocer mi punto de vista al respecto, véase Kymlicka (1989 *a*, cap. 6).

> fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡A cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad! (Marx y Engels, 1968, pp. 320-321).

Marx ponía gran acento en la necesidad de la abundancia, porque pensaba que la escasez transformaba los conflictos en irresolubles. La máxima prosperidad de las fuerzas productivas «constituye una premisa práctica (del comunismo) absolutamente necesaria, porque sin éste desarrollo la *necesidad* se generaliza y con la *indigencia* la lucha por las necesidades y por la vieja cuestión de la abundancia necesariamente se reproduciría» (Marx y Engels, 1970, p. 56). Tal vez Marx llegó a ser tan optimista sobre la posibilidad de la abundancia debido a su enorme pesimismo sobre los efectos sociales de la escasez (Cohen, 1990 *b*).

De todos modos, esta solución a las circunstancias de la justicia tampoco parece admisible (Lukes, 1985, pp. 63-66; Buchanan, 1982, pp. 165-169; Nove, 1983, pp. 15-20). Ciertos recursos (por ejemplo, el espacio) son por sí mismos limitados, y las recientes crisis han revelado las limitaciones propias de otros recursos de los que dependemos (por citar un caso, las reservas de petróleo). Más aún, cierto tipo de conflictos y perjuicios pueden darse aun con abundancia de recursos. Un ejemplo de esto, derivado del deseo de ayudar a los otros, son los potenciales conflictos del paternalismo. Por lo tanto, aun cuando la justicia resultase apropiada sólo como una respuesta frente a los problemas sociales, podría ocurrir que fuese imposible resolver estos problemas.

Pero ¿es acaso posible que la mejor forma de ver la justicia sea la de concebirla como una virtud reparadora que debe ser superada? Los marxistas defienden que aunque la justicia ayude a resolver conflictos, también tiende a crearlos o, en todo caso, a atenuar la natural manifestación de la sociabilidad. De ahí que la justicia sea en rigor no sólo una lamentable necesidad, sino también un obstáculo en el camino hacia una forma superior de comunismo en condiciones de abundancia. Es preferible que las personas actúen espontáneamente por sentimientos de afecto, que por verse a sí mismos y a los demás como portadores de justos derechos.

Todo y así, ¿hay alguna razón para juzgar estas dos posibilidades como opuestas? ¿Por qué tener que elegir entre el afecto y la justicia? Después de todo, algunas personas consideran que el sentido de la justicia es una condición para, y en verdad una parte constitutiva de, el amor por los demás. El presupuesto marxista parece ser el de que si concedemos derechos a las personas, los reclamarán inmediatamente, sin importarles los efectos de tales pretensiones sobre los demás, ni aun sobre aquellos a quienes aman. Por ejemplo, Buchanan dice que la justicia implica «empujar a las partes a enfrentarse en su rígido e inflexible papel de portadores de derechos» (Buchanan, 1982, p. 178; cf. Sandel, 1982, pp. 30-33). Sin embargo, ¿por qué suponer que no puedo renunciar a mis derechos cada vez que el ejercicio de los mismos perjudique a aquellas personas que amo? Consideremos el caso de la familia. El hecho de que en Francia, actualmente, las mujeres tengan el derecho de trasladarse a otra ciudad y trabajar sin el permiso de sus maridos ¿significa que van a ejercer tal derecho en detrimento de mantener unida a su familia? (De modo similar, ¿es que los hombres, que siempre tuvieron ese derecho, nunca se trasladaron a algún lugar, al poner a su familia delante de sus carreras?) Buchanan dice que «para aquellos que consideran los límites del mutuo respeto entre portadores de derechos demasiado rígidos e insensibles para que incluyan buena parte de lo mejor que existe dentro de las relaciones humanas, la visión de Marx de una verdadera comunidad, *en lugar de* una mera asociación jurídica, seguirá siendo atractiva» (Buchanan, 1982, p. 178, en lo que yo insistía). Sin embargo, si la familia constituye un ejemplo de lo mejor que existe dentro de las relaciones humanas, entonces la oposición a la que se alude resulta falsa. La familia siempre ha sido una asociación jurídica, en la que los esposos y los hijos son portadores de derechos (aunque no lo sean del mismo modo). ¿Significa esto, en última instancia, que el matrimonio no representa una esfera de mutuo afecto, sino, como sostuvo Kant, un acuerdo entre dos personas para «el uso recíproco de los órganos sexuales del otro»? Por supuesto que no. Las familias pueden tener relaciones afectivas, que la naturaleza jurídica del matrimonio no impide en absoluto. Seguramente nadie cree que las personas actúan por amor sólo si se les impide que actúen de otra manera.

La afirmación de Rawls acerca de la prioridad de la justicia no significa que «las distintas personas llevan o deberían llevar hasta el extremo sus justas pretensiones» (Baker, 1985, p. 918). Aunque la prioridad de la justicia es la que hace posible que los individuos reclamen ciertos beneficios, también es la que hace posible que compartan tales beneficios con aquellos que aman. Las personas generosas y afectuosas siempre serán generosas y afectuosas con sus justos derechos, y la prioridad de la justicia, lejos de impedir esto, lo hará posible. Lo que la justicia excluye no es el amor o el afecto, sino la injusticia: la subordinación de algunas personas al bien de otros mediante el no reconocimiento de sus derechos (Baker, 1985, p. 920). Y esto, por supuesto, es lo opuesto al amor y el afecto.

La justicia no sólo es compatible con la preocupación por los demás, sino que en sí misma representa una forma de preocupación por

los demás. Habitualmente se dice que la preocupación por los derechos implica una reflexión basada en el egoísmo y destinada a proteger los intereses de uno contra la posible hostilidad de los demás, dentro de un mundo social de suma cero. Por ejemplo, Buchanan afirma que pensar en uno como un portador de derechos implica «verse como una parte potencial de conflictos interpersonales frente a los cuales se hace *necesario* reclamar» (Buchanan, 1982, p. 76). Conforme a esta visión, reclamar un derecho implica tener una postura pesimista acerca del modo en que los demás responderán a nuestras pretensiones. Sin embargo, el mismo Buchanan sugiere otra razón por la cual valorar el reconocimiento de los derechos. Mantiene que para alguien, pensarse a sí mismo como un portador de derechos significa «pensarse a sí mismo como alguien capaz de pretender algo porque le corresponde por derecho, en lugar de pretenderlo como si ello fuera simplemente algo deseable» (Buchanan, 1982, pp. 75-76). Estas dos visiones de uno mismo son muy diferentes entre sí, a pesar de que Buchanan las presente conjuntamente. La segunda no se refiere a la posibilidad de obtener algo que yo quiero o necesito, sino a los fundamentos a partir de los cuales pienso que es correcto que yo lo tenga (es decir, no de un modo egoísta). Puedo querer evitar aprovecharme del amor de otros (esto es, de la capacidad de sacrificio de los demás). Si es así, entonces la justicia puede servir como un criterio para determinar qué es aquello a lo que tengo derecho, de un modo no egoísta, aun cuando otros estén dispuestos a darme más de aquello que me corresponde.

La justicia puede servir, además, como un criterio para determinar cómo responder a las necesidades de los demás, aunque la razón por la que los quiera ayudar sea, sencillamente, la de mi amor hacia ellos. Puedo desear ayudar a muchas personas, todas las cuales se encuentran necesitadas, porque las amo, y no porque les deba mi ayuda. Sin embargo, ¿qué es lo que tengo que hacer si sus necesidades se encuentran en conflicto? Como muestra Rawls, no está bien decir que debo actuar con más bondad que justicia, porque «la bondad es incierta en la medida en que sus muchos amores entran en oposición en las personas que constituyen sus múltiples objetos» (Rawls, 1971, p. 190). Todo y que mi motivación sea el amor, la justicia puede ser el criterio al que corresponda apelar, dado que el amor conduce a imperativos en conflicto. De ahí que, «aunque la amistad puede convertir la justicia en innecesaria como *motivo*, puede requerir todavía algunos aspectos de la justicia como *criterio*. Los amigos no conocen automáticamente qué es lo que tienen que hacer el uno por el otro» (Galston, 1980, p. 289, n. 11). La justicia, por lo tanto, sirve a dos propósitos importantes. Al pretender algo, yo puedo desear saber qué es lo que propiamente me corresponde, aun cuando otros vayan a satisfacer mis requerimientos sin preocuparse por lo que me corresponde. Al responder a las pretensiones de otros, puedo desear saber qué es lo que les corresponde, aun cuando la motivación de mi respuesta sea el amor. En ninguno de estos casos mi interés por las enseñanzas de la justicia se vincula a la idea de «alzarme en defensa de lo que me corresponde».

El reconocimiento público de los derechos puede resultar valioso de otro modo. Una persona puede estar segura de obtener lo que quiere, en virtud de haber desempeñado una profesión social muy respetada (por ejemplo, como maestra). Tal persona no tiene necesidad de derechos, de acuerdo con la primera formulación analizada por Buchanan, porque los demás valoran su entrega a dicha profesión, y por tanto la recompensan generosamente. Aun así, ella podría tener interés en saber que los demás le concederían sus derechos aun cuando no compartiesen sus compromisos. Y puede querer saber esto aun cuando no tenga deseos de abandonar esa profesión, porque reconoce que ella es una fuente de valor en y por sí misma, y no simplemente una persona cualquiera que desempeña un cometido.

La justicia es más que una virtud reparadora. La justicia soluciona defectos en la coordinación social, que no son erradicables, pero también expresa el respeto que se les debe a los individuos como fines en sí mismos, y no como medios para el bien de algún otro, o incluso para el bien común. La justicia reconoce la igualdad de los *status* de los miembros de la comunidad, definiendo los derechos y los títulos que podemos pretender de un modo justo. No obstante, esto no fuerza a las personas a que ejerzan tales derechos a costa de personas o de proyectos por los cuales tenemos interés. La justicia representa el tipo de preocupación que deberíamos tener por los miembros de nuestra comunidad, y nos capacita para la prosecución de todas las demás formas de amor y afecto que sean consecuentes con tal igualdad moral subyacente. La postura según la cual podríamos crear una comunidad de iguales a través del abandono de estas nociones de equidad, derechos y deberes resulta insostenible.[4]

4. Los marxistas tienen otras objeciones contra la justicia. Por ejemplo, se dice que las apelaciones a la justicia, desde un punto de vista estratégico, resultan divisivas dado el carácter esencialmente polémico de la idea de justicia, y que además resultan innecesarias, dado que el motor de la historia es beneficiar razonablemente a los menos favorecidos. Del mismo modo, los marxistas sostienen que las concepciones de la justicia son ideológicas, que están modeladas para acomodarse a las relaciones de propiedad existentes, y que por eso una concepción socialista de la justicia debe seguir, y no preceder, a los cambios en las relaciones de producción. Muchos de estos supuestos defectos de la justicia se consideran consecuencias de la teoría marxista del materialismo histórico. Para la objeción que se refiere a la ideología, véase Wood (1981, pp. 131-132); Brenkert (1983, pp. 154-155); Wood (1972, p. 274); y la respuesta en Geras (1989, pp. 226-228); Nielsen (1989); Arneson (1981, pp. 217-222). Para ver el papel de la motivación moral en la lucha de clases, véase Wood (1984); Miller (1984, pp. 15-97); y la respuesta en Geras (1989, pp. 251-254); Nielsen (1987).

2. La justicia comunista

Si la justicia es tanto inabrogable como deseable, ¿qué forma podría adoptar la justicia marxista? Se suele suponer que el marxismo es igualitario —y por cierto más igualitario que el liberalismo— y se entiende que está a la izquierda del liberalismo. Esto es realmente así, en relación con la principal formulación del liberalismo y su idea de la igualdad de oportunidades, conforme a la cual las desigualdades ilimitadas resultan legítimas en tanto haya una justa competencia por las ocupaciones mejor pagadas (cap. 3, apartado 2). Mas con todo, no resulta tan obvio qué es lo que queda a la izquierda de la versión rawlsiana de la justicia liberal igualitaria, dado que ella también rechaza la ideología predominante, y no establece límites en cuanto al grado en que deberían igualarse los recursos. Lo que distingue a la justicia marxista de la rawlsiana no es la medida en que deberían igualarse los recursos, sino la forma en que debería realizarse dicha igualación. Rawls cree que la igualdad de recursos debería consistir en igualar la cantidad de propiedad privada al alcance de cada persona. Para Marx, en cambio, «la teoría de los comunistas puede resumirse en una única frase: Abolición de la propiedad privada». La propiedad privada es lícita en los ámbitos de la «propiedad personal» como las vestimentas, los muebles, y los bienes que utilizamos en nuestros momentos de ocio y entretenimiento. Sin embargo, para el marxismo es «fundamental» que «no exista un derecho moral a la propiedad privada y al control de los recursos productivos» (Geras, 1989, p. 255; Cohen, 1988, p. 298). La igualación de los recursos productivos debería consistir en la socialización de los medios de producción, de tal modo que cada persona tenga una participación igual en las decisiones colectivas —que deben tomarse tanto al nivel de las empresas individuales como al de la planificación económica nacional— relativas al desarrollo de los bienes de producción.

¿Por qué la igualdad debería consistir en un acceso igual a los recursos públicos, en lugar de consistir en la igual distribución de los recursos privados? Una razón podría ser, simplemente, que la idea rawlsiana de una «democracia de propietarios» no es empíricamente viable. Podría resultar imposible igualar los recursos productivos en las economías modernas, excepto a través de la socialización de la propiedad. Como dijo Engels: «la burguesía... no podría transformar estos insignificantes medios de producción en potentes fuerzas productivas sin transformarlos, al mismo tiempo, de medios de producción individuales a medios *sociales* de producción, sólo explotables por una colectividad de personas». Sin embargo, en el capitalismo, estos «medios de producción socializados» se consideran «del mismo modo en que lo eran antes, esto es, medios de producción individuales». La solución a esta contradicción «sólo puede provenir de una sociedad que, abierta y directamente, esté en manos de las fuerzas productivas, que ahora ya no tienen otro control que el de la sociedad como un todo» (Marx y Engels, 1968, pp. 413, 414, 423).

Según Engels, la necesidad de socializar la propiedad no se basa en ninguna teoría concreta de la justicia, sino sencillamente en la imposibilidad de concebir cualquier otro medio para igualar los recursos dentro de las economías industriales modernas. Algunos marxistas también han objetado, por razones empíricas, el presupuesto rawlsiano de que las desigualdades que surgen a partir de las transacciones en el mercado en una sociedad bien organizada tenderían a beneficiar a los menos favorecidos. Si no pudieran hacerlo (y Rawls no da ninguna evidencia de que puedan hacerlo), y si los mecanismos redistributivos se mostrasen inherentemente vulnerables a las presiones políticas, entonces podríamos adoptar el socialismo basándonos en un «principio de la mayor posibilidad» (Schweickart, 1978, pp. 11, 23; DiQuattro, 1983, pp. 68-69; Clarck y Gintis, 1978, p. 324).

Estas afirmaciones sugieren que la idea de Rawls acerca de una democracia de propietarios es «en el mejor de los casos, una idea fantasiosa» (Nielsen, 1978, p. 228). En efecto, algunos críticos sostienen que toda la idea de la democracia de propietarios sólo tiene sentido en su contexto jeffersoniano original: una sociedad agraria compuesta de campesinos independientes (MacPherson, 1973, pp. 135-136; Weale, 1983, p. 57). Si esto es así, entonces socializar los medios de producción puede ser la única forma viable de aplicar el principio de diferencia. Por desgracia, Rawls no ha desarrollado suficientemente su modelo de una sociedad justa, como para evaluar su viabilidad.

Aunque estas objeciones acerca de la viabilidad de un régimen de propiedad privada igualitario explican buena parte de las críticas de la izquierda a la teoría de Rawls —y buena parte del actual debate entre liberales igualitarios y socialistas— también existen otras objeciones teóricas a la misma idea de la propiedad privada. En opinión de los marxistas, la propiedad privada de los medios de producción debería abolirse porque da lugar a la relación trabajo-salario, la cual es intrínsecamente injusta. Algunos marxistas afirman que el trabajo por un salario es una explotación en sí misma; otros afirman que es inherentemente alienante. Conforme a cualquiera de estas dos visiones, la justicia se garantiza a partir de la abolición de la propiedad privada, y ello, aun en el caso de que la democracia de propietarios de Rawls resultase empíricamente viable.

a) Explotación

Para los marxistas, el paradigma de la injusticia es la explotación y, en nuestra sociedad, más concretamente, la explotación del trabajador por parte del capitalista. Los marxistas señalan que el principal defecto de la justicia liberal es el de que permite que la explotación continúe, dado que permite que continúe la compra y venta de trabajo. Pero ¿es cierto que la justicia liberal permite que unos exploten a otros? Esto depende, por supuesto, del modo en que definamos la explotación. Según su significado cotidiano, la explotación significa (cuando se aplica a personas y no a recursos naturales) «aprovecharse injustamente de alguien». Por lo tanto, cada teoría de la justicia tiene su propia teoría de la explotación, puesto que cada teoría incluye un criterio sobre los modos en que resulta lícito o ilícito beneficiarse de los otros. Por ejemplo, en la teoría de Rawls, una persona con mayores capacidades se aprovecha injustamente de los que no son tan capaces si saca partido de la posición negociadora más débil de estos últimos para imponer una desigualdad de recursos no justificada por el principio de diferencia. Pero no constituiría explotación que alguien se beneficiase empleando a otros, si esto sirve para el mayor beneficio de los menos favorecidos. Si estamos convencidos de que la teoría de Rawls es equitativa, entonces negaremos que ésta permita la explotación, dado que aceptar una teoría de la justicia implica, en parte, aceptar los criterios por ella establecidos para juzgar cuándo alguien se aprovecha injustamente de los demás.

De todos modos, los marxistas parten de una definición más técnica de la explotación. Desde este punto de vista, la explotación se define como el fenómeno concreto por el que un capitalista obtiene más valor a partir del trabajo de un obrero (en la forma de bienes producidos) del que le paga a cambio de su trabajo (en la forma de salarios). De acuerdo con la teoría marxista clásica, los capitalistas sólo contratan trabajadores cuando pueden obtener esta «plusvalía», y, por lo tanto, esta transferencia lograda mediante la explotación de plusvalía que tiene como origen al trabajador y como destinatario al capitalista se presenta en todas las relaciones asalariadas. En ocasiones, se dice que esta definición de la explotación tiene un mayor interés científico que moral. Por ejemplo, se afirma que el hecho de que los capitalistas obtengan una plusvalía explica el modo en que son posibles las ganancias en una economía competitiva, y se dice que esta afirmación, por sí misma, no nos demuestra que la obtención de la plusvalía esté mal. De cualquier forma, la mayoría de los marxistas ha considerado la obtención de una plusvalía como evidencia de una injusticia, de hecho, como el paradigma de la injusticia.

Ahora bien, la explotación marxista ¿tiene algún significado moral?, ¿es decir, implica el hecho de que alguien se aproveche injustamente de otro? El argumento tradicional según el cual esta explotación es injusta se enuncia de la siguiente manera (Cohen, 1988, p. 214):

(1) El trabajo y sólo el trabajo crea valor.
(2) El capitalista recibe parte del valor del producto.
Por lo tanto:
(3) El trabajador recibe menos valor del que crea.
(4) El capitalista recibe parte del valor que crea el trabajador.
Por lo tanto:
(5) El capitalista explota al trabajador.

Hay una serie de puntos débiles en este razonamiento. Como mínimo, la premisa 1) es controvertible. Muchos marxistas han tratado de defenderla apelando a la «teoría del valor trabajo», conforme a la cual el valor de un objeto producido viene determinado por la cantidad de trabajo requerido para producirlo. Pero, en verdad, como muestra Cohen, la teoría del valor trabajo contradice 1), porque afirma que el valor de un objeto viene determinado por la cantidad de trabajo normalmente requerida para producirlo, y no por la cantidad de trabajo realmente empleada en su producción. Si la tecnología cambia de un modo tal que un objeto puede fabricarse ahora, con la mitad del trabajo antes requerido, la teoría del valor trabajo sostendría que el valor del objeto se reduce a la mitad, aun cuando la cantidad de trabajo empleada permanezca idéntica. Si la teoría del valor trabajo fuese cierta, el trabajo real utilizado por el trabajador resultaría irrelevante.

Moralmente hablando, lo que importa no es que los trabajadores hayan creado valor, sino que «hayan creado *aquello que tiene valor*... Lo que da lugar a la crítica de la explotación no es que el capitalista se apropie de parte del valor producido por el trabajador, sino que se apropie de parte del valor de *aquello* que el trabajador produce» (Cohen, 1988, pp. 226-227). Fabricar productos que tienen valor es diferente de crear el valor de tales productos, y lo primero es lo realmente relevante para la acusación de que hay explotación. Aun si el valor del producto fuese creado por una persona distinta del trabajador —si, por ejemplo, su valor viniera determinado por los deseos de sus consumidores—, los marxistas todavía dirían que el capitalista explota al trabajador, porque es el trabajador quien creó el producto, y no el capitalista o los consumidores. De ahí que el argumento correcto sea el siguiente (Cohen, 1988, p. 228):

(1) El trabajador es la única persona que crea el producto, el producto que tiene valor.
(2) El capitalista recibe parte del valor del producto.
Por lo tanto:
(3) El trabajador recibe menos valor del valor de lo que crea.
(4) El capitalista recibe parte del valor de lo que crea el trabajador.
Por lo tanto:
(5) El capitalista explota al trabajador.

Esta formulación, modificada, del argumento marxista nos lleva a la conclusión de que las relaciones salariales son intrínsecamente relaciones de explotación. Sin embargo, no queda claro que la explotación que aquí se da constituya una injusticia. En primer lugar, no hay nada injusto en ofrecerse a aportar el trabajo de uno a los demás. Por ello, la mayoría de los marxistas tiende a añadir una estipulación según la cual el trabajador debe ser forzado a trabajar para el capitalista. Dado que, en general, los trabajadores no son propietarios de ningún medio de producción, y sólo pueden ganar su sustento trabajando para un capitalista acaudalado (aunque no necesariamente para un capitalista en particular), la mayoría de las relaciones asalariadas entran dentro de esta estipulación (Reiman, 1987, p. 3, Holmstrom, 1977, p. 358).

Entendiendo la explotación en el sentido corriente del término, ¿puede decirse que la transferencia forzada de plusvalía es una relación de explotación? Esta afirmación resulta muy poco sólida y demasiado radical. Es muy poco sólida en el sentido de no considerar explotación el trabajo asalariado que no es, estrictamente hablando, forzado. Si, por ejemplo, existiera una red de seguridad social, que garantizase unos ingresos mínimos para todos, entonces los no propietarios podrían recibir, gracias al Estado del bienestar, unos ingresos de subsistencia sin tener que trabajar para un capitalista. Aun así, sin embargo, podríamos afirmar que se explota a los trabajadores. Aunque los no propietarios no estén forzados a trabajar para un capitalista para poder sobrevivir, tal vez ésa sea la única salida que tengan para llegar a un nivel de vida decente. Por ello, podríamos pensar que es injusto que los trabajadores, para poder asegurarse un nivel de vida confortable, tengan que generar una plusvalía para el capitalista. Podría decirse que estas personas se encuentran «forzadas» a trabajar para el capitalista, ya que las alternativas son, en algún sentido, inaceptables o irrazonables. Sin embargo, como veremos, lo importante no es si los trabajadores se hallan o no forzados a trabajar para los capitalistas, sino si es justo o no es justo el acceso desigual a los

recursos que «fuerza» a los trabajadores a aceptar la transferencia de la plusvalía.

Definir la explotación como una transferencia forzada de plusvalía también es demasiado radical, ya que existen muchos casos legítimos de transferencias forzadas de plusvalía. ¿Qué ocurriría si los trabajadores fueran algo así como aprendices que deben trabajar para otros por un período de cinco años, pero que luego quedan capacitados para convertirse ellos mismos en capitalistas (o en maestros de su oficio)? De acuerdo con Jeffrey Reiman, esta hipótesis entraría dentro de la explotación: «Nos preocupa que los trabajadores estén forzados a vender su fuerza de trabajo, porque entendemos que esto es forzarlos a trabajar sin salario. Y nos preocupa la cantidad de tiempo durante la cual se fuerza a los trabajadores a trabajar sin salario, porque nos afecta el hecho de que se fuerce a algunas personas a trabajar sin salario por cualquier período de tiempo» (Reiman, 1987, p. 36). Pero esto no resulta admisible. Si todos los trabajadores pudieran convertirse en capitalistas, y si todos los capitalistas comenzaran sus carreras como trabajadores, entonces no existiría ninguna desigualdad a lo largo de la vida de la gente. Como en el caso de los aprendices, simplemente existiría un período durante el cual los trabajadores tendrían que pagar lo que les corresponde pagar (Cohen, 1988, p. 261, n. 9). Insistir en que la transferencia forzosa de plusvalía es una explotación, sin tener en cuenta el modo en que se inserta dentro de un esquema más amplio de justicia distributiva, priva de toda fuerza moral a la acusación de explotación. Dicha actitud es una suerte de fetichismo respecto de la propiedad del propio trabajo. En verdad, expresa una preocupación libertarista respecto del hecho de ser dueño de uno mismo:

> Los marxistas dicen que los capitalistas roban el tiempo de trabajo de los trabajadores. Sin embargo, usted sólo puede robarle a alguien aquello que le pertenece a esa persona. La crítica marxista a la injusticia capitalista, entonces, implica que el trabajador es el justo propietario de su tiempo de trabajo: él, y no otro, tiene el derecho de decidir qué es lo que va a hacer con dicho tiempo... De ahí que la creencia marxista de que el capitalista explota al trabajador presupone que las personas son las justas propietarias de sus propios poderes... Si [en verdad], y tal como hacen los marxistas, usted juzga la apropiación del tiempo de trabajo de ese modo, esto es, como un paradigma de injusticia, entonces *no puede* evitar la afirmación de algo parecido al principio del ser dueño de uno mismo (Cohen, 1990 *a*, pp. 366, 369).

Que éste es un presupuesto libertarista queda demostrado por el hecho de que los impuestos destinados a subsidiar a los niños o a los

enfermos también se consideran una explotación, según la definición de Reiman. Si forzamos a los trabajadores a pagar impuestos para asistir a los enfermos, entonces los forzamos a trabajar sin salario.[5]

En su formulación inicial del argumento marxista sobre la explotación, Cohen niega que éste presuponga que las personas son propietarias de su trabajo: «Uno puede sostener que los capitalistas explotan a los trabajadores al apropiarse de parte del valor de lo que los trabajadores producen sin defender que todo ese valor debería ir a los trabajadores. Uno puede afirmar un principio de distribución conforme a la necesidad, y agregar que el capitalista explota al trabajador porque recibe parte del valor de lo que el trabajador produce, y no porque lo necesite» (Cohen, 1988, p. 230, n. 37). Pero, entonces, ¿cuál sería la justificación para decir que el capitalista está explotando al trabajador? Del hecho de que el capitalista no necesita el objeto producido, y que por lo tanto no tiene una pretensión legítima sobre dicho objeto, no se sigue que el trabajador sí tenga alguna pretensión sobre el mismo, en virtud del principio de las necesidades. Tal vez la persona más necesitada sea un tercero (un niño, por poner un caso), y por lo tanto éste sería el único con una pretensión legítima sobre dicho objeto. Si, no obstante, el capitalista se apropiase de lo producido, entonces trataría al niño, y no al trabajador, de un modo injusto. Cuando se vulnera el principio de las necesidades, las personas a las que se trata injustamente son los necesitados, y no los productores.

Es más, ¿qué ocurriría en el caso de que los capitalistas necesiten la plusvalía? Digamos que el capitalista se encuentra enfermo, y tuvo la buena fortuna de heredar un alto número de acciones en una compañía. Cohen considera esto explotación, ya que el capitalista «recibe parte del valor de lo que el trabajador produce y no porque lo necesite». Más bien, recibe dicho valor porque es propietario de los medios de producción. Pero la necesidad del trabajador tampoco es la razón por la cual éste recibe el producto. Para ser exactos, lo recibe en razón de haber producido el objeto en cuestión. Entonces ¿a quién estaría explotando el capitalista? A nadie, dado que de conformidad con el principio de las necesidades, nadie más tenía una pretensión legítima sobre los recursos. Más aún, ¿por qué el capitalista no podría recibir la plusvalía en virtud de la necesidad? ¿Qué ocurriría, por ejemplo, si el gobierno, para evitar que la asistencia a los enfermos quede sujeta a los vaivenes de la política cotidiana, proporcionara a los enfermos un capital a partir del cual éstos podrían obtener un flujo permanente de recursos? De hecho, la distribución de capital a los enfermos podría resultar una buena manera de satisfacer el principio de las necesidades (cf. Cohen, 1990 *a*, pp. 369-371; Arneson, 1981, pp. 206-208). Cuando dejamos de lado la pretensión de ser dueño de uno mismo, entonces la apropiación de la plusvalía, como tal, no entraña una explotación, todo depende del modo en que la transacción particular se inserte dentro de un esquema más amplio de justicia distributiva.

Existe otro problema con el argumento de la explotación. ¿Qué decir respecto de aquellos que están forzados a no vender su trabajo? A las casadas, en muchos países, se les prohibía por ley desempeñar trabajos remunerados. De ahí que no estén explotadas. Por el contrario, estarían siendo protegidas de la explotación. (Por cierto, muchas personas defienden la discriminación sexual con este argumento.) Sin embargo, si en estos países las casadas recibieran unos pequeños ingresos a partir de impuestos establecidos por el gobierno, entonces se convertirían en explotadoras, según el argumento marxista de la explotación ya que, forzadamente, se estaría restando parte de los ingresos de cada trabajador para ponerla a disposición de las casadas. Pero sería un tanto irrazonable ver a las mujeres en estas circunstancias como beneficiarias de la explotación. Ellas sufren de una injusticia peor que la explotación por los capitalistas, y una de las primeras tareas de los movimientos feministas ha sido la de intentar que las mujeres obtengan un igual acceso al mercado del trabajo remunerado. O consideremos el caso de los desempleados, quienes pueden legalmente aceptar un trabajo asalariado, pero no pueden encontrarlo. De acuerdo con la definición marxista, ellos tampoco estarían explotados, puesto que no producen un valor añadido para el capitalista. Y si el gobierno cobrase un impuesto a los trabajadores para garantizar a aquéllos un beneficio, los desempleados pasarían a convertirse en

5. Reiman niega que la ayuda obligatoria a los enfermos y disminuidos físicos sea una explotación porque puede ser vista como una política de seguros que todos compran, y por lo tanto como «un ingreso indirecto de los individuos dado el trabajo igual con el que han contribuido, que en consecuencia no altera el principio distributivo básico» según el cual a nadie se le obliga a trabajar en beneficio de ningún otro» (Reiman, 1989, p. 312, n. 12). Sin embargo, esto es claramente falso respecto de muchos de los que reciben tal ayuda, por ejemplo, los congénitamente enfermos. Holmstrom quien, como Reiman, define la explotación en términos de «excedente de trabajo no pagado, forzado» (Holmstrom, 1977, p. 358), sostiene que el apoyo a los enfermos no es una explotación, porque «La plusvalía se encuentra bajo el control de aquellos que la producen. No existe una clase de no productores que se apropia de lo que los trabajadores han producido. Los trabajadores, como clase, no lo consumen todo, directa o indirectamente, pero lo controlan» (Holmstrom, 1977, p. 363). No obstante, el hecho de que los trabajadores, como clase, controlen lo producido, no demuestra que los trabajadores individuales no se encuentren forzados a entregar a otros el producto excedente. ¿Qué ocurriría si, como trabajador individual, se opusiera a lo que la clase obrera como un todo decida hacer con el producto excedente? ¿Podría insistir en recobrar el valor total de lo que he producido? En caso de que no pueda hacerlo, y si es que debo trabajar para ganar mi sustento, entonces por definición estaría siendo explotado. Más aún, ¿qué ocurriría si existiese una garantía constitucional de derechos al bienestar, que exigiera a los trabajadores que ayuden a los enfermos? En ese caso, según la definición de Holmstrom, la clase obrera como un todo estaría siendo explotada, dado que no controla legalmente todo el excedente.

explotadores. Sin embargo, lo cierto es que estarían peor que aquellos que entran en el mercado de trabajo (Roemer, 1982 *b*, p. 297; 1988, pp. 134-135).

Estos ejemplos muestran que existe una injusticia más profunda subyacente a la explotación, a saber, un acceso desigual a los medios de producción. Las mujeres no emancipadas, los desocupados y los trabajadores asalariados sufren todos esta injusticia, mientras que los capitalistas se benefician de ella. La explotación de los trabajadores por los capitalistas es sólo una de las formas que puede adoptar esta desigualdad distributiva. La posiciones subordinadas de las mujeres y de los desempleados constituyen otras formas posibles de esta desigualdad y, a juzgar por la competencia que se da por la obtención de un empleo, representarían formas todavía más perjudiciales. Para aquellos que carecen de acceso a la propiedad, ser forzado a vender el propio trabajo puede resultar mejor que ser forzado a no hacerlo (las mujeres), o que no estar en disposición de hacerlo (los desempleados), o que ganarse la vida infringiendo la ley llevando una existencia marginal, o que pedir limosna, o que subsistir gracias a cualquier porción de tierra que permanezca como propiedad común (el «lumpenproletariado» en Marx).

Pero hay algo erróneo en todo esto. Supuestamente, la teoría de la explotación tenía que proporcionarnos una crítica radical del capitalismo. Sin embargo, en su formulación clásica, dicha teoría parece descuidar a muchos de los que están peor bajo el capitalismo, e incluso parece impedir el tipo de acciones necesarias para ayudarlos (esto es, la asistencia social a los niños, a los desempleados, a los enfermos). Si la teoría de la explotación pretendiese tener en cuenta como es debido a estos grupos, debería abandonar el limitado enfoque sobre la transferencia de la plusvalía, y examinar en su lugar el esquema distributivo más amplio dentro del cual ocurren tales transferencias. Éste es el principal propósito del trabajo de Roemer sobre la explotación. Este autor define la explotación marxista en términos de acceso desigual a los medios de producción, y no en términos de transferencia de la plusvalía. De acuerdo con su visión, si uno es objeto de explotación o no depende de si uno hubiera estado mejor en una hipotética situación de igual distribución, a saber, una situación en la cual uno se retirase con su propio trabajo y su porción *per capita* de recursos externos. Si vemos los diferentes grupos participantes en la economía como jugadores de un juego cuyas reglas estuviesen definidas por la existencia de relaciones de propiedad, entonces un grupo sería objeto de explotación si les fuera mejor abandonando tal juego, retirando su porción *per capita* de recursos externos, y empezaran a jugar a su propio juego. Según Roemer, tanto los obreros

empleados como los desempleados estarían mejor retirándose del juego capitalista, por lo que podría deducirse que están explotados.

La explotación en el sentido de la transferencia de plusvalía sólo desempeña un papel limitado dentro de la teoría de Roemer: es uno de los resultados más comunes de la injusticia distributiva dentro del capitalismo, pero no reviste interés ético fuera de tal desigualdad. Constituye «algo malo sólo cuando es la consencuencia de una distribución desigual *injusta* de los medios de producción» (Roemer, 1988, p. 130). En cambio, la transferencia de la plusvalía es legítima cuando no resulta corrompida por la distribución desigual, o cuando ayuda a compensar tal desigualdad. Por ejemplo, la asistencia, por mandato del Estado, a los desempleados y a las mujeres no emancipadas, no genera sino que reduce la explotación, porque ayuda a rectificar «la pérdida sufrida [por ellos] como resultado de la desigual distribución inicial de la propiedad» (Roemer, 1988, p. 134). En opinión de Roemer, entonces, el imperativo ético de la teoría de la explotación no es el de eliminar las transferencias de plusvalía, sino el de «abolir la propiedad desigual de los medios de producción enajenables» (Roemer, 1982 *b*, p. 305; 1982 *c*, p. 280).

Cohen sostiene que la teoría de Roemer torna a los marxistas «más coherentemente igualitarios» (Cohen, 1990 *a*, p. 382). No obstante, la explicación de Roemer de la explotación marxista todavía considera la ayuda económica a los enfermos (o a los niños) una explotación, puesto que dicha ayuda les proporciona más de lo que ellos serían capaces de asegurarse con su porción *per capita* de recursos.[6] Las desigualdades debidas a las capacidades naturales desiguales no constituyen un objeto de preocupación para la teoría marxista de la explotación, y por lo tanto el «imperativo ético» de Roemer sigue siendo menos igualitario que otras teorías que sí tratan de compensar las desventajas naturales. Al definir la explotación en términos de los resultados de una distribución desigual en los recursos externos, Roemer «no recurre a la premisa igualitarista más radical, que niega el hecho de ser dueño de uno mismo» (Roemer, 1988, p. 168). Roemer expresa su simpatía por las teorías que dan este paso radical, como las de Rawls y Dworkin. Y él mismo da ese paso cuando dice que las

6. Roemer trata de evitar esta implicación, añadiendo una «condición normativa» (Roemer, 1982 *a*, p. 237), o la exigencia de que no existan «repercusiones para el consumo» (esto es, los trabajadores no deben obtener ninguna gratificación por su ayuda a los enfermos y disminuidos) (Roemer, 1989, p. 259). Sin embargo, éstas son estipulaciones *ad hoc*, dado que no se vinculan al «imperativo ético» que identifica como base de la teoría de la explotación (como él admite; Roemer, 1982 *c*, n. 277). Tales estipulaciones parecen ser peticiones de principio destinadas a repudiar la visión libertarista de la teoría de la explotación, y a impedir la afirmación libertarista según la cual el Estado del bienestar entraña una explotación (Bertram, 1988, pp. 126-127).

diferencias en las capacidades naturales originan una «explotación socialista» (es decir, una forma de explotación que continúa existiendo en un marco socialista). Pero aunque se opone a la explotación socialista, y apoya algunas limitaciones en cuanto al hecho de ser dueño de uno mismo, afirma que ésta es una cuestión diferente de la cuestión «específicamente marxista de la explotación», que presupone que las personas tienen derechos sobre los frutos de su trabajo (Roemer, 1982 *c*, pp. 282-283; 1982 *b*, pp. 301-302). La teoría marxista de la explotación funciona a partir de la premisa «más moderada» de que las personas tienen derechos a ser dueñas de sí mismas, de manera que la igualdad de recursos no incluye ninguna exigencia sobre la compensación de las capacidades (Roemer, 1988, p. 160; cf. 1982 *a*, caps. 7-8).

Arneson presenta una explicación similar de la explotación. Como Roemer, defiende que los juicios acerca de una «explotación injusta» requieren de una comparación con una distribución igualitaria hipotética. Y puesto que en la explicación de Roemer de la explotación socialista (como opuesta a la explotación específicamente marxista), la propuesta de distribución igualitaria de Arneson tiende a impedir tanto las diferencias originadas por capacidades naturales desiguales como las originadas por recursos externos desiguales. Arneson, de acuerdo con este criterio, cree que, en una sociedad capitalista, la mayoría de los trabajadores son explotados, dado que sufren por desigualdades no merecidas en su riqueza o capacidades que permiten que otros se aprovechen de ellos (Arneson, 1981, p. 208). Al igual que en el caso de Roemer, la transferencia de la plusvalía desempeña un papel derivado en la teoría de Arneson. La transferencia de la plusvalía es injusta si es el resultado de una distribución desigual, pero es legítima si surge independientemente de las diferencias no merecidas en la riqueza o las capacidades naturales, o si se la utiliza para compensarlas. Por lo tanto, la ayuda obligatoria a los desempleados es legítima (a diferencia de lo que ocurría en el caso de Reiman), como lo es la ayuda a los débiles (a diferencia de lo que ocurría en la visión de Roemer sobre la «explotación marxista»). No obstante, la mayor parte de la plusvalía que se obtiene de los trabajadores en el marco del capitalismo no resultaría legítima, ya que acaba en las manos de aquellos que se benefician de una distribución desigual de las capacidades y la riqueza. De ahí que el capitalismo sea un sistema de explotación, aunque por razones más complejas de las que sugería el argumento marxista original sobre la explotación.

Ésta es una explicación más plausible de la explotación. Al centrarse no sólo en el intercambio propio de la relación salarial, sino también en el esquema distributivo más amplio dentro del cual se da tal intercambio, Roemer y Arneson evitan los dos problemas que presentaba la explicación de Reiman. Sus propuestas nos permiten decir que los trabajadores pueden ser explotados dentro del Estado del bienestar, al margen de si los capitalistas los fuerzan o no a trabajar, en la medida en que se les niegue un acceso equitativo a los medios de producción. Sus propuestas también nos permiten ocuparnos de casos de injusticias distributivas que se dan fuera de la relación salarial, como la injusticia de no estar en disposición o no de tener la libertad para encontrar empleo, dado que en estos casos también se cumple la privación de un acceso equitativo a los recursos.

Por desgracia, este enfoque es más atractivo precisamente porque ha dejado de lado todo lo que distinguía al enfoque marxista tradicional de la explotación. Este nuevo enfoque se diferencia del más tradicional, en tres cuestiones principales. En primer lugar, la idea de la explotación se deriva ahora de un principio más amplio de justicia distributiva. Para saber qué es lo que se considera explotación, antes que nada, necesitamos saber a qué cosas tienen derechos las personas en virtud de los derechos sobre sí mismos y sobre los recursos externos. Y una vez que identificamos estos principios subyacentes, se pone de manifiesto que la explotación es tan sólo una de las muchas formas de la injusticia distributiva, y no el paradigma de la injusticia. Desafortunadamente, los marxistas siguen inclinados a exagerar el alcance moral y la posición central de la explotación. Por ejemplo, Roemer amplía la noción de explotación hasta abarcar todas las formas de desigualdad distributiva.[7] Como hemos visto, esto le permite considerar tanto el caso de los desempleados como el de los trabajadores asalariados. Sin embargo, resulta confuso considerar ambas situaciones como casos de explotación. Nuestro sentido común nos dice que la explotación requiere de alguna interacción directa entre el explotador y el explotado, en la cual el primero obtiene una ventaja

7. En algunos escritos, Roemer se ha distanciado de esta identificación entre la injusticia y la explotación. Con el objeto de recoger nuestro sentir cotidiano, según el cual la explotación implica que alguien se aproveche de otro, añade la siguiente estipulación: no sólo debe irle mejor al grupo explotado retirándose con sus capacidades y su porción de recursos, sino que a los explotadores les debe ir peor (Roemer, 1982 *b*, p. 285). Cuando esta condición añadida no se satisface, a los grupos a los que se les niega el acceso igual a los recursos se les trata «injustamente en un sentido marxista»; pero no se les «explota», porque otros no se aprovechan de ellos («ellos podrían desaparecer de la escena y el ingreso de los demás no cambiaría»; Roemer, 1982 *b*, p. 292). Sin embargo, como él mismo admite, esta condición adicional todavía no recoge nuestro sentido intuitivo de lo que significa «aprovecharse de alguien» (Roemer, 1982 *b*, p. 304, n. 12; cf. Elster, 1982, pp. 366-369). En su reciente libro, Roemer vuelve a su definición original de explotación como «la pérdida sufrida por una persona como resultado de la desigual distribución inicial de la propiedad» (Roemer, 1988, p. 134), provenga esta pérdida o no de que otros se aprovechen de ellos. De ahí que una persona estaría siendo explotada de modo capitalista «si pudiese ganar más mediante una redistribución igualitaria de los medios de producción alienables de la sociedad» (Roemer, 1988, p. 135). De ahí también que, conforme a esta condición, los desempleados resulten tan explotados como los trabajadores asalariados.

no equitativa del último, y esto, por lo común, no es cierto en el caso de los desempleados. Éstos son marginados o excluidos de una manera injusta pero, sin embargo, tales circunstancias no significan, necesariamente, que alguien se aproveche de los desempleados, dado que tal vez los capitalistas no obtengan ningún beneficio a partir de tal situación. Decir que todas las formas de injusticia son formas de explotación no implica una comprensión más profunda, sólo un cambio de palabra. Más aún, el intento de asimilación de Roemer oscurece la relación entre la igualdad y la explotación. Según él, las distintas formas de desigualdad (ventajas injustas, exclusión, marginación) son casos particulares dentro de la categoría más amplia de la explotación. Con todo, parece más adecuado decir lo opuesto: la explotación es una de las diferentes formas de la desigualdad, todas las cuales se juzgan a partir de un principio de igualdad, más profundo y amplio. En la teoría de Roemer, este principio de igualdad, más profundo, se recoge en el «imperativo ético» de igualar el acceso a los recursos. La explotación ya no se sitúa en el núcleo moral de la teoría.

En segundo lugar, la teoría de la justicia más amplia en la que se engloba la teoría de la explotación se ha acercado progresivamente a la teoría rawlsiana de la justicia. El argumento marxista original sostiene que los trabajadores tienen derecho al producto de su trabajo, y que lo que convierte el capitalismo en un sistema injusto es que a algunos se les niegue tales derechos de modo forzoso. Sin embargo, la mayoría de los marxistas contemporáneos ha tratado de evitar la premisa libertarista (entre otras razones) porque hace que la ayuda a los necesitados se convierta en algo moralmente sospechoso. Pero cuanto más se esfuerzan por incorporar nuestro sentir cotidiano, según el cual no toda explotación teórica es injusta, más tienen que recurrir a principios rawlsianos de igualdad. Aunque la retórica marxista sobre la explotación se considera más radical que las visiones liberal-igualitarias sobre la justicia, «la condena marxista a la injustica del capitalismo no es tan diferente de la conclusión a la que llegan, con un lenguaje menos pomposo que el de los marxistas, otras teorías contemporáneas de filosofía política, aparentemente menos radicales» (Roemer, 1988, p. 5). Por ejemplo, la teoría marxista de Arneson sobre la explotación apela al mismo principio distributivo, sensible a la ambición, e insensible a las dotaciones, que subyace a la teoría de Dworkin. Conforme a estos nuevos criterios, la teoría de la explotación marxista parece aplicar principios liberal-igualitarios, más que competir con ellos.

Por último, esta nueva formulación acerca de la explotación abandona lo que era la *raison d'être* del argumento original marxista sobre la explotación, es decir, la afirmación según la cual el trabajo

asalariado es intrínsecamente injusto. Porque si el test de la explotación injusta se centra en la existencia o no de desigualdades inmerecidas, entonces podría ocurrir que algunas relaciones asalariadas no fuesen relaciones de explotación. Existen dos «vías puras» para el trabajo asalariado. En primer lugar, como hemos visto, medidas como la de facilitar la propiedad de capital a la persona enfermiza pueden ayudarnos a compensar las capacidades naturales desiguales y así, a acercarnos a una distribución insensible a la ambición. En segundo lugar, puede ocurrir que personas con dotaciones idénticas terminen con una propiedad desigual por lo que hace a los medios de producción, si parten de preferencias distintas en cuanto a las inversiones y el riesgo. En el ejemplo del horticultor y el jugador de tenis que usé en el capítulo 3, el jugador de tenis quería consumir inmediatamente sus recursos, adquiriendo una cancha de tenis, mientras que el horticultor prefería invertirlos en la producción, adquiriendo una huerta (cap. 3, apartado 3, 2.°). Sostuve que esta situación era legítima, aun cuando el jugador de tenis terminaba trabajando para el horticultor (o para algún otro propietario de bienes de producción), porque en ella, el «test de la envidia» resultaba satisfecho. Aunque cada uno de ellos era libre de realizar las mismas elecciones que el otro, ninguno deseaba el estilo de vida por el que el otro optaba, dadas sus diferentes preferencias en lo tocante al trabajo y el ocio. El horticultor podía haber adquirido más bienes corriendo un riesgo mayor, mientras que el jugador de tenis, que podía haber optado por el mismo riesgo, prefería un ingreso menor, pero libre de riesgos. De este modo, en una forma legítima y no susceptible de suscitar envidias, diferentes elecciones respecto del ocio y el riesgo pueden llevar a una propiedad desigual de los medios o activos de producción. Cuando las preferencias de las distintas personas no difieren de este modo, o cuando sus diferencias pesan menos que su deseo compartido de poder opinar democráticamente en el lugar de trabajo, entonces se presenta la posibilidad de mantener un sistema de igual propiedad de los bienes de producción. Sin embargo, si se llegase a esta situación mediante una prohibición del trabajo asalariado se estaría vulnerando arbitrariamente la exigencia de que la distribución justa sea sensible a la ambición.

En cualquier caso, nada de lo dicho justifica las actuales desigualdades en la propiedad de los medios de producción. Marx despreciaba a aquellos que sostenían que los capitalistas adquirieron su propiedad por medio de pacientes ahorros, y por ello siguió afirmando que en la acumulación capitalista «la mayor parte se debió a la conquista, la esclavitud, el robo, el asesinato, la fuerza, en una palabra» (Marx, 1977 *c*, pp. 873-876, 926; cf. Roemer, 1988, pp. 58-59).

Esta adquisición inicial injusta socava el argumento del riesgo, porque aun si los capitalistas estuvieran dispuestos a correr riesgos con su capital, no sería (moralmente hablando) su capital el que arriesgan. Los trabajadores podrían tener la voluntad de correr los mismos riesgos si tuvieran algún capital con el que arriesgarse. En cualquier caso, «no puede mantenerse seriamente que la vida del trabajador implique menos riesgos que la del capitalista». Los trabajadores se enfrentan al riesgo de las enfermedades laborales, el desempleo, y una jubilación con ingresos reducidos, a los que los capitalistas y los empresarios no se enfrentan (Roemer, 988, p. 66). Por lo tanto, ni el esfuerzo, ni ser contrario al riesgo pueden justificar las desigualdades existentes (Roemer, 1982 *b*, p. 308; *contra* Nozick, 1974, pp. 254-255). Todo y así, el hecho de que el capitalismo haya surgido, históricamente, a partir de desigualdades inmerecidas, no prueba que el trabajo asalariado no podría haberse originado legítimamente dentro de un régimen como el de la «democracia de propietarios» de Rawls. En efecto, si las personas están bien informadas acerca de las consecuencias de sus elecciones, y si sus diferentes preferencias se formaron en condiciones justas, entonces «el argumento resultaría irrefutable» (Elster, 1983, p. 294).[8]

La propiedad privada, por consiguiente, no necesita entrañar una explotación. En cambio, la socialización de los medios de producción podría serlo. Los marxistas se muestran orgullosos al decir que la explotación es imposible dentro del socialismo, ya que en dicho sistema los productores controlan su producto (por ejemplo, Holmstrom, 1977, p. 353). Sin embargo, según el nuevo enfoque sobre la explotación, no es suficiente con que las personas tengan un igual acceso a los recursos sociales, a través de un voto en una empresa dirigida democráticamente y perteneciente a los trabajadores. Todo depende de lo que las personas, democráticamente, decidan hacer con sus recursos. Consideremos el caso de una empresa que se encuentra dividida permanentemente entre dos grupos: una mayoría que, como el horticultor, prefiere el ingreso al ocio, y una minoría que, como el tenista, prefiere el ocio al ingreso. Si la mayoría resulta victoriosa en todas las decisiones, y la minoría no tiene la posibilidad de convertir su derecho socialista a un acceso igual sobre los recursos sociales en un derecho liberal a los recursos individuales iguales (verbigracia, vendiendo su parte de la empresa), entonces los otros se estarían aprovechando de ellos. Los miembros de la minoría estarían siendo explotados, de acuerdo con el enfoque de Roemer y Arneson, dado que estarían mejor si se retirasen con su porción *per capita* de recursos (Arneson, 1981, p. 226; Geras, 1989, p. 257).

8. En cuanto al intento de Roemer de refutar este argumento, véase Roemer (1988, pp. 149-155). Su principal objeción es la de que incluso si igualáramos los recursos, la propiedad desigual de capital que se establecería a partir de las elecciones de las personas se reflejaría, en gran medida, en la persistencia de las injusticias anteriores. A las personas nacidas en el seno de familias pobres nadie les enseñaría comportamientos tales como asumir riesgos y saber esperar a que la gratificación venga a largo plazo, comportamientos que sí se transmiten en el seno de las familias ricas. Las diferentes preferencias respecto del trabajo y el ocio no justifican una propiedad desigual de los medios de producción, porque las mismas preferencias se formaron en condiciones de injusticia (Roemer, 1988, pp. 62-63, 152-153; 1985 *b*, p. 52). Éste es un punto válido: las personas son plenamente responsables de sus elecciones sólo cuando sus preferencias se forman en condiciones de justicia (cf. Rawls, 1979, p. 14; Arneson, 1981, p. 205; Scanlon, 1988, pp. 185-201). Sin embargo, este criterio difícilmente defiende una prohibición general sobre la propiedad privada. El mismo sugiere que, por una o dos generaciones, deberíamos atender, y tal vez compensar, esta influencia de las condiciones de injusticia. Tal vez podríamos aplicar un programa para alentar a grupos de menos favorecidos a adquirir y transmitir las actitudes pertinentes. Esto no socava el principio general según el cual las diferentes ambiciones pueden dar lugar, legítimamente, a una propiedad desigual sobre los medios de producción.

En consecuencia, la preocupación por la explotación no justifica una preferencia general a favor de la socialización, antes que una igualación en los medios de producción. La igualación de los recursos puede no entrañar una explotación, aun si algunas personas trabajan para otros, y la socialización de los recursos puede entrañar una explotación, aun si todos trabajan para los demás. Todo depende de las preferencias que tenga la gente, y las circunstancias en las que se encuentren. Lo que importa es que las personas puedan acceder a los recursos de tal modo que, en materia de trabajo, ocio, o riesgos, puedan tomar las decisiones que mejor se ajusten a sus objetivos vitales. Tal vez, el mejor sistema de alcanzar tal grado de autodeterminación sea a través de una combinación de propiedad privada, propiedad pública, y democracia obrera, dado que cada forma de propiedad posibilita ciertas opciones mientras que impide otras (Lindblom, 1977, cap. 24; Goodin, 1982, pp. 91-92; Weale, 1982, pp. 61-62). Estas preguntas teóricas, en buena medida, no pueden eludirse mediante una acusación general de explotación.

b) Necesidades

Hasta ahora, apenas si he hecho mención de la frase de Marx según la cual, en el comunismo, la distribución se basará en el principio «a cada uno de acuerdo con sus necesidades». Sí dije que este principio es incompatible con la concepción marxista tradicional de la explotación, que excluye la transferencia obligatoria de la plusvalía de los trabajadores a otros grupos. Pero ¿qué puede decirse sobre este mismo principio en cuanto principio de justicia? Como hemos visto, es posible que el mismo Marx no lo haya concebido a modo de principio de justicia. Dada su predicción acerca de la abundancia, el principio de «a cada uno según sus necesidades» no es un principio para

la distribución de recursos escasos, sino tan sólo una descripción de lo que va a ocurrir en una sociedad comunista: las personas van a tomar aquello que necesiten, de una abundante reserva de recursos. (Wood, 1979, pp. 291-292; Cohen, 1990 *b*; cf. Geras, 1989, p. 263).

De todas formas, la mayoría de los marxistas contemporáneos no comparte el optimismo de Marx acerca de la abundancia, e invocan por ello el principio de las necesidades como un principio distributivo. Entendido de esta manera, resulta plausible interpretar dicho principio como un principio de igual satisfacción de necesidades, puesto que Marx lo presentó como solución frente a los «defectos» del principio de la retribución que, como hemos visto, tienen que ver con las desigualdades creadas por las diferentes necesidades de la gente (Elster, 1983, pp. 296; 1985, pp. 231-232). ¿Es éste un principio atractivo? No lo es tanto si las necesidades se interpretan en términos de necesidades materiales básicas. Un gobierno socialista que sólo tienda a satisfacer las necesidades materiales básicas difícilmente representará un avance sobre los programas del Estado del bienestar de algunas democracias occidentales. Los marxistas, de todas formas, interpretan las «necesidades» de un modo mucho más amplio. Para los marxistas las necesidades humanas se distinguen por su «naturaleza ilimitada y flexible», de tal modo que las necesidades de las personas incluyen «una rica individuación que es multilateral tanto en su producción como en su consumo» (Marx, 1977 *c*; p. 1068; 1973, p. 325). Por eso la idea de «necesidades» se utiliza aquí como sinónimo de la idea de «intereses», que engloba tanto las necesidades materiales como los diversos bienes que las personas consideren valiosos para sus vidas. Interpretadas de este modo, las necesidades incluyen cosas tales como los deseos más importantes y las ambiciones, y así el principio de las necesidades «se describe mejor como un principio de igual bienestar» (Elster, 1983, p. 296), que como un principio de igual satisfacción de las necesidades.

Por desgracia, una vez que adoptamos esta interpretación amplia del principio de las necesidades, éste deja de proporcionarnos un criterio acerca de cómo distribuir los recursos. Los marxistas parecen pensar que el principio de las necesidades constituye una respuesta a la pregunta de cómo tratar los intereses de la gente con igual consideración. Sin embargo, una vez que ampliamos la idea de «necesidades», hasta abarcar todos los intereses, y abandonamos el presupuesto de la abundancia, decir que la distribución tiene que hacerse de acuerdo con las necesidades de cada uno no nos responde la pregunta, sino que sólo es otra manera de formularla. No nos dice nada acerca de cómo tratar los diferentes intereses que tenemos. Por ejemplo, aunque las necesidades, en su sentido más limitado, no son una cuestión de elecciones, en el sentido marxista participan tanto de la categoría de las elecciones como de la de las circunstancias. Una porción dada de recursos satisfará o no las necesidades de alguien, según lo caras que sean tales necesidades lo cual, a su vez, depende tanto de las circunstancias como de las elecciones de cada uno. ¿Deberíamos proporcionar recursos adicionales a aquellos con necesidades caras? Y si es así, ¿deberíamos gastar todos nuestros recursos en aquellos más gravemente desfavorecidos? ¿Deberíamos distinguir entre necesidades caras que son elegidas y aquellas que no lo son? Éste es el tipo de preguntas en las que se centraron Rawls y Dworkin debido a que, sin una respuesta a las mismas, la teoría de la justicia resulta incompleta. Sin embargo, por lo general, los marxistas no han explicado de qué modo el principio de la necesidad tiene en cuenta los intereses de las personas.

Puesto que los marxistas han dado cierto contenido al principio de las necesidades, el principal punto de desacuerdo con el liberalismo igualitario tiene que ver con la idea de que las distribuciones deberían ser sensibles a la ambición, dado que las personas son responsables por el coste de sus elecciones. Algunos marxistas rechazan directamente tal afirmación, basándose en que las elecciones de la gente son el producto de sus circunstancias materiales o culturales, por lo que las personas no son responsables de sus elecciones (por ejemplo, Roemer, 1985 *a*; pp. 178-179; 1986, pp. 107, 109; 1988, pp. 62-63). Levine apunta que la negativa de Roemer a aceptar que los individuos son responsables de sus elecciones «sugiere una concepción mucho más radical acerca de qué es tratar a las personas como iguales» de la que se encuentra en la teoría de Dworkin (Levine, 1989, p. 51 n. 25). Sin embargo no queda claro qué hay de particularmente radical (o atractivo) en pedir a algunas personas que subvencionen los gustos caros de otras, algo que muchos marxistas verían como injusto. Como dijo Arneson: «Consideremos el caso de dos personas, ambas con necesidades artísticas, una de las cuales es consciente de los costes de su elección y aprende a satisfacer tal necesidad utilizando medios baratos (acuarelas, bolígrafo y tinta), mientras que la otra no se preocupa de los costes y desarrolla talentos que pueden ejercerse sólo a un coste excesivamente caro (enormes esculturas de mármol, fotografías de las profundidades del mar). No es obvio que el principio de «a cada uno según sus necesidades» resulte apropiado para distribuir recursos sociales escasos entre estos artistas» (Arneson, 1981, p. 215). Para saber cómo tratar las elecciones caras, el principio de las necesidades requiere de una pauta que determine cuándo las necesidades son «razonables», de manera que «en las etapas iniciales de la formación de preferencias pueda decirse a las personas que la sociedad no

contribuirá a cualquier gusto caro» (Elster, 1983, p. 298; Geras, 1989, p. 264). En opinión de Arneson, la necesidad de tal norma social refleja «la vaguedad del lema marxista, pero no pone en tela de juicio su fuerza moral básica» (Arneson, 1981, p. 215). De hecho, sin embargo, y como observa Elster, ésta es una visión muy peculiar del principio de las necesidades, puesto que dice a las personas que ajusten sus necesidades a una pauta de distribución preexistente, mientras que, por lo común, el principio de las necesidades se interpreta como una exigencia de que ajustemos la distribución a las necesidades preexistentes de las personas (Elster, 1983, p. 298).

Más allá de si este requerimiento de la sensibilidad a la ambición cabe interpretarlo mejor como una limitación del principio de las necesidades o como una elaboración del mismo, el efecto es el de convertir la igualdad marxista en algo más o menos similar a la teoría de Dworkin acerca de la igualdad de recursos (Elster, 1983, p. 298, n. 65).[9] O, en caso de que sea algo diferente, los marxistas no nos dicen en dónde se hallan esas diferencias, porque no nos dicen cómo medir los costes de las elecciones. Por ejemplo, ¿qué es lo que ocupa el lugar de la subasta de Dworkin? Tradicionalmente, los marxistas se han opuesto a los mecanismos de mercado. Pero si se ha de considerar a las personas responsables de los costes de sus elecciones, entonces se requiere de algo como el mercado para medir los costes de las oportunidades. (Véase Nove, 1983, apartado 1, acerca de cómo la hostilidad de Marx hacia los mercados, combinada con su presupuesto sobre la abundancia, ha impedido que los marxistas alcanzaran una noción coherente sobre los costes de las posibilidades.)

9. No obstante, algunos socialistas que aceptan el principio de que la distribución debería ser sensible a la ambición se preocupan por limitar este tipo de desigualdades. Por ejemplo, algunos mantienen que las amplias diferencias en los ingresos lesionarían la propia estima (Nielsen, 1978, p. 230; Daniels, 1975, pp. 273-277; Doppelt, 1981, pp. 259-307; Keat, 1982, pp. 68-70); cf. Rawls, 1971, p. 107; DiQuattro, 1983, pp. 59-60; Gutman, 1980, pp. 135-138), o socavarían las condiciones necesarias para el desarrollo de un sentido de la justicia (Clark y Gintis, 1978, pp. 315-316), o de la solidaridad (Crocker, 1977, p. 263). Me parece dudoso que puedan surgir estos problemas a partir de diferencias de ingresos que superan el test de la envidia (¿por qué decir que los mayores recursos de otros lesionan mi propia estima cuando éstos conllevan un estilo de vida que no quise y que libremente rechacé?). Según algunos, si se permitiesen desigualdades muy amplias en los ingresos, éstas socavarían la igualdad en el poder político necesaria para la democracia (Daniels, 1975, pp. 256-258), o crearían oportunidades desiguales para los niños (Nielsen, 1985, pp. 297-298). Éstos son problemas serios, y Rawls y Dworkin los tienen en cuenta; ambos están de acuerdo en que limitan las desigualdades legítimas (*re* igualdad política, véase Rawls, 1971, pp. 225-226; Dworkin, 1988; *re* oportunidades desiguales, véase Rawls, 1971, p. 73). Para otros puntos de vista socialistas respecto de la sensibilidad frente a la ambición, véase Nielsen (1985, pp. 293-302); Elster (1985, pp. 231-232, 524); Levine (1988, p. 53). Carens señala que la diferencia central entre los socialistas y los liberales no afecta al principio de las necesidades, sino a la otra mitad del famoso lema marxista («a cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades»). Carens toma esto como si se impusiera a las personas un deber de contribuir, un deber de hacer un «buen uso» de sus capacidades, mientras que los liberales piensan que esto podría implicar una esclavización de los más capaces, dado que se los forzaría a hacer algo que se les da bien, pero que no les procura satisfacción (Carens, 1986, pp. 41-45). Realmente no creo que la mayoría de los marxistas comparta la interpretación de Carens acerca del lema marxista, conforme a la cual dicho lema implicaría la imposición de deberes, pero éste resulta un punto importante que merece una mayor discusión.

La controversia es menor en lo relativo a la idea de que una distribución justa debería ser insensible a las dotaciones. El principio de las necesidades «excluye toda posible conexión entre los beneficios que uno recibe de la economía y los factores genéticos y sociales «moralmente arbitrarios» que determinan la capacidad de uno para contribuir a tal economía» (Arneson, 1981, pp. 215-216). Aquí, las exigencias del principio de las necesidades son más claras, porque el mismo estaba «destinado precisamente a encargarse de tales cuestiones» (Elster, 1983, p. 298). Con todo, en este caso el principio de las necesidades es incompleto, porque no nos dice qué hacer cuando se hace impracticable compensar plenamente las desventajas naturales. Como vimos en el capítulo 3, es imposible igualar las circunstancias de un inválido múltiple, y no es deseable utilizar todos los recursos en dicha tarea. Esto es lo que lleva a Dworkin a idear su esquema hipotético de seguros. Sin embargo, en la literatura marxista contemporánea no se ofrece una solución similar a este problema, y en verdad no existe un reconocimiento similar de que dicha cuestión representa un problema. No es suficiente con afirmar que el principio de las necesidades compensa las circunstancias desiguales. Necesitamos saber cómo lo hace, y a qué precio. Dadas estas preguntas sin responder, el principio de las necesidades no compite en el campo teórico con las teorías liberales sobre la igualdad, porque simplemente se encuentra en un grado de formulación menos desarrollado.

c) Alienación

Si los marxistas deben abolir la propiedad privada, deben apelar a algo diferente de la idea de explotación. Según Steven Lukes, la crítica de Marx al capitalismo no sólo apela a una preocupación «kantiana» por la explotación, sino también a una preocupación «perfeccionista» por la alienación (Lukes, 1985, p. 87; cf. Miller, 1989, pp. 52-54).[10] Mientras que la versión kantiana subraya el modo en que la propiedad privada convierte a algunas personas (los trabajadores) en

10. Luckes también observa una faceta «utilitarista» en el pensamiento de Marx, pero lo dejaré de lado, en parte porque ya hemos examinado el utilitarismo, y en parte porque este aspecto del pensamiento de Marx ha tenido menos influencia, dentro del marxismo contemporáneo, que las lecturas kantiana y perfeccionista. Además, dudo que haya existido un aspecto utilitarista en el pensamiento de Marx. Éste rechazó la idea de que una persona pueda resultar perjudicada sólo para incrementar el bienestar general (Murphy, 1973, pp. 217-220; cf. Allen, 1973; Brenkert, 1981).

medios para el beneficio de otros (los capitalistas), la versión perfeccionista pone el acento en el modo en que la propiedad privada impide el desarrollo de nuestras capacidades más significativas. El problema con la propiedad privada no es simplemente el de que entrañe una explotación porque aun aquellos que se benefician de la explotación resultan alienados de sus facultades humanas esenciales. Este argumento de la alienación parece representar una vía más prometedora para defender una prohibición de la propiedad privada, porque aunque la igualación de la propiedad privada pueda eliminar la explotación, tal vez ello no haga más que universalizar la alienación.

Los argumentos perfeccionistas, como ocurre con el marxista sobre la alienación, dicen que los recursos deberían ser distribuidos de tal manera que se aliente la «realización de las potencialidades y excelencias distintivamente humanas», y desalentar las formas de vida que carezcan de estas excelencias (Lukes, 1985, p. 87). Tales teorías son «perfeccionistas» porque afirman que ciertas formas de vida representan la «perfección» humana (o la «excelencia»), y que tales formas de vida deberían fomentarse, mientras que a las formas de vida menos valiosas se les debería imponer cortapisas. Esto es distinto de lo que hacen las teorías liberales o libertaristas, que no tratan de alentar una forma particular de vida, sino que dejan a los individuos la libertad de utilizar sus recursos del modo que crean más conveniente. Consideraré la oposición entre las teorías liberales y las perfeccionistas en el próximo capítulo, pero aquí examinaré brevemente el modo en el que el perfeccionismo marxista podría defender una prohibición de la propiedad privada.

Cualquier argumento perfeccionista debe explicar cuáles son las «excelencias humanas distintivas», y cómo deberían distribuirse los recursos para hacer posible su promoción. En el caso de Marx, se sostiene que nuestra superior cualidad distintiva es nuestra capacidad para la producción cooperativa libremente creativa. Producir de un modo que impida el desarrollo de esta capacidad significa estar «alienado» de nuestra verdadera «naturaleza como especie». De ahí que, según defienden los marxistas perfeccionistas, los recursos en una sociedad comunista deberían distribuirse de manera que fomentaran la propia realización a través de la producción cooperativa. La distribución, todavía, podría estar gobernada por el principio de las necesidades, pero para los perfeccionistas el principio de las necesidades no se refiere a todas las necesidades, sino más bien a «una selección de entre aquellas formas del interés y la preocupación humanas que mejor expresen el ideal de las actividades cooperativas, creativas, y productivas» (Campbell, 1983, p. 138; cf. Elster, 1985, p. 522).

¿Cómo debería promoverse este ideal? Los marxistas mantienen

que el mejor modo de hacerlo es por medio de la abolición del trabajo asalariado y la socialización de los medios de producción. El trabajo asalariado nos aliena de nuestras capacidades más relevantes, porque convierte la fuerza de trabajo del obrero en una mera mercancía que queda bajo el control de otro. Más aún, para muchos trabajadores dentro del sistema capitalista, este ejercicio del trabajo tiende a ser irreflexivo y carente de toda satisfacción intrínseca. La socialización de los medios de producción asegura que cada persona tenga una participación efectiva en la organización de su vida laboral, y permite que la producción se organice de tal modo que incremente su satisfacción intrínseca, en lugar de incrementar las ganancias del capitalista. El capitalismo reduce nuestra actividad vital a un medio, que soportamos con el fin de asegurarnos condiciones de vida decentes; pero el socialismo pretende restablecer el trabajo en su justo lugar, como un fin en sí mismo, como «el primer deseo de la vida» (o, para decirlo de un modo más adecuado, el socialismo va a hacer posible que, por primera vez en la historia, el trabajo ocupe su justo lugar).

Éste es el argumento perfeccionista a favor de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. ¿Cómo debemos considerarlo? Puestos a elegir entre un trabajo intrínsecamente satisfactorio y un trabajo intrínsecamente insatisfactorio, la mayoría de las personas estará a favor del trabajo creativo y cooperativo. No hay duda que la mayoría de los trabajadores en el capitalismo preferiría encontrar más satisfacción en sus trabajos. La «degradación del trabajo» que ha impuesto el capitalismo es detestable, una limitación irrazonable de la posibilidad de que las personas desarrollen sus potencialidades (Schwartz, 1982, pp. 636-638; Dopplet, 1981). Los liberales tratan de hacer frente a estas cuestiones distinguiendo entre formas legítimas e ilegítimas en que unas personas puedan emplear a otras. Sin embargo, en la visión marxista, cualquier relación salarial es alienante, dado que la persona que trabaja pierde el control sobre su fuerza de trabajo y sobre los productos de su trabajo. Si ambas partes comienzan con porciones iguales de recursos, el trabajo asalariado podría no ser una explotación, pero incluso en ese caso seguiría siendo alienante. El fin de la alienación requiere una socialización de los recursos productivos más que una igualación en la propiedad privada.

No obstante, aunque el trabajo no alienante es seguramente mejor que el trabajo alienante, éstos no son los únicos valores implicados. Puedo valorar el trabajo no alienante, pero valorar aún más otras cosas, tales como mi ocio. Puedo preferir jugar al tenis a producir de un modo no alienante. Para asegurarme los recursos necesarios para

jugar al tenis, debo desempeñar algún trabajo productivo y, si todo lo demás se mantiene igual, preferiría que éste sea un trabajo no alienante. Sin embargo, todo lo demás no siempre se mantiene igual. La forma más eficiente de producir bienes puede hacer muy difícil la creatividad o la cooperación (por ejemplo, la producción en serie). Si esto es así, entonces, desempeñar un trabajo no alienante puede exigir mayores inversiones de tiempo de las que estoy dispuesto a hacer. Una demostración, si puedo adquirir los recursos que necesito con dos horas de trabajo alienante, o cuatro horas de trabajo no alienante, las dos horas extras de tenis pueden pesar más que las dos horas de trabajo alienante. La cuestión, entonces, no es la de si prefiero el trabajo no alienante al trabajo alienante. Lo que interesa saber es si valoro tanto el ocio como para llegar a aceptar un trabajo alienante en aras de tal objetivo. Las oportunidades de trabajo no alienante «no son como maná que viene del cielo. Los recursos deben utilizarse para hacer que estas oportunidades estén a nuestro alcance, lo que significa que otros bienes (como, por ejemplo, el ocio) estén menos a nuestro alcance» (Arneson, 1987, p. 544, n. 38).[11]

El consumo es otro bien que puede entrar en conflicto con la producción no alienante. Algunas personas disfrutan consumiendo una amplia variedad de bienes y servicios, desde comida hasta ópera u ordenadores. Tales personas pueden estar de acuerdo con realizar un trabajo alienante a cambio de salarios altos, de suerte que puedan incrementar su consumo tal como lo desean. Si prohibimos el trabajo alienante, eliminamos la alienación de tales personas, pero también

11. El mismo Marx ha afirmado alguna vez que «el reino de la libertad sólo comienza realmente cuando termina el trabajo determinado por la necesidad y lo dictado como provechoso por las circunstancias; por su propia naturaleza se encuentra más allá de la esfera de la producción material» (Marx, 1981, pp. 958-959). Ésta no es su visión habitual sobre la cuestión, ni la comparten la mayoría de los marxistas contemporáneos (por ejemplo, Cohen, 1978, pp. 323-325), pero es cierto, seguramente, que el «desarrollo de las facultades humanas como un fin en sí mismo» puede darse fuera del ámbito de la producción, y que «nada en la naturaleza de las cosas impide que la esfera del ocio se convierta en el espacio principal para aquella autorrealización libre y múltiple del individuo, elogiada por Marx» (Arneson, 1987, p. 526). Aun si aceptáramos la importancia que se atribuye a la producción como espacio de la propia realización, existirían otros valores en juego. Los marxistas defienden que el valor de la producción se encuentra en «el desarrollo de las facultades humanas como un fin en sí mismo». Sin embargo, algunas personas piensan que el valor del trabajo productivo reside en que el mismo contribuye a una organización que atiende eficazmente las necesidades vitales. Para tales trabajadores «predispuestos al servicio de la comunidad», la democracia en el lugar de trabajo puede acabar en una «autocomplacencia dilapidadora» que sitúa el bienestar del trabajador por encima del bienestar del conjunto de todos los destinatarios (Arneson, 1987, p. 525). Los perfeccionistas sostienen que el trabajo sólo no es alienante si existe democracia obrera (Nielsen, 1978, p. 239; Schwartz, 1982, p. 644). Sin embargo, ¿qué hay de malo con preocuparse más respecto de qué se logra, en lugar de cómo se logra? Existe una diversidad de bienes que pueden obtenerse mediante el trabajo —Arneson enumera 17 de ellos— de los cuales el libre desarrollo de las propias capacidades es sólo uno. Además, diferentes bienes se desarrollan mejor dentro de diferentes sistemas de organización del trabajo y la propiedad (Arneson, 1987, p. 527). Entonces, no existe una correlación simple entre socializar los bienes de producción e incrementar el valor de nuestras actividades productivas.

les dificultamos la obtención de formas de consumo que quizás valoren. A los marxistas perfeccionistas no les preocupa, por lo general, un descenso del consumo de bienes. Para ellos, el consumismo aparece como el síntoma de una patología materialista creada por el capitalismo, y por eso afirman que la transición al socialismo «implicará un giro radical, que cambiará el acento de nuestra cultura en el consumo por el acento en la producción, entendida ésta como esfera primaria de la realización humana» (Arneson, 1987, pp. 525, 528). Pero ¿resulta realmente patológica la preocupación por consumir más? Tal vez el síndrome de «mantenerse al nivel de los Jones» lo sea, ya que suele haber algo de irracional en esa pretensión de mantener un cierto *status*. Sin embargo, ello no resulta cierto respecto de muchos deseos por un mayor consumo. No hay nada patológico en ser un amante de la música que pretende un caro equipo estereofónico, y estar dispuesto a realizar un trabajo alienado con el fin de lograr tal objetivo. De ahí que no haya razón para que el comunismo «excluya o estigmatice a aquellos que prefieren los placeres pasivos del consumo», a los placeres activos de la producción (Elster, 1985, p. 522).

El trabajo no alienante también puede entrar en conflicto con las relaciones de familia y los amigos. Yo puedo querer un trabajo a tiempo parcial que me permita tanto tiempo libre como sea posible para dedicárselo a mi hijo, o tal vez un trabajo de temporada, de suerte que pueda pasar parte de cada año con mis amigos o parientes. Como observa Elster, el acento marxista en la propia realización en el trabajo puede entrar en conflicto con las naturales relaciones personales, porque existe una «tendencia a que la propia realización se proyecte sobre todo el tiempo disponible... [y esto] supone una amenaza tanto para el consumo como para las amistades» (Elster, 1986, p. 101).

No hay duda que el trabajo no alienante constituye un bien. Lo que se discute es si constituye un bien supremo, un bien necesario para cualquier proyecto de una vida satisfactoria, y capaz de imponerse sobre todos los demás bienes. Y lo cierto es que no parece que el trabajo no alienante pueda considerarse de ese modo. El propio argumento de Marx al respecto revela la no plausibilidad de tales consideraciones. Marx sostenía que la producción libremente cooperativa constituía nuestra excelencia humana distintiva porque era lo que nos diferenciaba de otras especies, lo que nos definiría como humanos. Pero este argumento de la «diferencia» se revela como un *non sequitur*. La cuestión de qué es lo mejor para la vida del hombre no es una cuestión acerca de «nuestra clasificación biológica. Es una pregunta sobre filosofía moral. Y para responderla, en nada nos ayuda que decidamos por anticipado que la respuesta debe ser una caracte-

rística única y simple, no compartida por otras especies» (Midgley, 1978, p. 204). La exaltación de la actividad productiva cooperativa «representa una posición moral particular, y como tal, debe defenderse frente a otras posiciones morales; no puede llevarnos a la aceptación de un grosero método taxonómico» (Midgley, 1978, p. 204). El hecho de que otros animales tengan o no la misma capacidad que los humanos para el trabajo productivo no es pertinente para la cuestión del valor de tal capacidad en nuestras vidas. No hay razón para pensar que nuestras capacidades más relevantes son aquellas que más se diferencian de las de otros animales.

Este centrarse en la actividad productiva también es sexista. Consideremos la afirmación de Marx según la cual por el hecho de que los trabajadores se encuentran alienados de la «vida propia de su especie» (esto es, «trabajo, actividad vital, la misma vida productiva»), por lo que «el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, comer, beber, procrear, o a lo sumo en lo tocante a su morada o atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como un animal» (Marx, 1977 *a*, p. 66). Sin embargo, ¿por qué deberíamos considerar que la producción es una «función más humana» que la reproducción (esto es, que criar niños)? Tal vez la reproducción sea una función menos distintivamente humana, en el sentido de que otros animales también se reproducen. Pero esto sólo demuestra lo irrelevante de tal criterio, porque para nosotros la vida en familia es seguramente tan importante como la producción. Marx combinó una profunda sensibilidad respecto de las variaciones históricas en la esfera predominantemente masculina de la producción con una casi total insensibilidad hacia las variaciones históricas en la esfera predominantemente femenina de la vida reproductiva, a la que veía como esencialmente natural, y no distintivamente humana (Jaggar, 1983, cap. 4; O'Brien, 1981, pp. 168-184). Y una teoría que pretende incorporar la experiencia de las mujeres tiene que cuestionar la exaltación del trabajo productivo.

Existen muchos valores que pueden competir con la producción no alienante, tales como «la salud corporal y mental, el desarrollo de destrezas cognitivas, el desarrollo de ciertas cualidades de carácter y respuestas emocionales, el juego, el sexo, la amistad, el amor, el arte, la religión» (Brown, 1986, p. 126; cf. Cohen, 1988, pp. 137-146). Algunas personas verán el trabajo productivo como una «necesidad vital primaria», pero otras no. Por lo tanto, prohibir el trabajo alienado privilegiaría injustamente a algunas personas sobre otras. Como dice Arneson, la identificación del socialismo con una particular visión de una buena vida «exalta una categoría particular del bien, como lo es la satisfacción intrínseca del trabajo, y privilegia de un modo arbitrario dicho bien y a aquellas personas que prefieren el trabajo, en detrimento de otros bienes igualmente deseables y de otras personas igualmente partidarias de estos otros bienes» (Arneson, 1987, p. 525). Dado que las personas difieren en el valor que adjudican al trabajo, «la diferente alienación producida por el trabajo, a partir de una posición inicial de igualdad de oportunidades y división equitativa de los bienes, puede incrementar enormemente el bienestar y la calidad de vida de las personas». De ahí que «la defensa perfeccionista de la no alienación no parezca de recibo» (Roemer, 1985 *b*, p. 52).

No todos los marxistas que hacen hincapié en que una sociedad comunista hará posible la aparición de una producción no alienante son perfeccionistas. Algunos marxistas que proclaman el fin de la alienación simplemente tratan de predecir lo que harán las personas cuando dispongan de iguales recursos. No intentan dar un mandato de tipo perfeccionista acerca de cómo deberían distribuirse tales recursos; predicen que las personas valorarán tanto el trabajo no alienante que no aceptarán nunca más la alienación a cambio de ventajas relativas al tiempo libre o la vida familiar. Pero si esta predicción se revelase falsa, no habría razón para interferir en las elecciones de la gente, que es lo que implica prohibir la alienación. No queda claro si los comentarios de Marx sobre la alienación constituyen predicciones o directrices de tipo perfeccionista (Arneson, 1987, p. 521). En cualquier caso, Engels era antiperfeccionista, por lo menos en el caso de las relaciones sexuales. Cuando discute la naturaleza de las relaciones sexuales en una sociedad comunista, dice que las viejas relaciones patriarcales terminarán, pero

> ¿qué vendrá a sustituirlas? La respuesta se encontrará cuando haya crecido una nueva generación: una generación de hombres que nunca en sus vidas haya conocido lo que es comprar la entrega de una mujer mediante el dinero o cualquier otro medio social de poder; una generación de mujeres que nunca haya conocido lo que es entregarse a un hombre por alguna otra razón que no sea la del amor real, o lo que es rehusarse a su amante por el temor de las consecuencias económicas que puedan resultar de dicha negativa. Cuando estas personas se hallen en el mundo, va a importarles bien poco lo que hoy se diga acerca de lo que ellos tienen que hacer; van a desarrollar sus propios comportamientos y sus propias opiniones acerca de los comportamientos de cada individuo, y ése será el fin de esto (Engels, 1972, p. 145).

La distribución igual de recursos asegura que no se den relaciones de explotación, pero no contamos con un modelo socialista correcto acerca de las relaciones personales que pueda ser alentado o impuesto. Pero ¿por qué no dejar que las relaciones económicas, del mismo modo, queden sujetas a las elecciones libres de las personas

desde una posición de igualdad material? Deberíamos esperar y ver qué es lo que la «nueva generación» querrá hacer con sus vidas y sus capacidades, y aunque sistemáticamente puedan favorecer el trabajo no alienante, no hay razón para que una intervención perfeccionista aliente tal resultado.

De nuevo, nada de esto justificará la teórica distribución del trabajo no alienante. Antes sostuve que las personas deberían ser libres de sacrificar la calidad de la vida laboral a costa de otros valores, como una mayor calidad de tiempo libre. De todos modos, en una sociedad capitalista, aquellos con los mejores trabajos también gozan de mayor grado de consumo y de una mayor calidad de tiempo libre, mientras que aquellos con los peores trabajos no resultan compensados por lo que hace a su ocio o consumo. Mas la solución no es la de darles a todos el mejor trabajo posible, a costa de una mayor calidad de tiempo libre, dado que algunas personas preferirían una mayor calidad de tal tiempo libre. Como dice Arneson: «La objeción central del socialismo al mercado capitalista es la de que las personas que tienen menos recursos, sin que ello se les pueda achacar a ellos mismos, injustamente no tienen posibilidad de satisfacer sus preferencias. La solución a este problema no es la de privilegiar ciertas preferencias [por ejemplo, las del trabajo por encima de las del ocio], sino la de tratar de remediar esto mediante la distribución de los recursos que los individuos aportan al mercado.» De ahí que el objetivo de Dworkin, una distribución de mercado libre de envidias, sea un aspecto de una aspiración socialista, y no una doctrina rival» (Arneson, 1987, pp. 533, 537).

Esto nos lleva otra vez a la versión «kantiana» del pensamiento marxista, que deja que los individuos decidan libremente y por sí mismos qué prefieren hacer con su porción equitativa de recursos. Y, lo hemos visto, esto nos conduce a una serie de interrogantes acerca de la distribución equitativa, que los marxistas sencillamente han dejado de lado. Hasta que no traten dichas cuestiones, resultará difícil decir si el marxismo tiene una postura distintiva, en cuanto a la justicia, frente a las propias de otras tradiciones políticas.

3. La política del marxismo

Las dos formulaciones del pensamiento marxista comparten una misma preocupación por el trabajo. La versión kantiana ve el trabajo como el ámbito por excelencia de la injusticia capitalista (esto es, la explotación). La versión perfeccionista ve el trabajo como el ámbito por excelencia para el objetivo socialista de la no alienación. Pero

existe un tercer sentido en que el trabajo resulta fundamental para el marxismo, y éste tiene que ver con el hecho de que a los trabajadores se les identifica con los principales agentes del cambio social. Según la sociología marxista, la lucha contra la injusticia capitalista adoptará la forma de una lucha entre dos clases crecientemente polarizadas: trabajadores y capitalistas. Los capitalistas deben oprimir a los trabajadores, porque su riqueza proviene de la explotación de éstos, y los trabajadores se deben oponer a los capitalistas, dado que no tienen nada que perder salvo sus cadenas. El conflicto de clases es consustancial a la relación salarial, que es consustancial al capitalismo, y por lo tanto la relación salarial es el eje alrededor del cual se libra la lucha revolucionaria. También pueden tratarse otros grupos injustamente, pero para los marxistas éstos resultan marginales tanto en términos de poder como de motivación. Sólo los trabajadores parecen tener la capacidad y la voluntad de desafiar el edificio completo de la injusticia capitalista. La preocupación por el destino de otros grupos supone una actitud reformista, no revolucionaria, ya que la opresión que padecen tales grupos es menor, y menos esencial, que la que padecen los trabajadores».

Las teorías de la justicia marxistas son, en buena medida, intentos de dar una razón de ser a esta lucha de clases. Como dice Roemer: «el propósito de la teoría de la explotación es el de... explicar la lucha de clases. Si adoptamos la óptica marxista, miramos la historia y vemos a pobres trabajadores luchando contra ricos capitalistas. Para explicar esta lucha, o para justificarla, o para dirigirla y dotarla de un contenido ideológico, elaboramos una teoría de la explotación en la que los dos antagonistas se les clasifica como explotadores y explotados» (Roemer, 1982, pp. 274-275). Y como la explicación de la lucha de clases se encuentra directamente vinculada a la relación salarial, muchos marxistas han tendido a vincular la justificación del socialismo a esa relación salarial. De manera que lo que se obtiene son teorías sobre la explotación o la alienación inherentes al trabajo asalariado.

Se hace cada vez más difícil aceptar esta visión marxista tradicional acerca de la posición central del trabajo en toda política progresista. Muchas de las luchas más importantes que se dan en nuestro tiempo, en pos de la justicia, tienen como sujetos a grupos que no son, o no son únicamente, grupos oprimidos por la relación salarial, por ejemplo, grupos raciales, madres solteras, inmigrantes, homosexuales y lesbianas, inválidos, ancianos. Como hemos visto, la ayuda a estos grupos puede entrar en conflicto con aquellos argumentos a favor del socialismo que ponen el acento en la cuestión del trabajo. En la práctica, los marxistas han tendido a apoyar las demandas de estos grupos no proletarios. Han tendido a ayudar a los necesitados, estén

o no sus necesidades relacionadas con algún principio de la alienación o la explotación basado en el trabajo. Sin embargo, como señala Cohen, habitualmente han justificado dicha actitud tratando «al conjunto de los productores explotados en una situación de paridad con la de aquellos que necesitan de la ayuda del Estado del bienestar» (Cohen, 1990 *a*, p. 374). En otras palabras, aunque la teoría marxista se ha basado en el trabajo, su práctica se ha basado en las necesidades, y las obvias incoherencias entre ambas posturas han sido salvadas asumiendo que los necesitados también son explotados.

Pese a esto, se hace cada vez más claro que los necesitados y los explotados según el marxismo no siempre son las mismas personas. Esto «obliga a una elección entre el principio del ser dueño de uno mismo incorporado en la doctrina de la explotación y el principio de igualdad de cargas y beneficios que niega el principio del ser dueño de uno mismo y que es exigido para defender la ayuda a las personas más necesitadas que no son productoras y que, por lo tanto, no son explotadas» (Cohen, 1990 *a*, pp. 13-14). He sostenido que, por lo que hace a la teoría, supone una arbitrariedad suscribir el «fetichismo del trabajo» implícito en las doctrinas de la explotación y la alienación (Roemer, 1985 *b*, p. 64). Pero dicha actitud ayuda en la práctica, porque deja de lado formas de injusticia que originan algunos de los movimientos políticos progresistas contemporáneos más importantes. Si se quisiera formar un movimiento capaz de lograr un cambio social radical, el mismo tendría que basarse en una coalición de los necesitados y los explotados. Sin embargo, la retórica de la explotación y la alienación marxista no se ocupa de las necesidades de los que no trabajan y en verdad puede llegar a oponerse a ellos.

Los marxistas están orgullosos de la unidad que mantienen entre teoría y práctica. Mas su teoría traiciona su práctica. Enfrentados a una elección entre el ser dueño de uno mismo y la igualdad distributiva, los marxistas, en la práctica, se han inclinado por la igualdad, y lo han hecho de un modo mucho más comprometido que los liberales. Pero en la teoría, los marxistas han seguido comprometidos con una fetichización del trabajo que en cierta medida es menos radical, y menos atractiva, que las teorías de la justicia liberal igualitarias, y esto ha dificultado la consecución de un movimiento radical efectivo. Una auténtica unidad entre la teoría y la práctica puede requerir una mayor unidad entre el marxismo y la igualdad liberal.

Capítulo 6

COMUNITARISMO

1. Individualismo liberal y neutralidad estatal

Con la excepción de la formulación perfeccionista del marxismo, todas las teorías que hemos examinado hasta aquí comparten un presupuesto importante. Aunque difieren en cómo mostrar una igual preocupación por los intereses de las personas, están de acuerdo en cómo caracterizar tales intereses, o al menos coinciden en un rasgo central de tal caracterización. Todas creen que promovemos los intereses de las personas dejando que ellas elijan por sí mismas el tipo de vida que quieren desarrollar. Difieren acerca de qué conjunto de derechos y de recursos es el que mejor capacita a las personas para la prosecución de sus propias concepciones del bien. Pero coinciden en que negarle a las personas esta autodeterminación implica no tratarlas como iguales.

Todavía no he criticado la importancia de la autodeterminación (es una de las cuestiones que dejé de lado en el capítulo 3 al posponer la discusión del principio de la libertad de Rawls). Simplemente, he dado por supuesto que de forma intuitiva entendemos qué es lo que significa autodeterminarse, y por qué se piensa que es un valor importante. Sin embargo, necesitamos examinar la cuestión con más detalle, dado que los comunitaristas se oponen a muchos de los presupuestos establecidos acerca de la naturaleza y el valor de la autodeterminación. En particular, los comunitaristas sostienen que los liberales conciben equivocadamente nuestra capacidad para la autodeterminación, y que descuidan las condiciones sociales dentro de las cuales tal capacidad puede ejercerse de un modo significativo. Examinaré estas dos objeciones por turno, luego de exponer la explicación liberal acerca del valor de la autodeterminación.

Muchos liberales piensan que el valor de la autodeterminación es tan obvio que no requiere ninguna defensa. Argumentan que permitir

que las personas se autodeterminen constituye el único modo de respetarlos como seres morales plenos. Negarle la autodeterminación a alguien es tratarlo como un niño o un animal, y no como un miembro pleno de la comunidad. Pero esto es ir demasiado rápido. Sabemos que muchas personas no están capacitadas para manejarse con las difíciles situaciones exigidas por la vida. Cometen errores acerca de sus vidas, y eligen realizar cosas banales, degradantes e incluso perjudiciales. Si se supone que tenemos que mostrar preocupación por las personas, ¿no deberíamos impedir que cometan tales errores? Cuando las personas son incapaces de dirigir su vida de manera diestra, respetar su autodeterminación puede implicar en la práctica abandonarlas a un destino poco feliz. En estas circunstancias, decir que tenemos que respetar la autodeterminación de las personas puede suponer una muestra de indiferencia, y no de interés. Dworkin mantiene que el que algunas personas «hayan sido privadas de las posibilidades que han tenido otras de hacer algo valioso de sus vidas», constituye «el mal último de una distribución de recursos verdaderamente desigual» (Dworkin, 1981, p. 219). Pero ¿qué decir respecto de aquellos que son incapaces de hacer algo valioso de sus vidas aun cuando tienen la oportunidad? ¿Es que no tenemos obligaciones en este caso?

Por supuesto, los liberales, en sus teorías, admiten que se den actos de paternalismo, por ejemplo, en nuestras relaciones con niños, con dementes, o con cualquiera que temporalmente se viera disminuido de una forma u otra.[1] Sin embargo, insisten en que cada adulto capaz debe estar provisto de una esfera de autodeterminación que han de respetar los demás. Como dice Mill, cuando las personas han alcanzado la madurez de los años, adquieren el derecho y la prerrogativa de interpretar por sí mismos el significado y el valor de sus experiencias. Para aquellos que superan el umbral de una cierta edad y una cierta capacidad mental, el derecho a autodeterminarse en las principales decisiones de su vida es inviolable.

Pero ¿por qué deberíamos ver la autodeterminación en términos de dichos umbrales? Algunas de las personas que están más allá de «la edad de la razón» y que tienen una capacidad mental por encima de los parámetros mínimos que acordamos, todavía hacen elecciones desacertadas acerca de cómo desarrollar sus vidas. Ser un «adulto capaz», en el sentido de no ser un disminuido mental, no garantiza que

1. Algunos actos paternalistas que afectan a adultos capaces pueden estar justificados cuando estamos ante casos evidentes de una débil voluntad. Por ejemplo, la mayoría de las personas sabe que lo que se gana en seguridad compensa de sobra el esfuerzo de ponerse un cinturón de seguridad. No obstante, todavía mucha gente deja que alguna incomodidad momentánea pese más que dicha razón. La legislación que obliga al uso de cinturones de seguridad ayuda a vencer esta debilidad de la voluntad, dándole a la gente un incentivo adicional para hacer aquello para lo que saben que hay una buena razón.

uno sea capaz de hacer algo valioso con su propia vida. Si esto es así, ¿no deberían los gobiernos decidir cuál es la mejor clase de vida para sus ciudadanos?

El perfeccionismo marxista constituye un ejemplo de tal política, puesto que prohíbe que las personas realicen aquello que se considera una mala elección, esto es, escoger desempeñar un trabajo alienante. Afirmé que esta política no resulta aceptable, dado por cuanto se basa en una concepción demasiado estrecha de lo bueno. Identifica nuestro bien con una única actividad —el trabajo productivo— por cuanto sólo esta actividad es distintivamente humana. Pero no toda política paternalista o perfeccionista se fundamenta en una concepción tan inadmisible acerca de la buena vida. Consideremos una política que subsidie el teatro y, al mismo tiempo, cobre impuestos a la lucha libre. Los defensores de tal política no necesitan decir que el teatro es el único bien en la vida, o el más importante. Sencillamente argumentan que entre estas dos opciones, tal como existen hoy en día, la del teatro es la más valiosa. Pueden tener una diversidad de argumentos para sostener esta afirmación. Puede haber estudios que revelen que el teatro es estimulante, mientras que la lucha libre produce frustración y docilidad; o puede ocurrir que los fanáticos de la lucha suelan arrepentirse de sus actividades pasadas, mientras que los aficionados al teatro raramente se arrepientan de las suyas; o que la mayoría de las personas que han asistido a ambas formas de entretenimiento prefieran el teatro. En estas circunstancias, la afirmación según la cual el teatro es mejor entretenimiento que la lucha goza de alguna plausibilidad. ¿No debería entonces, el gobierno, alentar a la gente a concurrir al teatro, y salvarla de que malgasten sus vidas asistiendo a la lucha libre?

Los liberales consideran tales políticas una limitación ilegítima de la autodeterminación, no obstante lo plausible que pueda ser la teoría del bien subyacente. Si existen personas que, voluntariamente, participan o acuden a los espectáculos de lucha libre, entonces la política contra la lucha libre resulta una restricción injustificada del ocio libremente elegido por las personas. ¿Cómo pueden los liberales defender la importancia de que las personas sean libres de elegir su propio ocio? Dado que el argumento a favor del perfeccionismo depende del presupuesto de que las personas pueden cometer errores en cuanto al valor de sus actividades, una posible línea de defensa es negar que las personas puedan equivocarse en sus juicios acerca de lo que es valioso en la vida. Los defensores de la autodeterminación podrían sostener que los juicios de valor, a diferencia de los juicios sobre hechos, constituyen simplemente expresiones respecto de lo que subjetivamente nos gusta o nos disgusta. Estas elecciones en el fondo

son arbitrarias, no susceptibles de una justificación o crítica racional. Todas estas elecciones son igualmente racionales, y por lo tanto el Estado carece de razones para interferir en ellas. Muchos perfeccionistas han aceptado que este tipo de escepticismo acerca de los juicios de valor es el que tiene que configurar la posición liberal, porque si concedemos la posibilidad de que las personas cometan errores, entonces el gobierno, sin duda, debe alentar las formas de vida correctas, y desalentar o prohibir las equivocadas (Unger, 1984, pp. 52, 66-67; Jaggar, 1983, pp. 174, 194; Sullivan, 1982, pp. 38-40).

Sin embargo, los liberales rechazan el escepticismo. Una razón es que el escepticismo, de hecho, no apoya la autodeterminación. Si las personas no pueden cometer errores sobre sus elecciones, entonces tampoco el gobierno puede cometerlos. Si todas las elecciones de vida son igualmente valiosas, entonces nadie puede quejarse cuando el gobierno elige una forma de vida particular para la comunidad. De ahí que el escepticismo deje la cuestión sin resolver.

¿Cómo defienden los liberales la importancia de la autodeterminación? Necesitamos estudiar esta idea con más detenimiento. La autodeterminación implica decidir qué hacer con nuestras vidas. ¿Cómo tomamos tales decisiones? En un sentido muy general, nuestro objetivo es llevar adelante una buena vida, tener aquellas cosas que conforman una buena vida. Considerada en dicho sentido tan general, la afirmación puede parecer que apenas si ofrece contenidos. Sin embargo, tiene consecuencias importantes. Porque, como vimos en el capítulo 2, llevar adelante una buena vida es diferente de llevar adelante la vida que actualmente creemos que es buena (cap. 2, apartado 2, c). Reconocemos que podemos estar equivocados acerca del valor de nuestras actividades actuales. Podemos llegar a ver que hemos estado malgastando nuestras vidas, persiguiendo objetivos banales que, equivocadamente, juzgamos de gran importancia. Ésta es la materia prima de las grandes novelas: la crisis de la fe. Sin embargo, el presupuesto de que esto podría ocurrirnos a todos nosotros, y no sólo a la heroína trágica, es necesario para comprender cómo reflexionamos acerca de las decisiones importantes de nuestra vida. Reflexionamos cuidadosamente porque sabemos que podríamos tomar decisiones equivocadas. Y no sólo en el sentido de realizar predicciones erróneas, o calibrar las incertidumbres. Porque reflexionamos aun cuando sabemos qué va a ocurrir, y podemos arrepentirnos de nuestras decisiones aun cuando las cosas salieron tal como habíamos planeado. Puedo tener éxito en convertirme en el mejor jugador del juego de los alfileres del mundo, pero luego darme cuenta de que el juego de los alfileres no es tan valioso como escribir poesía, y arrepentirme de haberme embarcado en tal proyecto.

La reflexión, entonces, no consiste sólo en una pregunta acerca de cuál es el curso de acción que incrementa un valor particular que se considera incuestionable. También nos preguntamos si es valiosa la prosecución de tal valor, y nos preocupamos por ello. Como dice Rawls:

> En cuanto personas libres, los ciudadanos perciben que cada uno tiene el poder moral de adoptar una cierta concepción de lo bueno. Esto significa que no se ven a sí mismos como inevitablemente ligados a la prosecución de una concepción del bien en particular, y de los objetivos últimos por los que abogan en un momento dado. En cambio, como ciudadanos, se estima que son capaces, en general, de revisar y cambiar esta concepción a partir de fundamentos razonables y racionales. De este modo, se considera admisible que los ciudadanos tomen distancia respecto de las concepciones del bien, y que las analicen y determinen sus diferentes objetivos últimos (Rawls, 1980, p. 544).

Podemos «tomar distancia» de nuestros fines actuales, y cuestionar el valor que tienen para nosotros. La inquietud a partir de la cual realizamos estos juicios, en ciertos momentos de nuestras vidas, sólo tiene sentido si se acepta el presupuesto de que nuestro interés esencial es el de vivir una buena vida, y no la vida que actualmente creemos que es buena. No sólo realizamos tales juicios, nos preocupamos, y a veces nos atormentamos por ellos. Es importante para nosotros no llevar adelante nuestras vidas basándonos en creencias falsas acerca del valor de nuestras actividades (Raz, 1986, pp. 300-302).

La idea de que ciertas cosas realmente valen la pena, y otras no, cala muy profundo en nuestro entendimiento. Concedemos gran importancia a la distinción entre actividades que valen la pena y actividades triviales, aun cuando no siempre estamos seguros de cuáles son cuáles. La autodeterminación consiste, en buena medida, en la tarea de realizar estos juicios difíciles, y potencialmente falibles, y nuestra teoría política debería tomar en cuenta esta dificultad y falibilidad.

¿Deberíamos ser perfeccionistas, entonces, y apoyar las políticas estatales contrarias a las actividades banales a las cuales las personas se entregan erróneamente? No necesariamente. Por un lado, nadie puede estar en mejor posición que yo mismo para conocer mi propio bien. Aunque no siempre tengo razón, puedo tener más posibilidades de tenerla que cualquier otro. Mill defendió una versión de este argumento sosteniendo que cada persona poseía una única personalidad cuyo bien era diferente del de cualquier otro. Por lo tanto, la experiencia de otros no proporciona ninguna razón para hacer caso omiso de mi juicio. Esto es lo opuesto del perfeccionismo marxista: mien-

tras los marxistas defienden que el bien de cada persona es una capacidad que comparte con los demás humanos, Mill mantiene que es algo que no comparte con ningún otro. Pero seguramente ambos extremos están equivocados. Nuestro bien no es universal ni único, sino que se conforma, en buena medida, por las prácticas culturales que compartimos con otros dentro de nuestra comunidad. Compartimos lo suficiente con los otros que están a nuestro alrededor como para que un gobierno perfeccionista bien intencionado, atendiendo al conocimiento y la experiencia de otros, llegue a un razonable conjunto de creencias acerca de lo que es bueno para sus ciudadanos. Por supuesto, podríamos dudar que los gobiernos tengan las intenciones correctas o la facultad para ejecutar tal programa. Pero, en principio, nada excluye la posibilidad de que los gobiernos puedan advertir errores en las concepciones del bien de las personas.

¿Por qué, entonces, los liberales se oponen al paternalismo estatal? Ello se debe, según sostienen, a que ninguna vida se desarrolla mejor, si se la dirige conforme a valores externos que la persona en cuestión no suscribe. Mi vida se desarrolla adecuadamente sólo si la dirijo de acuerdo con mis creencias acerca de lo que es valioso. Rezar a Dios puede constituir una actividad valiosa, pero tengo que creer que es algo que vale la pena hacer, que tiene algún aspecto valioso. Podemos obligar a alguien a que acuda a la iglesia y se comporte como allí es requerido, pero de ese modo no mejoraremos su vida. La cosa no funcionará, incluso si la persona objeto de tal coerción estuviese equivocada en su creencia de que rezar a Dios constituye una pérdida de tiempo, porque una vida valiosa tiene que ser dirigida a partir de los propios valores de la persona.[2] Una política perfeccionista que vulnere este «principio de la adhesión», y trate de pasar por alto o de prescindir de las creencias de las personas acerca de los valores, resulta contraproducente (Dworkin, 1989, pp. 486-487). Dicha política puede tener éxito en lograr que la gente aspire a realizar actividades valiosas, pero lo logra en unas condiciones en que dichas actividades dejan de tener valor para los individuos. Si no encuentro sentido a una actividad, entonces no ganaré nada con ella. De lo que se deduce que el paternalismo genera el mismo tipo de actividades carentes de sentido que pretendía evitar.

2. Para los liberales, desde Locke hasta Rawls, el caso de la asistencia forzada a oficios religiosos ha sido un ejemplo preferente. No está claro que así se consiga que toda una comunidad acepte asistir a los oficios religiosos, ya que en la oración existe un requerimiento epistémico que no siempre está presente en otras partes. De todos modos, creo que el «principio de adhesión» es aplicable a las formas más valiosas e importantes de la actividad humana (Dworkin, 1989, pp. 484-487; Raz, 1986, pp. 291-293; cf. Daniels, 1975, p. 266). Algunos liberales sostienen que el principio de adhesión convierte el perfeccionismo en algo necesariamente contraproducente. Porque aun cuando el Estado puede alentar o forzar a las personas a que acepten los modos de vida más valiosos, no puede lograr que las personas lo hagan por las razones correctas. A alguien que cambia su estilo de vida con el objeto de evitar el castigo por parte del Estado, o para obtener subsidios estatales, no le guía la comprensión del verdadero valor de la nueva actividad (Waldron, 1989, pp. 1145-1146; Lomansky, 1987, pp. 253-254). Ésta es una argumentación válida contra las formas coercitivas y manipuladoras del perfeccionismo. Sin embargo, no excluye las intervenciones estatales a corto plazo, destinadas a que las personas asuman modos de vida valiosos. Una forma de hacer que las personas acepten algo por las razones correctas es hacer que lo acepten por las razones equivocadas, y esperar que luego descubran su verdadero valor. Esto no es intrínsecamente inaceptable, y ocurre muy a menudo en el mercado sociocultural. Por lo tanto, el argumento del principio de la adhesión, por sí mismo, no puede dejar de lado todas las formas de perfeccionismo estatal.

Entonces, tenemos dos condiciones para la satisfacción de nuestro primordial interés en llevar adelante una buena vida. Una es que dirijamos nuestra vida a partir de nuestras propias convicciones; la otra es que seamos libres de cuestionar tales creencias a la luz de cualquier información, ejemplos, y argumentos que nos ofrezca nuestra cultura. Por lo tanto, las personas deben tener los recursos y libertades necesarios para dirigir sus vidas de acuerdo con sus creencias acerca de lo que es valioso, sin que se les sancione o perjudique por practicar cultos religiosos o actos sexuales contrarios a la convención, etc. De ahí la tradicional preocupación liberal por la educación, la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad en el ámbito del arte, etc. Estas libertades nos capacitan para juzgar lo que resulta valioso en nuestra vida en la única manera en que podemos juzgar tales cosas, esto es, analizando diferentes aspectos de nuestra herencia cultural compartida.

El principio de la libertad de Rawls radica en el criterio acerca del valor de la autodeterminación. A su juicio, la libertad de elección es necesaria precisamente para encontrar lo que tiene valor en nuestras vidas, es decir, para conformar, examinar y revisar nuestras creencias acerca de lo que es valioso.[3] La libertad nos ayuda a conocer lo que es bueno para nosotros, a seguir la pista de lo mejor» en frase de Nozick (Nozick, 1989, pp. 314, 410-411, 436-440, 498-504; cf. Dworkin, 1983, pp. 24-30). Dado que tenemos un interés primordial en acertar en lo tocante a estas creencias y actuar según ellas, el gobierno trata a las personas con igual consideración y respeto proporcionando a cada uno las libertades y recursos necesarios para examinar tales creencias y actuar conforme a ellas.

Rawls sostiene que este criterio acerca de la autodeterminación debería llevarnos a apoyar un «Estado neutral», esto es, un Estado

3. En la teoría de Rawls, la importancia que tiene la condición de revisables de nuestros fines ha desempeñado un rol cambiante. En sus artículos más recientes, Rawls ha precisado su concepción original. Ahora sostiene que deberíamos aceptar tal concepción para determinar nuestros derechos y responsabilidades públicas; pero sin aceptarla necesariamente como una descripción adecuada de cómo nos vemos a nosotros mismos en cuanto individuos (Rawls, 1980, p. 545; 1985, pp. 240-244; cf. Buchanan, 1982, pp. 138-144). Me centraré en la argumentación original de Rawls, en parte porque es aquella que han rebatido la mayoría de los comunitaristas, y en parte porque creo que su concepción más reciente no resulta aceptable (Kymlicka, 1989 *a*, pp. 58-61).

que no justifique sus acciones por la superioridad o inferioridad intrínseca de diversas concepciones de una buena vida, y que no intente deliberadamente influir en los juicios de las personas respecto del valor de estas diferentes concepciones.[4] Este autor opone este proceder a las teorías perfeccionistas que incluyen una visión particular, o un cierto conjunto de ideas acerca de cuáles son las facultades que resulta más valioso desarrollar. Los perfeccionistas postulan que los recursos se distribuyan de suerte que se fomente tal desarrollo. Lo que uno obtiene depende de lo que uno necesita para alcanzar la idea escogida de una buena vida, o de lo que uno aporta. En consecuencia, las personas no son libres de elegir su propia concepción de una buena vida, al menos no sin que la sociedad les sancione o imponga cortapisas. Las personas cometen errores en esta búsqueda de una buena vida, y el Estado tiene la responsabilidad de enseñar a sus ciudadanos a llevar una buena vida. Se entiende que el Estado abandona tal responsabilidad a sus ciudadanos si subvenciona, o tal vez incluso si tolera, planes de vida que se basen en concepciones equivocadas de aquello que es lo mejor para el hombre.

En cambio, según Rawls, nuestros intereses primordiales se ven perjudicados al intentar aplicar una visión particular de una buena vida. Rawls está a favor de una distribución de los bienes primarios basada en una «teoría débil del bien», que puede ser utilizada para

4. Para otras formulaciones relevantes de la neutralidad liberal, véase Ackerman (1980, pp. 11, 61); Larmore (1987, pp. 44-47); Dworkin (1978, p. 127; 1985, p. 222). Tal vez la «neutralidad» no sea el mejor término para describir la política en cuestión. Rawls mismo ha evitado el término debido a sus significados múltiples y muchas veces engañosos. En el uso cotidiano, la neutralidad normalmente se entiende como una actitud frente a algo, más que una razón para hacer algo (Rawls, 1988, pp. 260, 265; cf. Raz, 1986, cap. 5). Una política «neutral», en este sentido cotidiano, sería aquella que garantice que todas las concepciones del bien puedan tener la misma suerte, en una sociedad dada, al margen de lo caras o poco atractivas que sean. Algunos críticos han considerado que Rawls defendía la neutralidad en este sentido cotidiano (por ejemplo, Raz, 1986, p. 117). De todos modos, este tipo de neutralidad apenas si es liberal, dado que pondría límites a la libertad de elección, a la vez que iría contra la exigencia de que las personas acepten la responsabilidad por el coste de sus elecciones. Cualquier sociedad que permita a los diferentes modos de vida competir por la libre adhesión de las personas, y que exija a tales personas que paguen por el coste de sus elecciones, coloca en una situación muy desventajosa a los modos de vida más caros y menos atractivos. Los liberales aceptan, y tienen en cuenta estas consecuencias desiguales de las libertades civiles y la responsabilidad individual. De ahí que la neutralidad liberal (esto es, las exigencias de que el Estado liberal no jerarquice el valor de modos de vida diferentes) es diferente de, y de hecho opuesta, a la neutralidad en el sentido cotidiano (cf. Kymlicka, 1989 *b*, pp. 883-886). Para evitar esta posible interpretación errónea, Rawls ha empleado, en su lugar, la idea de la «prioridad de lo correcto sobre lo bueno». Sin embargo, dicha idea también tiene significados múltiples y engañosos, ya que Rawls la utiliza para defender la bondad de la neutralidad respecto del perfeccionismo como la primacía de lo deontológico sobre lo teleológico. Pero éstas son cuestiones distintas y ninguna de ellas, tomada en sí misma, puede considerarse un planteamiento acerca de la «prioridad de lo correcto». Véase Kymlicka (1989 *b*, pp. 173-190) para una crítica a cómo utiliza Rawls la idea de la «prioridad de lo correcto». Dada la ausencia de una alternativa claramente más válida, continuaré usando el término «neutralidad».

desarrollar concepciones de vida muy diferentes (cf. cap. 3, apartado 3). Si sólo tenemos acceso a recursos que son útiles para un determinado plan de vida, entonces seremos incapaces de actuar conforme a nuestras creencias acerca de lo que es valioso, si es que llegamos a creer que aquella concepción elegida de lo bueno está equivocada (o, en todo caso, seremos incapaces de hacerlo sin sufrir algún menoscabo por lo que hace a beneficios sociales). Puesto que tenemos que dirigir nuestras vidas a partir de nuestras convicciones, el primordial interés de algunos en llevar adelante una buena vida no será promovido cuando la sociedad establece sanciones, o discrimina, contra los proyectos que tales personas, tras reflexionar al respecto, creen más valiosos para sí mismas. Distribuir recursos de acuerdo con una «teoría débil del bien», o lo que Dworkin llama «recursos en el sentido más amplio», es lo que mejor capacita a las personas para que actúen según sus creencias acerca de lo que es valioso, y para que las analicen, y es la vía más apropiada para promover el primordial interés de las personas en llevar adelante una buena vida.

2. El comunitarismo y el bien común

Los comunitaristas no están de acuerdo con el Estado neutral. Creen que se debería renunciar a él en favor de una «política del bien común» (Sandel, 1984 *b*, pp. 16-17; Taylor, 1986). Esta oposición entre la «política de la neutralidad» y la «política del bien común» del comunitarismo puede dar lugar a un malentendido. Existe un «bien común» presente también en las teorías políticas liberales, dado que cualquier teoría política tiene como propósito promover los intereses de los miembros de la comunidad. La forma que utilizan los liberales para determinar el bien común es la de combinar las preferencias individuales con la elección de la sociedad como un todo, a través de procesos políticos y económicos. Afirmar la neutralidad estatal, por lo tanto, no implica rechazar la idea de un bien común, sino más bien darle una cierta interpretación (Holmes, 1989, pp. 239-240). En una sociedad liberal, el bien común es el resultado de un proceso de combinación de preferencias, todas las cuales se tienen en cuenta por igual (si es que son coherentes con los principios de la justicia). Todas las preferencias tienen el mismo peso «no en el sentido de que existe una medida socialmente acordada acerca del valor o la satisfacción [a ellas] inherente, según la cual todas estas concepciones resultan iguales, sino en el sentido de que no se las evalúa en absoluto desde el punto de vista [social] (Rawls, 1982 *b*, p. 172). Como hemos

visto, esta insistencia antiperfeccionista en la neutralidad estatal refleja la creencia de que los intereses que tienen los individuos en su prosecución de una buena vida no se promueven cuando la sociedad discrimina los proyectos que dichos individuos creen más valiosos para sí mismos. De ahí que el bien común en una sociedad liberal haya de adaptarse para que pueda encajar en el conjunto de preferencias y concepciones de lo bueno sostenidas por los individuos.

De todos modos, en una sociedad comunitarista, el bien común se interpreta como una concepción independiente de la buena vida que define «el modo de vida» de la comunidad. Este bien común, más que adaptarse a las preferencias de las personas, proporciona el criterio para evaluar tales preferencias. La forma de vida de la comunidad constituye la base para una valoración social de las concepciones de lo bueno, y la importancia que se concede a las preferencias de un individuo depende del grado en que dicha persona se adecue o contribuya a este bien común. Así, la prosecución social de los fines compartidos que definen el modo de vida de la comunidad no queda limitada por este requerimiento de neutralidad. Y prima sobre la pretensión de los individuos acerca de los recursos y las libertades necesarias para alcanzar sus propias concepciones de lo bueno. Un Estado comunitarista puede y debe alentar a las personas para que adopten concepciones de lo bueno que se adecuen a la forma de vida de la comunidad, y al mismo tiempo desalentar las concepciones de lo bueno que entran en conflicto con ella. Un Estado comunitarista, por lo tanto, es un Estado perfeccionista, puesto que conlleva una valoración social del valor de formas de vida distintas. Pero, mientras el perfeccionismo marxista valoraba las formas de vida de acuerdo con un criterio tradicional del bien de la humanidad, el comunitarismo las valora según su conformidad con las prácticas existentes.

¿Por qué deberíamos preferir esta «política del bien común» a la neutralidad liberal? Los liberales dicen que la neutralidad liberal se hace necesaria para respetar la autodeterminación de las personas. De todos modos, los comunitaristas se oponen tanto a la idea liberal de la autodeterminación como a la supuesta conexión entre autodeterminación y neutralidad. Consideraré estas dos objeciones por separado.

3. El yo desvinculado

Según la visión liberal del yo, se considera que los individuos son libres de cuestionar su participación en las prácticas sociales existentes, y de hacer elecciones independientemente de éstas, en el caso de

que tales prácticas ya no merezcan ser seguidas. Como resultado, los individuos ya no se definen en cuanto participantes de ninguna relación económica, religiosa, sexual, o recreativa en particular, ya que son libres de cuestionar y rechazar cualquier relación. Rawls resume esta visión liberal afirmando que «el yo es anterior a sus fines» (Rawls, 1971, p. 560), con lo que quiere decir que siempre podemos tomar distancia de cualquier proyecto particular y plantearnos si todavía aspiramos a su consecución. Todo fin es susceptible de una posible revisión por parte del yo. Esto es lo que habitualmente se denomina una concepción «kantiana» del yo, pues Kant fue uno de los más firmes defensores de la idea según la cual el yo es anterior a los papeles y relaciones socialmente dados, y es libre sólo si es capaz de ver en perspectiva estos componentes de su situación social y de juzgarlos atendiendo a los dictados de la razón (Taylor, 1979, pp. 75-78, 132-133).

Los comunitaristas creen que ésta es una visión falsa del yo. Pues no tienen en cuenta que el yo se encuentra «inserto» o «enmarcado» en las prácticas sociales existentes, de modo tal que no siempre podemos tomar distancia de ellas y optar hacer elecciones independientes de las mismas. Nuestros papeles sociales y nuestras relaciones, o al menos parte de ellas, deben interpretarse como dados con vistas a la reflexión individual. Como dice MacIntyre, al decidir cómo hemos de llevar adelante nuestras vidas, todos «nos acercamos a nuestras propias circunstancias como portadores de una identidad social particular... De ahí que lo que es bueno para mí tiene que ser bueno para quien desempeñe tales papeles» (MacIntyre, 1981, pp. 204-205). Por lo tanto, la autodeterminación se ejerce dentro de estos roles sociales, y no tomando distancia de ellos. Y así, el Estado no respeta nuestra autodeterminación ayudando a que nos distanciemos de nuestros cometidos sociales, sino alentando que nos sumamos más en ellos y los comprendamos mejor, tal como la política del bien común intenta lograr.

Los comunitaristas tienen una serie de argumentos diferentes en contra de la explicación liberal del yo y sus fines. Consideraré tres, que pueden resumirse de esta manera: la concepción liberal del yo 1) es vacua; 2) atenta contra nuestras percepciones acerca de nosotros mismos; y 3) no tiene en cuenta nuestra inserción en las prácticas comunitarias.[5]

5. Existe otra objeción que merece mencionarse, relativa a la necesidad de que nuestros juicios individuales sean confirmados por la sociedad. Según algunos comunitaristas, aunque para los individuos pueda ser importante que sus propias convicciones sustenten el valor de sus actividades, el hecho de que otras personas confirmen sus juicios tiene la misma o más importancia. Sin esta confirmación exterior, perdemos nuestra propia estima, nuestra confianza en el valor de nuestros juicios. Un Estado comunitarista, por lo tanto, limitaría el «principio de la adhesión» individual, en el sentido de Dworkin, cuando éste amenace el principio comunitarista de la «confirmación social». Trato esto en Kymlicka (1988 *a*, pp. 195-197); cf. Williams (1985, pp. 169-170); Smith (1985, pp. 188-912); Dworkin (1987, pp. 16-17).

En primer lugar, el argumento de la vacuidad. Según Taylor, el hecho de ser libres de cuestionar nuestros roles sociales es contraproducente, porque «la libertad completa resultaría un vacío en el que no valdría la pena hacer nada, nada tendría ninguna importancia. El yo que ha llegado a la libertad apartando todos los obstáculos e influencias externas está desprovisto de carácter, y, por consiguiente, no tiene un propósito definido» (Taylor, 1979, p. 157). Según este mismo autor, la verdadera libertad es una libertad «enmarcada». El deseo de supeditar todos los componentes de nuestra situación social a una propia autodeterminación provista de sentido es un deseo vacuo, porque la pretensión de autodeterminación es vaga. «No puede precisar ningún significado para nuestras acciones si no es dentro de una situación que nos marque metas, que nos conforme nuestra manera de pensar y proporcione inspiración para llevar a cabo proyectos» (Taylor, 1979, p. 157). Debemos aceptar el objetivo que nuestra situación «nos marque»: si no lo hacemos, entonces la búsqueda de la autodeterminación nos lleva a un nihilismo nietzscheano, al rechazo de todos los valores sociales por ser en el fondo arbitrarios: «Uno tras otro, los modelos de vida autoritarios, cristianos y humanistas, son descartados, por ser cadenas a la propia voluntad. Sólo permanece la voluntad de poder» (Taylor, 1979, p. 159). Si negamos que los valores comunales constituyen «modelos de vida autoritarios» entonces aparecerán como límites arbitrarios a nuestra voluntad, y, por lo tanto, nuestra libertad requerirá que los rechacemos todos (MacIntyre, 1981, cap. 9).

No obstante, tal criterio interpreta equivocadamente el papel que desempeña la libertad en las teorías liberales. Al decir de Taylor, los liberales postulan que la libertad de elegir nuestros proyectos es intrínsecamente valiosa, lo cual rechaza Taylor como una afirmación vacía. Él sostiene, en cambio, que tienen que existir algunos proyectos que vale la pena alcanzar, algunas tareas que vale la pena realizar. Sin embargo, la preocupación por la libertad en el liberalismo no ocupa el lugar de estas tareas y proyectos. Al contrario, la defensa liberal de la libertad se basa precisamente en la importancia de tales proyectos. Los liberales no dicen que deberíamos tener la libertad de elegir nuestros proyectos por el bien mismo de la libertad, por el hecho de que la libertad sea lo más valioso del mundo. Más bien, nuestros proyectos y tareas son los más importante de nuestras vidas, y son tan importantes que tendríamos que ser libres de revisarlos, si llegáramos a creer que ya no tienen el valor que les asignábamos. Nuestros proyectos suponen lo más importante de nuestras vidas, pero ya que hemos de dirigir nuestras vidas a partir de nuestras propias convicciones, de acuerdo con nuestras creencias acerca de lo que es valioso, deberíamos ser libres para formar, revisar, y actuar a partir de nuestros propios planes de vida. La libertad de elección no es deseable por sí misma, sino como una condición para alcanzar esos proyectos que tienen valor por sí mismos.

Algunos liberales han suscrito la posición que Taylor, correctamente, critica como vacía. Por ejemplo, Isaiah Berlin se la atribuye a Mill (Berlin, 1969, p. 192; cf. Ladenson, 1983, pp. 149-153). Afirmar que la libertad de elección es intrínsecamente valiosa parece una forma eficaz de defender una amplia diversidad de libertades liberales. Sin embargo, las implicaciones de tal afirmación entran en conflicto, al menos de dos maneras relevantes, con nuestro concepto de lo que es valioso en nuestras vidas: 1) Decir que la libertad de elección es intrínsecamente valiosa sugiere que cuanto más ejerzamos nuestra capacidad de elección, más libres somos, y, por lo tanto, más valiosas son nuestras vidas. Pero esto es falso, y en verdad irrazonable. Esto nos lleva rápidamente a la visión existencialista, según la cual nos deberíamos levantar cada mañana y decidir otra vez qué tipo de persona deberíamos ser. Esto es irrazonable, porque una vida valiosa es una vida plena de compromisos y relaciones. Estos compromisos y relaciones dan a nuestra vida su sentido y entidad. Y lo que hace que sean compromisos, precisamente, es que no son el tipo de cosas que podemos cuestionar cada día. De ningún modo afirmaremos que alguien que realiza veinte elecciones matrimoniales está llevando una vida más valiosa que alguien que no tiene razón para cuestionar sus elecciones originales. Una vida con más elecciones maritales no es, ni siquiera *ceteris paribus*, una vida mejor que otra con menos elecciones de ese tipo. 2) Decir que la libertad de elección es intrínsecamente valiosa sugiere que el valor que buscamos en nuestras acciones es la libertad, y no el valor consustancial a esa actividad. Este punto de vista lo comparte Carol Gould. Según ella, aunque aparentemente actuamos por los objetivos circunstanciales a cierto proyecto, la actividad verdaderamente libre tiene a la libertad misma como su fin último: «Así, la libertad no es sólo la actividad que genera un valor sino la actividad por la cual todos los otros valores se hacen deseables y, en consecuencia, aquélla respecto de la cual éstos resultan valiosos» (Gould, 1978, p. 118).

Pero esto es falso. En primer lugar, como señala Taylor, decir a las personas que actúen libremente no implica decirles qué acciones particulares vale la pena realizar. Sin embargo, aun si este presupuesto nos proporcionara alguna orientación, todavía seguiría presentando una visión falsa acerca de nuestras motivaciones. Si, por ejemplo, estoy escribiendo un libro, mi motivación no es la de ser libre, sino la de decir algo que valga la pena decir. Además, si realmente no quisiera decir algo, entonces, mi acción de escribir no sería satisfactoria,

excepto en la medida en que así habría sido libre. Lo que escribo y el modo como escribo vendrían a ser el resultado de elecciones arbitrarias y en última instancia elecciones no satisfactorias. Si la actividad de escribir tiene que ser intrínsecamente valiosa, tengo que preocuparme por lo que estoy diciendo, tengo que creer que la actividad de escribir es una actividad valiosa en sí misma. Si queremos entender el valor que las personas conceden a sus proyectos, tenemos que considerar los fines inherentes a ellos. Yo no escribo en razón de la libertad. Al contrario, escribo por la actividad misma de escribir, porque existen cosas que vale la pena decir. La libertad es valiosa porque me permite decirlas.

La mejor defensa de las libertades individuales no es necesariamente la más directa, sino la que más coincide con el concepto que las personas, tras reflexionar, tienen de lo que entienden es valioso en sus vidas. Y si miramos el valor de la libertad de este modo, parece que la libertad de elección, aunque esencial para una vida valiosa, no es el valor esencialmente deseado en tal tipo de vida.

Nadie está en desacuerdo con que los proyectos tienen que ser nuestro principal objetivo; eso no es lo que distingue al liberal del comunitarista. El debate real no tiene que ver con la cuestión de si necesitamos tales objetivos, sino con el modo en que los alcanzamos y juzgamos su valor. Taylor parece creer que sólo podemos alcanzar estos objetivos tratando los valores sociales como «modelos de vida autoritarios» que «nos marquen objetivos» (Taylor, 1979, pp. 157-159). Los liberales, por otra parte, insisten en que tenemos la capacidad para desentendernos de cualquier práctica social particular. La sociedad no nos establece ninguna tarea en concreto, ninguna práctica particular tiene una autoridad que esté por encima del juicio individual y de su posible rechazo. Podemos y deberíamos alcanzar nuestros objetivos mediante juicios personales, libremente forjados, respecto de nuestra organización cultural, del origen de las opiniones y las elecciones transmitidas por las anteriores generaciones, todas las cuales nos ofrecen posibilidades que podemos aceptar o rechazar. Nada nos marca objetivos; nada tiene fuerza de autoridad con anterioridad a nuestros juicios de valor.

Por supuesto, al hacer estos juicios tenemos que considerar algo como «dado»: preguntamos qué es lo que es bueno para nosotros ahora, dado nuestro lugar en la escuela, el trabajo, o la familia. Alguien que no fuera más que un ser racional y libre no tendría razón para elegir una forma de vida antes que otras (Sandel, 1982, pp. 161-165; Taylor, 1979, p. 157; Crowley, 1987, pp. 204-205). Sin embargo, los liberales creen que lo que incluimos en «lo que está dado», con objeto de realizar juicios con sentido, no sólo puede ser diferente según los

individuos, sino que también puede cambiar a lo largo de la vida de un individuo. Si en un momento determinado hacemos elecciones acerca de lo que es valioso dado nuestro compromiso con una cierta vida religiosa, luego podemos cuestionar tal compromiso, y preguntarnos qué es lo valioso dado nuestro compromiso con nuestra familia. La cuestión no es si tendríamos que tomar algo como dado al formar nuestros juicios acerca del valor de nuestra actividad. Más bien, la cuestión es si un individuo puede poner en duda y tal vez reemplazar lo que «está dado», o si lo que está dado nos viene establecido por los valores comunitarios. Taylor fracasa en su intento por demostrarnos que debemos tomar los valores sociales como dados, y que es vacuo decir que tales valores deberían estar sujetos a la evaluación individual y a su posible rechazo.

Uno puede debilitar la objeción comunitaria sosteniendo que incluso si pudiéramos adquirir nuestros objetivos de este modo, no establecido por la comunidad, de todas formas deberíamos ver los fines comunitarios como autoritarios, como impuestos. Deberíamos hacerlo porque la visión liberal se basa en una falsa definición del yo. Según hemos visto, la visión liberal afirma que «el yo es anterior a sus fines», en el sentido de que nos reservamos el derecho de cuestionar aun nuestras convicciones más asentadas acerca de la naturaleza de una buena vida. De todos modos, Michael Sandel mantiene que el yo no es previo a, sino que está constituido por, sus fines (no podemos distinguir el «yo» de «sus fines»). Nuestros yos, al menos en parte, están constituidos por fines que no hemos elegido, sino más bien descubierto en virtud de nuestra pertenencia a ciertos contextos sociales (Sandel, 1982, pp. 55-59, 152-154). Puesto que tenemos estos fines constitutivos, nuestras vidas mejorarán no por tener las condiciones necesarias para elegir y revisar nuestros proyectos, sino teniendo las condiciones necesarias para adquirir una conciencia de estos fines constitutivos compartidos. Al identificar estos fines constitutivos compartidos, una teoría política del bien común, nos capacita para «conocer en común un bien que no podemos conocer por nuestra cuenta» (Sandel, 1982, p. 183).

Sandel tiene dos argumentos para defender esta afirmación, que llamaré el argumento de la «percepción del yo» y el argumento del «yo enmarcado». El primer argumento puede formularse del siguiente modo. La visión de Rawls sobre el «yo desvinculado» no se corresponde con nuestra «comprensión más profunda de nuestro yo» en el sentido de nuestra más profunda percepción del yo. Siguiendo a Sandel, si el yo es previo a sus fines, cuando nos entregamos a una introspección, deberíamos ser capaces de ver un yo desvinculado que informa nuestros fines particulares. Sin embargo, como observa San-

del, no percibimos nuestros yos como desvinculados: La visión de Rawls sobre el yo como algo «dado previo a sus fines, un puro sujeto paciente de acciones y atributos [y] en el fondo simple, se opone frontalmente a nuestras nociones más familiares acerca de nosotros mismos como seres "plenos de rasgos particulares"» (Sandel, 1982, pp. 94, 100). Según la visión de Rawls, «definir cualquier característica como *mis* fines, ambiciones, deseos, etc., siempre implica algún "yo" [...] a una cierta distancia» (Sandel, 1984 *a*, p. 86). Tendría que existir un yo, que tenga alguna forma, aunque una forma simple en el fondo, situada a cierta distancia de nuestros fines. Para aceptar el argumento de Rawls, tendría que verme a mí mismo desposeído de atributos, como un ente incorpóreo, bastante espectral, en palabras de Rorty, como una especie de «sustrato» subyacente a mis fines (Rorty, 1985, p. 217). En cambio, Sandel argumenta que nuestras percepciones más profundas de nuestro yo siempre incluyen algunas motivaciones, que prueban que algunos fines son constitutivos del yo.

Sin embargo, en este punto, la cuestión de la percepción resulta engañosa. Lo que es esencial para la visión de los liberales no es la afirmación de que podemos percibir un yo previo a sus fines, sino que nos veamos a nosotros mismos como previos a nuestros fines en el sentido de que ningún fin u objetivo está libre de que lo reconsideremos. Para que esta revisión pueda realizarse y tenga sentido, debo ser capaz de ver mi yo vinculado a motivaciones diferentes de las que actualmente tengo, para poder tener alguna razón por la que elegir unas, antes que otras, como más valiosas. En este sentido, percibo mi yo como previo a mis fines, esto es, siempre puedo imaginar mi yo sin sus fines *actuales*. Pero esto no implica que haya algún momento en que pueda percibir mi yo como desvinculado de todo objetivo; el proceso del razonamiento ponderado consiste en comparar un potencial yo «vinculado» con otro potencial yo «vinculado». Siempre debe haber algunos fines previamente dados junto con el yo cuando desarrollamos tal razonamiento, pero de ahí no se sigue que haya algún fin particular que siempre deba considerarse dado junto con el yo. Como antes dije, parece que lo que está dado con el yo puede cambiar en el curso de una vida. En consecuencia, existe un afirmación adicional que Sandel debe probar: no sólo nos tiene que demostrar que no podemos percibir un yo totalmente «desvinculado», sino que tampoco podemos percibir nuestro yo vinculado a un conjunto diferente de fines. Esto requiere un argumento diferente, al que llamo el argumento del yo enmarcado.

Este tercer argumento opone la concepción comunitarista del razonamiento ponderado como un descubrimiento del yo a la concepción liberal del razonamiento ponderado como juicio. Para los liberales, la cuestión de una buena vida nos exige que formemos un juicio acerca de qué tipo de personas deseamos ser o llegar a ser. En cambio, para los comunitaristas esa cuestión nos exige que descubramos quiénes somos actualmente. Para los comunitaristas, la pregunta relevante no es «¿Qué es lo que debería ser?, ¿qué tipo de vida debería llevar?», sino «¿Quién soy?». El yo se dota de sus fines, no «por elección», sino «por descubrimiento»; no «eligiendo aquello que ya está dado (esto no tendría sentido) sino reflexionando acerca de sí mismo e investigando su naturaleza constituyente, desentrañando sus leyes e imperativos, y reconociendo sus propósitos como propios» (Sandel, 1982, p. 58). Por ejemplo, Sandel critica la explicación de Rawls acerca de la comunidad, porque «aunque Rawls acepta que el bien de la comunidad puede estar interiorizado hasta el punto de ser vinculante para los objetivos y valores del yo, este bien no puede ser tan perfecto como para situarse por encima de los objetivos motivacionales del sujeto paciente de los objetivos» (Sandel, 1982, p. 149). Según una explicación más adecuada de este último autor, los valores sociales no son sólo aceptados por los miembros de la comunidad, sino quienes los definen. La prosecución compartida de un bien social «no representa una relación que eligen (como en una asociación voluntaria) sino un vínculo que descubren, no un mero atributo de su identidad, sino algo constituyente de la misma» (Sandel, 1982, p. 150). Para tales miembros, el bien se alcanza mediante un proceso de descubrimiento del yo tomando conciencia y admitiendo los derechos de los distintos vínculos que «descubren».

Sin embargo, seguramente aquí es Sandel el que se enfrenta a nuestra más profunda comprensión del yo. Porque no pensamos que este descubrimiento del yo reemplace o impida los juicios acerca de cómo dirigir nuestras vidas. Nosotros no consideramos que estemos atrapados por nuestros vínculos actuales, ni incapaces de juzgar lo valiosos que sean los fines que heredamos o que elegimos con anterioridad. En realidad, nos encontramos comprometidos con varias relaciones, pero no siempre nos agrada lo que encontramos. No importa cuán hondamente hayamos hecho nuestra una cierta costumbre o tarea, nos sentimos capaces de cuestionar si éstas son valiosas o no, plantearse estas dudas no tiene sentido desde el punto de vista de Sandel. (¿Cómo puede ser que no sea valioso, si lo que es bueno para mí es precisamente llegar a una mayor conciencia de mis vínculos?) La idea de que la deliberación se corona mediante este proceso de descubrimiento del yo (en vez de mediante juicios acerca del valor de los vínculos que descubrimos) parece demasiado fácil.

A veces, Sandel admite que el razonamiento ponderado no es, simplemente, una cuestión de descubrimiento del yo. Sostiene que los

límites del yo, aunque estén constituios por sus fines, son, no obstante, flexibles y pueden definirse de nuevo, incorporando nuevos y excluyendo otros. Para utilizar su frase, «el sujeto tiene la facultad de participar en la constitución de su identidad»; concepto que queda recogido en su definición más precisa: «los límites del yo no [son] fijos y la identidad del sujeto [es] el producto más que la premisa de sus acciones» (Sandel, 1982, p. 152). Después de todo, el sujeto puede hacer elecciones acerca de cuáles «de los posibles fines y propósitos entre los que se debate su identidad» va a perseguir, y cuáles no (Sandel, 1982, p. 152). El yo, constituido por sus fines puede resultar «reconstituido», podríamos decir, por lo cual el descubrimiento del yo no es suficiente. Pero, a estas alturas, no queda claro si la distinción entre las dos concepciones no se derrumba.

Es cierto que hay diferencias que son claras. Sandel sostiene que el yo está constituido por sus fines, y que los límites del yo son variables, mientras que Rawls dice que el yo es previo a sus fines, y que sus límites se fijan con antelación. Pero estas dos diferencias ocultan una coincidencia más fundamental; ambas aceptan que la *persona* es previa a sus fines. Y están en desacuerdo acerca de dónde trazar los límites del «yo», dentro de la persona; sin embargo, la cuestión, si es que en realidad es una cuestión significativa, la ha de responder la filosofía del pensamiento, no la filosofía política. Porque, en la medida en que Sandel admite que la persona puede revisar sus fines (incluso los que constituyen su «yo»), ha fracasado en la justificación de una política comunitarista. Ha fracasado en demostrar por qué no debería proporcionarse a los individuos las condiciones apropiadas para tal revisión, como un elemento indispensable para llevar adelante la mejor de las vidas posibles. Y entre estas condiciones deberían estar las garantías liberales de independencia personal, necesarias para realizar tales juicios libremente. Sandel se aprovecha de una ambigüedad en la visión de la persona que utiliza para defender la política comunitarista. El argumento principal (que el descubrimiento del yo reemplaza al juicio) resulta inadmisible, y su argumento secundario (que permite que un yo constituido por sus fines pueda no obstante ser reconstituido), aunque atractivo, no logra diferenciar su teoría de la concepción liberal.[6]

6. Me he centrado en los escritos de Sandel, pero la misma ambigüedad en la teoría comunitarista del yo puede encontrarse en MacIntyre (1981, pp. 200-206) y Taylor (1979, pp. 157-160). Véase Kymlicka (1989 *a*, pp. 56-57) para una crítica de estos autores. La afirmación de Sandel según la cual la visión del yo de Rawls se opone a nuestra comprensión de nosotros mismos toma mucha de su fuerza de su conexión con la posterior concepción de Rawls como seres esencialmente desvinculados. De acuerdo con Sandel, la razón por la cual Rawls niega que las personas tengan derechos a las recompensas que resultan del ejercicio de sus capacidades nat rales es que niega que éstas formen parte esencial de nuestra identidad personal. Dichas capacidades son meras posesiones del yo, no partes constitutivas del mismo (Sandel, 1982, pp. 72-94; Larmore, 1987, p. 127). Pero esta interpretación es errónea. La razón por la cual Rawls niega que las personas tengan derechos sobre los frutos del ejercicio de sus capacidades naturales es que ninguno merece el lugar que se le otorga en la lotería nat - ral, ninguno merece mayores capacidades naturales que otro (cap. 3, apartado 2). Esta posición es por completo consecuente con la afirmación de que las capacidades son una parte constitutiva del yo. El hecho de que las capacidades naturales sean constitutivas del yo en nada contribuye a demostrar que un niño superdotado merezca haber nacido con más capacidades que un niño corriente. Muchos liberales no aceptarían la afirmación de que nuestros atributos naturales son constitutivos del yo (por ejemplo, Dworkin, 1983, p. 39), y yo mismo no estoy seguro acerca de qué postura adoptar (cap. 4, apartado 5). Sin embargo, cada vez que nos definamos a este respecto, cómo estemos *físicamente conformados* en nada contribuye a apoyar la concepción de Sandel acerca de cómo estamos *definidos por el marco social*.

Sandel afirma que el liberalismo no tiene en cuenta el modo en que estamos vinculados a nuestros papeles sociales. Subraya el hecho de que, como «seres capaces de darnos un sentido», podemos dar un sentido a estos vínculos constitutivos (Sandel, 1984 *a*, p. 91). Sin embargo, la pregunta es si podemos rechazarlos completamente en el caso en que lleguemos a verlos como banales o degradantes. De acuerdo con una interpretación del comunitarismo, no podemos hacerlo o, en todo caso, no deberíamos. Conforme a esta visión, ni elegimos ni rechazamos nuestros vínculos, sino que, más bien, nos encontramos a nosotros mismos en ellos. Nuestros fines no nos vienen por elección, sino por descubrimiento del yo. Un ama de casa cristiana en un matrimonio heterosexual monogámico puede darle un sentido a ser cristiana o ama de casa, puede dar un sentido a estas prácticas religiosas, económicas o sexuales compartidas. Sin embargo, no puede tomar distancia y decidir que ya no quiere ser más cristiana, o ama de casa. Puedo dar un sentido a los papeles que desempeño, pero no puedo rechazarlos, o los fines consustanciales a ellos, como si carecieran de valor. Puesto que tales fines son constitutivos de mi persona, tengo que tomarlos como dados al decidir qué es lo que quiero hacer de mi vida; la cuestión de qué es bueno para mi vida sólo puede ser la cuestión de cuál es la mejor manera de darle un sentido. No ha lugar a decir que no tienen valor para mí, ya que no existe ningún «yo» a una cierta distancia, no existe ningún yo previo a estos vínculos constitutivos.

No resulta claro si algún comunitarista sostiene esta visión de modo coherente. No es una posición plausible, dado que podemos y de hecho encontramos sentido no sólo a preguntas acerca del sentido de los papeles que desempeñamos, sino también acerca de su valor. Tal vez los comunitaristas no quieren negar tal posibilidad; tal vez su idea acerca de nuestra pertenencia a un marco determinado no es incompatible con nuestro rechazo a los vínculos que nos vie-

nen dados. Sin embargo, entonces, la pretendida oposición con la visión liberal resultaría falsa, porque tal como entienden los comunitaristas nuestra vinculación a los papeles sociales del marco en que nos inscribimos implica la concepción liberal de que somos independientes de tales roles, y la concepción de los comunitaristas del razonamiento ponderado —un proceso de «descubrimiento del yo»— implica asimismo la concepción liberal del razonamiento ponderado como un proceso de juicio y elección. Y una vez que estamos de acuerdo en que los individuos son capaces de cuestionar y rechazar el valor de la forma de vida de la comunidad, entonces el intento por desalentar el plantearse estas dudas mediante una «política del bien común» parece una limitación injustificada de la autodeterminación de las personas.

4. La tesis social

Muchos comunitaristas critican el liberalismo, no por su explicación acerca del yo y sus intereses, sino por descuidar las condiciones sociales exigidas para la satisfacción efectiva de los mismos. Por ejemplo, Taylor sostiene que muchas teorías liberales se basan en presupuestos «atomistas», en una «psicología moral completamente simplista» conforme a la cual los individuos se bastan a sí mismos y no necesitan la sociedad. De acuerdo con las teorías atomistas, los individuos no necesitan ningún contexto social para desarrollar y ejercer sus capacidades para la autodeterminación. En cambio, Taylor mantiene la «tesis social», que dice que esta capacidad sólo puede ejercerse en un tipo particular de sociedad, con un cierto tipo de entorno social (Taylor, 1985, pp. 190-191; cf. Jaggar, 1983, pp. 42-43; Wolgast, 1987, cap. 1).

Si realmente éste fuera el debate, tendríamos que estar de acuerdo con los comunitaristas, ya que la «tesis social» es claramente cierta. La visión según la cual podríamos ejercer nuestra capacidad de autodeterminación fuera de la sociedad es absurda. Sin embargo, liberales como Rawls y Dworkin no niegan la tesis social. Y reconocen que la autonomía individual no puede darse fuera de un entorno social que permita hacer elecciones dotadas de sentido y que ayude al desarrollo de la capacidad para elegir entre tales opciones diferentes (Rawls, 1971, pp. 563-564; Dworkin, 1985, pp. 230-233).

De todos modos, Taylor cree que la tesis social nos exige renunciar a la neutralidad liberal, puesto que un Estado neutral no puede defender adecuadamente el entorno social necesario para la autodeterminación.[7] La tesis social nos dice que la capacidad para elegir una concepción de lo bueno sólo puede ejercerse en un tipo particular de comunidad, y, afirma Taylor, este tipo de comunidad sólo puede sostenerse a partir de una política del bien común. En otras palabras, son necesarios algunos límites respecto de la autodeterminación para mantener las condiciones sociales que permiten la autodeterminación. Consideraré tres versiones de esta afirmación: una, que formula la necesidad de sostener una estructura cultural que proporcione opciones significativas para los individuos; una segunda, que se centra en la necesidad de foros plurales en los que evaluar estas opciones; y una tercera, que se plantea las condiciones para la legitimidad política. En cada caso, los comunitaristas recurren a la tesis social para mostrar cómo la defensa de la autodeterminación apoya la política comunitarista en lugar de excluirla.

a) Los deberes que implica proteger la estructura cultural

Las elecciones con sentido relativas a nuestros proyectos requieren que haya opciones también con sentido, y (la tesis social nos dice)

7. Taylor dice criticar la doctrina de la «primacía de los derechos», con lo cual se refiere a la afirmación de que los derechos individuales tienen primacía sobre otras nociones morales, como la de los deberes individuales, el bien común, la virtud, etc. Según Taylor, esta doctrina se encuentra en Hobbes, Locke y Nozick. En mi opinión, este esquema resulta de poca ayuda, porque ninguna de estas nociones morales, incluyendo la de los derechos individuales, desde el punto de vista moral, es una noción no derivada, es decir, primaria. (Adviértase, por ejemplo, que tanto Hobbes como Nozick son teóricos de la «primacía de los derechos», de acuerdo con el esquema de Taylor. Pero puesto que Nozick afirma lo que Hobbes niega, esto es, que los individuos tienen un *status* moral inherente, cualquier acuerdo entre ambos acerca de los derechos individuales debe ser un acuerdo derivado, y no primario: cf. cap. 4, apartado 3.) El punto que Taylor desea considerar puede tener más sentido si, en vez de preguntarnos si existen derechos, deberes, virtudes, etc., particulares, que no estén adecuadamente reconocidos en las teorías liberales o (según las describe Taylor) ultraliberales, nos preguntamos acerca de si los derechos en general tienen primacía sobre los deberes en general. Y si miramos la cuestión desde esta óptica, uno de los argumentos de Taylor es que la neutralidad estatal puede socavar las condiciones sociales necesarias para la autonomía individual. En caso de ser cierta, esta afirmación es relevante para las teorías liberales y libertarias, acepten o no la doctrina de la «primacía de los derechos».

Algunos comunitaristas creen que la tesis social socava el liberalismo de un modo más significativo, pues socava su individualismo moral. El individualismo moral es la visión según la cual los individuos son las unidades básicas de valor moral, de tal modo que cualquier deber moral respecto de unidades mayores (esto es, la comunidad) debe derivar de nuestras obligaciones hacia los individuos. Sin embargo, según afirman los comunitaristas, si rechazamos la visión atomista de los individuos como personas que se configuran a sí mismas, entonces debemos también rechazar la formación de Rawls según la cual somos «fuentes autoconfiguradoras de pretensiones válidas» (Rawls, 1980, p. 543). Pero esto constituye un *non sequitur*. La afirmación de Rawls de que somos fuentes autoconfiguradoras de pretensiones válidas no es una afirmación sociológica acerca de cómo nos conformamos. Es una afirmación moral acerca de la ubicación del valor moral. Como dice Galston, «aunque el poder conformador de la sociedad es, seguramente, decisivo, son los *individuos*, no obstante, los que están siendo conformados. Yo puedo compartir todo con los otros. Pero soy *yo* el que comparte todo con ellos: una conciencia independiente, un *locus* diferenciado de placer y dolor, un ser definido que posee intereses que pueden ser fomentados o suprimidos» (Galston, 1986, p. 91). Aunque mi bien está socialmente determinado, todavía es mi bien el que resulta afectado por la vida social, y cualquier teoría política plausible debe atender de igual modo los intereses de cada persona.

estas opciones se dan en nuestra cultura. De todas formas, la neutralidad liberal es incapaz de asegurar la existencia de una cultura rica y diversa que nos provea de tales opciones. La autodeterminación precisa de pluralismo, es decir, una diversidad de modos de vida posibles, sin embargo:

> Cualquier intento del Estado liberal por proteger el pluralismo de la sociedad entraría en colisión con los principios liberales de la justicia. El Estado no tiene derecho a interferir en el desenvolvimiento del mercado sociocultural, excepto, por supuesto, para asegurar que cada individuo tenga una porción justa de los medios disponibles necesarios para ejercer sus capacidades morales. La existencia o desaparición de concepciones del bien particulares y, por lo tanto, la existencia o desaparición de propósitos sociales de un tipo particular no es asunto del Estado (Cragg, 1986, p. 47).

Los liberales creen que el Estado que interviene en el mercado sociocultural para alentar o desalentar un modo de vida particular pone límites a la autodeterminación de las personas. Aunque, si el mercado sociocultural actúa por sí mismo, podrá socavar, a la postre, la estructura cultural que da sostén al pluralismo. Como dice Joseph Raz: «Apoyar modos de vida valiosos es una cuestión más social que individual... los ideales perfeccionistas precisan de una actuación pública para su viabilidad. En la práctica, el antiperfeccionismo no sólo conduciría a que menguara el apoyo político a concepciones del bien valiosas. Limitaría las posibilidades de supervivencia de muchos aspectos valorados de nuestro estadio cultural» (Raz, 1986, p. 162). La neutralidad liberal es, por lo tanto, contraproducente.

Ésta es una objeción importante. Muchos liberales guardan un sorprendente silencio acerca de la posibilidad de que «las actividades socioculturales esenciales que hacen que las personas puedan concebir una gran diversidad de opciones [puedan] comenzar a tambalearse». Como dice Taylor: «es como pensar que las condiciones de una libertad creativa y diversificadora estuvieran naturalmente dadas» (Taylor, 1985, p. 206, n. 7). Rawls trata de responder a esta preocupación afirmando que los modos de vida valiosos van a sostenerse por sí mismos en el mercado cultural, sin necesidad de la ayuda del Estado, porque, en condiciones de libertad, las personas son capaces de reconocer el valor de los modos de vida, y, en consecuencia, van a apoyarlos (Rawls, 1971, pp. 331-332; cf. Waldron, 1989, p. 1138). Sin embargo, esto es insuficiente. El interés de las personas por un modo de vida valioso, y las formas de apoyo que vayan a darle voluntariamente, no implican necesariamente que su existencia se vaya a mantener para las generaciones futuras. Mi interés en una práctica social valiosa puede promoverse mejor si se asignan los recursos necesarios para que subsista después de que yo haya fallecido. Consideremos el caso de la preservación de objetos y lugares históricos, o de zonas de la naturaleza. El deterioro causado por el uso cotidiano impediría que las futuras generaciones las disfrutaran o conocieran, si no fuera por la protección estatal. Entonces, aun si pudiese confiarse en el mercado sociocultural para asegurar que las personas actualmente existentes configuren y valoren modos de vida valiosos, no puede confiarse en él para asegurar que las personas futuras tengan una diversidad de opciones a su alcance.

Admitamos entonces el argumento de Raz según el cual el apoyo estatal puede ser necesario para asegurar la supervivencia de una suficiente diversidad de opciones para aquellos que aún no se hayan forjado sus objetivos vitales. ¿Por qué requiere esto rechazar la neutralidad? Consideremos dos comportamientos políticos respecto del marco sociocultural posibles: en el primer caso, el gobierno asegura una adecuada diversidad de opciones estableciendo desgravaciones fiscales para las personas que realizan actividades que apoyen el marco sociocultural de acuerdo con sus ideales personales perfeccionistas. El Estado actúa tratando de asegurar que exista una adecuada diversidad de opciones, sin embargo, la evaluación de estas opciones se verifica en la sociedad civil, y no en el seno del aparato estatal (cf. Dworkin, 1985, cap. 11). En el segundo caso, la evaluación de estas diferentes concepciones del bien se convierte en una cuestión política, y el gobierno interviene, no sólo para asegurar una adecuada diversidad de opciones, sino también para promover opciones particulares. El argumento de Raz muestra que debe aplicarse uno u otro de estos criterios políticos, pero no nos da una razón decisiva, o ninguna razón, para preferir un criterio antes que otro.

Por lo tanto, la existencia de deberes concernientes a la protección de la estructura sociocultural no es incompatible con la neutralidad. De hecho, Dworkin subraya nuestro deber de proteger la estructura sociocultural de la «degradación o debilitamiento» (Dworkin, 1985, p. 230). Como Taylor, señala que la capacidad imaginativa para concebir concepciones de una buena vida requiere de un debate entre intelectuales que traten de definir las alternativas que se nos ofrecen, o de la existencia de personas que traten de dar vida, recuperar modelos o realidades del pasado, o que mantengan el impulso de la innovación sociocultural, y señala que el Estado puede y debe proteger las actividades socioculturales esenciales (Taylor, 1985, pp. 204-206; Dworkin, 1985, pp. 229-232). Y aunque Rawls no incluye este apoyo estatal, dentro de su teoría de la justicia —dado que considera que la

actuación de los dos principios, en la práctica, protegería estas condiciones para una diversidad sociocultural—, no existe una razón por la cual tenga que rechazar tal apoyo cuando ése no sea el caso (Rawls, 1971, pp. 331, 441-442, 522-529). Al igual que Dworkin, él sólo haría hincapié en que no es asunto del Estado el de evaluar el valor relativo de las diferentes opciones que se dan en la estructura sociocultural.

Un Estado comunitarista podría tener la esperanza de mejorar el contenido de las opciones de las personas, alentando la sustitución de los aspectos menos valiosos de los modos de vida de la comunidad por otros que lo fueran más. Sin embargo, la neutralidad liberal también aspira a mejorar la diversidad de las opciones de las personas. La libertad de expresión y asociación permite que cada grupo que dé a conocer y haga lo posible para alcanzar su modelo de vida, y aquellos modos de vida que no tienen valor encontrarán dificultades para ganar adeptos. Dado que los individuos son libres de elegir entre visiones rivales acerca de una buena vida, la neutralidad liberal crea un algo así como un mercado de ideas. Cuán bien le irá a cada modo de vida en este mercado depende de los bienes que pueda ofrecer a sus posibles partidarios. De lo que se deduce que, en condiciones de libertad, los modos de vida satisfactorios y valiosos tenderán a desplazar a aquellos que no lo son. En parte, los liberales apoyan las libertades civiles precisamente porque hacen posible «que el valor de los diferentes modos de vida deba demostrarse en la práctica» (Mill, 1974, p. 54).

Tanto los liberales como los comunitaristas tratan de asegurar la diversidad de opciones que permiten a los individuos realizar sus elecciones autónomas. Difieren, en cambio, en cuanto a si debiera recurrirse o no a ideales perfeccionistas. ¿Cuándo existe una mayor probabilidad de que los modos de vida valiosos impongan su superior valor? ¿Cuando los evalúa la sociedad civil, o cuando la preferencia por modos de vida diferentes pasa a ser un asunto de si debe haber un apoyo político y estatal? De ahí que, tal vez, la discusión de ambos puntos de vista debiera plantearse como una elección, no entre perfeccionismo y neutralidad, sino entre perfeccionismo social y perfeccionismo estatal; porque la otra cara de la neutralidad estatal es el apoyo al papel de los ideales perfeccionistas dentro de la sociedad civil.

b) Neutralidad y reflexiones colectivas

Algunos comunitaristas sostienen que la preferencia liberal por el mercado sociocultural sobre el Estado como el lugar apropiado para

la evaluación de modos de vida diferentes proviene de una creencia atomista según la cual los juicios acerca del bien son autónomos únicamente cuando los realizan individuos aislados, al margen de la presión social. Los liberales piensan que la autonomía se fomenta cuando los juicios acerca de lo que es bueno se alejan de la esfera política. Sin embargo, en la realidad, los juicios individuales requieren de las experiencias plurales y del intercambio propios de la reflexión colectiva. Los juicios individuales acerca de lo bueno dependen de la evaluación colectiva de prácticas plurales. Si estos juicios se configuran al margen de la reflexión colectiva pasan a tener una naturaleza arbitraria y subjetiva:

> La realización de uno mismo e incluso el desarrollo de la identidad personal y el sentido de nuestras vidas en el mundo dependen de la actividad social. Este proceso compartido es la vida civil, y su fundamento es el compromiso con otros: otras generaciones, otros tipos de personas cuyas diferencias son significativas porque contribuyen al edificio sobre el cual descansa nuestro sentido particular del yo. Así, la mutua interdependencia constituye el concepto fundacional de la ciudadanía... Fuera de una comunidad lingüística de prácticas compartidas, el *Homo sapiens* biológico existiría como una abstracción lógica, pero no podrían existir los seres humanos. Éste es el significado del aforismo griego y medieval según el cual la comunidad política es ontológicamente *previa* al individuo. La *polis* es, en verdad, aquella que hace posible al hombre como ser humano (Sullivan, 1982, pp. 158, 173).

O, como dice Crowley, el Estado perfeccionista es:

> Aquello que ratifica la idea de que el hombre vive en una comunidad de experiencias plurales y con un lenguaje compartido es que éste es el único contexto donde el individuo y la sociedad pueden descubrir y poner a prueba sus valores a través de las actividades esencialmente políticas de la discusión, la crítica, el ejemplo, la emulación. Es mediante la existencia de espacios públicos organizados, en los que los hombres ofrecen y ponen a prueba sus ideas... como los hombres llegan a entender en parte quiénes son (Crowley, 1987, p. 282; cf. Beiner, 1983, p. 152).

El Estado es el lugar adecuado en el que formular nuestras concepciones de lo bueno, porque éstas requieren análisis compartidos. Dichas concepciones no pueden ser llevadas a la práctica, ni siquiera conocidas, por individuos aislados.

Sin embargo, este criterio interpreta incorrectamente el sentido en el que Rawls afirma que la evaluación de los modos de vida no deberían ser un asunto de interés por parte del Estado. La neutrali-

dad liberal no limita el alcance de los ideales perfeccionistas en las actividades colectivas de los individuos y grupos. En la actividad colectiva y las experiencias compartidas relativas a lo bueno radica la «libre vida interna de las diversas comunidades de intereses en las que las personas y grupos tratan de alcanzar, en formas de asociación social consecuentes con la igual libertad, los fines y superiores aspiraciones por los que se sienten atraídos». El argumento de Rawls para la prioridad de la libertad se basa en la importancia de esta «libre asociación con otros» (Rawls, 1971, p. 543). Simplemente niega que «el aparato coercitivo del Estado» resulte el foro apropiado para tales deliberaciones y experiencias:

> Aunque la justicia en cuanto imparcialidad permite que en una sociedad bien organizada los valores superiores sean reconocidos, la perfección humana ha de buscarse dentro de los límites del principio de libre asociación... [Las personas] no utilizan el aparato coercitivo del Estado para obtener una libertad mayor, o mayor parte en el reparto social, alegando que sus actividades tienen un mayor valor intrínseco (Rawls, 1971, pp. 328-329).

Por desgracia, los comunitaristas raramente distinguen entre las actividades colectivas y las actividades políticas. No cabe duda de que la participación en prácticas lingüísticas y culturales es lo que capacita a los individuos a tomar decisiones inteligentes acerca de una buena vida. No obstante, ¿por qué dicha participación tendría que ser organizada por el Estado, en lugar de serlo a través de la libre asociación de los individuos? Es cierto que deberíamos «crear oportunidades para que los hombres digan lo que han descubierto acerca de sí mismos y acerca del mundo, y para que puedan convencer a los otros del valor de tales descubrimientos» (Crowley, 1987, p. 295). Sin embargo, una sociedad liberal crea oportunidades para que las personas comuniquen a otras el fruto de su reflexión individual. Después de todo, las libertades de reunión, de expresión, de asociación, constituyen derechos liberales fundamentales. Las oportunidades para la reflexión colectiva se dan en el seno de grupos y asociaciones que no se encuentran al nivel del Estado; esto es, los amigos y la familia, en primera instancia, pero también las iglesias, las asociaciones culturales, los grupos profesionales y los sindicatos, las universidades, y los medios de comunicación. Los liberales niegan que «la asignación estatal de juicios y roles o el intercambio de experiencias y percepciones» sean necesarios para realizar juicios inteligentes acerca de lo bueno, o para demostrar que «defendemos [nuestra] concepción del bien seria y responsablemente» (Crowley, 1987, p. 285). En verdad, estas afirmaciones comunitaristas coinciden con muchos de los argumentos liberales acerca del valor de la libertad de expresión y asociación (por ejemplo, Scanlon, 1983, pp. 141-147). Lo que los liberales niegan es que yo deba dar tal explicación acerca de mí mismo *al Estado*.

Una análoga falta de solidez en la consideración del papel del Estado debilita las críticas radicales a la neutralidad estatal, como la de Habermas. Éste pretende que la evaluación de los diferentes modos de vida sea una cuestión política pero, a diferencia de los comunitaristas, no espera que esta reflexión política sirva para promover la vinculación de las personas a las prácticas existentes. En realidad, cree que la reflexión política es necesaria precisamente porque, en su ausencia, las personas tenderán a aceptar como dadas las prácticas existentes, y a perpetuar, por ese medio, las falsas necesidades y la falsa conciencia que acompaña a tales prácticas históricas.[8] Sólo cuando los modos de vida existentes son «el resultado de una configuración de una voluntad de diálogo» la comprensión del bien se halla libre de engaños. La neutralidad no exige el análisis de estas prácticas, y por ello no ve que para los individuos sería una liberación poder evitar las falsas necesidades y las tergiversaciones ideológicas.

Todo y así, ¿por qué la evaluación de las concepciones del bien de las personas tiene que estar ligada a sus justas pretensiones y por lo tanto al Estado? Comunidades más pequeñas que el conjunto de la sociedad política, grupos y asociaciones de diverso tipo, podrían constituir foros más apropiados para tales formas de «configuración de una voluntad de diálogo» que implican la evaluación de lo bueno, y la interpretación de las propias y auténticas necesidades. Aunque Habermas rechaza la tendencia comunitarista a aceptar acríticamente las prácticas sociales existentes como la base para la reflexión política acerca de lo bueno, comparte su tendencia a suponer que todo lo que no se discute políticamente resulta, por ese medio, dejado a la voluntad individual, incapaz de un juicio racional.

Por lo tanto, la neutralidad liberal no descuida la importancia que tiene una estructura sociocultural plural para las opciones individuales significativas, ni descuida la importancia de compartir experiencias para una evaluación individual significativa de tales opciones. La neutralidad liberal no niega estas exigencias sociales para la autono-

8. Habermas parece adoptar esta posición cuando dice que en la necesidad de un «desmenuzamiento discursivo de las interpretaciones (en gran medida controladas desde el exterior, o fijadas por las tradiciones) de nuestras necesidades» radica su desacuerdo con Rawls (Habermas, 1979, pp. 198-199). De todos modos, en la actualidad rechaza la idea de evaluar políticamente las concepciones del bien de las personas (Habermas, 1985, pp. 214-216; cf. Benhabib, 1986, pp. 332-343; Funk, 1988, pp. 29-31).

mía individual, sino que ofrece una interpretación de ella, que se basa en procesos sociales más que políticos. Nada de esto prueba que deba aceptarse la neutralidad estatal. La neutralidad requiere una cierta confianza en la actuación de foros no estatales, en los juicios individuales y el desarrollo sociocultural, así como una cierta desconfianza en la actuación de los foros estatales para la evaluación de lo bueno. Nada de lo que he dicho demuestra que este optimismo y esta desconfianza sean justificables. En realidad, del mismo modo en que los críticos de la neutralidad han fracasado al defender su fe en la política, los liberales han fracasado al defender su fe en los foros no estatales.

De hecho, parece que en el debate sobre la neutralidad ninguna de las partes ha sido capaz de aprender las oportunas enseñanzas de la otra. A pesar de siglos de insistencia liberal acerca de la importancia de distinguir entre el Estado y la sociedad, los comunitaristas todavía parecen suponer que cualquier cosa que sea propiamente social concierne a la política. No han sabido rebatir la idea liberal de que la autoridad omnímoda y los medios coercitivos que caracterizan al Estado lo convierten en un foro particularmente inapropiado para el tipo de reflexión y los compromisos verdaderamente compartidos que ellos postulan. A pesar de siglos de insistencia comunitarista acerca de la naturaleza históricamente vulnerable de nuestra cultura, y la necesidad de considerar las condiciones en las que una cultura libre puede sostenerse, los liberales todavía tienden a ver la existencia de una cultura tolerante y diversa como algo dado, algo que surge naturalmente y se mantiene por sí mismo, algo cuya futura existencia sencillamente se da por sentada en una teoría de la justicia. Los comunitaristas tienen razón al insistir en que una cultura de la libertad es un logro histórico, y los liberales necesitan explicar por qué el mercado sociocultural no amenaza tal logro al no vincular de un modo significativo a las personas a sus prácticas comunitarias (tal como los comunitaristas temen), o al contrario, al no distanciar a las personas, de un modo significativo, de los objetivos de las prácticas e ideologías existentes (como teme Habermas). Una cultura que apoya la autodeterminación requiere tanto de una interpretación, por todos conocida, de las prácticas existentes y de una conexión con las mismas, como de distancia y disenso respecto de ellas. La neutralidad liberal puede proporcionar tal combinación, pero ello no se cumple necesariamente, y sólo puede darse en algunas ocasiones y lugares. De ahí que ambas partes han de cotejar de una forma más exhaustiva las oportunidades y peligros presentes en los foros y procedimientos estatales y no estatales para la evaluación de lo bueno.

En otro lugar sostuve que antes de señalar al Estado como quien debe evaluar las concepciones del bien, deberíamos mejorar los foros

en la sociedad civil para un debate no politizado, de suerte que todos los grupos de la sociedad convengan en una aceptación libre e igual del mercado sociocultural que los liberales tanto valoran (Kymlicka, 1989, B). Sin embargo, mientras esta cuestión permanece abierta, debería quedar claro que, probablemente, no lleguemos a ninguna parte respondiendo a esto, si es que continuamos viéndolo como un debate entre el «atomismo» liberal y la «tesis social» comunitarista. Según los comunitaristas, los liberales no llegan a reconocer que las personas son, por naturaleza, seres sociales. Cabe suponer que los liberales piensan que la sociedad se basa en un contrato social artificial, y que el poder del Estado es necesario para mantener unidas en sociedad a personas por naturaleza asociales. Mas, en cierto sentido, lo contrario es cierto: los liberales creen que las personas, por naturaleza, establecen y se adhieren a relaciones sociales y foros en los cuales llegan a comprender el bien, e inician su prosecución. El Estado no es necesario para proporcionar el contexto comunitario, y lo más probable es que desvirtúe el proceso normal de las reflexiones colectivas y del desarrollo cultural. Son los comunitaristas los que parecen pensar que, en caso de no existir un Estado que haga que se reúnan para que evalúen y alcancen el bien, los individuos se verán empujados a un aislamiento anómico.[9]

c) Legitimidad política

La tesis social presenta otra cuestión de interés. Las elecciones individuales requieren de un contexto sociocultural estable, pero a su vez, un contexto sociocultural precisa de un contexto político asentado. Cualquiera que sea el papel que le corresponda al Estado en la protección del mercado sociocultural, él sólo puede cumplir tal función si las instituciones públicas son estables, y ello a la vez requiere que tales instituciones tengan legitimidad a ojos de los ciudadanos. Taylor cree que las instituciones políticas gobernadas por el principio de neutralidad resultarán incapaces de mantener la legitimidad, y, por lo tanto, incapaces de mantener el contexto social exigido para la autodeterminación.

De acuerdo con Taylor, el Estado neutral socava los criterios compartidos acerca del bien común que los ciudadanos necesitan para

9. La idea de que la actividad no política es una actividad esencialmente solitaria está implícita en numerosos escritos comunitaristas. Por ejemplo, Sandel afirma que mediante políticas comunitaristas «podemos conocer en común un bien que solos no podemos conocer» (Sandel, 1982, p. 183). Y Sullivan afirma que el perfeccionismo estatal es necesario para asegurar que nadie sea «separado» de las reflexiones colectivas (Sullivan, 1982, p. 158). Los liberales presuponen lo contrario: el Estado no está obligado a hacer que los individuos se reúnan en asociaciones colectivas para reflexionar (Macedo, 1988, pp. 127-128; Feinberg, 1988, pp. 105-113).

aceptar los sacrificios que exige el Estado del bienestar. Los ciudadanos sólo se identificarán con el Estado, y aceptarán sus pretensiones como legítimas, cuando exista un «modo de vida común» que «sea visto como un bien supremo, de modo tal que su continuidad y florecimiento se considere algo importante en sí mismo, y no sólo instrumentalmente, para el logro del bien de cada uno o el de todos colectivamente» (Taylor, 1986, p. 213). Sin embargo, esta definición del bien común ha sido socavada porque, en parte, ahora tenemos una política cultural de neutralidad estatal en la que las personas son libres de elegir sus bienes de modo independiente de este «modo de vida común», y son capaces de abandonar la prosecución de este bien común en caso de que el mismo vaya contra sus derechos. Mientras que el Estado comunitarista alentaría la identificación con este modo de vida común, el

> modelo de los derechos encaja con una conciencia más atomista, en donde entiendo mi dignidad como la de un individuo portador de derechos. En verdad (y es aquí donde surge la tensión entre los dos), no puedo tener tanta voluntad de alejarme de la decisión colectiva en nombre de los derechos individuales, si no es porque ya me distancié bastante de la comunidad que toma estas decisiones (Taylor, 1986, p. 211).

Este «tomar distancia» del modo de vida comunitario significa que comenzamos a estar menos dispuestos a aceptar las exigencias de la justicia liberal. Como resultado, las democracias liberales están sufriendo una «crisis de legitimación»: se exige a sus ciudadanos que se sacrifiquen más y más en nombre de la justicia, pero ellos cada vez se distancian más de aquellos por quienes están haciendo sacrificios. No existe un modo de vida compartido subyacente a los requerimientos del Estado neutral.

Por otro lado, Rawls y Dworkin creen que los ciudadanos aceptarán las cargas de la justicia aun en sus relaciones con personas que tienen concepciones del bien muy diferentes. Una persona debería ser libre de elegir cualquier concepción de una buena vida que no viole los principios de la justicia, no importa cuánto difiera ésta de otros modos de vida de la comunidad. Tales concepciones conflictivas pueden tolerarse debido a que la aceptación social de los principios de la justicia es suficiente para asegurar la estabilidad, incluso frente a tales conflictos (Rawls, 1985, p. 245). Las personas con diferentes concepciones del bien respetarán los derechos de los demás, no porque esto promueva un modo de vida compartido, sino porque los ciudadanos reconocen que cada persona tiene un derecho a la igual consideración. De ahí que la base de la legitimidad del Estado sea un sentido compartido de la justicia, y no una concepción compartida acerca de lo bueno. Los liberales tratan de mantener una sociedad justa a través de la asunción social de los principios de la justicia, sin requerir, y de hecho impidiendo, la asunción social de ciertos principios que configuran una buena vida.

Taylor cree que esto, sociológicamente, es ingenuo: las personas no respetarán las pretensiones de otras a menos que estén vinculadas entre sí en virtud de concepciones del bien compartidas, a menos que puedan identificarse con medidas y teorías políticas tendentes al bien común. Este autor describe: «dos grupos de soluciones se dibujan entre las brumas, para el problema de mantener un Estado moderno viable a finales del siglo XX». Sostiene que estas soluciones, a grandes rasgos, se corresponden con los modelos comunitarista y liberal, y que existen «severas dudas» acerca de la viabilidad a largo plazo del modelo liberal. Al aplicar las teorías de los derechos individuales y la neutralidad estatal, un Estado liberal impide la asunción social de principios relativos a lo bueno; sin embargo, se pregunta Taylor, «¿el creciente hincapié en que los derechos están por encima de las decisiones colectivas podría terminar por socavar la misma legitimidad del orden democrático?» (Taylor, 1986, p. 225).

¿Por qué se requiere un modo de vida compartido para mantener la legitimidad? Taylor no nos da una explicación clara sobre la necesidad de una política específicamente comunitarista.[10] Pero la respuesta implícita en los escritos comunitaristas descansa en una visión romántica de sociedades que precedieron a la nuestra, sociedades en las cuales la legitimidad se basaba en la prosecución efectiva de fines compartidos. Los comunitaristas entienden que podríamos recobrar la adhesión a los valores del Estado que estaba presente en otros tiempos si aceptásemos una política del bien común, y alentásemos a cada uno a participar libremente en ella. Ejemplos de tales sociedades son las democracias republicanas de la antigua Grecia, o los gobiernos comunales en Nueva Inglaterra durante el siglo XVIII.

Sin embargo, estos ejemplos históricos pasan por alto un factor importante. Los primeros gobiernos comunales en Nueva Inglaterra pudieron haber tenido un importante grado de legitimidad entre sus miembros en virtud de la prosecución efectiva de sus fines compartidos. Pero ello, en parte, se debió a que las mujeres, los ateos, los in-

10. Taylor sí indica algunas condiciones de la legitimidad, a las que, en su opinión, la neutralidad liberal no presta atención, en particular, la necesidad de la participación ciudadana (Taylor, 1986, p. 225; 1989, pp. 177-181). Sin embargo, no explica adecuadamente por qué la neutralidad liberal no puede servir a esta exigencia. Pienso que el principal blanco de su crítica es un cierto tipo de «tutelaje burocrático» que subordine la política democrática al gobierno de los expertos (Taylor, 1989, p. 180). Con todo, el problema no es característicamente liberal.

dios, y los que no tenían propiedad quedaban excluidos. Si se les hubiera permitido formar parte de tales gobiernos, seguramente no se hubiesen dejado convencer por la prosecución de un «bien común» que de ordinario era racista y sexista. La forma en que se aseguraba la legitimidad entre todos los miembros era excluyendo a algunos de entre ellos.

Los comunitaristas contemporáneos no preconizan que la legitimidad quedaría asegurada negando la calidad de miembros de la comunidad a aquellos grupos que, históricamente, no han contribuido a configurar el «modo común de vida». Los comunitaristas creen que existen ciertas prácticas comunitarias que todos pueden suscribir como base para una política del bien común. Pero ¿cuáles son esas prácticas? Habitualmente, los textos comunitaristas dan la impresión de que la exclusión histórica de algunos grupos de las diversas prácticas sociales fue sólo una arbitrariedad, por lo cual ahora podríamos incluirlos y seguir adelante. Sin embargo, por ejemplo, la exclusión de las mujeres no era arbitraria. Se hacía por una razón, a saber, que los fines perseguidos eran sexistas, y estaban definidos por los hombres para que sirvieran a sus intereses. Pedir a las mujeres que acepten una identidad que ha sido definida por los hombres no constituye una vía muy prometedora para fomentar su adhesión a una forma de gobierno. No podemos evitar este problema diciendo, con Sandel, que la identidad de las mujeres está definida por los roles existentes. Esto es lisa y llanamente falso: las mujeres pueden y de hecho han rechazado sus roles, que en muchas ocasiones sirvieron para negar su identidad diferenciada. Y esto también ocurría en la Nueva Inglaterra del siglo XVIII, pero la legitimidad se lograba excluyendo a las mujeres. Debemos encontrar alguna otra forma de asegurar la legitimidad, una que no continúe definiendo los grupos excluidos conforme a una identidad que otros crearon para ellos.

Sandel y Taylor sostienen que existen fines compartidos que pueden servir como base para una política de los fines comunes legítima para todos los grupos de la sociedad. Mas no dan ejemplos sobre tales fines, y seguramente parte de la razón de ello es que no los hay. Ambos mantienen que estos fines compartidos se encontrarán en nuestras prácticas históricas; sin embargo, no mencionan que tales prácticas las definían un pequeño segmento de la sociedad (los hombres blancos y propietarios) para servir a sus propios intereses. Estas prácticas vienen determinadas por el sexo, la raza, y la clase social, aun cuando a las mujeres, los negros, y los trabajadores se les permita por ley participar de ellas. Los intentos por promover este tipo de fines reducen la legitimidad, y además excluyen a los grupos marginados. Y en verdad, tal pérdida de legitimidad parece estar dándose

entre muchos de los componentes de la sociedad norteamericana (negros, homosexuales, madres solteras, no comulgantes con el cristianismo) en la medida en que la derecha trata de aplicar su programa inspirado en la familia patriarcal y cristiana. Indudablemente, muchos comunitaristas sienten desagrado por la concepción que tiene la Mayoría Moral del bien común, pero el problema de la exclusión de grupos históricamente marginados resulta consustancial al proyecto comunitarista. Como aprecia Hirsch, «ninguna "renovación" o fortalecimiento del sentimiento comunitario va a lograr algo en favor de estos grupos». Al contrario, nuestras tradiciones y sentimientos históricos son «parte del problema, no parte de la solución» (Hirsch, 1986, p. 424).

Examinemos uno de los pocos ejemplos concretos que ofrece Sandel sobre una política comunitarista: la regulación de la pornografía. Sandel sostiene que tal regulación por una comunidad de ámbito local es lícita «a causa de que la pornografía ofende su modo de vida» (Sandel, 1984 *b*, p. 17). Para calibrar lo excluyente que puede resultar este argumento, comparémoslo con el reciente debate abierto por las feministas acerca de la pornografía. Muchos grupos de mujeres han exigido la regulación de la pornografía en razón de que las mujeres han sido excluidas del proceso de definición de las concepciones tradicionales de la sexualidad. Según afirman algunas feministas, la pornografía desempña un papel esencial en el aumento de la violencia contra las mujeres, y en la perpetuación de la subordinación de la mujer a ideas sobre la sexualidad y roles sexistas definidos por el hombre (por ejemplo, Mackinnon, 1987, caps. 13-14). Este argumento es discutible, pero si la pornografía desempeña en verdad este papel en la subordinación de la mujer, no lo hace porque «ofende nuestro modo de vida», sino precisamente porque se adecua a nuestros estereotipos culturales acerca de la sexualidad y el rol de la mujer. De hecho, como observa Mackinnon, desde un punto de vista feminista el problema de la pornografía no es que vaya contra los criterios de la comunidad, sino que los refuerza.

El razonamiento de Sandel se opone frontalmente a este argumento feminista. El problema con la concepción de Sandel puede ponerse de manifiesto considerando la regulación de la homosexualidad. Ésta es «ofensiva para el modo de vida» de muchos norteamericanos. En verdad, según cualquier criterio plausible, hay más gente que se ofende con la homosexualidad que con la pornografía. ¿Permitiría Sandel, entonces, que las comunidades de ámbito local impongan sanciones contra las relaciones homosexuales, o a la afirmación pública de la condición de homosexual? Si no, ¿qué es lo que distingue a ésta de la pornografía? Para los liberales, la diferencia es que

la homosexualidad no daña a otros, y el hecho de que otros se sientan ofendidos por ella no tiene peso moral. La mayoría en una comunidad de ámbito local (o nacional) no tiene el derecho de imponer sus preferencias externas concernientes a las prácticas de aquellas personas que no coinciden en el ejercicio del modo de vida dominante (Dworkin, 1985, pp. 353-372; cf. cap. 2, apartado 5 *a*). Sin embargo, esto es precisamente lo que Sandel no puede decir. Conforme a su argumento, los miembros de grupos marginados deben adaptar su personalidad y sus prácticas de modo tal que resulten inofensivos para los valores dominantes en la comunidad. No hay nada en el argumento de Sandel que permita a los grupos marginados rechazar la identidad que otros le han definido.[11]

Análogamente, en el caso de la pornografía, Sandel no afirma la importancia de dar a la mujer la capacidad para rechazar la visión masculina de la sexualidad, y definir la suya propia. Al contrario, dice que la pornografía puede regularse siempre que una visión de la sexualidad definida por hombres (los pornógrafos) entre en conflicto con otra visión de la sexualidad definida por hombres (el «modo de vida» de la comunidad). Y nada garantiza que los hombres a los que ofende por la pornografía no vayan a tener una visión distinta pero igualmente opresiva acerca de la sexualidad femenina (verbigracia, la visión fundamentalista según la cual la sexualidad femenina debe mantenerse estrictamente reprimida). Con independencia de lo que decida la comunidad, las mujeres, como todos los grupos marginados, tendrán que ajustar sus fines de suerte que resulten inofensivos para un modo de vida que ellas no definieron, o en cuya definición sólo desempeñaron un papel menor. No parece la mejor manera de contribuir a que el Estado se legitime entre los miembros de los grupos marginados.

Los comunitaristas suelen decir que la teoría política debería prestar más atención a la historia de cada cultura. Sin embargo, llama la atención la poca frecuencia con la que los mismos comunitaristas emprenden la tarea de examinar nuestra cultura. Desean usar los fines y prácticas de nuestra tradición cultural como base para una política del bien común, pero no mencionan que estas prácticas las definió un sector muy pequeño de la población. Seguramente, si examinamos la historia de nuestra comunidad, la neutralidad liberal tiene la gran ventaja de su potencial y superior inclusión por rechazo a que los grupos marginados deban acomodarse al «modo de vida» definido por los grupos dominantes. Los comunitaristas simplemente ignoran este peligro y la historia que lo hace tan difícil de evitar.[12]

Sandel concluye su libro diciendo que cuando la política funciona bien «podemos conocer en común un bien que solos no podemos conocer» (Sandel, 1982, p. 183). Sin embargo, dada la diversidad de las sociedades modernas, deberíamos decir, en cambio, que la política funciona bien, precisamente, cuando no la informa una ideología del «bien común» que sólo puede servir para excluir a grupos diversos. Incrementar la legitimidad estatal bien puede requerir de una mayor participación cívica de todos los grupos de la sociedad, pero, como observa Dworkin, sólo tiene sentido invitar a la gente a que participe en política (o sólo tiene sentido aceptar tal invitación) si a todos se les trata como iguales (Dworkin, 1983, p. 33). Y eso es incompatible con la definición de las personas según roles que ellas no configuraron ni hicieron propios. Si lo que debe alcanzarse es la legitimidad, ésta no se logrará reforzando las prácticas comunitarias definidas por y para otros. Se hará necesario dar poder a los oprimidos para que definan sus propios fines. Tal vez el liberalismo no pueda hacer lo suficiente en este sentido, pero, como dice Herzog, si el liberalismo es el problema, ¿cómo podría ser el comunitarismo la solución? (Herzog, 1986, p. 484).

Es difícil determinar si la política liberal, en la práctica podría mantener una legitimidad a ojos de los ciudadanos, dado que los principios liberales todavía tienen que aplicarse de modo apropiado. No obstante, creo que la neutralidad liberal es el principio que tiene más probabilidades de conseguir la aprobación de sociedades como las nuestras, que son plurales e históricamente excluyentes. No es muy probable tener éxito en este propósito invitando a la gente a que

11. En un reciente artículo, Sandel indica que las leyes norteamericanas contra la sodomía deberían rechazarse, y basa esto en que las relaciones homosexuales tienden a los mismos fines en esencia que caracterizan a los matrimonios heterosexuales que, tradicionalmente, han visto amparados sus derechos por la Corte Suprema (Sandel, 1989, pp. 344-345). Sin embargo, ¿por qué la libertad de los homosexuales debería depender del hecho de que tengan los mismos fines y aspiraciones que los heterosexuales? Muchos grupos de defensa de los derechos de los homosexuales negarían tener la misma (restrictiva) visión de la intimidad y la sexualidad que la que caracteriza a los tradicionales matrimonios heterosexuales. ¿Qué ocurre si, como ha sostenido la Corte Suprema en un caso reciente en el que resolvió a favor de las leyes contrarias a la sodomía, los derechos homosexuales se percibieran como una amenaza al carácter sagrado que se suele conceder a la familia heterosexual? En todo caso, Sandel no explica cómo encaja su nuevo argumento respecto de la inconstitucionalidad de las leyes contra la sodomía, con su afirmación previa acerca de la libertad de las comunidades de ámbito local para regular las actividades que ofenden su modo de vida.

12. A propósito de las tendencias excluyentes del comunitarismo, véase Gutmann (1985, pp. 318-322); Herzog (1986, pp. 481-490); Hirsch (1986, pp. 435-438); Rosenblum (1987, pp. 178-181). En otro lugar he sostenido que muchas de estas consideraciones también proporcionan argumentos contra formas no comunitaristas de intervención perfeccionista en el mercado sociocultural. El perfeccionismo estatal, aun cuando no tienda por sí mismo a promover el modo de vida de la comunidad, tendería a desvirtuar la libre evaluación de los modos de vida, a hacer más rígidos los modos de vida dominantes —con independencia de sus virtudes—, y a excluir injustamente los valores y aspiraciones de los grupos marginados de aquellos que cuentan con menos ventajas en el seno de nuestra sociedad (Kymlicka, 1989 *b*, pp. 900-902).

participe en política con arreglo a cualquier otra concepción. Como dice Mill, un sentimiento de compromiso con una filosofía política común resulta una condición de una cultura libre, y «la única forma en la que tal sentimiento puede llegar a existir más adelante» es la de un compromiso con «los principios de la libertad individual y la igualdad política y social, tal como los aplican instituciones que todavía no existen en ninguna parte, o que sólo existen en un Estado muy rudimentario» (Mill, 1962, pp. 122-123). Tales principios permanecen en gran medida irrealizados, pero constituyen, más que nunca, la única base viable para la legitimidad del Estado.[13]

Los comunitaristas tienen razón al subrayar la importancia de la tesis social, y, por lo tanto, la importancia de un contexto social estable para el ejercicio de nuestras capacidades de elección. Y tienen razón al afirmar que esto, a su vez, implica la necesidad de la participación cívica y de la legitimidad política. Todo esto es de importancia incuestionable. Pero éste es, justamente, el problema. Nadie cuestiona su importancia. Los liberales y los comunitaristas no están en desacuerdo respecto de la tesis social, sino sobre el papel que le corresponde al Estado. El papel del Estado es el de proteger «la libre vida interna de las diversas comunidades de intereses en las que las personas y grupos tratan de alcanzar... los fines y valores superiores por los que se sienten atraídos» (Rawls, 1971, p. 543). ¿O es que, en parte, también debería ocupar el espacio propio de la vida social, imponiendo el conjunto de fines y excelencias por los que los individuos deberían sentirse atraídos? Para simplificar (en exceso), los liberales y los comunitaristas están en desacuerdo, no en la dependencia de los individuos respecto de la sociedad, sino en la dependencia de la sociedad respecto del Estado. Éste es un debate de gran alcance, pero no es un debate entre aquellos que aceptan y aquellos que no aceptan la tesis social. De hecho, comprende una serie de debates diferentes, cada uno de los cuales debería considerarse por sí mismo, y cada uno de los cuales requiere de más argumentos empíricos de los que cada parte ha creído pertinente proporcionar.[14]

13. Rawls apela a la necesidad de una legitimación pública como una razón para apoyar la neutralidad y no para oponerse a ella. Afirma que el perfeccionismo amenaza el consenso social, porque las personas no aceptarán la legitimidad de las medidas políticas estatales basadas en una concepción del bien que no comparten. Rawls parece pensar que esto va a cumplirse en toda sociedad donde los ciudadanos estén divididos entre concepciones del bien conflictivas entre sí. Seguramente, en este nivel más general, la afirmación de Rawls es falsa. Como muestra Raz, es posible que personas con fines conflictivos entre sí estén de acuerdo, no obstante, en utilizar un procedimiento determinado para que la sociedad jerarquice el valor de los diversos modos de vida, o tal vez para aceptar una particular jerarquía reconocida por la sociedad con la que están en desacuerdo pero a la cual ven, no obstante, como un mal menor preferible a la neutralidad (Raz, 1986, pp. 126-132). No existe una conexión inherente entre la neutralidad y la legitimidad estatal. De todos modos, el tipo de fines en conflicto en las democracias modernas, y la historia que subyace a ellos, son tales que el perfeccionismo de tipo comunitarista seguramente representa una amenaza a la legitimidad del Estado.

5. La política del comunitarismo

La teoría comunitarista acerca de una política del bien común presenta varias cuestiones de importancia práctica. Aunque la teoría liberal puede reconocer que las elecciones individuales dependen del contexto cultural, en la práctica los liberales han centrado su atención en la libertad de elección individual, descuidando la adhesión de las personas a tal contexto sociocultural. Organizaciones liberales, tales como la Unión Americana de Libertades Civiles, han visto con preocupación las amenazas al derecho a la libre expresión, como por ejemplo las limitaciones a las publicaciones de tipo racista, o a la pornografía. Sin embargo, lo más probable es que el hecho de que el 10 % de los adultos sea funcionalmente analfabeto representa una amenaza más seria para la participación ilimitada de las personas en el mercado sociocultural, que las limitaciones sobre la pornografía. Y el hecho de que la propiedad de los medios de comunicación se encuentre tan concentrada, de tal modo que un buen número de puntos de vista resulte sistemáticamente silenciado, representa una amenaza más seria al libre intercambio de información que las limitaciones a las publicaciones de tipo racista. Con frecuencia, los liberales han actuado con prioridades equivocadas por lo que hace al marco cultural.

Dadas estas dificultades para garantizar que todos tengan un acceso significativo a los logros de su cultura y a las reflexiones de la comunidad, el deseo comunitarista de crear una práctica y un lenguaje propios de una política del bien común resulta comprensible. Por desgracia, tal lenguaje y tal práctica son, en el mejor de los casos, inaplicables para las democracias modernas y, en el peor de los casos, inaceptables. De hecho, tanto los liberales como los comunitaristas han pasado por alto las verdaderas cuestiones que conlleva la creación de las condiciones culturales para la autodeterminación.

Consideremos la cuestión del lenguaje. Tanto los liberales como los comunitaristas actúan, implícita o explícitamente, con el presupuesto de que todos los Estados son «Estados-nación», es decir, que dentro de cada país todos comparten la misma nacionalidad, hablan

14. Para intentos útiles de desglosar la cuestión en diferentes cuestiones empíricas, véase Buchanan (1989) y Walzer (1990). Para un intento filosófico de apoyar empíricamente la posición comunitarista, véase Bellah *et al.* (1985); cf. Macedo (1988); Stout (1986).

el mismo idioma, y pueden aportar su opinión en un debate acerca de su cultura. Sin embargo, la mayoría de los países son Estados multinacionales, con dos o más comunidades lingüísticas. Por ejemplo, en Canadá conviven el francés y el inglés, además de las lenguas aborígenes que han conservado las comunidades india y esquimal. ¿Deberíamos tratar de crear una homogeneidad lingüística en aras de la igualdad liberal o del bien común comunitarista? Algunos liberales y comunitaristas han supuesto que éste es el objetivo, y, en consecuencia, han defendido programas para asimilar a las minorías lingüísticas. Sin embargo, otros se han opuesto a la asimilación por considerarla totalmente injusta (¿por qué los francófonos, o los indios, tendrían que adoptar el inglés, si ellos estaban en Canadá antes que los ingleses?). Pero si permitimos que las culturas minoritarias existan, ¿qué derechos tienen en relación con su idioma? Tanto los francófonos como los indios de Canadá tienen derechos legales especiales destinados a proteger sus diferentes identidades culturales; por ejemplo, el derecho a una educación pública en su propia lengua, y el derecho a usar su idioma en sus tratos con la administración y la justicia. Además, pueden imponer restricciones en los derechos lingüísticos de los no francófonos o no aborígenes que se asientan en sus tierras. También existen derechos especiales y/o instituciones diferenciadas para las minorías lingüísticas en los Estados Unidos (por ejemplo, los puertorriqueños, los indios), para las poblaciones aborígenes en Australia y Nueva Zelanda, y para las diferentes comunidades lingüísticas en Bélgica, Suiza, y la mayoría de los países del Segundo y Tercer Mundo.

En todos estos países, la cuestión de cuál es el idioma que el Estado tiene que emplear en las escuelas, la justicia, y la administración es una pregunta crucial que ha sido una de las principales causas de conflictos en muchos de estos países. Pero, a pesar de ello, uno busca en vano entre los liberales y comunitarios contemporáneos al menos un planteamiento de esta cuestión. Ambos se plantean cuál es el papel que ha de tener el Estado en la promoción de «su cultura» y en el enriquecimiento de «su idioma» (por ejemplo, Dworkin, 1985, pp. 230-233; Sullivan, 1982, p. 173), pero nunca se preguntan la cultura *de quién* ni *qué* idioma. Ambos debaten acerca de si las escuelas deberían promover una concepción del bien particular, pero no se interrogan sobre qué idioma debería hablarse en las escuelas. Si comenzasen a preguntarse estas cuestiones básicas, mucho de lo que aparece como la verdad revelada acerca de la relación entre el Estado y la cultura pronto pasaría a ser una verdad obsoleta. He sostenido en otro lugar que buena parte de la verdad revelada acerca del significado de los derechos iguales y la no discriminación, en los Estados multinacionales, también debe abandonarse.[15] El hecho es que no sabemos qué es lo que la neutralidad liberal y el bien común comunitarista exigen en los Estados multinacionales. Éste es, tal vez, el ejemplo más evidente de que los comunitaristas, al poner el acento en la tesis social, no se han ocupado de hacer un examen de las actuales conexiones entre el individuo, el marco cultural, y el Estado.

15. La suposición de que la comunidad política es culturalmente homogénea se halla en numerosos pasajes de Rawls y Dworkin (Rawls, 1978, p. 55; Dworkin, 1985, pp. 230-233). Aunque revisar tal presupuesto afectaría a las conclusiones a que llegan respecto de los derechos de las personas, Rawls y Dworkin nunca mencionan qué tipos de cambios serían necesarios en países culturalmente pluralistas. En verdad, no parecen admitir que sean necesarios cambios de ningún tipo. Ofrezco una teoría acerca de los derechos de las minorías culturales en Kymlicka (1989 *a*, caps. 7-10); cf. Van Dyke (1975).

Capítulo 7

FEMINISMO

El pensamiento feminista contemporáneo es extremadamente diverso, tanto en sus premisas como en sus conclusiones. Hasta cierto grado, esto también es cierto de las otras teorías que he examinado. Sin embargo, esta diversidad aparece multiplicada en el caso del feminismo, porque cada una de aquellas teorías se encuentra representada dentro del feminismo. Así, tenemos un feminismo liberal, un feminismo socialista, e incluso un feminismo libertarista. Más aún, encontramos un movimiento significativo dentro del feminismo que, como la teoría psicoanalítica o postestructuralista, se orienta hacia formas de teorización que trascienden los límites de las principales corrientes de la filosofía política angloamericana. Alison Jaggar dice que el compromiso de terminar con la subordinación de las mujeres informa las diversas formulaciones de la teoría feminista (Jaggar, 1983, p. 5). Sin embargo (como advierte la misma autora), este acuerdo pronto se diluye en explicaciones radicalmente diferentes acerca de tal subordinación, y las medidas requeridas para eliminarla.

Sería necesario un libro aparte para discutir cada una de estas formulaciones de la teoría feminista.[1] Aquí, me centraré en tres críticas del feminismo hacia el modo en que las principales corrientes de la teoría política se ocupan, o dejan de ocuparse, de los intereses y preocupaciones de las mujeres. He sostenido en éstas que un amplio número de teorías políticas contemporáneas comparte una «plataforma igualitaria», un compromiso con la idea de que todos los miembros de la comunidad deberían ser tratados como iguales. Con todo, y hasta hace muy poco, la mayor parte de la filosofía política ha defendido, o al menos ha aceptado, la discriminación en razón del sexo.

1. Una introducción a estas diversas formulaciones puede verse en Jaggar (1983); Nye (1988); Charvet (1982); Tong (1989).

Y aunque los puntos de vista tradicionales sobre esta discriminación sexual han sido progresivamente abandonados, muchas feministas creen que los principios que se desarrollaron teniendo en mente los intereses y experiencias de los hombres son incapaces de reconocer adecuadamente las necesidades de las mujeres, o de incorporar sus experiencias. Consideraré tres de tales argumentos. El primero se centra en la definición «sexualmente neutral» de la discriminación en razón del sexo; el segundo se refiere a la distinción social-privado. Estos dos argumentos afirman que aspectos relevantes de la concepción liberal democrática sobre la justicia privilegian a los varones. El tercer argumento, por otra parte, afirma que el mismo énfasis en la justicia tiende a favorecer a los varones, y que cualquier teoría que sea sensible a los intereses y experiencias de las mujeres reemplazará el acento en la justicia por el acento en el cuidado de los demás. Estos tres argumentos sólo nos dan una idea limitada del alcance de la teoría feminista reciente, pero nos muestran cuestiones importantes que cualquier explicación acerca de la igualdad entre los sexos debe atender, a la vez que representan tres de los puntos de contacto más comunes entre el feminismo y las principales corrientes de la filosofía política.

1. Igualdad sexual y discriminación

Hasta bien entrado este siglo, la mayoría de los teóricos varones, de todo el espectro político, aceptaba la creencia según la cual existían «fundamentos naturales» para el confinamiento de las mujeres en la familia, y para que, dentro de la familia, «las mujeres se hallen sujetas, por ley y por costumbre, a sus maridos» (Okin, 1979, p. 200).[2] Las limitaciones de los derechos civiles y políticos de las mujeres se creían justificadas por el hecho de que éstas, por naturaleza, eran

2. Al aceptar esta visión según la cual existe «un Fundamento en la Naturaleza» que establece la superioridad del marido como «más fuerte y más capaz» (Locke, en Okin, 1979, p. 200), los liberales clásicos crearon una seria contradicción respecto de sí mismos. Porque sostienen, al mismo tiempo, que todos los humanos son iguales por naturaleza, que la naturaleza no fundamenta una desigualdad de derechos. Según hemos visto, éste era el punto central de sus teorías sobre el estado natural (cap. 3, apartado 3). ¿Por qué el supuesto hecho de que los hombres sean «más fuertes y más capaces» justifica derechos desiguales para las mujeres cuando, como afirmó el mismo Locke, las «diferencias en las cualidades superiores de algunas capacidades o habilidades» no justifican derechos diferentes? Uno no puede, al mismo tiempo, mantener la igualdad de los hombres como grupo, basándose en que las diferencias en las capacidades no justifican derechos diferentes, y excluir a las mujeres como grupo, según el principio de que ellas son menos capaces. Si se excluye a las mujeres en razón de que el común de ellas es menos capaz que el común de los hombres, entonces todos los hombres que son menos capaces que la media de los varones también deberían quedar excluidos. Como dice Okin, «Si el fundamento de su individualismo pretende ser sólido, necesita argumentar que las mujeres en cuanto individuos son iguales que los hombres en cuanto individuos, de la misma manera que los hombres débiles son iguales que los fuertes» (Okin, 1979, p. 199).

poco aptas para las tareas políticas y económicas fuera del hogar. Progresivamente, los teóricos contemporáneos han abandonado este presupuesto de la inferioridad natural de las mujeres. Y han aceptado que las mujeres, tanto como los hombres, deberían considerarse «seres libres e iguales» capaces de autodeterminarse y de tener un sentido de la justicia, y por ello libres de entrar en la esfera pública. Y las democracias liberales, progresivamente, han adoptado leyes antidiscriminatorias encaminadas a asegurar que las mujeres tengan un igual acceso a la educación, el empleo, los cargos políticos, etc.

Pero estas leyes antidiscriminatorias no han traído la igualdad sexual. En Estados Unidos y Canadá, la discriminación laboral ha aumentado dentro de las ocupaciones de renta salarial más baja. En efecto, si las tendencias actuales permanecen, en el año 2000 todas las personas por debajo del umbral de la pobreza en Estados Unidos serán mujeres o niños (Weitzman, 1985, p. 350). Más aún, la violencia doméstica y los ataques sexuales están en aumento, así como otras formas de violencia y degradación dirigidas contra la mujer. Catherine Mackinnon resume su investigación sobre los efectos de la igualdad de los derechos en Estados Unidos diciendo que «las leyes de la igualdad sexual han sido totalmente ineficaces en cuanto a dar a las mujeres aquello que necesitan y que, por causa de su condición, socialmente se les impide, esto es, la posibilidad real de tener vidas productivas con una razonable seguridad física, la expresión de su propia personalidad, individuación, y un mínimo de respeto y dignidad» (Mackinnon, 1987, p. 32).

¿Por qué ocurre esto? La discriminación en razón del sexo, tal como se la interpreta comúnmente, implica la consideración arbitraria e irracional del sexo en la adjudicación de beneficios y posiciones. Conforme a esta visión, las formas de discriminación sexual más patentes son aquellas donde, por ejemplo, alguien rehúsa contratar a una mujer para un trabajo aun cuando el sexo no tenga ninguna relación con la tarea que debe desarrollarse. Mackinnon llama a éste la «consideración de la diferencia», porque ve como discriminatorio todo tratamiento desigual que no pueda justificarse apelando a alguna diferencia sexual.

Las leyes contrarias a la discriminación sexual de este tipo fueron modeladas a partir de las leyes de la discriminación racial. Y así como la legislación a favor de la igualdad de razas pretende una sociedad «ciega a las diferencias en el color», del mismo modo las leyes en defensa de la igualdad sexual pretenden una sociedad ciega por lo que hace al sexo. Una sociedad sería no discriminatoria en aquellos casos en que ni la raza ni el sexo se tengan en cuenta a la hora de adjudicar beneficios. Por supuesto, aunque es posible concebir decisiones

políticas y económicas totalmente indiferentes en cuanto a la raza, es difícil ver de qué modo una sociedad podría ser ciega en relación con el sexo. Una sociedad que establece beneficios para el embarazo, o ampara los deportes sexualmente diferenciados, está tomando en cuenta el sexo, pero esto no parece injusto. Y mientras que los lavabos diferenciados en razón de la segregación racial parecen claramente discriminatorios, la mayoría de las personas no opina lo mismo de la existencia de lavabos diferenciados para hombres y mujeres. Por lo tanto, la «consideración de la diferencia» acepta que existen casos legítimos de un tratamiento diferenciado en razón del sexo. Los que se oponen a los derechos iguales para las mujeres normalmente invocan los deportes (o los lavabos) sexualmente integrados como evidencia de que la igualdad sexual no es un criterio conveniente. Sin embargo, los defensores de la consideración de la diferencia responden diciendo que los casos de diferenciaciones legítimas son bastante raros, mientras que los casos de diferenciaciones arbitrarias son tan comunes, que la carga de la prueba recae sobre aquellos que afirman que el sexo es una causa pertinente para adjudicar beneficios o situaciones.

La consideración de la diferencia, que constituye el planteamiento corriente de la igualdad legal entre sexos en la mayoría de los países occidentales, ha tenido bastante éxito. Su «batalla moral» es la de «garantizar que las mujeres accedan a lo que los hombres han accedido», y de hecho «ha logrado para las mujeres cierto acceso al empleo y la educación, a las ocupaciones públicas, incluyendo las académicas, las actividades profesionales, los trabajos en fábricas, la participación en el ejército, y también un acceso más que nominal al atletismo» (Mackinnon, 1987, pp. 33, 35). La consideración de la diferencia ha ayudado a hacer realidad un acceso o una competición neutrales, por lo que hace al sexo, en cuanto a las posiciones y beneficios sociales existentes.

Sin embargo, el éxito de este planteamiento ha sido limitado, porque desatiende las desigualdades que tienen su asiento en la misma definición de las posiciones mencionadas. La consideración de la diferencia ve la igualdad sexual en términos de la capacidad de las mujeres para competir, en un marco de reglas neutrales en lo tocante al sexo, por roles que han sido definidos por los hombres. Pero, a la hora de decidir quién va a ocupar tales roles en tales instituciones, la igualdad no puede alcanzarse permitiendo que los hombres conformen las instituciones sociales de acuerdo con sus intereses, e ignorando el sexo de los candidatos. El problema es que estos papeles pueden estar definidos de modo tal que los hombres resulten más aptos para ellos, incluso en un marco de reglas de compentencia neutrales en materia de sexo.

Consideremos el hecho de que la mayoría de los trabajos «requieren que la persona, neutral por lo que hace al sexo, esté preparada para ellos, no sea la que esté a cargo del cuidado de un niño en edad preescolar» (Mackinnon, 1987, p. 37). Dado que en nuestra sociedad todavía se espera que las mujeres cuiden de los niños, los hombres van a desenvolverse mejor que ellas en la competencia por tales trabajos. Esto no es simplemente porque las mujeres que se presentan sean discriminadas. Los empresarios pueden no considerar el sexo de los que se presentan o incluso pueden desear contratar a más mujeres. El problema es que muchas no cumplen los requisitos pertinentes para el trabajo, esto es, no tener la responsabilidad del cuidado de los menores. Existe una postura neutral en cuanto al sexo, en el sentido de que los empresarios no prestan atención al sexo de los aspirantes a un trabajo, sin embargo no hay igualdad sexual, porque los empleos se definieron presuponiendo que iban a ser ocupados por hombres cuyas esposas cuidarían de los niños en el hogar. La consideración de la diferencia insiste en que no debería tomarse en cuenta el sexo, al decidir quién debería ocupar un trabajo, pero, no obstante, ignora el hecho de que «el primer día en que se tomó en cuenta el sexo fue aquel en que los trabajos fueron conformados en el supuesto de que quienes los desempeñaran no tendrían la responsabilidad del cuidado de los niños» (Mackinnon, 1987, p. 37).

Que la neutralidad sexual vaya a engendrar o no la igualdad sexual depende del hecho de si el sexo fue tomado en cuenta anteriormente, y del modo en que lo fue. Como dice Janet Radcliffe Richards:

> Si se mantiene a un grupo al margen de ciertas actividades por un tiempo suficiente, es extremadamente probable que dichas actividades se desarrollen de tal modo que el grupo excluido acabe siendo incapaz de realizarlas. Sabemos que las mujeres han sido excluidas de muchas clases de trabajo, y esto significa que es bastante probable que no se encontrarán en condiciones para llevarlos a cabo. El ejemplo más obvio de esto es la incompatibilidad de la mayoría de los trabajos con parir y criar a los niños; estoy firmemente convencida de que si las mujeres, desde un principio, hubieran participado en el gobierno de la sociedad, hubiesen *encontrado* una forma de que el trabajo y el cuidado de los niños fueran compatibles. Los hombres no tuvieron tal motivación, y podemos ver los resultados de ello (Radcliffe Richards, 1980, pp. 113-114).

Esta incompatibilidad que han creado los hombres entre la crianza de los niños y el trabajo remunerado tiene implicaciones profundamente desigualitarias para las mujeres. El resultado no es sólo que

las posiciones más valoradas dentro de la sociedad las ocupen los hombres, mientras que las mujeres son relegadas a trabajos a tiempo parcial y con baja remuneración, sino también que muchas mujeres pasan a ser económicamente dependientes de los hombres. Cuando la mayor parte de los «ingresos domésticos» proviene del trabajo remunerado del hombre, la mujer que desempeña el trabajo doméstico no remunerado pasa a ser dependiente del hombre para acceder a los recursos. Las consecuencias de esta dependencia han comenzado a ser más claras a partir del incremento del número de divorcios. Mientras que las parejas casadas pueden compartir el mismo nivel de vida durante el matrimonio, independientemente de quién es el que obtiene los ingresos, los efectos del divorcio son desastrosos para el nivel de vida de la mujer. En California, el nivel de vida de los hombres se incrementa en un 42 %, luego del divorcio, mientras que el de las mujeres se reduce en un 73 %, y se han encontrado resultados similares en otros estados (Okin, 1986 *b*, p. 161). De todos modos, ninguna de estas consecuencias de la incompatibilidad entre el cuidado de los niños y el trabajo remunerado resultan discriminatorias, de acuerdo con la consideración de la diferencia, porque no implican una discriminación arbitraria. El hecho es que ser libre de la responsabilidad del cuidado de los niños es relevante para la mayor parte de los trabajos existentes, y los empresarios no son arbitrarios al valorar este punto. Puesto que es un aspecto pertinente en la valoración del trabajador, la consideración de la diferencia sostiene que no es discriminatorio valorar este aspecto, independientemente de las desventajas que cree para las mujeres. En efecto, la consideración de la diferencia estima que tener en cuenta quién se ocupa del cuidado de los niños, en lugar de valorar criterios irrelevantes como el sexo, constituye una evidencia de que la discriminación sexual ha sido eliminada. Con lo cual no recoge como elemento pertinente la responsabilidad del cuidado de los niños, y esto refleja de por sí una profunda causa de desigualdad sexual, que surge del modo en que los hombres, históricamente, han definido la economía para adecuarla a sus intereses.

Por ello, antes de decidir si el sexo debería tomarse en cuenta o no, necesitamos conocer de qué modo ya ha sido tomado en cuenta. Y el hecho es que casi todos los roles y posiciones importantes han sido definidos de un modo que establece privilegios según el sexo:

> prácticamente todas las cualidades que distinguen a los hombres de las mujeres ya han sido compensadas en esta sociedad. La contextura física de los hombres define la mayoría de los deportes; sus necesidades, las modalidades de la cobertura médica y del seguro del automóvil, sus biografías, conforme a lo previsto por la sociedad, definen las expectativas en el lugar de trabajo y los criterios para el éxito profesional; sus perspectivas e inquietudes definen lo que se considera relevante en materia académica; sus experiencias y obsesiones definen lo que tiene valor; su presencia en la familia, su incapacidad para llevarse bien con otros —sus guerras y gobiernos— definen la historia; su imagen define a Dios, y sus genitales definen el sexo. Lo que parece una serie de medidas compensatorias de cada una de las diferencias respecto del hombre viene a ser, en el fondo, la estructura y los valores de la sociedad norteamericana (Mackinnon, 1987, p. 36).

Todo esto es «sexualmente neutral», en el sentido de que las mujeres no resultan arbitrariamente excluidas de la prosecución de aquello que la sociedad define como valioso. Sin embargo es sexista, porque aquello objeto de una prosecución neutral en cuanto al sexo, viene configurado por los intereses y valores de los hombres. Las mujeres están en inferioridad de condiciones, no porque los machistas favorezcan arbitrariamente a los hombres en la adjudicación de empleos, sino porque la sociedad entera favorece sistemáticamente a los hombres en la definición de los trabajos, lo valioso, etc.

En verdad, cuanto más define la sociedad las posiciones privilegiando un determinado sexo, menor es la capacidad de la consideración de la diferencia para detectar una desigualdad. Considérese el caso de una sociedad que limita el acceso a los métodos contraceptivos y al aborto, que configura los trabajos remunerados de suerte que sean incompatibles con parir y criar niños, y que no proporciona una compensación económica para el trabajo doméstico. Cada mujer que se enfrenta a un embarazo no planificado, y que no puede al mismo tiempo criar niños y desempeñar un trabajo remunerado, se convierte en económicamente dependiente respecto de alguien que obtiene ingresos de modo estable (esto es, el hombre). Para estar segura de poder obtener este apoyo, la mujer debe resultar sexualmente atractiva para el hombre. Conociendo que éste es su destino probable, muchas mujeres no se preocupan, tanto como los hombres, por adquirir una preparación que sólo puede ejercerse por aquellos que no pueden quedar embarazados. Mientras que los varones tratan de alcanzar una situación de seguridad personal mejorando su preparación, las mujeres tratan de alcanzar dicho objetivo aumentando su atractivo para los hombres. Esto, a su vez, genera un sistema de identidades culturales en el cual a la masculinidad se la asocia con la obtención de ingresos, y la femenidad se define en términos de servicios sexuales o domésticos en favor del hombre, y mediante la crianza de los niños. Entonces, hombres y mujeres llegan al matrimonio con diferentes po-

sibilidades en cuanto a la consecución de ingresos, y esta disparidad se amplía durante el matrimonio, cuando el hombre adquiere una valiosa experiencia laboral. Dado que la mujer tiene que hacer frente a mayores dificultades si quiere mantenerse a sí misma sin estar casada, ella depende más de la institución del matrimonio, lo cual permite al hombre ejercer un mayor control dentro del mismo.

En tal sociedad, los hombres como grupo ejercen un control sobre las oportunidades de las mujeres (a través de decisiones políticas sobre el aborto, y decisiones económicas relativas a los requisitos laborales), y los hombres, como individuos, ejercen control sobre mujeres económicamente vulnerables dentro de los matrimonios. Mas no es necesario que exista alguna discriminación arbitraria. Todo esto es «sexualmente neutral», en el sentido de que el sexo no necesariamente tiene que ver con el modo en que se le trata a uno por aquellos que están a cargo de la distribución de contraceptivos, trabajos, o el subsidio doméstico. Pero aunque la consideración de la diferencia toma la no existencia de discriminación arbitraria como evidencia de que la desigualdad sexual está ausente, en la práctica ello puede constituir una evidencia acerca de lo extendido de tal discriminación. Precisamente por el hecho de que las mujeres están dominadas en esta sociedad no existe la necesidad de discriminarlas. La discriminación arbitraria en el empleo no sólo es innecesaria para el mantenimiento de los privilegios masculinos, sino que además es bastante improbable que se dé, por cuanto la mayoría de las mujeres nunca estará en la posición de ser arbitrariamente discriminadas en sus trabajos. Tal vez, alguna que otra mujer pueda superar las presiones sociales que imponen los roles sexuales tradicionales. Sin embargo, cuanto más grande es la dominación, menor es la probabilidad de que alguna mujer vaya a estar en posición de competir por un empleo, y por lo tanto menos posibilidades de que se dé la discriminación arbitraria. Cuanto mayor sea la desigualdad sexual dentro de la sociedad, más reflejarán las instituciones sociales los intereses del hombre, y menor va a ser el número de las discriminaciones arbitrarias.

Ninguna de las democracias occidentales actuales se corresponde exactamente con este modelo de una sociedad patriarcal, pero todas comparten sus rasgos esenciales. Y si tenemos que examinar estas formas de injusticia, necesitamos definir la desigualdad sexual como un problema no de discriminación arbitraria, sino de dominación. En palabras de Mackinnon:

> exigir que uno sea igual que aquellos que establecen los criterios —aquellos respecto de los cuales uno ya ha sido socialmente definido como diferente— significa simplemente que la igualdad sexual ha sido definida de modo que nunca pueda ser alcanzada. Aquellos más necesitados de un tratamiento igual resultarán, socialmente, los menos similares a aquellos cuya situación establece el criterio a partir del cual se mide el derecho de uno a ser tratado igual. Doctrinalmente hablando, los problemas más profundos de la desigualdad sexual no serán los relativos a mujeres que disfrutarán de «una posición similar a los hombres. Mucho menos va a ocurrir que las prácticas de desigualdad sexual requieran actos discriminatorios adrede» (Mackinnon, 1987, p. 44; cf. Taub y Schneider, 1982, p. 134).

La subordinación de las mujeres no es fundamentalmente una cuestión de diferencias irracionales en razón de su sexo, sino una cuestión de supremacía masculina, bajo la cual las diferencias de sexo se convierten en relevantes para la distribución de beneficios, para la postergación sistemática de las mujeres (Mackinnon, 1987, p. 42; Frye, 1983, p. 38).

Dado que el problema es la dominación, la solución no sólo es la ausencia de discriminación, sino la tenencia de poder. La igualdad no sólo exige una igual oportunidad de alcanzar roles definidos por los hombres, sino también un poder igual para crear roles definidos por las mujeres, o para crear roles andróginos que tanto el hombre como la mujer tengan un mismo interés en ocupar. El resultado de tal tenencia de poder podría ser muy diferente del de nuestra sociedad, o del de una sociedad en donde prime una igualdad de oportunidades para entrar en instituciones definidas por los hombres, que es la que favorece la actual teoría acerca de la discriminación sexual. Desde una posición de igual poder, no hubiéramos creado un sistema de papeles sociales que defina los trabajos «de los hombres» como superiores a los trabajos «de las mujeres». Por ejemplo, los papeles de los hombres y mujeres dedicados a la asistencia sanitaria fueron definidos de nuevo por éstos contra la voluntad de aquéllas. Con la profesionalización de la medicina, las mujeres se vieron relegadas al rol de enfermeras, una posición que se encuentra subordinada a la del doctor, y está menos remunerada. Tal revisión no se hubiera efectuado si las mujeres hubiesen estado en una posición de igualdad, que hoy debería ser repensada si es que las mujeres han de alcanzar la igualdad.

La aceptación de una potestad normativa de la mujer requeriría de muchos cambios en cuanto a las relaciones determinadas por el sexo. Pero ¿qué cambios requeriría en nuestras teorías de la justicia? Muchos de los teóricos que vimos en los capítulos previos, implícita o explícitamente, aceptan la cosideración de la diferencia. Sin embargo, ¿refleja esto defectos en sus principios, o defectos en el modo en que aplicaron tales principios a estas cuestiones? Muchas feministas

sostienen que los defectos radican en los mismos fundamentos, que el «varonil desfile» de teóricos (como dice Mary O'Brien) tanto en la derecha como en la izquierda interpretan la igualdad de manera tal que ya no son capaces de reconocer la subordinación de las mujeres. A todo esto, algunas feministas mantienen que la lucha contra la subordinación nos exige abandonar la idea de interpretar la justicia en términos de igualdad. Elizabeth Gross afirma que, puesto que las mujeres deben ser libres de poder definir su papel en la sociedad, por una política de «autonomía», satisfaría sus objetivos por una política de «igualdad»:

> La autonomía implica el derecho de verse a uno mismo en los términos que uno escoja, cualesquiera que sean éstos, lo cual puede implicar, o no, una integración o alianza con otros grupos e individuos. En cambio, la igualdad implica una valoración conforme a criterios dados. La igualdad es la equivalencia de dos (o más) términos, uno de los cuales, de forma indiscutible, adopta el papel de norma o modelo. Por el contrario, la autonomía implica el derecho a aceptar o rechazar tales normas o criterios de acuerdo con lo apropiado que resulten respecto de la definición de uno sobre sí mismo. La lucha por la igualdad... implica una aceptación de criterios dados y una conformidad en cuanto a sus expectativas y exigencias. La lucha por la autonomía, en cambio, implica el derecho de rechazar tales criterios y crear otros nuevos (Gross, 1986, p. 193).

Gross supone que la igualdad de los sexos debe interpretarse como eliminación de la discriminación arbitraria. Sin embargo, el planteamiento de la autonomía también supone una interpretación de la igualdad, y si lo aceptamos, la autonomía se convierte en una parte de la mejor teoría de la igualdad entre los sexos, y no en un valor alternativo a dicha teoría. El argumento a favor de la autonomía de las mujeres apela a, más que entra en conflicto con, la idea más profunda de igualdad moral, porque afirma que los intereses y las experiencias de las mujeres debieran ser igualmente importantes en la configuración de la vida social. Como dice Zillah Eisenstein, «en este sentido, la igualdad quiere decir individuos con igual valor como seres humanos. De acuerdo con esta concepción, la igualdad no significa parecerse a los hombres, como ocurre actualmente, o igualarse en poder con los opresores» (Eisenstein, 1984, p. 253).

Por lo tanto, el planteamiento de la autonomía comparte con los principales teóricos el compromiso con la igualdad. Pero ¿es esto consecuente con el modo en que esta mayoría de teóricos interpreta tal compromiso?, por ejemplo, ¿es posible decir que el planteamiento de la autonomía encaja dentro de la visión liberal de la igualdad de recursos? Mackinnon sostiene que el planteamiento de la autonomía nos lleva más allá de los principios básicos del liberalismo. ¿Es esto así? Es cierto que los teóricos liberales, como otros teóricos de corrientes mayoritarias, han aceptado la consideración de la diferencia respecto de la igualdad sexual, y, como resultado, no se han ocupado seriamente de la subordinación de las mujeres. Sin embargo, uno puede sostener que los liberales (y otros teóricos contemporáneos) traicionan sus propios principios cuando adoptan el planteamiento de la diferencia.[3] En verdad, la disyunción entre el planteamiento de la autonomía y los principios liberales resulta obvia. El compromiso del liberalismo con la autonomía y la igualdad de oportunidades, y con distribuciones de recursos sensibles a la ambición e insensibles a las dotaciones personales, excluyen las tradicionales divisiones en razón de sexo. Parece no haber motivo por el que quienes aceptan la posición original de Rawls tuviesen que desconocer que los roles sociales existentes, que privilegian uno de los dos sexos, constituyen una fuente de injusticia. Aunque el mismo Rawls no dice nada acerca del modo en que sus partidarios deberían interpretar la igualdad sexual, otros han sostenido que la lógica de la construcción de Rawls —esto es, el compromiso con la idea de eliminar las desigualdades inmerecidas, y con la libertad de elegir nuestros propios fines—, exige una reforma radical. Por ejemplo, Karen Green afirma que el interés por una libertad igual exige una redistribución del trabajo doméstico (Green, 1986, pp. 31-35). Y Susan Okin sostiene que los partidarios de Rawls atacarían mucho más el sistema de diferenciación en razón del sexo, para eliminar tanto la desigual división del trabajo doméstico como aquello que dé pie a considerar a la mujer como un objeto sexual y a la práctica misma (Okin, 1987, pp. 67-68). Podemos llegar a conclusiones similares acerca de la injusticia de los roles sexuales tradicionales, preguntándonos si éstos superan o no el test de la equidad de Dworkin (cf. cap. 3, apartado 5).

Aunque los liberales, históricamente, han aceptado el planteamiento de la diferencia, éste no es el resultado de unos principios

3. Tal vez los comunitaristas no puedan aceptar el planteamiento de la autonomía, dado que éste supone que las personas pueden cuestionar sus roles en una forma que el comunitarismo niega, o desaprueba (cap. 6, apartado 3) (sobre la tensión entre feminismo y comunitarismo véase Greschner, 1989; Okin, 1989 *b*, pp. 41-62; Friedman, 1989). Y puesto que los libertaristas no aceptan la igualdad limitada de condición que subyace a la consideración de la diferencia, no podrían tampoco aceptar la concepción de la autonomía. Sin embargo, las otras teorías parecen capaces de adoptar la concepción de la autonomía. Mackinnon sostiene que la concepción de la autonomía se escapa a la comprensión del liberalismo porque los liberales tienen como objetivo la ley «formal» o «abstracta» que es «impregnable de sustancia». Yo no comprendo la oposición que establecen entre «forma» y «sustancia», o cómo encaja con los principios liberales tradicionales de la igualdad y libertad. Mackinnon, habitualmente, parece equiparar el liberalismo con una corriente particular de la interpretación constitucional norteamericana.

equivocados sino de una aplicación equivocada de tales principios. Esto no quiere decir que los liberales, simplemente, han pasado por alto, como por accidente, el problema de la desigualdad sexual. Existen obvias razones egoístas por las que los teóricos varones han evitado el planteamiento de la autonomía. Además, como veremos, un compromiso con este criterio más sólido de la igualdad sexual presenta preguntas difíciles de responder respecto de la relación entre lo social y lo privado, y entre la justicia y la ética del cuidado.

2. Lo social y lo privado

Si empleamos el enfoque de la autonomía para analizar la igualdad entre los sexos, uno de los temas centrales es el de la distribución desigual del trabajo doméstico, y la relación entre la familia y las responsabilidades propias del lugar de trabajo. Sin embargo, las principales corrientes teóricas han sido cautas al examinar las relaciones de familia y en juzgarlas a la luz de los criterios de justicia. Los liberales clásicos, por ejemplo, supusieron que la familia (encabezada por el padre) es una unidad biológicamente determinada, y que la justicia sólo se refiere a las relaciones convencionalmente determinadas entre las familias (Pateman, 1980, pp. 22-24). Por lo tanto, la igualdad natural de la que se ocupan es la de los padres en tanto representantes de las distintas familias, y el contrato social que discuten es el que rige las relaciones entre las familias. La justicia se refiere a la esfera «social», donde los varones adultos tratan con otros varones adultos de acuerdo con convenciones mutuamente acordadas. Las relaciones familiares, por otra parte, son «privadas», y están regidas por el instinto natural o la comprensión.

Los teóricos contemporáneos niegan que sólo los hombres sean capaces de actuar en la esfera social. Sin embargo, aunque hoy en día se afirma la igualdad sexual, se da por sentado que esta igualdad, como en la teoría liberal clásica, se aplica a las relaciones externas a la familia. Los teóricos de la justicia siguen desatendiendo las relaciones internas de la familia, que se considera un ámbito esencialmente natural. Y todavía se supone, implícita o explícitamente, que la unidad familiar tradicional es la familia tradicional encabezada por el hombre, en donde las mujeres se encargan del trabajo doméstico no remunerado, y de la reproducción. Por ejemplo, aunque J. S. Mill subrayaba que las mujeres eran igualmente capaces de alcanzar logros en todas las esferas en las que se lo propusieran, suponía que ellas continuarían realizando el trabajo doméstico. Según él, la división sexual del trabajo dentro de la familia «ya se realiza por consenso, o en todo caso no por ley, sino por la costumbre», y fue así como defendió esta situación como la «división de trabajo más apropiada entre dos personas»:

> Así como ocurre cuando un hombre elige una profesión, así también, cuando una mujer se casa, puede entenderse que ella elige el cuidado de la casa y por la crianza de sus hijos como el lugar donde aplicar prioritariamente sus energías, y por tantos años como sean necesarios para dicho propósito; y que ella renuncia, no a todos los demás objetivos y obligaciones, sino a aquellos que no sean consecuentes con lo requerido por aquel propósito (Mill y Mill, 1970, p. 179).

Aunque los teóricos contemporáneos raramente son tan explícitos como Mill, implícitamente comparten su presupuesto respecto del papel de la mujer dentro de la familia (o, si es que no lo hacen, no dicen nada acerca del modo en que el trabajo doméstico debería recompensarse o distribuirse). Por ejemplo, aunque Rawls dice que la familia es una de las instituciones que debe evaluar una teoría de la justicia, simplemente supone que la familia tradicional es justa, y continúa valorando las distribuciones justas atendiendo a los «ingresos familiares» que corresponden a los «cabezas de familia», de modo tal que las cuestiones de justicia propias de la familia son excluidas del tratamiento de la justicia.[4] El descuido respecto de la familia ha estado presente aun en buena parte del feminismo liberal, que «aceptó la división entre la esferas social y privada, y que escogió alcanzar la igualdad fundamentalmente en la esfera social» (Evans, 1979, p. 19).

Los límites de cualquier enfoque sobre la igualdad entre los sexos que descuide la familia son cada vez más claros. Como hemos visto, el resultado de la «doble jornada» para las mujeres es que éstas quedan relegadas a trabajos de escasa remuneración, y a tiempo parcial, lo cual a su vez las convierte en económicamente dependientes. Pero, aun si se eliminase esta vulnerabilidad económica, garantizando unos ingresos iguales para todos, todavía permanecería la injusticia de que se creyese que las mujeres deberían escoger entre la familia y la carrera laboral, opción esta con la que los hombres no se enfrentan. La afirmación de Mill según la cual la mujer al casarse acepta una ocupación a tiempo completo, del mismo modo en que el hombre accede a una profesión, resulta asombrosamente injusta. Después de todo,

4. Véase Rawls (1971, pp. 128, 146). La explicación de Rawls sobre la familia se critica en Okin (1987); Green (1986); English (1977); Kearns (1983). El «resabio aristotélico» que subyace al tratamiento de los individuos como «cabezas de familia» sigue siendo común en la ciencia política (Stiehm, 1983).

los hombres también se casan. ¿Por qué el matrimonio habría de tener tales consecuencias, diferentes y desiguales, entre hombres y mujeres? El deseo de ser parte de una familia no debería impedir que uno desarrolle una carrera laboral, y dado que ello inevitablemente tiene consecuencias para la carrera que uno elige, las consecuencias deberían soportarse por igual.

Además, en este punto permanece la cuestión de por qué no se otorga un mayor reconocimiento al trabajo doméstico. Incluso si los hombres y las mujeres compartiesen el trabajo doméstico no remunerado, esto difícilmente contaría como una verdadera igualdad sexual, si la causa de que no hubiese remuneración fuera que nuestra cultura devalúa el «trabajo femenino», o cualquier otra actividad «propia de mujeres». El sexismo puede estar presente no sólo en la distribución del trabajo doméstico, sino también en su evaluación. Y puesto que la devaluación del trabajo doméstico se vincula a la más amplia devaluación del trabajo de la mujer, entonces parte de la lucha por un mayor respeto hacia las mujeres tiene que implicar una lucha por un mayor respeto a su contribución en la familia. La familia se encuentra, por ello, tanto en el centro de la devaluación social como de la dependencia económica que sujetan a las mujeres a roles tradicionales. Y el resultado previsible es que los hombres ostentan mayor poder en casi todos los matrimonios, un poder que se ejerce en las decisiones que conciernen al trabajo, el ocio, el sexo, el consumo, etc., e incluso, en una minoría significativa de matrimonios, un poder que se ejerce mediante actos o amenazas de violencia (Okin, 1986 *b*, pp. 128-130).

Por lo tanto, la familia ocupa un lugar importante en la lucha por la igualdad sexual. Existe un consenso creciente entre las feministas según el cual la lucha por la igualdad sexual debe ir más allá de la discriminación social para alcanzar también el trabajo doméstico y la devaluación de la mujer dentro de la esfera privada. Carole Pateman sostiene que la «dicotomía entre lo social y lo privado... representa, en última instancia, aquello de lo que se ocupa el movimiento feminista» (Pateman, 1987, p. 103).

Examinar la injusticia en la esfera privada requeriría cambios sustanciales en la vida de la familia. Sin embargo, ¿qué cambios requiere de las teorías de la justicia? Como hemos visto, el hecho de que no se examinen las desigualdades en razón del sexo existentes dentro de la familia puede considerarse una traición a los principios liberales de autonomía e igualdad de oportunidades. De todas formas, según algunas críticas feministas, los liberales se niegan a adentrarse en la esfera familiar, aun para favorecer los objetivos liberales de autonomía e igualdad de oportunidades, porque se encuentran comprometidos con la distinción entre lo social y lo privado, y porque conciben la familia como centro de la vida privada. Así, Jaggar afirma que debido a que el derecho liberal a la intimidad «abarca y protege la intimidad personal dentro del hogar, la familia, el matrimonio, la procreación, la crianza de los niños», cualquier proposición liberal orientada a invadir la esfera familiar en nombre de la justicia «representa un claro distanciamiento de esta concepción liberal tradicional de la familia como centro de la vida privada... En la medida en que el acento del feminismo liberal en la justicia eclipsa cada vez más su respeto por la, así llamada, vida privada, surge la pregunta de si los valores básicos del liberalismo son en el fondo, coherentes» (Jaggar, 1983, p. 199). En otros términos, los liberales deben abandonar, o bien su compromiso con la igualdad sexual, o bien su compromiso con la distinción entre lo social y lo privado.

De cualquier forma, no es que la «concepción liberal tradicional» vea a la familia «como el centro de la vida privada». De hecho, existen dos concepciones diferentes acerca de la distinción entre lo social y lo privado en el liberalismo: la primera, que se originó con Locke, es la distinción entre lo político y lo social; y la segunda, que surge a partir de los liberales con influencias románticas, es la distinción entre lo social y lo personal. Ninguna de tales distinciones trata la familia como algo puramente privado, o explica o justifica su inmunidad respecto de posibles reformas legales. En verdad, cada una de las distinciones mencionadas ofrece pautas para criticar la familia tradicional. De todos modos, los liberales no han aplicado estas distinciones a la familia, y en general han descuidado el papel de la misma tanto al organizar la vida social como la privada.

a) El Estado y la sociedad civil

La primera formulación de la distinción liberal entre lo social y lo privado se ilustra mediante la distinción de Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. La libertad de los antiguos consistía en su participación activa en el ejercicio del poder político, y no el pacífico disfrute de la independencia personal. Los atenienses eran libres porque se gobernaban a sí mismos colectivamente, aunque carecían de independencia personal y libertades civiles, y se esperaba que sacrificasen sus placeres por el bien de la *polis*. La libertad de los modernos, por otra parte, se basaba en la prosecución sin trabas de la felicidad en sus lazos y ocupaciones personales, lo cual requería libertad respecto del poder político. Mientras que los antiguos sacrificaban la libertad privada en aras de la vida política, los modernos

veían la política como un medio (y de algún modo como un sacrificio) necesario para proteger su vida privada. El liberalismo expresa su compromiso con la libertad moderna separando marcadamente el poder público del Estado de las relaciones privadas en la sociedad civil, y estableciendo límites estrictos en cuanto a la capacidad del Estado para intervenir en la vida privada.

Se ha criticado frecuentemente esta distinción entre lo público y lo privado alegando que el acento liberal en la vida privada es antisocial. De acuerdo con Marx, por ejemplo, los derechos individuales proclamados por los liberales constituían las libertades de «un hombre tomado como una mónada aislada y replegada en sí misma... el derecho de un hombre a la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino en la separación del hombre respecto del hombre. El derecho a la libertad es el derecho a esa separación» (Marx, 1977 *b*, p. 53). Sin embargo, la visión liberal, en realidad, presupone nuestra sociabilidad natural. Como dice Nancy Rosenblum:

> este límite entre esferas no implica que la vida privada sea radicalmente apolítica o antisocial. La vida privada quiere decir la vida en la sociedad civil, y no en algún estado natural presocial o en alguna condición antisocial de aislamiento y separación... la libertad privada ofrece un espacio libre de la vigilancia y la interferencia de los funcionarios públicos, multiplicando las posibilidades para las asociaciones y agrupaciones privadas... Lejos de invitar a la apatía, se supone que la libertad privada alienta la discusión pública y la formación de grupos que son los que hacen posible que los individuos accedan tanto a contextos sociales más amplios como al gobierno (Rosenblum, 1987, p. 61).

Cuando el Estado deja a las personas en una «perfecta independencia» en su vida privada, no las deja aisladas, sino más bien libres para que formen y mantengan «asociaciones y agrupaciones», o aquello que Rawls denomina «asociaciones libres». Debido a que son animales sociales, los individuos van a usar su libertad para asociarse con otros en la prosecución de sus fines comunes. La libertad, para los liberales clásicos, se basaba en la «unión del hombre con el hombre», sin embargo, ellos creían que la unión de los hombres que surgiese de las asociaciones libres en la sociedad civil resultaba más auténtica, y más libre, que la forzada, propia de las asociaciones políticas. El ideal liberal de la vida privada no era el de proteger al individuo contra la sociedad, sino el de liberar a la sociedad de la interferencia política. Resulta más adecuado ver el liberalismo, no como una doctrina antisocial, sino como «la exaltación de la sociedad», dado que los liberales «consideran la vida social la forma más perfecta de realización humana y la condición vital para el desarrollo de la moral y la racionalidad», mientras que lo político se reduce al «severo símbolo de la coerción que es necesaria para mantener las actuaciones sociales dentro de un orden» (Wolin, 1960, pp. 291, 363, 369; cf. Holmes, 1989, p. 248; Schwartz, 1979, p. 245).

La cuestión básica en la evaluación de esta concepción de la separación entre lo social y lo privado no es cuánto requieren los individuos de la sociedad para ser libres, sino cuánto requieren tales individuos del Estado para su libertad. Como vimos en el capítulo 6, esto ha sido desatendido por la crítica comunitarista contra el «atomismo» liberal (cap. 6, apartado 4). Sin embargo, cuando Aristóteles dijo que los hombres eran *zóon politikón*, no quiso decir simplemente que los hombres eran animales sociales. Al contrario, «la asociación natural, meramente social de la especie humana, era vista como una limitación impuesta sobre nosotros por las necesidades de la vida biológica, que son las mismas para el animal humano que para otras formas de vida animal» (Arendt, 1959, p. 24). Por otro lado, la vida política era diferente y más elevada que la mera vida social.

Se han hecho varios intentos por hacer tabla rasa de exaltación liberal de la sociedad, y restablecer la concepción de la política como una forma más elevada de vida. Sin embargo, la visión liberal se ha extendido en la era moderna, y hoy es implícitamente compartida aun por sus críticos más radicales (Wolin, 1960, pp. 290, 414-416). Aunque los griegos sentían que «la política no podía ser, bajo ninguna circunstancia, sólo un medio para proteger a la sociedad», los teóricos modernos están en desacuerdo, tan sólo, respecto de cuál es el tipo de sociedad a la que la política debe servir: «la sociedad de los fieles de la Edad Media, o la sociedad de los propietarios de Locke, o la sociedad de los que están despiadadamente interesados en la adquisición, como en Hobbes, o la sociedad de los productores, como en Marx, o la sociedad de los empleados, como la nuestra, o la sociedad de los obreros, como en los países socialistas y comunistas. En todos estos casos, es la libertad... de la sociedad la que exige y justifica la limitación de la autoridad política. La libertad pertenece al reino de lo social, y la fuerza o la violencia pasa a ser monopolio del gobierno» (Arendt, 1959, p. 31). Como ocurrió con el compromiso con la igualdad moral, éste es uno de los casos en donde el liberalismo ha venido en el debate histórico, por lo cual cualquier debate posterior viene a situarse dentro de los límites de los compromisos liberales básicos.

Ésta es la primera versión de la distinción hecha por el liberalismo entre lo social y lo privado. Las feministas la han criticado por numerosas razones. La objeción más grave es que la mayoría de las descripciones liberales de la esfera social parecen considerar sólo

hombre adultos (y fuertes), sin tener en cuenta el trabajo que es necesario para crear y nutrir a éstos, trabajo que es realizado fundamentalmente por mujeres, principalmente dentro de la familia. Como dice Pateman, «el liberalismo conceptualiza la sociedad civil haciendo abstracción de la vida doméstica vinculada a ella», y por lo tanto «la última acaba siendo "olvidada" en la discusión teórica. La separación entre lo privado y lo social se [presenta] así como una división *dentro*... del mundo de los hombres. La separación se expresa, luego, de varias maneras, no sólo como una separación entre lo social y lo privado sino también, por ejemplo, como una separación entre "sociedad" y "Estado"; o "economía" y "política"; o "libertad" y "coerción"; o entre "lo social" y "lo político"» (Pateman, 1987, p. 107), todas las cuales son divisiones «dentro del mundo de los hombres».

La vida doméstica, entonces, ha tendido a situarse fuera del Estado y la sociedad. Pero ¿qué razón hay para excluir a la familia de la sociedad? La respuesta no puede ser que se la excluye debido a que se sitúa dentro de la esfera privada, porque aquí el problema es precisamente que no sea vista como parte de la esfera privada, que es la esfera de la libertad liberal. En un sentido, esta exclusión de la familia es sorprendente, porque la familia parece una institución social paradigmática, en principio basada en ese tipo particular de cooperación que los liberales admiran en el resto de la sociedad, pero que hoy se encuentra todavía estancada en razón del tipo de restricciones propias del feudalismo, que los liberales aborrecen. Con todo, los liberales a quienes preocupaba la protección de la vida social, y el acceso de los hombres a la misma, no se han preocupado por asegurar que la vida doméstica se organice según principios de igualdad y consenso, o por impedir que los acuerdos domésticos restrinjan el acceso de las mujeres a otras formas de vida social. ¿Por qué los liberales, que se opusieron a las jerarquías establecidas, en la ciencia, la religión, la cultura, y la economía, no muestran interés por hacer lo mismo respecto de la esfera doméstica?[5]

La explicación obvia es que los filósofos varones no tenían interés en cuestionar la división sexual del trabajo de la cual se beneficiaban. Esto fue racionalizado por medio del presupuesto según el cual los

5. Una explicación es que los liberales mantuvieron la misma actitud de rechazo hacia el ámbito de lo doméstico que los antiguos. Del mismo modo que estos últimos vieron el ámbito doméstico como algo que se debía trascender para llegar a ser hombres libres participasen en la vida política, así los liberales vieron lo doméstico como algo que debía ser controlado con el objeto de poder ser libre en la vida social. Esto parece ser parte de la explicación de por qué Mill y Marx no consideraron que la reproducción fuese un ámbito de libertad y justicia. Estos dos autores vieron el papel tradicional de las mujeres como «natural», incapaz de desarrollo cultural (cf. Jaggar, 1983, cap. 4; Okin, 1979, cap. 9).

roles domésticos estaban fijados biológicamente, un presupuesto basado en afirmaciones acerca de la inferioridad de las mujeres, o en la idea más reciente de «la familia sentimental», que dice que el lazo sentimental que surge naturalmente entre la madre y los niños es incompatible con el tipo de carácter necesario para la vida social o política (Okin, 1981). Sin embargo, aunque la mayoría de los teóricos liberales ha invocado uno u otro de estos presupuestos, éstos no representan las concepciones típicamente liberales, y no existe conexión lógica o histórica entre ellos y la aceptación de la distinción liberal entre sociedad y Estado.

Lo más triste de la cuestión es que casi todos los teóricos políticos dentro de la tradición occidental, cualquiera que sea su visión acerca de la distinción entre sociedad y Estado, han aceptado una u otra de estas justificaciones para separar la vida doméstica del resto de la sociedad, y para relegar a las mujeres a dicha vida. Como sostienen Kennedy y Mendus, «Las teorías de Adam Smith y Hegel, Kant y Mill, Rousseau y Nietzsche, son opuestas en casi todos los aspectos, sin embargo, en lo que hace al tratamiento de las mujeres, estos filósofos tan diversos presentan un sorprendente frente común». Los teóricos varones, cualquiera que sea el lugar que ocupen en el espectro político, han aceptado que «el confinamiento de las mujeres en la esfera [doméstica] se justifica por su naturaleza particularista, emocional e introspectiva. Dado que ellas sólo conocen los vínculos del amor y la amistad, resultan peligrosas en la vida política, con tendencia, quizás, a sacrificar el interés social, más amplio, por algún lazo personal o alguna preferencia privada» (Kennedy y Mendus, 1987, pp. 3-4, 10). En otras palabras, los liberales han aceptado la distinción entre lo social y lo privado por las mismas razones a las que han recurrido los antiliberales, y no porque creyeran en una distinción entre lo social y lo privado.[6]

6. Muchas feministas dicen que la distinción entre lo doméstico y lo social surgió con, o se reflejó en, la separación que hizo el liberalismo entre las esferas de lo social y lo privado (por ejemplo, Nicholson, 1986, p. 201; Kennedy y Mendus, 1987, pp. 6-7; Coltheat, 1986, p. 112). Sin embargo, históricamente, este argumento es poco sólido porque «la asignación del espacio social a los hombres y el espacio [doméstico] a las mujeres es constante en la historia de Occidente» (Eisenstein, 1981, p. 22). El liberalismo heredó, más que creó, la distinción entre lo social y lo doméstico. Puede ser cierto que al subrayar la distinción entre lo social y lo privado dentro de la sociedad, los liberales pasaron por alto la distinción más fundamental entre lo social y lo doméstico (Pateman, 1987, p. 109). No obstante, si es así, lo que pasaron por alto es una distinción preliberal entre el ámbito femenino y el masculino (Eisenstein, 1981, p. 223; cf. Green, 1986, p. 34; Nicholson, 1986, p. 161).

¿Por qué se ha perdido esta concepción liberal original de la esfera privada, de modo tal que «hablar de un ideal del mundo privado dentro del contexto de la sociedad norteamericana contemporánea implica hablar sobre la familia» (Elshtain, 1981, p. 322; cf. Benn y Gaus, 1983, p. 54). Tal vez, porque las personas suponen que lo «social» y lo «privado» implica una separación de ámbitos. Si fuera así, entonces el lugar más propio de lo privado sería el hogar. Sin embargo, la distinción liberal entre lo social y lo privado no es una distinción entre dos ámbitos físicos, dado que la sociedad y la po-

De hecho, aquellos teóricos que rechazaron la distinción liberal entre lo social y lo privado tendieron a acentuar la tradicional división entre lo doméstico y lo social. Por ejemplo, aunque los antiguos griegos no tenían una concepción como la de la esfera privada que favorecen los liberales, sí concebían una radical distinción entre lo doméstico y lo social, que condenaba a las mujeres a ser socialmente invisibles (Elshtain, 1981, p. 22; Arendt, 1959, p. 24; Kennedy y Mendus, 1987, p. 6). Lejos de negar la separación entre lo social y lo privado, «en lo alto de la conciencia política griega encontramos una claridad y precisión inigualadas en el trazado de esta distinción» (Arendt, 1959, p. 37). De modo similar, aunque Rousseau se oponía a la separación liberal de lo social y lo privado, presentaba su concepción de una sociedad integrada «como si ésta fuera y debiera ser enteramente masculina, apoyada por la estructura familiar privada femenina» (Eisenstein, 1981, p. 77; cf. Elshtain, 1981, p. 165; Pateman, 1975, p. 464). Es decir, suscribía la visión griega según la cual, cuando las mujeres se casaban «desaparecían de la esfera social; entregadas, dentro de las cuatro paredes de su hogar, al cuidado de su casa y familia. Éste es el modo de vida prescrito para las mujeres tanto por la naturaleza como por la razón» (Rousseau, en Eisenstein, 1981, p. 66). Por último, aunque Hegel rechaza la «radical separación» que hace el liberalismo entre las esferas social y privada, su teoría «brinda el ejemplo más gráfico del modo en que se ha utilizado la idea de la familia sentimental para definir las capacidades de las mujeres, y para justificar su subordinación, su falta de educación, y su exclusión de los ámbitos sociales del mercado, la ciudadanía, y la vida intelectual» (Elshtain, 1981, p. 176; Okin, 1981, p. 85).

Así, la distinción liberal entre lo social y lo privado es diferente de la distinción entre lo doméstico y lo social. ¿Existe algún razonamiento feminista para rechazar la distinción liberal entre Estado y sociedad, una vez que establecemos la diferente distinción, entre lo doméstico y lo público? Muchas feministas contemporáneas aceptan los rasgos esenciales de la visión liberal acerca de la relación entre Estado y sociedad, y, por lo tanto, entre lo social y lo privado.[7] Por una parte, la exaltación que los griegos hacen de la política se fundamenta en un dualismo entre naturaleza y cultura del tipo que, según las feministas, se encuentra en la raíz de la devaluación sociocultural de las mujeres. Un punto importante en la devaluación del trabajo de las mujeres, particularmente en lo relativo a parir y criar niños, viene dado por la idea de que dichas tareas son algo meramente natural, una cuestión de instinto biológico más que una cuestión cultural. Así, a las mujeres se las asocia con las funciones meramente animales del trabajo doméstico, mientras que los hombres llegan a tener vidas verdaderamente humanas, eligiendo sus actividades de acuerdo con los objetivos marcados por su contexto cultural, no por sus inclinaciones naturales.

La afirmación según la cual la política constituye una forma de vida más elevada descansa, habitualmente, en la idea de que la vida social, como la doméstica, se encuentra estancada «en el heterogéneo reino de las necesidades, intereses, y deseos particulares» (Young, 1989, p. 253). Según los griegos, la vida social permanece «en el ciclo establecido por la naturaleza, de fatiga y descanso, trabajo y consumo, con la misma regularidad desprovista de propósitos con la cual el día y la noche y la vida y la muerte se siguen unas a otras» (Arendt, 1959, p. 106). Esta «regularidad desprovista de propósitos» de la vida cotidiana resulta, en última instancia, irrelevante, destinada como está a volver al polvo del que surgió. Sólo la política representa para los ciudadanos «la garantía contra la futilidad de la vida individual» (Arendt, 1959, p. 56). Puesto que la política intenta trascender «los ciclos de la naturaleza», «dominar las necesidades de la vida doméstica era la condición para la libertad de la *polis*... la vida hogareña existía por el bien de la buena vida en la *polis*» (Arendt, 1959, pp. 30-31, 37). En efecto, «ninguna actividad que sirviera sólo al propósito de ganarse la vida, sólo para sostener el proceso vital, tenía acceso al reino de lo político» (Arendt, 1959, p. 37). Es difícil imaginar una concepción de la vida social que se oponga más frontalmente a la explicación de Adrienne Rich acerca del trabajo de la mujer como «el mundo de la protección, el mundo de la pre-

lítica comparten, esencialmente, los mismos límites. Es una distinción entre dos objetivos y responsabilidades diferentes. Actuar en sociedad es aceptar la responsabilidad de promover el bien común, entendido éste como una preocupación imparcial por los intereses de cada persona. Cuando uno actúa privadamente, se exige que uno lo haga imparcialmente, pero se es libre de tratar de alcanzar los propios fines, en armonía con los derechos de otros, y de asociarse con otros en la prosecución de los fines comunes. Estas dos actividades pueden llevarse a cabo en cualquier ámbito de la sociedad. El hecho de que uno se incorpore a la esfera social no significa que uno sea responsable de actuar imparcialmente o que esté obligado a explicar sus acciones. El hecho de que uno se quede en su hogar no le exime de respetar los derechos de otras personas.

7. Existen feministas críticas de la división entre Estado y sociedad, aun cuando se la distinga de la división patriarcal entre lo doméstico y lo social. Por ejemplo, Pateman dice que, a diferencia de los críticos republicanos que sólo tratan de «reintegrar la política en la vida pública», las críticas feministas «insisten en que la alternativa a la concepción liberal también debe abarcar la relación entre la vida social y la doméstica» (Pateman, 1987, p. 108). Mas no explica por qué las feministas que rechazan la distinción entre lo social y lo privado deberían preocuparse también por la distinción liberal entre lo social y lo doméstico. Sus propios comentarios sugieren que no tenemos una idea clara acerca de cómo afectaría a la oposición entre lo social y lo privado que se integrara la política en la sociedad civil (Pateman, 1987, p. 120). Frances Olsen presenta una crítica feminista a la distinción entre Estado y sociedad basándose en los comentarios de Marx sobre la alienación (Olsen, 1983, pp. 1561-1564).

servación, el mundo del cuidado.... aquél donde se teje invisiblemente una vida rutinaria y marchita» (Rich, 1979, p. 205).

Más aún, dado que la preeminencia de la política sobre la sociedad se basa en la pretendida universalidad o generalidad de la primera, la protección de esta universalidad exige separar la política del reino de la particularidad, y ello ha significado, invariablemente, separarla de las preocupaciones domésticas. Como dice Iris Young:

> ensalzar las virtudes de la ciudadanía como una participación en un reino social universal, los hombres modernos eludieron la cuestión de la diferencia entre los sexos... La exaltación de un reino social de virtudes y derechos varoniles como reino de la independencia, los principios generales, y la razón desapasionada, llevó a la creación de la esfera privada de la familia como lugar donde se confinaban las emociones, el sentimiento, y las necesidades corporales. Así, el carácter general de lo social descansa en la exclusión de la mujer (Young, 1989, pp. 253-254).

A diferencia de los griegos, que entendían la política como trascendencia respecto de la naturaleza, y de los hegelianos que entendían la política como trascendencia respecto de la particularidad, las feministas y los liberales comparten un compromiso con la concepción del poder público como un medio para la protección de los intereses y las necesidades particulares.

Esto no quiere decir que las feministas y los liberales estén de acuerdo en todos los aspectos de la relación entre Estado y sociedad. Aun cuando acordemos que el poder público debería justificarse por la promoción de los intereses privados en la sociedad, quedan muchas áreas de potenciales desacuerdos. En primer lugar, podríamos pensar que la vida social no es tan estable ni capaz de regularse a sí misma como suponen los liberales. Por ejemplo, podríamos pensar que los individuos, por sí solos, no van a poder mantener la trama de relaciones sociales que reciben. Que van a aceptar y rechazar los vínculos sociales con tal rapidez que la sociedad va a tender a desintegrarse a menos que el Estado intervenga para apoyar los grupos sociales. En el fondo, éste es el mensaje de los comunitaristas, un mensaje que, a pesar de su acento en la sociabilidad humana, presupone en realidad que las personas precisan que el gobierno las conduzca a la vida social (cap. 6, apartado 4, B). Pero éste es un interés legítimo, y de hecho podemos querer que el gobierno apoye ciertos lazos sociales, incluyendo los familiares, y haga más difícil desvincularse de tales lazos.

En segundo lugar, podríamos cuestionar la fe liberal que nos dice que si todos tienen un libre acceso a los medios de expresión y a las asociaciones, entonces la verdad va a terminar por prevalecer sobre la

falsedad, y la comprensión sobre el prejuicio, sin necesidad de la tutela del gobierno. Los liberales tienden a creer que la tiranía sociocultural no puede sobrevivir en condiciones de libertad civil e igualdad material. Sin embargo, pueden existir muchas concepciones culturales falsas y perniciosas, inmunes a la crítica social, y capaces de sobrevivir y aun de florecer en el marco de una lucha libre y justa contra la verdad. La pornografía y otras representaciones culturales acerca de las mujeres nos proporcionan un ejemplo de ello. Los liberales creen que si la pornografía no daña a las mujeres, entonces, la falsa imagen que da no es razón para limitarla, y ello, no porque las ideas no tengan poder, sino por la convicción de que las ideas deben ser puestas a prueba a través de la libertad de expresión y asociación existentes dentro de la sociedad, y no por medio del aparato coercitivo del Estado. Para algunas personas, esta actitud representa una ingenuidad injustificada acerca del poder de la libertad de expresión en la sociedad como medio para terminar con la tiranía sociocultural. En palabras de Mackinnon, si la libertad de expresión ayuda a descubrir la verdad, «¿por qué ahora, con más pornografía a nuestro alcance que nunca, estamos inmersos en todas estas mentiras?» (Mackinnon, 1987, p. 155). Según esta autora, esta fe en la libertad de expresión demuestra que «la moral liberal no es capaz de tratar con las falsas percepciones que *conforman* la realidad» (Mackinnon, 1987, p. 162).

Aunque estas cuestiones susceptibles de controversia entre liberales y feministas son de primera importancia (y conllevan algunas de las preguntas empíricas acerca del Estado y de la cultura que presenté al final del capítulo 6), tienen su lugar natural dentro de un compromiso compartido respecto de la prioridad de la vida social sobre la política.

b) Lo personal y lo social: el derecho a la intimidad

A la división liberal original entre lo social y lo privado se ha añadido en los últimos cien años, una segunda distinción, que separa lo personal o lo íntimo de lo social, y en donde «lo social» incluye tanto al Estado como a la sociedad. Esta segunda distinción surgió primeramente entre los románticos, y no entre los liberales y, en parte, surgió en oposición a la exaltación liberal de la sociedad. Mientras que los liberales clásicos presentaron la sociedad como la esfera básica de la libertad personal, los románticos subrayaron los efectos de la conformación social sobre la individualidad. La individualidad resultaba amenazada no sólo por la coerción política, sino también por la pre-

sión aparentemente omnipresente de los objetivos de la sociedad. Para los románticos, «lo privado» significa:

> una separación respecto de la existencia mundana [una separación que] se asocia con el propio crecimiento de la persona, con la expresión de sí, y con la creación artística... En el pensamiento liberal clásico, por el contrario, «lo privado» se refiere a la sociedad, no al retiro hacia lo personal; y la sociedad constituye el dominio de la actividad racional libre más que de la libertad de expresarse. El liberalismo protege esta esfera restringiendo el ejercicio del poder del gobierno por medio de una definición de las libertades civiles. El romanticismo puro y el liberalismo convencional no difieren sólo en cuanto a sus nociones acerca de la vida privada, sino también en cuanto a sus motivaciones para fijar una esfera privada privilegiada (Rosenblum, 1987, p. 59).

Los románticos incluyen la vida en sociedad en la esfera social porque los lazos de la sociedad, aunque son lazos no políticos, continúan vinculando a los individuos al juicio y a la posible censura de los demás. La presencia de otros puede resultar desorientadora, desconcertante, o simplemente agotadora. Los individuos necesitan tiempo para sí mismos, lejos de la vida social, para la meditación, para probar prácticas impopulares, regenerar fuerzas, y alimentar relaciones íntimas. Respecto de estas cuestiones, la vida social puede resultar tan exigente como la política. De hecho, «la intimidad actual en su función más relevante, que es la de dar refugio a la vida interior, fue descubierta no como opuesta a la esfera política sino como opuesta a la vida social» (Arendt, 1959, p. 38; cf. Benn y Gaus, 1983, p. 53). Por lo tanto, los románticos consideraron sociales «todas las asociaciones con otros, salvo las relaciones íntimas como la amistad o el amor» (Rosenblum, 1987, p. 67).

Aunque esta segunda distinción entre lo social y lo privado surgió en oposición al liberalismo, los liberales de hoy en día han aceptado en buena medida la visión romántica, y han tratado de integrar su acento en tal concepción de las presiones sociales, con el clásico acento liberal en la libertad social. La importancia que los románticos concedieron a la intimidad coincidió con los temores liberales respecto del poder coercitivo que los grupos ejercen sobre sus propios miembros en asociaciones profesionales, sindicatos, instituciones educativas, etc., y con la presión más generalizada a favor de la uniformidad social. Contra ella, ni la pluralidad de asociaciones ni el mercado de las ideas supusieron una protección adecuada. Como resultado, el liberalismo moderno no sólo tiene la preocupación de proteger la esfera privada de la vida social, sino también por aislar un espacio *dentro de la esfera privada* donde los individuos puedan tener *intimidad*. Actualmente, para los liberales, la vida privada significa, tanto una participación en las instituciones civiles de la sociedad, a las que tanta importancia concedían los liberales clásicos, como un refugio personal respecto de aquella vida social ordenada, en la que los románticos ponían el acento.[8]

Esta segunda versión de la distinción liberal entre lo social y lo privado habitualmente se plantea y discute en su manifestación legal, el «derecho a la intimidad». Como en el caso de la primera distinción entre lo social y lo privado, también fue cuestionada por el feminismo. La decisión que dio rango constitucional al derecho a la intimidad en Estados Unidos, la sentencia sobre el caso *Griswold vs. Connecticut* (381 US 479 [1965]), fue considerada inicialmente una victoria de las mujeres, por cuanto establecía que las leyes que negaban a las casadas el acceso a los métodos contraceptivos violaban el derecho a la intimidad. Sin embargo, desde entonces se hizo evidente que este derecho, tal como lo interpretaba la Corte Suprema de Estados Unidos, podía resultar, también, un obstáculo para reformas posteriores tendentes a defender a las mujeres de la opresión de que son víctimas en el hogar. La idea de un derecho a la intimidad se ha interpretado como que adentrarse en la esfera familiar constituye una violación de la intimidad. Ella ha servido para que la familia goce de inmunidad frente a reformas destinadas a proteger los intereses de las mujeres. Por ejemplo, la idea de la intimidad ha sido utilizada para criticar la intervención estatal destinada a proteger a las mujeres frente a maltratos, o a darles poder para que interpongan demandas en caso de que no se les conceda una pensión de manutención, o a otorgarle un reconocimiento oficial al valor del trabajo doméstico (Taub y Schneider, 1982, p. 122). El derecho a la intimidad «refuerza la división entre lo social y lo privado que... mantiene la esfera de lo privado más allá de la reposición legal de derechos y aparta de la esfera pública el sometimiento de la mujer en el interior de la misma» (Mackinnon, 1987, p. 102).

De ahí que esta segunda distinción entre lo privado y lo social haya reforzado la tendencia a dispensar las relaciones familiares del examen de la justicia pública. Sin embargo, se da una peculiaridad en la interpretación que hace la Corte Suprema del derecho a la intimi-

8. Esta visión romántica de la intimidad fue tan asumida por el liberalismo moderno, que algunas personas pasaron a considerarla como la concepción liberal original (por ejemplo, Benn y Gaus, 1983, pp. 57-58). De todos modos, aunque la idea de apartarse de la sociedad puede encontrarse en los liberales clásicos (por ejemplo, las *Cartas sobre la tolerancia* de Locke), esta posición fue adoptada por los liberales. Concebir la intimidad como un apartarse de todos los roles de la sociedad, lejos de ser la posición liberal original, significa que «lo personal y lo privado han quedado disociados prácticamente de cualquier institución. El resultado es que se derrumba la tradicional distinción liberal entre lo social y lo privado así como entre el gobierno y la sociedad» (Rosenblum, 1987, p. 66).

dad, dado que define la intimidad individual en términos de la intimidad colectiva de la familia. Se ha considerado que el derecho a la intimidad afectaba a las familias en cuanto unidades, y no en cuanto a sus miembros individuales. Como resultado, los individuos no pueden reclamar intimidad dentro de la familia. Si dos personas se casan, el derecho a la intimidad garantiza que el Estado no interfiera dentro de las decisiones domésticas de la pareja. Sin embargo, si la mujer no tiene intimidad dentro del matrimonio, y no tiene poder para la toma de tales decisiones, entonces este derecho a la intimidad familiar no le garantiza ninguna intimidad individual, y de hecho le impedirá que el Estado actúe para proteger su intimidad.

Existen algunos casos en los cuales la Corte Suprema ha invocado explícitamente la intimidad *individual* de la mujer, aun dentro de la familia. Sin embargo, parecen ser más la excepción que la regla (Eichbaum, 1979). ¿Por qué las relaciones familiares no han de garantizar la intimidad individual? La respuesta no puede ser que se considera la familia el centro de la vida privada, porque aquí, el problema es precisamente que la noción de intimidad que se aplica en otros casos no se aplica dentro de las relaciones familiares. Como dice June Eichbaum, la idea de una intimidad basada en la familia se opone frontalmente a la idea del derecho a la intimidad: «un derecho a la intimidad que protege el interés de la unidad colectiva, la familia, a costa de la autonomía individual, ignora por completo la necesidad humana de intimidad y confunde su significado más profundo» (Eichbaum, 1979, p. 368). Proteger a la familia de la intervención estatal no garantiza a las mujeres (o a los niños), necesariamente, un refugio individual respecto de los otros, o de la presión para asumir los objetivos de otros.

¿Por qué la Corte Suprema ha interpretado que la intimidad se basa en la familia? La respuesta parece encontrarse en la prolongada influencia de ideas preliberales acerca del carácter natural de la familia tradicional. Esto resulta evidente en la larga tradición de resoluciones judiciales que invocan el sagrado carácter de la familia, respecto de la cual «el derecho a la intimidad» es simplemente la última muestra. La primera defensa de la intimidad basada en la familia la constituyó la doctrina del *cabeza de familia*, en la cual «el hogar familiar se concebía como una extensión de la personalidad del cabeza de familia». De modo que «intervenir en los asuntos familiares de un hombre era una invasión en su esfera privada y personal... parecida, en esencia, a la de exigirle que tome baños más a menudo» (Benn y Gaus, 1983, p. 38). De acuerdo con esta doctrina, las mujeres pasaron a ser la propiedad de sus maridos, y así, dejaron de ser personas a ojos de la ley, y sus intereses venían definidos por, y se circunscribían a, la familia, a la que se consideraba su lugar natural. Con el reconocimiento gradual de los derechos de otros miembros del hogar, aparecieron desafíos a la autoridad del cabeza de familia. Sin embargo, la legitimación de la familia tradicional provista por la doctrina del cabeza de familia fue confirmada por diversos tribunales conservadores en la década de 1920, mediante la doctrina de la «autonomía de la familia». Aunque no se consideró el hogar propiedad del cabeza de familia, la estructura básica de la familia tradicional permaneció inmune a la reforma judicial porque fue vista como un bastión de la civilización, y una condición para la estabilidad social (por ejemplo, *Meyer vs. Nebraska*, 262 US 390 [1923]).

Con la transformación de la visión sobre la familia de la década de 1960, la doctrina de la autonomía de la familia fue cuestionada, a su vez, y los tribunales necesitaron una nueva justificación para no intervenir dentro de la familia. El énfasis emergente en la intimidad se erigió como un sustituto tentador, dado que el interés liberal en la intimidad individual se superponía parcialmente con el interés conservador por la autonomía de la familia, y proveía de alguna legitimidad moderna a aquella vieja política. Sin embargo, el cambio resultó más aparente que real, porque lo que la Corte Suprema entendió por intimidad se reveló asombrosamente parecido al significado dado a la idea del cabeza de familia.[9] De hecho, la Corte Suprema de Estados Unidos no ha negado que el derecho a la intimidad basado en la familia sea una continuación de la vieja doctrina de la autonomía de la familia. La Corte Suprema ha justificado su acento en la intimidad marital apelando al «antiguo y sagrado carácter del matrimonio como fundamento de sus decisiones» (Grey, 1980, pp. 84-85; cf. Eichbaum, 1979, p. 372). En cambio, el mismo tribunal ha negado incluso los aspectos más básicos de una concepción liberal de la intimidad individual, en la medida en que ellos no estén vinculados a la estructura familiar tradicional. Por ejemplo, la Corte Suprema continúa apoyando las leyes que sancionan las relaciones homosexuales entre adultos que consienten, mantenidas en sus hogares, a la vez que niega que estas leyes violen el derecho a la intimidad (*Bowers vs. Hardwick*, 478 US 186 [1986]).

9. Es de notar cómo las políticas que se justificaron en razón de que la familia era la propiedad privada del hombre se justifican ahora alegando que los hombres y las mujeres tienen un derecho igual a la intimidad (véase, por ejemplo, Benn y Gaus, 1983, p. 38). Como demuestran Taub y Schneider, «El fracaso del Estado en la regulación de la esfera doméstica se justifica ahora, habitualmente, con el argumento de que la ley no debería interferir en las relaciones emocionales propias del ámbito familiar porque ello sería un proceder autoritario... De todas formas, la importancia de esta preocupación resulta socavada por el hecho de que el mismo resultado se justificaba anteriormente mediante ficciones legales, tales como la anulación civil de las mujeres en el matrimonio» (Taub y Schneider, 1982, p. 122).

Así, el ideal romántico de la intimidad llegó a la ley fusionado con el ideal conservador de la familia heterosexual, estructurada y oficialmente reconocida como bastión de la sociedad. Aunque los tribunales invocan la idea liberal que distingue entre lo social y lo privado, de hecho están invocando la distinción no liberal entre lo social y lo doméstico, que subordina la intimidad individual a la autonomía familiar. Mackinnon afirma que:

> Probablemente no sea una coincidencia que las mismas cosas que el feminismo considera fundamentales para el sometimiento de las mujeres —por ejemplo, el lugar, el cuerpo; las relaciones en general, las relaciones heterosexuales; las actividades en las que se centran, las relaciones sexuales y la reproducción; y hasta los mismos sentimientos y la intimidad— constituyan el núcleo de lo que engloba la doctrina de la intimidad. Desde esta perspectiva, el concepto legal de intimidad puede amparar y de hecho ha amparado la violencia, la violación dentro del matrimonio, y la explotación de las mujeres; dicho concepto ha mantenido las realidades instituidas fundamentales por medio de las cuales las mujeres se ven *privadas* de su identidad, su autonomía, su gobierno, sus preferencias... Este derecho a la intimidad es un derecho de los hombres a «que se les deje solos» para oprimir a las mujeres... Mantiene a algunos hombres fuera del dormitorio de otros hombres (Mackinnon, 1987, pp. 101-102).

La razón por la que no resulta una coincidencia que el derecho a la intimidad no afecte a la esfera doméstica no es que la intimidad liberal suponga la protección de lo doméstico, sino que quienes deberían defender lo doméstico han asumido la intimidad liberal.

Creo que la mayoría de las feministas comparten las motivaciones liberales básicas sobre la protección de la intimidad, si se las desvincula de las ideas patriarcales sobre la autonomía de la familia, esto es, valorar el hecho de tener algunos momentos libres de distracciones y de las incesantes demandas de los demás, y el tener la posibilidad de probar prácticas impopulares y alimentar relaciones íntimas (Allen, 1988). Considérese la bien conocida afirmación de Virginia Wolff según la cual las mujeres deberían tener «un cuarto propio»). En todo caso, la concepción liberal de la intimidad, como la distinción entre el Estado y la sociedad, no supone una defensa de la división entre lo doméstico y lo social. Porque se precisa una defensa de la intimidad al margen de la familia, y se precisa una defensa de la vida interior dentro de la familia. Por lo tanto, la separación entre la intimidad y lo no privado va contra la distinción entre lo doméstico y lo social. Aunque esperamos que la familia constituya un «ámbito de intimidad y refugio personal», para muchas personas la familia aparece como una institución respecto de la cual desean intimidad, y en tal sentido, la acción del Estado puede ser necesaria dentro de la esfera doméstica para proteger la intimidad y prevenir maltratos.[10]

Dado el carácter esencial de la familia para el sistema de desigualdades sexuales, resulta crucial que las teorías de la justicia presten atención a los efectos de la organización familiar dentro de la vida de las mujeres. La negativa de las principales teorías a hacer esto se explica habitualmente diciendo que las familias han sido relegadas al ámbito de lo privado. Sin embargo, en algún sentido, esta visión implica un desdén por el problema. No es tanto que se relegó la familia al ámbito de lo privado, sino que se la ignora completamente. Y cuando la teoría política no considera la familia, ya sea en cuanto a sus aspectos sociales como privados, se lesionan los intereses de las mujeres. Porque los roles asociados con la familia tradicional no sólo están en conflicto con los ideales sociales de los derechos y recursos iguales, sino también con la concepción liberal de las condiciones y valores de la vida privada.

3. Una ética del cuidado

Una consecuencia de la distinción entre lo social y lo doméstico, y del relegamiento de las mujeres a la esfera doméstica, es que a hombres y mujeres se los ha asociado con diferentes modos de pensar y sentir. A lo largo de la historia de la filosofía occidental, encontramos teóricos políticos que distinguen las tendencias particularistas intuitivamente emocionales —que se dicen requiere la vida doméstica de las mujeres—, del pensamiento desapasionado e imparcialmente racional que se dice requiere la vida pública de los hombres. La moral:

10. Algunas feministas liberales han comenzado a poner en tela de juicio la familia tradicional. La caracterización del feminismo liberal, un movimiento tan sólo preocupado por la incorporación a la esfera social, «resulta cada vez más problemática. Las feministas liberales, al igual que muchas otras, han centrado su atención en las vidas individuales de las mujeres» (Nicholson, 1986, pp. 22-23; cf. Wendell, 1987). Paradójicamente, cuando los liberales aceptan reformar la familia, se les suele acusar de llevar a cabo una «devaluación de la esfera privada» (Elshtain, 1981, p. 243; cf. Nicholson, 1986, p. 24). Jean Elshtain afirma que el «imperativo liberal» es el de «hacer que la esfera privada entre en el dominio de lo político o lo social» (Elshtain, 1981, p. 248). Al convertir la crianza de los niños en una responsabilidad social, el liberalismo «despojaría a la esfera privada de su *raison d'être* y del origen de las principales emociones y valores para el ser humano. De modo similar, desplazar todas las actividades de cuidado fuera del hogar, convertirlas en actividades públicas, deterioraría aún más el ámbito de lo privado.» «Todas las personas deberían ser transformadas, tanto como sea dable, en personas públicas, y la separación entre las formas de vida que comenzó con la industrialización sería llevada a término a través de la absorción de lo privado por lo social en la medida de lo posible. A esto conduce el imperativo liberal» (Elshtain, 1981, p. 248, citando a R. P. Wolff). Para un examen de las preocupaciones feministas recientes acerca de la «liberalización de la familia» (esto es, la extensión del pensamiento contractual al matrimonio y a la familia), véase mi trabajo «Rethinking the Family», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20 (1991).

> se desgaja en una «división moral del trabajo» en razón del sexo... Las tareas de gobernar, regular el orden social, y administrar otras instituciones «sociales» han sido monopolizadas por los hombres como si fueran su dominio privilegiado, y las tareas de mantener las relaciones personales privadas han sido impuestas, o abandonadas, a las mujeres. Así, los dos sexos han sido concebidos como proyectos morales distintos. La justicia y los derechos han estructurado las normas morales, los valores, y las virtudes masculinas, mientras que el cuidado y la responsabilidad han definido las normas morales, los valores, y las virtudes femeninas (Friedman, 1987 *a*, p. 94).

Estos dos «proyectos morales» han sido vistos como fundamentalmente diferentes, y aun en conflicto, de modo tal que las disposiciones particularistas de las mujeres, aunque funcionales para la vida familiar, fueron juzgadas como subversivas para la imparcial justicia requerida por la vida social. De ahí que se diga que la salud de lo social depende de la exclusión de las mujeres (Okin, 1990; Pateman, 1980).

Debido a que esta oposición ha sido empleada históricamente para justificar el patriarcado, las primeras feministas como Mary Wollstonecraft, sostuvieron que la naturaleza emocional particularista de las mujeres era simplemente el resultado del que se les negara la oportunidad de desarrollar plenamente sus capacidades racionales. Si las mujeres se centraban en las necesidades de las personas que las rodeaban, ignorando las necesidades de la sociedad, era porque se les impedía que aceptasen responsabilidades sociales (Pateman, 1980, p. 31). Algunas feministas contemporáneas sostienen que la tradición de distinguir una moralidad «femenina» de otra «masculina» refleja un mito cultural que carece de base empírica. Sin embargo, existe una formulación relevante del feminismo contemporáneo que sostiene que deberíamos considerar seriamente la moral diferente de las mujeres, que deberíamos verla como un modo de razonamiento moral, y no como un mero sentimiento intuitivo; como una fuente de intuiciones morales, y no simplemente como un resultado artificial de las desigualdades sexuales. Mientras que los teóricos de sexo masculino afirman que las disposiciones de las mujeres son intuitivas en cuanto a su naturaleza y privadas en cuanto a su alcance, algunas feministas defienden que son racionales y potencialmente sociales en cuanto a su alcance. El pensamiento particularista que emplean las mujeres representa una moral más válida que el pensamiento imparcial que emplean los varones en la esfera social, o por lo menos es un complemento necesario de éste, especialmente cuando reconocemos que la igualdad sexual exige que se rompa la dicotomía entre lo social y lo doméstico.

El renovado interés feminista en el razonamiento moral de las mujeres proviene en gran medida de los estudios de Carol Gilligan sobre el desarrollo moral femenino. Según esta autora, las sensibilidades morales de hombres y mujeres tienden a desarrollarse de modo diferente. Las mujeres tienden a razonar con una «voz diferente», que ella resume de este modo:

> Conforme a esta concepción, el problema moral surge de responsabilidades conflictivas más que de derechos que compiten entre sí, y requiere para su resolución un modo de pensamiento contextual y pormenorizado, más que formal y abstracto. Esta concepción de la moral como interesada en la actividad de cuidar a los demás centra el desarrollo moral en la comprensión de las responsabilidades y las relaciones, del mismo modo en que la concepción de la moral como equidad vincula el desarrollo moral a la comprensión de derechos y reglas (Gilligan, 1982, p. 19).

Estas dos «voces» han sido caracterizadas como una «ética del cuidado» y una «ética de la justicia», términos que, según afirma Gilligan, resultan «fundamentalmente incompatibles» (Gilligan, 1986, p. 238).

Son frecuentes las controversias acerca de si realmente existe esta voz diferente y, en el caso de que exista, si se vincula de un modo significativo al sexo. Algunas personas sostienen que aunque existen dos voces morales diferentes, la del cuidado y la de la justicia, hombres y mujeres tienden a emplearlas, por lo general, con la misma regularidad. Otros señalan que aunque los hombres y las mujeres habitualmente hablan con una voz diferente, esto vela un rasgo común subyacente: «La moralización de la condición sexual es más una cuestión acerca de cómo *creemos* que razonamos, que acerca de cómo razonamos realmente.» «*Esperamos* que las mujeres y los hombres muestren esta dicotomía moral» y, como resultado, «*cualquier* asunto moral por el que se interesen los hombres tiende a ser reducido a la categoría de un asunto de "justicia y derechos", mientras que las preocupaciones morales de las mujeres resultan incluidas dentro de las devaluadas categorías de "relaciones personales y del cuidado"» (Friedman, 1987 *a*, p. 96; cf. Baier, 1987 *a*, p. 48). Tal vez, los hombres y las mujeres hablan con una voz diferente, no porque sus pensamientos difieran, sino porque los hombres sienten que ellos deberían preocuparse por la justicia y los derechos, y las mujeres creen que ellas deberían preocuparse por la preservación de las relaciones sociales.[11]

11. También resulta controvertible para algunos el que se postule alguna diferencia en el razonamiento moral atendiendo al sexo. Las explicaciones lo atribuyen desde a que la sociedad asume y nos hace asumir los roles sexuales (Meyers, 1987, pp. 142-146), hasta nuestras tempranas experiencias cuando estábamos al cuidado de la madre (Gilligan, 1987, p. 20). También existen explicaciones que conceden menos importancia a argumentos relativos al distinto sexo. Los grupos sin poder, corrien-

Cualesquiera que sean los hallazgos empíricos respecto de las diferencias en razón del sexo, permanece la pregunta acerca de si existe un enfoque basado en el cuidado respecto de las cuestiones políticas, que se oponga al de la justicia y, en el caso de que exista, si éste es un enfoque superior. Algunas personas han respondido a las conclusiones de Gilligan diciendo que la ética del cuidado, aunque representa una perspectiva moral válida, no resulta aplicable fuera del reino «privado» de la familia y las relaciones personales. Dicha moral tiene que ver con las responsabilidades que tomamos en virtud de nuestra participación en relaciones privadas particulares, más que con las obligaciones que tenemos hacia los demás como miembros de lo social (Kohlberg, 1984, p. 358; Nunner-Winkler, 1984). Sin embargo, muchas feministas sostienen que la ética del cuidado, aunque incialmente desarrollada en el contexto de las relaciones privadas, tiene un alcance social, y debería incorporarse a los asuntos sociales.

¿Qué es esta ética del cuidado? Como parece obvio, en el resumen de la teoría de Gilligan existe más de una diferencia entre las dos voces morales. Las diferencias pueden definirse en tres apartados (cf. Tronto, 1987, p. 648):

(1) Aptitudes morales: aprender principios morales (ética de la justicia) frente a desarrollar disposiciones morales (ética del cuidado);
(2) razonamiento moral: resolver problemas buscando principios que tienen una aplicabilidad universal (ética de la justicia) frente a buscar respuestas que sean apropiadas al caso (cuidado);
(3) conceptos morales: prestar atención a los derechos y a la equidad (ética de la justicia) frente a prestar atención a las responsabilidades y las relaciones (ética del cuidado).

Me detendré brevemente en 1) y 2), antes de centrarme en 3), donde, según entiendo, radica el debate entre la ética del cuidado y la de la justicia.

temente, aprenden a hacerse cargo de los sentimientos de los otros porque dependen de ellos para su protección, y en tanto «subordinadas en una sociedad dominada por los hombres, se exige que [las mujeres] desarrollen características psicológicas que satisfagan al grupo dominante y sus necesidades» (Okin, 1990, p. 154). Por ejemplo, «una mujer que depende de un hombre puede desarrollar una gran habilidad para atenderlo y cuidarlo, "leyendo" sus conductas y aprendiendo a interpretar sus humores y a gratificar sus deseos antes de que él necesite pedir nada» (Grimshaw, 1986, p. 252). Esto puede explicar por qué los miembros de las clases o razas oprimidas presentan algunos comportamientos propios de la ética del cuidado (Tronto, 1987, pp. 649-651; Harding, 1987, p. 307).

a) Aptitudes morales

Joan Tronto dice que la ética del cuidado «implica un cambio en las cuestiones morales esenciales, pasamos de la pregunta: ¿cuáles son los mejores principios? a la cuestión: ¿cómo serán los individuos más capaces para actuar moralmente?» (Tronto, 1987, p. 657). Ser una persona moral no es tanto una cuestión de conocer los principios correctos, como de tener las tendencias correctas, por ejemplo, la disposición para percibir adecuadamente las necesidades de las personas, y encontrar formas efectivas de satisfacerlas.

Es cierto que muchos teóricos contemporáneos de la justicia se centran más en definir los principios correctos que en explicar cómo los individuos van a ser «capaces de actuar moralmente». Sin embargo, lo primero lleva naturalmente a lo último, dado que la ética de la justicia también requiere de estas tendencias morales. Aunque la ética de la justicia trata de la aplicación de principios correctos, «hacer que tales principios se apliquen a situaciones individuales requiere de un carácter y de unas sensibilidades que son en sí mismas morales y que van más allá del proceso de consultar un principio y luego actuar conforme al mismo» (Blum, 1988, p. 485). Por ejemplo, consideremos las naturales disposiciones que deberían requerirse a los miembros de un jurado para decidir si alguien utilizó las «necesarias precauciones» en los casos de negligencia, o para decidir si las diferentes remuneraciones entre los trabajos tradicionalmente masculinos y femeninos resultan «discriminatorias». Para actuar de un modo justo en estas ocasiones, la sensibilidad hacia los factores históricos y las circunstancias actuales es tan importante como «la tarea intelectual de definir o descubrir un principio» (Blum, 1988, p. 486; cf. Stocker, 1987, p. 60). Como veremos, existen algunas circunstancias en donde es importante que los principios de justicia sean fácilmente interpretables, y sus resultados fácilmente predecibles. Sin embargo, en muchas ocasiones, se necesitan sensibilidades morales especiales para determinar si los principios de justicia son pertinentes para la situación, y para determinar qué es lo que requieren tales principios. De ahí que tales teóricos de la justicia deberían unirse a Gilligan en su crítica al «presupuesto de que no necesitamos preocuparnos acerca de cuáles son los sentimientos de las personas, en tanto puedan controlarlos racionalmente con su voluntad» (Baier, 1987 *b*, p. 55). Aun cuando la justicia conlleve la aplicación de principios abstractos, las personas sólo desarrollarán un «sentido de la justicia» efectivo si son capaces de ver una amplia diversidad de aptitudes morales, incluyendo la capacidad para percibir plenamente y con buena disposición las exigencias de la situación particular.

¿Por qué los teóricos de la justicia no se ocupan del desarrollo de las facultades afectivas que subyacen a nuestro sentido de justicia? Tal vez, porque el sentido de justicia crece a partir de este sentido del cuidado que se aprende en el seno familiar. No podríamos enseñar nada a los niños acerca de la justicia a menos que ellos ya hubieran aprendido, dentro de la familia, «ciertas cosas acerca de la sensibilidad y consideración respecto de los objetivos e intereses de los demás» (Flanagan y Jackson, 1987, p. 635; cf. Baier, 1987 *a*, p. 42). Muchos teóricos de la justicia reconocen efectivamente el papel de la familia en el desarrollo de este sentido de la justicia. Por ejemplo, Rawls hace una larga exposición acerca del modo en que este sentido de la justicia crece a partir del ambiente moral familiar (Rawls, 1971, pp. 462-479). Sin embargo, esto crea una contradicción dentro de la tradición de la justicia. Como dice Okin, «en sintonía con una larga tradición de filósofos políticos», Rawls «considera la familia una escuela de moralidad, como un primer socializador de ciudadanos justos. Al mismo tiempo, junto con otros en esa tradición, descuida la cuestión acerca de la justicia o injusticia de la misma familia conformada según diferencias en razón del sexo. El resultado es una tensión en el seno de la teoría, que puede resolverse preguntándonos acerca de la justicia dentro de la familia» (Okin, 1989 *a*, pp. 230-231). Rawls comienza su explicación acerca del desarrollo moral diciendo que «dado que las instituciones familiares son justas...» (Rawls, 1971, p. 490). Sin embargo, como hemos visto, no hace nada para demostrar que tales instituciones sean justas. Y «si las instituciones familiares en razón del sexo *no* son justas sino, más bien, un vestigio de las sociedades de castas o feudales, en las cuales los roles, las responsabilidades, y los recursos no se distribuían de acuerdo con los dos principios de justicia, sino de acuerdo con diferencias innatas impregnadas de enorme significación social, entonces toda la estructura que presenta Rawls acerca del desarrollo moral termina construyéndose sobre fundamentos dudosos» (Okin, 1989 *a*, p. 237; cf. Kearns, 1983, pp. 33-40). Por ejemplo, ¿qué asegura que los niños estén aprendiendo nociones de igualdad y no de autoritarismo, o de reciprocidad y no del egoísmo? Resulta importante, entonces, no sólo investigar la justicia de la familia, como ámbito de la desigualdad sexual, sino también como escuela para los niños, y niñas, acerca del sentido de la justicia.

En lugar de responder a estas preguntas, la mayoría de los teóricos de la justicia, simplemente, se ha conformado con dar por sentado que las personas desarrollaron, de alguna forma, las aptitudes exigidas. Sin embargo, aunque es poco lo que dicen al respecto, reconocen que «no haber logrado el desarrollo, dentro de uno mismo, de la capacidad de ser respetuoso con los demás implica haber fallado moralmente, aunque no sea más que porque muchos de los deberes que uno tiene no pueden cumplirse a través de un agente moral frío y sin sentimientos» (Sommers, 1987, p. 78).

b) El razonamiento moral

Los agentes morales, según lo dicho, necesitan «las más amplias aptitudes morales» que Tronto discute. Sin embargo, ¿pueden estas aptitudes tomar el lugar de los principios? Según Tronto, la ética del cuidado dice que, *más que* «afirmar principios morales», la «capacidad de formar juicios morales, el carácter, y las acciones deben responder a la complejidad de la situación dada» (Tronto, 1987, pp. 657-658; cf. Baier, 1987 *a*, p. 40). En otras palabras, estas amplias disposiciones morales no sólo ayudan a que los individuos apliquen principios morales, sino que también convierten tales principios en innecesarios, y tal vez en contraproducentes. La moral debería conformarse atendiendo a situaciones particulares, y no aplicando principios universales. «La idea de una mirada justa y comprensiva dirigida sobre una realidad particular... es la propiedad característica y propia del agente moral», y este tipo de «ética del cuidado» no depende «de reglas o de principios» (Iris Murdoch, citada en Grimshaw, 1986, p. 234; cf. Ruddick, 1980, pp. 223-224; Noddings, 1984, pp. 81-94).

Pero ¿qué significa prestar atención simplemente a la situación? Después de todo, no todos los rasgos contextuales son pertinentes para las decisiones morales. Al tomar decisiones morales, no atendemos simplemente a los diferentes aspectos de la situación, sino que también juzgamos su significado relativo. Y aunque deseamos que las personas presten una adecuada atención a la complejidad de la situación, también queremos que determinen adecuadamente qué rasgos de la situación son moralmente significativos. Y esto parece presentar cuestiones que son más propias de principio que de sensibilidad: «No se nos ha dicho nada acerca de la [ética del cuidado] hasta que no se nos dice qué aspectos de las situaciones sensibles al contexto escogen las personas como moralmente pertinentes, cuál es el peso que otorgan a estos diferentes aspectos, etc., sencillamente necesitamos saber más, de un modo detallado, acerca de qué y de quiénes se sienten responsables las mujeres, y cuál es, exactamente, el objeto del cuidado» (Flanagan y Adler, 1983, p. 592; Sher, 1987, p. 180).

Ruddick afirma que, aunque sí sabemos distinguir entre rasgos pertinentes y rasgos irrelevantes de las situaciones morales, estas distinciones provienen del mismo proceso de prestar atención a la situación, más que de atender a los principios externos. Alguien que pres-

ta atención a una situación particular llegará a ver que esa situación nos demanda algo. Sin embargo, aunque algunas consideraciones morales pueden ser fácilmente observables para cualquiera que haya desarrollado la capacidad de atender con comprensiva disposición una situación particular, otras consideraciones son menos obvias. Por ejemplo, ¿cuándo son discriminatorios los requisitos de un trabajo? Como hemos visto, la situación laboral existente puede «exigir» a alguien que esté libre de la responsabilidad del cuidado de los niños, o que tenga cierta altura o cierta fuerza. Dado que éstos son criterios realmente relevantes para el trabajo, sólo podemos distinguir sus efectos sobre la desigualdad social, mirándolos desde una perspectiva social más amplia. En estas circunstancias, saber cuándo los criterios relevantes son discriminatorios, o cuándo resulta legítima la discriminación inversa, exige algo más que hacerse cargo de una situación particular. Para conocer en qué ocasiones existe una demanda moral legítima a favor de programas de apoyo o defensa, necesitamos que la situación particular quede englobada dentro de una teoría más amplia de la igualdad sexual.

Además, aun cuando hubiéramos reconocido todas las pretensiones relevantes, éstas podrían entrar en conflicto, y, por lo tanto, la atención cuidadosa podría llevarnos a una indecisión ante la ausencia de principios superiores. Si se establece un conflicto entre las demandas de los candidatos masculinos actuales y las demandas de las mujeres de las generaciones futuras, atender comprensivamente a la situación tal vez sólo muestre lo doloroso que es el conflicto en torno del programa de apoyo o defensa. Como observa Held, «tenemos recursos limitados para ocuparnos de los demás. No podemos ocuparnos de todos o hacer todo lo que sugiere un enfoque como el de la ética del cuidado. Necesitamos criterios morales para ordenar nuestras prioridades» (Held, 1987, p. 119; Grimshaw, 1986, p. 219).

Ruddick y Gilligan parecen opinar que apelar a principios implicara hacer abstracción de la particularidad de la circunstancia. Sin embargo, como demuestra Grimshaw, los principios no son instrucciones encaminadas a evitar el examen de las particularidades sino, más bien, indicaciones acerca de qué mirar. Frente a «reglas», como los diez mandamientos, que pretenden ser criterios aplicables sin mayor reflexión, los principios «funcionan de modo bastante diferente. Sirven precisamente para *invitar* a la reflexión, más que para impedirla», porque constituyen «consideraciones generales que uno cree importante tomar en cuenta en el momento de decidir qué es lo que está bien hacer» (Grimshaw, 1986, pp. 207-208). Cada teoría moral debe tener algún criterio respecto de esas consideraciones generales, y el tipo de consideraciones a las que apelan los teóricos habitualmente exige prestar atención a los detalles particulares, en lugar de entrar en conflicto con ellos (Friedmann, 1987 *b*, p. 203).

Algunos teóricos de la ética del cuidado afirman que la tendencia a apelar a principios para resolver conflictos dejan de lado la más valiosa tendencia a elaborar soluciones que superen, directamente, tales conflictos. Por ejemplo, Gilligan afirma que cuando concibe problemas morales en términos de ética de la justicia o del cuidado, los sujetos de sus experimentos «o bien toman distancia de la situación y apelan a una regla o principio para resolver las pretensiones conflictivas, o bien se aprestan a participar en ella, en un esfuerzo por descubrir o definir una forma de responder todas las necesidades» (Gilligan, 1987, p. 27). Y, por cierto, cita muchos casos en los cuales algunas niñas son capaces de encontrar una solución que responde a todas las necesidades de la situación particular, una solución que los niños no encuentran en su apresuramiento por hallar una solución basada en principios. Sin embargo, no siempre existirá un modo de resolver las distintas pretensiones en conflicto, ni tampoco es claro que siempre deberíamos tratar de satisfacer todas estas pretensiones. Consideremos las demandas de los códigos de honor racistas o sexistas. Éstas son, «claramente», demandas, mas demandas ilegítimas. El hecho de que los hombres blancos esperen un trato diferente no supone una razón para satisfacer tales pretensiones. Aun si pudiéramos satisfacerlas, podríamos provocar un conflicto al querer demostrar nuestro rechazo. Si tenemos que cuestionar estas pretensiones, entonces «la atención no siempre puede estar concentrada *sólo* en los detalles y los matices de la situación particular», sino que, más bien, debe juzgar tales detalles según una estructura más amplia de principios normativos (Grimshaw, 1986, p. 238; Wilson, 1988, pp. 18-19).

c) Los conceptos morales

La cuestión, entonces, no es si necesitamos principios, sino si tales principios debieran atender a los «derechos y la equidad» o a las «responsabilidades y relaciones». Existen al menos tres formas diferentes de establecer la diferencia entre estos conceptos morales:

(1) Universalidad frente a preocupación por las relaciones particulares.
(2) Respeto por la humanidad común frente a un respeto por la individualidad distintiva.
(3) Demanda de derechos frente a aceptación de responsabilidades.

Las analizaré por orden.

1.° *La universalidad frente a la preservación de las relaciones*

Una forma habitual de distinguir entre la ética del cuidado y la de la justicia es decir que la primera tiende a la universalidad o imparcialidad, mientras que la segunda lo hace a la preservación de nuestra «trama de relaciones existentes» (Blum, 1988, p. 473; Tronto, 1987, p. 660). Como dice Gilligan, «Desde una perspectiva de la justicia, el yo como agente moral se destaca como figura sobre el fondo de las relaciones sociales, juzgando las pretensiones conflictivas del yo y de otros contra un criterio de igualdad o igual respeto (el Imperativo Categórico, la Regla de Oro). Desde una perspectiva del cuidado, las relaciones vienen a ser el símbolo y la definición del yo y los otros. Dentro del contexto de las relaciones, el yo, como agente moral, advierte y responde a la percepción de la necesidad» (Gilligan, 1987, p. 23). De ahí que, para Gilligan, «la moralidad se basa en un criterio de vinculación concreta y respuesta directa entre las personas, un criterio concreto de la vinculación que existe previamente a las creencias morales acerca de qué es lo correcto y qué lo incorrecto o cuáles son los principios morales que hay que aceptar. La acción moral viene a recoger y sostener tales lazos respecto de otras personas particulares» (Blum, 1988, p. 476).

Hay alguna ambigüedad en la noción del «tejido de relaciones existente». De acuerdo con un cierto punto de vista, esto se refiere a relaciones históricamente enraizadas con otros individuos particulares. De todos modos, si la ética del cuidado se interpreta de esta manera, corre el riesgo de excluir a los más necesitados, porque ellos son los que, más probablemente, se encuentran fuera del tejido de esas relaciones. Muchos teóricos de esta orientación reconocen el mencionado peligro. Tronto dice que «al centrarse en la preservación de las relaciones existentes, la perspectiva del cuidado tiene un carácter conservador», y que «la cuestión central sigue siendo [cómo asegurar] que el tejido de relaciones se extienda lo suficiente como para que algunos no queden fuera de su alcance. Cualesquiera que sean las debilidades del universalismo kantiano, su premisa de la dignidad e igual valor moral de todos los humanos sigue siendo válida porque evita este problema» (Tronto, 1987, pp. 660-661). Sin embargo, la cuestión no es, simplemente, explicar *cómo* «podrían organizarse las instituciones sociales de manera que se amplíe esta comprensión convencional acerca de los límites del enfoque del cuidado», sino *por qué* deberían ser remodeladas, a menos que aceptemos un principio universalista de igual valor moral. El sorprendente intento de respuesta de Tronto es que «puede resultar posible evitar la necesidad de defensas especiales y, al mismo tiempo, no llegar a principios morales universales; si esto es así, la ética del cuidado podría ser viable» (Tronto, 1987, pp. 660, 661).

De todas formas, otros teóricos de la ética del cuidado definen el «tejido existente de relaciones» de un modo más exhaustivo. Al igual que Tronto, Gilligan dice que «cada persona se encuentra situada dentro de una trama de relaciones, y la tarea importante, si no exclusiva de la moral, consiste en prestar atención, entender, responder emocionalmente a los individuos con los que uno se relaciona» (Blum, 1988, p. 473). Sin embargo, como observa Blum, «Gilligan pretende que esta trama abarque todos los seres humanos y no sólo el propio círculo de conocidos» (Blum, 1988, p. 473). Según afirma una de las mujeres en el estudio de Gilligan, somos responsables de «la enorme suma que somos todos», de manera que «el extraño sigue siendo otra persona que pertenece a tal grupo, una persona a la que uno está vinculado *en virtud de ser otra persona*» (Gilligan, 1982, p. 57, la cursiva es mía; cf. 1982, p. 160). Para Gilligan, lo que une a las personas en esta gigantesca red de relaciones no es necesariamente alguna interacción directa, sino más bien su pertenencia a la humanidad. Puesto que la concepción de Gilligan sobre la red de relaciones ya incluye a todos, su compromiso con el mantenimiento de dicha red implica, más que entra en conflicto con, su afirmación según la cual la motivación de la ética del cuidado es que «todos resulten atendidos e incluidos, y que no se deje a nadie fuera o se le perjudique» (Gilligan, 1982, p. 63).

Por supuesto, una vez que los teóricos del cuidado dicen que cada persona está vinculada a nosotros «en virtud de ser otra persona», entonces parece que también se comprometen con un principio de universalidad. Tan pronto como el cuidado y la preocupación «se separan de las demandas de relaciones únicas e históricamente enraizadas, tan pronto como se dice que tales demandas obtienen satisfacción en razón de la pertenencia a la humanidad de las partes afectadas, o del hecho de que todas las partes tienen intereses, o de que todos pueden sufrir», entonces «desaparece completamente la oposición entre la particularidad de las relaciones y la generalidad de los principios. Una vez que desaparece esto, parece que quedamos a merced de un enfoque que busca resolver los dilemas morales a través de una identificación que comprenda todas las partes afectadas». Y este tipo de universalidad «se encuentra al menos muy relacionado con aquel que es propio del imparcial observador que se pone en la piel de los demás» que encontramos corrientemente en las teorías kantianas y utilitaristas (Sher, 1987, p. 184). Aunque Gilligan evita utilizar la noción de la universalidad, sus estudios «indican que el cuidado y

el criterio de la responsabilidad por los otros, propio de las mujeres, son frecuentemente universalizados» (Okin, 1990, p. 158; cf. Broughton, 1983, p. 606; Kohlberg, 1984, p. 356).

El compromiso con el «mantenimiento del tejido de relaciones» puede entrar en conflicto o no con el compromiso con la universalidad, dependiendo de cómo lo interpretemos. Buena parte de la literatura sobre la ética del cuidado se ha centrado en la «tensión conflictiva pero creativa» entre las concepciones universalistas y las más centradas en nuestra vinculación a los demás (Ruddick, 1984, p. 239). Los teóricos del cuidado sostienen que «realizamos progresos morales... ampliando el alcance de los preceptos de ocuparnos de los otros y de mantener las relaciones interpersonales» (Meyers, 1987, p. 142), aun cuando esto requiera «transformar» y «generalizar» algunas prácticas de cuidado existentes (Ruddick, 1980, pp. 222, 226). Sin embargo, también es cierto que «el sentido de responsabilidad que se encuentra en el centro de la perspectiva de la ética del cuidado» trata de evitar «la imposición de la imparcialidad a costa de las prácticas existentes» (Meyers, 1987, p. 142). Parece, entonces, que la mayoría de los teóricos de la ética del cuidado acepta el compromiso de Gilligan con el tejido universal de relaciones, pero prefiere subrayar su conexión con el tejido de relaciones menos amplio de Tronto. De todas maneras, como observa Blum, «no resulta claro de qué modo va a correrse esta ampliación a todas las personas» (Blum, 1988, p. 473).[12]

2.° *El respeto por la humanidad y el respeto por la individualidad*

Según algunos teóricos de la ética del cuidado, el problema con la ética de la justicia no es que responda, universalmente, a aquellos que comparten nuestra común humanidad, sino que sólo responda a la común humanidad de las personas, más que a su individualidad peculiar. En su opinión, para quienes defienden la ética de la justicia «la importancia moral de las personas como objetos de preocupación moral implica una preocupación por ellas en tanto portadoras de características moralmente significativas pero, a la vez, absolutamente generales y repetibles» (Blum, 1988, p. 475). Este enfoque de la justicia parece interesarse por los «otros en conjunto», pero descuida al «otro en concreto»:

> El punto de vista del otro en conjunto requiere que veamos a todos y cada uno de los individuos como seres racionales que poseen los mismos derechos y deberes que quisiéramos atribuirnos a nosotros mismos. Al adoptar tal punto de vista, hacemos abstracción de la identidad individual y concreta del otro. Suponemos que el otro, como nosotros mismos, es un ser que tiene necesidades, deseos, y afectos concretos, pero que lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia de cualquier otro, sino lo que tenemos en común, como agentes que hablamos y actuamos racionalmente... En cambio, el punto de vista del otro concreto nos exige ver a todos y cada uno de los seres racionales como individuos con una historia concreta, con una identidad, y con una conformación afectiva y emocional. Adoptando este punto de vista, hacemos abstracción de lo que constituye nuestra globalidad como personas... Cuando lo trato a usted de acuerdo con las normas de amistad, amor y cuidado, confirmo no sólo su *humanidad* sino también su *individualidad* (Benhabib, 1987, p. 87; cf. Meyers, 1987, pp. 146-147; Friedman, 1987 *a*, pp. 105-110).

Como subraya Benhabib, los puntos de vista del otro globalizado y a la vez concreto son ambos plenamente universales (ella los denomina, respectivamente, «universalismo sustitucionalista» y «universalismo interactivo»). Sin embargo, la ética del cuidado, a diferencia de la ética de la justicia, responde a nuestras diferencias concretas, más que a nuestra humanidad abstracta.

Sin embargo, esta oposición parece exagerada en ambos casos. En primer lugar, la ética del cuidado, una vez que se universaliza, también apela a nuestra común humanidad. Como observa Sher, tan pronto se advierte que el cuidado y la preocupación «surgen meramente de la común humanidad de las partes, o se reconoce el hecho de que todas estas personas tienen intereses, o que pueden sufrir», entonces tales actitudes «son vistas como respuestas apropiadas frente a características compartidas y repetibles» (Sher, 1987, p. 184).

En segundo lugar, las teorías de la justicia no están limitadas a respetar al otro globalizado. Esto resulta claro en el caso del utilitarismo, que debe atender a la particularidad con el objeto de conocer si una cierta política promoverá las diferentes preferencias de las perso-

12. Como demuestra Okin, los estudios de Gilligan no se plantean la pregunta de «cómo piensan las mujeres cuando se enfrentan a un dilema moral que implica un conflicto entre necesidades e intereses de la familia o amigos cercanos y las necesidades e intereses de "otros" más distantes» (Okin, 1990, p. 158). La respuesta de Ruddick es que «las madres pueden... llegar a darse cuenta de que el bien de sus propios hijos se vincula al bien de todos los niños» (Ruddick, 1984, p. 239; pero cf. 1987, pp. 250-251). Sin embargo, resulta dudoso que el bien del propio hijo se vincule al bien de los demás niños, no importa lo distantes que sean. Y aun si estuviera vinculado, el problema es que tal relación podría ser de carácter más competitivo que complementario. Su bien puede estar vinculado de tal modo que los recursos gastados en un niño deban negarse a otros. Si el mecanismo de ampliar el tejido de relaciones es el de darse cuenta de que el bien de uno se halla vinculado al de otros, entonces esta ampliación puede resultar muy limitada. Parece ridículamente optimista decir que si uno presta atención a alguien no cercano, esto no impone ningún coste sobre los lazos existentes, o que la «injusticia afecta negativamente a las dos partes en una relación desigual» (Gilligan, 1982, p. 174). Sólo un compromiso explícito con un cuidado imparcial, y no sólo con la conservación de los lazos existentes, podría sostener el tipo de generalizaciones que desean Gilligan y Ruddick.

nas. Esto puede resultar menos claro en el caso de la teoría de Rawls, y por ello no es sorprendente que muchas feministas apunten a su posición original como paradigma de la forma de pensar basada en la justicia. Debido a que la posición original exige que los individuos se abstraigan de sus particulares yos, se considera que enlaza con una tradición en la que «el yo moral se concibe como un ser *no enmarcado y descorporeizado*» (Benhabib, 1987, p. 81). Sin embargo, esta visión interpreta la posición original de modo erróneo. Como advierte Okin:

> La posición original exige que, como sujetos morales, veamos las identidades, objetivos, y lazos de cada persona, como merecedoras de la misma consideración que los nuestros, no importa cuán diferentes sean de nosotros. Si nosotros, que *sí* sabemos quiénes somos, tenemos que pensar *como* si estuviéramos en la posición original, debemos desarrollar considerables capacidades para identificarnos y comunicarnos con otros acerca de cómo son las diferentes vidas humanas. Sin embargo, esto solo no basta para que mantengamos un sentido de justicia. Dado que conocemos quiénes somos, y cuáles son nuestros intereses y concepciones del bien, necesitamos también de un fuerte compromiso con la comprensión; para *cuidar* de todos y cada uno de los otros tanto como de nosotros mismos (Okin, 1989 *a*, p. 246).

Por lo tanto, «la misma teoría de Rawls sobre la justicia depende fundamentalmente de la capacidad de las personas morales de preocuparse por los demás, y demostrar que se ocupan de tales personas, especialmente de las más diferentes» (Okin, 1989 *a*, p. 247). Por lo general, los teóricos de la ética del cuidado sostienen que los conflictos deberían solucionarse «a través del pensamiento contextual e inductivo que es característico de la actitud de tomar el lugar del otro en particular» (Harding, 1987, p. 297). Sin embargo, esto es precisamente lo que la posición original exige de nosotros.

Benhabib se pregunta si «tomar el punto de vista de los demás» es realmente compatible con razonar tras de un velo de ignorancia porque, a través de ese medio, la justicia se «define merced a la perspectiva del otro como un ser no enmarcado y descorporeizado... El problema puede presentarse del modo siguiente: según Kohlberg y Rawls, la reciprocidad moral implica la capacidad de tomar el punto de vista del otro; pero bajo las condiciones del «velo de ignorancia», el *otro como diferente del yo*, desaparece» (Benhabib, 1987, pp. 88-89; cf. Blum, 1988, p. 475; Gilligan, 1986, p. 240; 1987, p. 31). Sin embargo, esto interpreta de modo erróneo el modo en que funciona la posición original. El hecho de que se requiera que las personas razonen haciendo abstracción de su propia posición social, sus capacidades naturales, y sus preferencias personales no significa que se deban pasar por alto las preferencias particulares, los talentos, y la posición social de los otros. Y, como hemos visto, Rawls insiste en que las partes en la posición originaria deben tomar en cuenta esto (cap. 3, apartado 3). Benhabib supone que la posición original funciona exigiendo a los ciudadanos que consideren los intereses de los demás (todos los cuales se convierten en «otros globalizados» tras un velo de ignorancia). Sin embargo, el efecto del velo es que «al (ciudadano) en la posición original ya no le importa quién, si es que hay alguno, ocupa dicha posición con él, o cuáles son los intereses de los que allí se encuentran. Lo que le importa son los deseos y objetivos de cada miembro *real* de su sociedad, porque el velo lo fuerza a razonar *como si él fuera cualquiera de ellos*» (Hampton, 1980, p. 335). Como hemos visto, la persona ideal que se pone en la piel del otro de Hare impone la misma exigencia (cap. 2, apartado B). Ambos instrumentos, el que recurre a los ciudadanos imparciales y el que recurre a las ideales personas que se ponen en la piel del otro, funcionan exigiendo a las personas que consideren a los otros concretos (cf. Broughton, 1983, p. 610; Sher, 1987, p. 184).[13]

3.° *Aceptar la responsabilidad y reclamar derechos*

Dado que ambos tipos de ética son universales, y ambos respetan tanto los aspectos comunes como la individualidad, la diferencia entre ellos (si es que hay alguna) reside en otra parte. Una última distinción ofrecida por Gilligan es que el modo de razonamiento basado

13. Iris Young ofrece un argumento más general a favor de la afirmación según la cual «el punto de vista imparcial» impide las diferencias: «La razón imparcial debe realizar sus juicios desde un punto de vista alejado de las perspectivas particulares de las personas implicadas en la interacción, siendo capaz de integrar estas perspectivas en un todo, o juicio general... El sujeto imparcial no necesita conocer otros sujetos cuyas perspectivas deberían tomarse en cuenta y con quienes podría establecerse una discusión... Desde este punto de vista imparcial, uno no necesita consultar con ningún otro, porque el punto de vista imparcial ya toma en cuenta todas las perspectivas posibles» (Young, 1987, p. 62). Mas, como hemos visto, la imparcialidad rawlsiana consiste precisamente en la exigencia de que tomemos en cuenta todos los puntos de vista posibles. Parece que Young confunde la exigencia moral de imparcialidad con una exigencia epistemológica de impersonalidad u objetividad: «Como una característica de la razón, la imparcialidad significa algo diferente de la actitud pragmática de ser equitativo, de considerar los deseos y necesidades de los demás como los propios. La imparcialidad fija un punto de vista de la razón que se sitúa al margen de cualquier deseo o interés. No ser parcial significa ser capaz de ver el todo, de ver cómo las perspectivas y los intereses particulares, en una situación moral dada, se relacionan unos con otros de un modo que, debido a su parcialidad, cada perspectiva, en sí misma, no puede ver. Así, el agente moral imparcial se sitúa fuera y por encima de la situación en la que él o ella razonan, sin tener nada en juego en la misma, o se supone que adopta una actitud respecto de esa situación como si él o ella estuvieran fuera y por encima de la misma» (Young, 1987, p. 60). De todos modos, uno puede aceptar las demandas morales de la situación original como un mecanismo para considerar los diferentes intereses de otras personas, sin aceptar el ideal epistemológico de situarse por encima de la situación. (Y al revés: rechazar tal ideal de la objetividad no garantiza que las personas atenderán los intereses de otras.)

en la justicia concibe la preocupación por otros en términos de pretensiones de derechos, mientras que el razonamiento basado en el cuidado concibe la preocupación por otros en términos de aceptar responsabilidades. Pero ¿adónde nos lleva esta diferencia? Según Gilligan, una diferencia esencial es que aceptar responsabilidades por otros requiere de alguna verdadera preocupación por el bienestar de los mismos, mientras que los derechos son, esencialmente, mecanismos de protección que pueden ser respetados, simplemente, dejando a las personas a su propio cuidado. De este modo, Gilligan equipara el discurso de los derechos con el individualismo y el egoísmo, y dice que los deberes basados en derechos hacia otros están limitados por la no intromisión recíproca (Gilligan, 1982, pp. 22, 136, 147; cf. Meyers, 1987, p. 146).

Sin embargo, esto sólo es así respecto de las teorías de derechos libertaristas. Todas las demás teorías que he examinado reconocen efectivos deberes en relación con el bienestar de los demás. Entonces, mientras que el sistema de la justicia pone el acento en los derechos de las personas, es bastante apropiado decir que estos derechos imponen responsabilidades sobre los demás. Y, por cierto, éste es el modo en el que muchos de los que responden a Gilligan describen su ética del cuidado. Por ejemplo, una mujer sostiene que «Las personas sufren, y esto les confiere ciertos derechos, y le exige a usted cierta responsabilidad» (citado en Broughton, 1983, p. 605). Es cierto que algunas mujeres «piensan menos acerca de lo que tienen el derecho de hacer, que acerca de lo que tienen la responsabilidad de proveer». Sin embargo, pueden considerarse a sí mismas responsables de cuidar a los otros, precisamente, porque consideran que los demás tienen derecho a ello. «Suponer otra cosa sería confundir la afirmación bien asentada según la cual las mujeres están menos interesadas que los hombres en la protección de *sus* derechos, con la afirmación muy diferente de que las mujeres están menos dispuestas que los hombres a pensar que las personas *tienen* derechos (o a sostener puntos de vista funcionalmente equivalentes a éste)» (Sher, 1987, p. 187).

Una vez que abandonamos la configuración libertarista de los derechos como no interferencia, toda la oposición entre las responsabilidades y los derechos amenaza con desmoronarse (Okin, 1990, p. 157). En palabras de Broughton, «Gilligan y los sujetos de sus experimentos parecen presuponer algo así como "el derecho de todos a que se les respete en cuanto personas", "el derecho a un trato comprensivo, y como seres iguales", y "el deber de respetar y no perjudicar a otros"». Por ello, «resulta difícil advertir de qué modo, aquí, Gilligan no está recomendando vincular los derechos y los deberes, o tal vez hasta los "principios" de bienestar personal, a una preocupación comprensiva» (Broughton, 1983, p. 612). Y mientras que Gilligan insiste en que ambas éticas son fundamentalmente diferentes, ella también parece indecisa acerca de la relación entre las mismas. A veces, Gilligan «sostiene que ambas éticas son alternativas incompatibles entre sí, pero adecuadas desde un punto de vista normativo; a veces, que son complementarias una con la otra y que están implicadas en una suerte de tensa interacción; y, a veces, que cada una es deficiente sin la otra y que por ello tienen que integrarse» (Flanagan y Jackson, 1987, p. 628). Estos cambios no deberían sorprendernos cuando advertimos que, como mantuve, los conceptos clave que Gilligan usa para distinguir entre ambas éticas no establecen una verdadera oposición.[14]

Aunque los derechos y las responsabilidades no son conceptos morales opuestos, existe una diferencia en el tipo de responsabilidad que cada una de las éticas impone sobre nosotros. Según Sandra Harding, las observaciones de Gilligan muestran que «el dolor sentido subjetivamente aparece como inmoral para las mujeres, sea el mismo justo o no», mientras que los hombres «tienden a evaluar como inmoral sólo las cosas que son objetivamente injustas al margen de que el acto ocasione daños subjetivos» (Harding, 1982, pp. 237-238; 1987, p. 297). Por ejemplo, los hombres están menos inclinados a reconocer cualquier obligación moral de atender los daños subjetivos que son producto de la negligencia de alguien, por cuanto la culpa es de ese alguien. Aquí, tenemos un daño subjetivo, pero no una injusticia objetiva, y, por ello, los hombres no tienden a reconocer ninguna obligación moral. En cambio, para las mujeres, la inmoralidad de los daños subjetivos no dependen de la presencia de una injusticia objetiva.

Se da una verdadera oposición entre tomar los daños subjetivos o la injusticia objetiva como fundamento para las pretensiones morales. ¿Es ésta la diferencia esencial entre la ética del cuidado y la de la justicia? Sin duda es cierto que la mayoría de los teóricos de la justicia vinculan las pretensiones morales a la injusticia objetiva, más que al daño subjetivo.[15] Lo que es menos claro es si la ética del cuidado dice que los daños subjetivos conforman la base de las pretensiones morales, o si dice que todos los daños subjetivos, y sólo tales daños, constituyen el fundamento de las pretensiones morales. Cuidar de al-

14. Según algunos estudiosos del tema, la dificultad en reconciliar las dos éticas no es conceptual, sino que tiene que ver con su desarrollo. En opinión de Gilligan, los diferentes componentes del desarrollo moral tienen sus raíces en experiencias infantiles fundamentalmente diferentes, esto es, la experiencia de desigualdad o falta de poder del niño da lugar a la búsqueda de independencia e igualdad, mientras que la experiencia del apego y la profunda vinculación da lugar a la comprensión y el amor (Gilligan, 1987, p. 20). Si esto es así, entonces las diferencias en el modo en que fueron criados por sus padres podrían afectar a su habilidad para aprender los diferentes componentes de la moral (Flanagan y Jackson, 1987, p. 629).

15. De todos modos, la mayoría de los teóricos de la justicia reconocen obligaciones de buen samaritano que no se relacionan con la justicia objetiva (cap. 2, n. 9).

guien no significa, necesariamente, que uno sienta una obligación moral de responder a cada uno de sus deseos, o de evitarle todo tipo de molestias o daños subjetivos. Los teóricos de la ética del cuidado, de hecho, no han dicho mucho, hasta ahora, acerca de cómo entienden la vinculación entre daño subjetivo, injusticia objetiva, y pretensiones morales, y es probable que diferentes concepciones de la ética del cuidado llegasen a distintas conclusiones. Por lo tanto, resulta prematuro suponer que la ética del cuidado y la de la justicia tienen concepciones fundamentalmente opuestas en esta cuestión.

En cualquier caso, aunque los puntos exactos del desacuerdo no están claros, parece cierto que los teóricos de la ética del cuidado tienden a poner más acento en los daños subjetivos que en la injusticia objetiva como base de las pretensiones morales. Antes de considerar algunas de las razones que tienen los teóricos de la ética del cuidado para conceder tanta importancia al daño subjetivo examinaré algunas de las razones que tienen los teóricos de la ética de la justicia para preferir la injusticia objetiva como fundamento de las pretensiones morales. Voy a demostrar que el acento en la injusticia objetiva, aunque inicialmente plausible, es legítimo sólo en ciertos contextos, a saber, interacciones entre adultos capaces por sí mismos. Además, tal acento resultaría legítimo sólo si estableciéramos una radical distinción entre nuestras interacciones con adultos capaces por sí mismos y nuestras interacciones con quienes dependen de nosotros. Si esto fuera así, entonces, la disputa entre ambas éticas aparecería inextricablemente ligada al debate sobre la distinción entre lo doméstico y lo social.

¿Por qué los teóricos de la justicia piensan que es importante limitar nuestra responsabilidad para con otros a las justas pretensiones? Si los daños subjetivos siempre dan lugar a pretensiones morales, entonces puedo esperar legítimamente, como una cuestión de cuidado ético, que los demás atiendan todos mis intereses. Sin embargo, para los teóricos de la justicia, decir esto implica ignorar el hecho de que debería aceptar una responsabilidad plena para con alguno de mis intereses. Desde la perspectiva de la justicia, puedo esperar legítimamente, como una cuestión de equidad, que otros atiendan *algunos* de mis intereses, aun cuando esto signifique que ellos deban poner límites a la prosecución de su propio bien. Sin embargo, en justicia, no puedo esperar que las personas atiendan todos mis intereses, porque algunos de los mismos siguen siendo de mi responsabilidad, y sería un error esperar que otros dejen de lado su bienestar para atender cuestiones que es mi responsabilidad atender.

Consideremos el caso de una persona que es generosa con su tiempo y su dinero cuando sus amigos tienen necesidades, y que también es excesivamente descuidada respecto de sus gastos. Como resultado, dicha persona se encontrará por lo general (e innecesariamente) necesitada de ayuda, y se apoyará en otras para que le ahorren las consecuencias de sus imprudencias. ¿Puede confiar legítimamente en que otros lo ayuden?, ¿deberíamos sentirnos moralmente obligados a salvarlo del resultado de su falta de cuidado? El planteamiento del daño subjetivo dice que desatendemos nuestra responsabilidad si no nos ocupamos de su sufrimiento. Si dicha persona siente un daño subjetivo, entonces estamos obligados a atenderla, aun cuando el daño sea el resultado de su propia planificación descuidada o de su imprudencia con el dinero. En cambio, la ética de la justicia dice que él es el irresponsable al esperar que nosotros le ahorremos todo sufrimiento. Sus acciones son producto de su propia responsabilidad, y resulta inmoral hacer que otros paguen por su falta de cuidado.

Visto de este modo, el debate entre la concepción de los daños subjetivos y la de la injusticia objetiva es un debate real cierto, porque son muchas y muy diferentes las posiciones que podemos tomar en la cuestión de la responsabilidad por nuestro propio bienestar. Para los teóricos de la ética del cuidado, el acento en las injusticias objetivas implica una abdicación en la responsabilidad moral, porque limita nuestra responsabilidad hacia otros a pretensiones por injusticias, y por ese medio permite que las personas ignoren los sufrimientos evitables. Para los teóricos de la justicia, el énfasis en los daños subjetivos constituye una abdicación en cuanto a la responsabilidad moral, porque niega que el imprudente deba pagar por el coste de sus elecciones, y recompensa de ese modo a aquellos que desatienden su responsabilidad, a la vez que castiga a aquellos que actúan responsablemente.

El debate entre la ética de la justicia y la del cuidado, entonces, no es un debate entre responsabilidad y derechos. Al contrario, la responsabilidad es esencial para la ética de la justicia. La razón por la cual mi demanda sobre otras personas se limita a lo justo no es que tales personas tienen derechos, sino que yo tengo responsabilidades; parte de mi responsabilidad hacia los demás implica aceptar mis responsabilidades por mis propios deseos, y por los costes de mis elecciones. Como dice Rawls, su teoría «se basa en la capacidad para asumir responsabilidades por nuestros fines» (Rawls, 1982 *b*, p. 169). Por el contrario, aquellos que vinculan las obligaciones morales a los daños subjetivos más que a la injusticia objetiva deben rechazar que seamos agentes responsables: deben sostener «que es irrazonable, si no injusto, hacer que las [personas] sean responsables de sus propias preferencias y exigirles que se las arreglen lo mejor que puedan»

(Rawls, 1982 *b*, p. 168). Dado que Rawls piensa que tenemos la capacidad de asumir esta responsabilidad, su teoría exige a las personas que vivan con sus propios medios, que ajusten sus planes a los ingresos que pueden esperar. Como resultado, una persona descuidada e imprudente o derrochadora no puede esperar que aquellos que han sido más responsables paguen por el coste de sus elecciones: «se considera injusto que ahora deban tener menos para ahorrarle las consecuencias de [su] falta de previsión o buen gobierno» (Rawls, 1982 *b*, p. 169). Si estamos obligados a ahorrarles a las personas daños subjetivos, entonces a aquellos que han atendido responsablemente su propio bienestar se les exigirán constantes sacrificios para ayudar a aquellos que han sido irresponsablemente descuidados o imprudentes, lo cual es injusto.

La visión según la cual los daños subjetivos siempre dan lugar a pretensiones morales no sólo es injusta, sino que puede entrañar cierta opresión. Los daños subjetivos se vinculan a expectativas, pero las sociedades injustas crean expectativas injustas. Considérense las relaciones maritales tradicionales, en las cuales «los hombres no sirven a las mujeres como las mujeres sirven a los hombres» (Frye, 1983, pp. 9, 10; cf. Friedman, 1987 *a*, pp. 100-101; Grimshaw, 1986, pp. 216-219). Los hombres esperan que las mujeres atiendan sus necesidades, y por ello sufren un daño subjetivo cada vez que se les exige que compartan las cargas de la vida doméstica. En verdad, «en cualquier intento por cambiar las relaciones de explotación o las relaciones opresivas, alguien va a ser privado de algo. Pueden ser privados de alguna atención, algún servicio, o alguna comodidad a la que están acostumbrados. Pueden tener que sufrir alguna privación o dificultad y vivir esto como una falta de cuidado» (Grimshaw, 1986, p. 218). Los opresores sufrirán agudamente cualquier pérdida de privilegios, mientras que los oprimidos están, a menudo, socializados para no sufrir un daño subjetivo derivado de su opresión. En consecuencia, centrarnos en el daño subjetivo como fundamento de las pretensiones morales hace que la opresión sea difícil de ver. Dentro de la perspectiva de la justicia, por otro lado, el daño subjetivo de los opresores no tiene peso moral, puesto que se deriva de expectativas injustas y egoístas. Las justas demandas están determinadas por las justas expectativas de las personas, no por sus expectativas reales. (Esto explica por qué los teóricos de la justicia no sólo dicen que los daños subjetivos carecen de significación moral en ausencia de una injusticia objetiva, sino que afirman también que la injusticia objetiva es inmoral aunque no esté acompañada por un daño subjetivo, como cuando las personas están socializadas de tal manera que aceptan su opresión, cf. Harding, 1987, p. 297.) En este sentido, «las formas moralmente válidas de cuidado y comunidad presuponen condiciones previas y juicios de justicia» (Kohlberg, 1984, p. 305).[16]

Existe otro problema si se utiliza el daño subjetivo como base de nuestras pretensiones morales. A la vez que apenas nos confiere responsabilidad respecto de nuestro propio bienestar, nos impone una enorme responsabilidad en relación con el bienestar de los demás. Si el daño subjetivo, en todos los casos, exige de cuidados, parece no haber nada que limite nuestra obligación de ocuparnos de los demás. Siempre hay algo más que podemos hacer por otros; si prestamos atención a sus deseos, siempre existe algún deseo que podemos ayudar a satisfacer. Y esto termina alimentándose a sí mismo, porque una vez que alguien sabe que estamos ocupándonos de él, comenzará a confiar en nuestro sostén, y luego resultará todavía más afectado si se lo retiramos. Por consiguiente, uno tendrá que hacer frente a permanentes pretensiones morales sobre su tiempo y energías, pretensiones que no van a permitirle dedicarse a la libre prosecución de sus propios proyectos.

Entonces, la idea de que los daños subjetivos dan lugar a pretensiones morales amenaza tanto la equidad como la autonomía. Muchos teóricos de la ética del cuidado reconocen este problema, y tratan de poner límites a lo que otros pueden esperar legítimamente de nosotros. Algunos teóricos señalan que los que se ocupan de otros también deberían atender a sus propias necesidades de autonomía, o que un verdadero cuidado implica, asimismo, algún tipo de reciprocidad, de modo tal que habría límites en cuanto a lo que los demás pueden esperar de nosotros sin ayudarnos a cambio (Ruddick, 1984, p. 238; Gilligan, 1982, p. 149; Nodding, 1984, p. 105). De ésta y de otras formas, los teóricos del cuidado se distancian de una simple equiparación entre daños subjetivos y pretensiones morales.

Pero ¿cuánta autonomía podemos pedir para nosotros mismos, y cuánta reciprocidad podemos exigir de los demás, sin descuidar los daños subjetivos de los demás? Coherentemente con su metodología general, los teóricos de la ética del cuidado sostienen que el conflicto entre la autonomía y la responsabilidad respecto de los demás debe resolverse atendiendo a la situación. A diferencia de lo que mantuvo uno de los hombres encuestados por Gilligan, que dijo que debería-

16. Algunos estudiosos del tema sostienen que Gilligan, al descuidar la cuestión de las relaciones de dominación, corre el riesgo de un «esencialismo moral», pues «separa las facultades del cuidado y la vinculación de su contexto de desigualdad y opresión y exige que se consideren por derecho propio, de acuerdo con su mérito intrínseco» (Houston, 1988, p. 176). Como dice Tronto, «Si el mantenimiento de una red de relaciones es la premisa de la ética del cuidado, entonces apenas si se admite la reflexión crítica acerca de si estas relaciones son buenas, saludables, o dignas de conservarse» (Tronto, 1987, p. 660; cf. Wilson, 1988, pp. 17-18).

mos tratar este conflicto como una «ecuación matemática» cuya solución se base en una fórmula del tipo «un cuarto para los demás y tres cuartos para uno mismo» (Gilligan, 1982, pp. 35, 37), los teóricos de la ética del cuidado postulan que deberíamos juzgar la adecuación de cualquier demanda de autonomía o reciprocidad «atendiendo a qué es razonable esperar del individuo objeto de nuestros cuidados, y atendiendo a qué deberíamos esperar de tal individuo dada la naturaleza de la relación de cuidado en cuestión» (Wilson, 1988, p. 20). Los teóricos del cuidado, a diferencia de los teóricos de la justicia, no tratan de resolver estas cuestiones desarrollando un sistema de reglas abstractas que no tengan en cuenta las particularidades propias de las personas y sus relaciones.

De todos modos, éste es uno de los puntos donde ser capaces de hacer abstracción supone una virtud. Si nuestro objetivo es asegurar que la libre prosecución de los propios proyectos no quede relegada por las exigencias de la ética del cuidado, entonces no necesitamos simplemente limitar nuestras responsabilidades morales, también necesitamos de límites que sean *predecibles*. Necesitamos conocer *por adelantado* con qué podemos contar, y de qué somos responsables, si es que vamos a realizar planes a largo plazo. No parece muy apropiado que, en el último momento, alguien nos anuncie que hoy nadie necesita de nuestra ayuda moral, y que somos libres de tomarnos un descanso. Sólo podemos aprovechar tal descanso si podemos planearlo, y ello requiere que podamos determinar *ahora* de qué intereses se nos hará responsables más adelante. Y ello, a su vez, requiere que cuando decidamos quién es responsable de atender a los demás, no tomemos una decisión exclusivamente sensible al contexto.

Por ejemplo, cuando llega mi turno de vacaciones no preguntamos quién las necesita menos en la oficina. Preguntamos de quién es el turno dentro del sistema establecido. El resultado puede ser que algunas personas vean frustrados sus deseos que en un proceso de toma de decisiones más contextualizado hubieran sido satisfechos (a otras personas en la oficina, realmente, se las echaría menos en falta). Sin embargo, si queremos ser capaces de comprometernos de verdad con nuestros proyectos, entonces nuestras demandas deben ser independientes, en alguna medida, de los deseos contingentes de aquellos que nos rodean.

Por supuesto, los teóricos de la ética del cuidado tienen razón al decir que algunas relaciones deben apelar a criterios para hallar un equilibrio entre la autonomía y la responsabilidad. Por ejemplo, no podemos esperar que los niños tengan el mismo respeto hacia la autonomía y la reciprocidad que los adultos (retornaré a este punto más adelante). Pero, en lo que hace a las interacciones entre adultos capaces, una forma de reconciliar la responsabilidad y la autonomía es

la de decidir algunas de nuestras responsabilidades con antelación a las situaciones particulares, en lugar de determinarlas por medio de evaluaciones y revisiones de situaciones particulares.

Esta apelación a reglas abstractas, ¿significa que la justicia pasa por alto nuestra «individualidad distintiva«? Es cierto que la justicia, en este contexto, no nos exige que ajustemos nuestra noción de «qué es razonable esperar» a las necesidades particulares de aquellos que nos rodean. Nuestros derechos y obligaciones, en estos contextos, se fijan con antelación por reglas abstractas, y no por evaluaciones —sensibles al contexto— de las necesidades de las personas de nuestro entorno. Sin embargo, esto no debiera verse como una muestra de insensibilidad respecto de aquellas necesidades particulares. Porque el resultado final de esta abstracción respecto de lo particular es proteger más plenamente la particularidad. Cuanto más dependan nuestras pretensiones de cálculos —sensibles al contexto— acerca de los deseos particulares de cada uno, más vulnerables van a ser nuestros proyectos a los cambiantes deseos de los demás, y, por lo tanto, menor va a ser nuestra capacidad para llevar a cabo compromisos a largo plazo. Una autonomía significativa requiere de predecibilidad, y la predecibilidad requiere de algún tipo de distanciamiento respecto del contexto.

Esto todavía deja abierta la posibilidad de que deseos importantes de algunas personas se vean frustrados, a raíz de la aplicación de tales reglas abstractas. Sin embargo, como hemos visto, la ética de la justicia supone que los adultos capaces pueden ajustar sus objetivos conforme a criterios sociales. Suponiendo que las reglas se conozcan por todos, y centrando nuestra atención, por el momento, en los adultos capaces, entonces las personas que van a sufrir por la aplicación de reglas abstractas son aquellas que, por su imprudencia, concibieron deseos que no pueden satisfacer mediante los recursos que legítimamente les fueron asignados. El sufrimiento de estas personas puede resultar más difícil de advertir en una sociedad que apela a reglas abstractas en lugar de apelar a evaluaciones sensibles al contexto. Sin embargo, ésta es su propia responsabilidad, y es injusto pedir a otros que se sacrifiquen para ahorrarles las consecuencias de sus irresponsabilidades.

La dificultad para establecer fundamentos para la autonomía personal, dentro de la ética del cuidado, evoca un problema similar que se da en el utilitarismo (cap. 2, apartado 3, A). En ambos casos, el agente moral se enfrenta a una aparente «responsabilidad ilimitada» para «tratar de alcanzar lo mejor dentro de una estructura causal conformada en buena medida por los proyectos [de otros]». Las decisiones del agente pasan a ser «una función de todas las satisfacciones

que puede proporcionar desde su posición: y esto significa que los proyectos de los demás, en un amplio sentido determinan su decisión», lo que no permitirá la prosecución independiente de sus propios deseos y convicciones (Williams, 1973, p. 115).[17] Este paralelismo no debería sorprendernos, porque aunque los teóricos de la ética del cuidado rechazan el compromiso utilitarista con el incremento del bienestar, ambas teorías tienden a basar sus pretensiones morales en el dolor y la felicidad subjetivos, y no en la justicia objetiva. En consecuencia, ambas teorías interpretan la preocupación por los demás básicamente como una cuestión de respuesta a sus necesidades ya dadas. Sin embargo, sólo podemos proteger la justicia y la autonomía si vemos la preocupación por otros no sólo como una cuestión de respuesta a preferencias preexistentes, sino como algo que debería tomar parte en la misma formación de nuestras preferencias. Más que tomar en cuenta los objetivos específicos de las personas, para decidir acerca de las distribuciones justas, las personas deberían tomar en cuenta los principios de la justicia para decidir acerca de sus objetivos y ambiciones. Como dice Rawls, dentro de la ética de la justicia, los individuos son responsables de formar «sus objetivos y ambiciones a la luz de lo que pueden esperar razonablemente». Aquellos que no lo hacen, pueden ver frustrados importantes deseos, pero ellos saben que «el peso de sus pretensiones no viene dado por la fuerza o la intensidad de sus demandas y deseos» (Rawls, 1980, p. 545). Así, nos trasladamos desde una perspectiva del daño o la felicidad subjetiva, a la injusticia objetiva, como fundamento de las pretensiones morales.

Ahora podemos ver la verdad subyacente a las dos opciones previas entre la ética del cuidado y la de la justicia. Según Tronto, el enfoque de la justicia pone el acento en el aprendizaje de reglas para el aprendizaje de sensibilidades morales, y la aplicación de principios abstractos para una evaluación —sensible al contexto— de las necesidades particulares. Esta contraposición entre hacer abstracción y la sensibilidad al contexto, por lo que hace a nuestras facultades morales y nuestro razonamiento moral, se presenta habitualmente como una contraposición diferente de aquella sobre los derechos y las responsabilidades como conceptos morales. Esta primera, frecuentemente, se considera una cuestión epistemológica, como si los teóricos de la justicia pensasen que los principios son más «objetivos» o «racionales», mientras que los teóricos de la ética del cuidado rechazasen todo tipo de nociones de objetividad por ser moralmente desacertadas (por ejemplo, Jaggar, 1983, p. 357; Young, 1987, p. 60). Sostuve antes que toda esta contraposición es exagerada, dado que la abstracción que demanda el razonamiento de la justicia no se opone necesariamente a la sensibilidad hacia el contexto (esto es, la sensibilidad moral se exige para ser un buen jurado). Sin embargo, ahora podemos ver que, aun cuando la justicia es menos sensible al contexto, la explicación es moral, y no epistemológica. La razón por la cual la justicia pone el acento en el aprendizaje y la aplicación de reglas es que esto viene exigido por la justicia y la autonomía. Si tenemos que alcanzar una verdadera autonomía, debemos conocer por adelantado cuáles son nuestras responsabilidades, y estas asignaciones de responsabilidad deben efectuarse, en alguna medida, al margen de las valoraciones de deseos particulares sensibles al contexto. En consecuencia, algunos daños subjetivos no deben tenerse en cuenta. Y si algún daño subjetivo no da lugar a pretensiones morales, entonces las personas necesitan saber de antemano cuáles son, de tal modo que puedan ajustar sus planes al respecto. Por estas dos razones, necesitamos reglas que sean más abstractas y menos sensibles al contexto.[18] Entonces, cualquier diferencia que exista, relativa a la importancia de la sensibilidad hacia el contexto en nuestras aptitudes morales y nuestro razonamiento moral se deriva de diferencias más fundamentales,

17. De ahí que resulte bastante engañoso decir que Gilligan comparte la creencia de Williams según la cual la imparcialidad es «demasiado exigente», o su confianza en que subrayando la importancia del «punto de vista personal» podemos situar los proyectos personales al margen de las limitaciones de la moral (*contra* Adler, 1987, pp. 205, 226; Kittay y Meyers, 1987, p. 8). Como sostiene Blum, Williams ve las preocupaciones personales como «legítimas, no tanto desde el punto de vista de la *moral*, sino desde el punto de vista más amplio de la razón práctica. En cambio Gilligan mantiene que... la ética y la responsabilidad dentro de las relaciones personales constituyen elementos importantes de la moral misma, en verdad diferentes de la imparcialidad. Para Gilligan, cada persona participa de una red de relaciones, y la moral consiste, en gran medida, si no del todo, en prestar atención, entender, responder con afecto a los individuos con los que uno está relacionado... Las nociones de Nagel y Williams acerca del campo de lo personal no recogen o abarcan los fenómenos del cuidado y la responsabilidad dentro de las relaciones personales y no explican por qué el cuidado y la responsabilidad en las relaciones son fenómenos característicamente morales (aunque Nagel y Williams, a veces, sugieren que tratan de hacerlo)» (Blum, 1988, p. 473). Blum concluye diciendo que la crítica de Gilligan es «diferente de un modo significativo» de la crítica de Williams a la imparcialidad, sin embargo, «no está reñida» con ésta (Blum, 1988, p. 473). De todas formas, esto todavía no centra el problema, dado que Williams quiere subrayar claramente el valor *no moral* de los proyectos personales, y quiere definir la moral de manera que estos valores no morales tengan cabida. Gilligan desea moralizar los mismos lazos que Williams dice que carecen de relevancia moral.

18. El argumento acerca de los criterios sociales también es relevante para la democracia. La afirmación de la ética del cuidado según la cual los problemas morales deberían resolverse, no por medio de reglas o principios sociales, sino a través del ejercicio de las sensibilidades morales del agente moralmente maduro, presenta una acentuada similitud con los argumentos conservadores según los cuales los dirigentes políticos no deberían estar sujetos a una responsabilidad demasiado grande frente al proceso democrático (por ejemplo, Oakeshott, 1984). Los dirigentes políticos sabios deben gozar de confianza, más que ser juzgados, porque su razonamiento no es, habitualmente, explícito y es imposible de presentar sistemáticamente. Como ocurre con las reglas de la justicia, podemos querer que los líderes políticos a la hora de explicarse tengan unos criterios claros y públicos no porque éstos sean más objetivos, sino porque son más democráticos. Véase Dietz (1985) para una crítica al modo de pensar de las madres por no tener en cuenta valores políticos como la democracia.

relativas a la importancia de la justicia y la responsabilidad moral como conceptos morales. Las primeras dos contraposiciones se derivan de la tercera.

No es sorprendente que esta noción de que hemos de ser responsables de nuestros fines constituya la diferencia fundamental entre la ética del cuidado y la de la justicia, dado lo convincente de la distinción entre lo social y lo doméstico. La suposición de que somos responsables de nuestros fines es plausible precisamente en la medida en que excluimos el cuidado de otros, que dependen de nosotros, del alcance de la justicia. Rawls rechaza la visión de que los deseos subjetivos suponen el criterio para las pretensiones morales, basándose en que «sostener esto parece presuponer que las preferencias de los ciudadanos se encuentran más allá de su control, como propensiones o anhelos que simplemente se dan» (Rawls, 1982 *b*, pp. 168-169). Pero esta presuposición, por supuesto, resulta cierta para muchas personas. El rechazo de Rawls de los daños subjetivos como fundamento de las pretensiones morales es plausible en la medida en que sólo pensemos en adultos (con buena salud, y mentalmente capaces) ejerciendo acciones recíprocas en la vida social, y no se tenga en cuenta a los enfermos, a los desamparados, y a los más jóvenes.[19] Rawls dice que las interacciones entre los adultos físicamente capaces constituyen el «caso fundamental» para la justicia. Pero una vez que fijamos nuestra atención más allá de lo social, entonces los «casos fundamentales» cambian, porque como señala William Gaylin, «Todos nosotros, inevitablemente, pasamos nuestras vidas evolucionando desde un estado inicial a un estado final de dependencia. Si somos suficientemente afortunados como para alcanzar poder y una relativa independencia, ello supone una gloria transitoria y pasajera» (citado en Zaretsky, 1983, p. 193).

Por otro lado, el presupuesto de que los daños subjetivos dan lugar a pretensiones morales es admisible si generalizamos a partir de las relaciones de cuidado propias de la crianza de los niños. Un bebé no es responsable de sus necesidades, y no puede esperarse que preste atención al bienestar de sus padres: «Los niños no pueden devolver el cuidado en igual medida, requieren un grado de entrega y de atención que es específico del trato hacia ellos.» Sin embargo, precisamente por esta razón, el rol de un padre «puede requerir habitualmente que uno tolere, acepte, y procure no sentirse herido, por una

19. Otras teorías, como las de Rawls y Dworkin, reconocen que tenemos obligaciones hacia los seres que dependen de uno (cap. 3, apartado 4, B). Sin embargo, al leerlos parece como si estas obligaciones acabaran una vez que se garantiza que se satisfaga a los niños y los enfermos un reparto equitativo de recursos. Ni Rawls ni Dworkin se plantean nuestra obligación de cuidar de aquellos que dependen de nosotros.

conducta que sería más bien intolerable o enojosa en la mayoría de las relaciones entre adultos... Considerar que las «virtudes» o prioridades femeninas nacen, principalmente, de las relaciones con los niños, puede llevar a que no veamos cómo estos esfuerzos se han convertido en resignación y aceptación, la atención se ha convertido en ansiedad y el cuidado y la responsabilidad en una sistemática negación del yo (Grimshaw, 1986, pp. 251, 253).

¿Deberíamos decir que la ética del cuidado se aplica a las relaciones con las personas que dependen de uno, mientras que la ética de la justicia tiene que ver con las relaciones con adultos autónomos? Un problema es que cómo se reparte la tarea del cuidado es en sí mismo una cuestión de justicia. Los teóricos de la justicia han tendido a suponer que algunas personas (las mujeres) «naturalmente» desearán cuidar de otros, como parte de su plan de vida, por lo que el trabajo de cuidar a las personas a nuestro cargo no parece que luego imponga obligaciones morales sobre los demás. Sin embargo, como mantiene Baier, no podemos ver el cuidado de otros, simplemente, como un plan de vida posible, en lugar de verlo como un límite moral a todo plan de vida, porque «alentar a algunas personas y no a otras para que [se hagan cargo de tal cuidado], podría llevar fácilmente a la explotación de las primeras. Obviamente, a muchos les ha venido bien que sean otros los que se responsabilicen del cuidado (de los enfermos, los desamparados, los jóvenes) dejándolos libres a ellos de alcanzar sus propias y menos altruistas concepciones de lo bueno». Y, por supuesto, «el proletariado moral, ignorado por mucho tiempo, lo han configurado quienes se dedicaban a las labores domésticas, en su mayoría mujeres» (Baier, 1987 *b*, pp. 49-50). Si queremos asegurarnos de que el «libre afecto» hacia ciertas personas no «descansa en, y no abusa de, el afecto habitualmente no libre» de quienes cuidan de personas a su cargo, entonces nuestra teoría política «no puede considerar que el cuidado por las personas futuras sea un ejercicio opcional de caridad confiado a quienes les gusta hacerlo. Si la moralidad que defiende la teoría quiere sostenerse a sí misma, debe procurar que aparezcan continuadores de tal tarea, y no sólo depender de un instinto maternal cuidadosamente alentado» (Baier, 1987 *b*, pp. 53-54; 1988, p. 328).

Más aún, como hemos visto, la eliminación de las desigualdades en razón del sexo exige no sólo la redistribución del trabajo doméstico, sino también el fin de la distinción entre lo social y lo doméstico. Necesitamos encontrar formas de integrar la vida social y el ejercicio de la paternidad, por ejemplo, en lugar de recluir la crianza de niños en una esfera aparte. Sin embargo, aunque esta integración de lo social y lo doméstico viene exigida por la justicia sexual, amenaza con socavar los presupuestos del razonamiento de la justicia. Porque la

justicia no sólo presupone que somos adultos autónomos, sino que parece presuponer que somos adultos *que no tienden a cuidar de aquellos que lo necesitan*. Una vez que las personas son responsables de atender las (impredecibles) demandas de sus familiares, ya no pueden predecir sus actos. Tal vez la definición completa de la autonomía como libre prosecución de los proyectos formados a la luz de criterios abstractos presupone que el cuidado de otros puede ser delegado en alguna otra persona, o en el Estado. Es interesante observar qué poco hablan los teóricos del cuidado acerca del tipo de autonomía que los teóricos varones han acabado considerando: el establecimiento de fines personales, el compromiso con proyectos personales. Según Baier, para la ética del cuidado «la idea de autonomía no representa siquiera un ideal... Algunas libertades pueden constituir ideales, como en el caso de la libertad de conciencia y la libertad de expresión, sin embargo, no es probable que entre los fines de las personas figure el de "vivir la propia vida del modo que uno quiere"» (Baier, 1987 *a*, p. 46). Asimismo, Ruddick dice que el pensamiento maternal implica «una actitud fundamentalmente metafísica» que ella llama «de conservación», «guiada más por la prioridad de conservar que por la de seguir adquiriendo», y en donde la preservación de los lazos existentes tiene prioridad sobre la prosecución de nuevas ambiciones (Ruddick, 1980, p. 217; 1987, p. 242). De acuerdo con estos puntos de vista, el compromiso con la autonomía no es un compromiso con la definición de unos principios para una prosecución de proyectos personales libre de las cambiantes necesidades de otros, sino que es más bien un compromiso con la satisfacción de esas necesidades en una forma valiente y entregada, más que de un modo servil o subordinado. Cualquier noción de autonomía más amplia sólo puede adoptarse al precio de abandonar nuestras responsabilidades.[20]

¿Podemos cumplir con nuestras responsabilidades hacia los que dependen de nosotros, sin abandonar la definición más válida de la autonomía, y los conceptos de responsabilidad y justicia que la hacen posible? Es muy pronto para decirlo. Los teóricos de la justicia han

20. Por ejemplo, Leslie Wilson dice que la razón por la que «el yo ético de una persona exige un cierto tipo de autonomía» es que nos permite «llegar a ser el tipo de persona que puede realmente quererse a sí misma». De ahí que una persona autónoma ejerza su autonomía «tratando de determinar cómo podría uno llegar a ser un individuo que se preocupe más por los demás» (Wilson, 1988, pp. 21-22). Análogamente, Ruddick dice que la razón por la que el amor requiere de una «preservación realista del yo», más que de una «sistemática negación de uno mismo» es que de esta manera llegamos a ser mejores individuos capaces de preocuparse por los demás (Ruddick, 1984, p. 238). Esto se aleja un tanto de la formulación tradicional de la autonomía como la libre prosecución de proyectos que son importantes para alcanzar la propia concepción de lo bueno; prosecución que sólo ocasionalmente entrará en conflicto con nuestras obligaciones morales, las cuales también exigirán tiempo y dedicación.

construido notables edificios teóricos perfeccionando las nociones tradicionales de justicia y responsabilidad. De todos modos, al perseverar en el olvido secular de las cuestiones básicas de la crianza de niños y el cuidado de familiares, estos logros teóricos se basan en fundamentos muy poco sólidos y peligrosamente cuestionables. Cualquier teoría adecuada que se ocupe de la igualdad de los sexos debe hacer frente a estas cuestiones, así como a las concepciones tradicionales de la discriminación y la intimidad que han desatendido.

BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State*. Yale University Press, New Haven, Conn.

ADLER, J. (1987). «Moral Development and the Personal Point of View», en Kittay y Meyers (1987).

ALEXANDER, L., y SCHWARZSCHILD, M. (1987). «Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, 16/1: 85-110.

ALLEN, A. (1988). *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society*. Rowman y Allanheld, Totowa, NJ.

ALLEN, D. (1973). «The Utilitarianism of Marx and Engels», *American Philosophical Quarterly*, 10/3: 189-99.

ARENDT, H. (1959). *The Human Condition*. Anchor, Nueva York.

ARNESON, R. (1981). «What's Wrong with Exploitation?», *Ethics*, 91/2: 202-27.

— (1985). «Freedom and Desire», *Canadian Journal of Philosophy*, 15/3: 425-48.

— (1987). «Meaningful Work and Market Socialism», *Ethics*, 97/3: 517-45.

— (1989). «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies*, 56: 77-93.

ARTHUR, J. (1987). «Resource Acquisition and Harm», *Canadian Journal of Philosophy*, 17/2: 337-47.

BAIER, A. (1987*a*). «Hume, the Women's Moral Theorist?», en Kittay y Meyers (1987).

— (1987*b*). «The Need for More than Justice», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementario 13: 14-56.

— (1988). «Pilgrim's Progress», *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2: 315-30.

BAKER, C. (1985). «Sandel on Rawls», *University of Pennsylvania Law Review*, 133/4: 895-928.

BARRY, B. (1973). *The Liberal Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford.

— (1989). *Theories of Justice*. University of California Press, Berkeley, California.

BARRY, N. (1986). *On Classical Liberalism and Libertarianism*. Macmillan, Londres.

BEINER, R. (1983). *Political Judgement*. Methuen, Londres.

— (1989). «What's the Matter with Liberalism», en A. Hutchinson y L. Green (eds.), *Law and the Community*. Carswell, Toronto.

BELLAH, R., y cols. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. University of California Press, Berkeley, Calif.
BENHABIB, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia*. Columbia University Press, Nueva York.
— (1987). «The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory», en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique*. University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.
BENN, S., y GAUS, G. (1983). *Public and Private in Social Life*. Croom Helm, Kent.
BERLIN, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, Londres.
BERTRAM, C. (1988). «A Critique of John Roemer's General Theory of Exploitation», *Political Studies*, 36/1: 123-30.
BLUM, L. (1988). «Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory», *Ethics*, 98/3: 472-91.
BOGART, L. (1985). «Lockean Provisos and State of Nature Theories», *Ethics*, 95/4: 828-36.
BRANDT, R. B. (1959). *Ethical Theory*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
BRAVEMAN, H. (1974). *Labor and Monopoly Capital*. Monthly Review Press, Nueva York.
BRENKERT, G. (1981). «Marx's Critique of Utilitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementario 7: 193-220.
— (1983). *Marx's Ethics of Freedom*. Routledge y Kegan Paul, Londres.
BRINK, D. (1986). «Utilitarian Morality and the Personal Point of View», *Journal of Philosphy*, 83/8: 417-38.
BRITTAN, S. (1988). *A Restatement of Economic Liberalism*. Macmillan, Londres.
BROOME, J. (1990-91). «Fairnes», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 91: 87-102.
BROUGHTON, J. (1983). «Women's Rationality and Men's Virtues», *Social Research*, 50/3: 597-642.
BROWN, A. (1986). *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*. Penguin, Harmondsworth.
BUCHANAN, A. (1982). *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Methuen, Londres.
— (1989). «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism», *Ethics*, 99/4: 852-82.
BUCHANAN, J. (1975). *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. University of Chicago Press, Chicago, Ill.
CAMPBELL, T. (1983). *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights*. Routledge y Kegan Paul, Londres.
— (1988). *Justice*. Macmillan, Basingstoke.
CARENS, J. (1985). «Compensatory Justice and Social Institutions», *Economics and Philosophy*, 1/1: 39-67.
— (1986). «Rights and Duties in an Egalitarian Society», *Political Theory*, 14/1: 31-49.
CAREY, G. (1984). *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*. University Press of America, Lanham, Md.

CHARVET, J. (1982). *Feminism*. J. M. Dent and Sons, Londres.
CHRISTMAN, J. (1986). «Can Ownership be Justified by Natural Rights?», *Philosophy and Public Affairs*, 15/2: 156-77.
CLARK, B., y GINTIS, H. (1978). «Rawlsian Justice and Economic Systems», *Philosophy and Public Affairs*, 7/4: 302-25.
COHEN, G. A. (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
— (1979). «Capitalism, Freedom and the Proletariat», en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*. Oxford University Press, Oxford.
— (1986*a*). «Self-Ownership, World-Ownership and Equality», en F. Lucash (ed.), *Justice and Equality Here and Now*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
— (1986*b*). «Self-Ownership, World-Ownership and Equality: Part 2», *Social Philosophy and Policy*, 3/2: 77-96.
— (1988). *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*. Oxford University Press, Oxford.
— (1989). «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99/4: 906-44.
— (1990*a*). «Marxism and Contemporary Political Philosophy, or: Why Nozick Exercises some Marxists more than he does any Egalitarian Liberals», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementario 16: 363-87.
— (1990*b*). «Self-Ownership, Communism and Equality», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. suplementario 64.
COLTHEART, D. (1986). «Desire, Consent and Liberal Theory», en C. Pateman y E. Gross (eds.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Northeastern University Press, Boston, Mass.
CONNOLLY, W. (1984). «The Dilemma of Legitimacy», en W. Connolly (ed.), *Legitimacy and the State*. Blackwell, Oxford.
COPP, D. (1990). «Contractarianism and Moral Skepticism», en P. Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier*. Cambridge University Press, Nueva York.
CRAGG, W. (1986). «Two Concepts of Community or Moral Theory and Canadian Culture», *Dialogue*, 25/1: 31-52.
CROCKER, L. (1977). «Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin», *Philosophy and Public Affairs*, 6/3: 262-6.
CROWLEY, B. (1987). *The Self, the Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*. Oxford University Press, Oxford.
DANIELS, N. (1975). «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*. Basic Books, Nueva York.
— (1985). *Just Health Care*. Cambridge University Press, Cambridge.
DICK, J. (1975). «How to Justify a Distribution of Earnings», *Philosophy and Public Affairs*, 4/3: 248-72.
DIETZ, M. (1985). «Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking», *Political Theory*, 13/1: 19-37.
DIGGS, B. J. (1981). «A Contractarian View of Respect for Persons», *American Philosophical Quarterly*, 18/4: 273-83.

DiQuattro, A. (1983). «Rawls and Left Criticism», *Political Theory*, 11/1: 53-78.
Doppelt, G. (1981). «Rawls' System of Justice: A Critique from the Left», *Nous*, 15/3: 259-307.
Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Duckworth, Londres.
— (1978). «Liberalism», en S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge University Press, Cambridge.
— (1981). «What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, 10/3-4: 185-246, 283-345.
— (1983). «In Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy*, 1/1: 24-40.
— (1985). *A Matter of Principle*. Harvard University Press, Londres.
— (1986). *Law's Empire*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
— (1987). «What is Equality? Part III: The Place of Liberty». *Iowa Law Review*, 73/1: 1-54.
— (1988). «What is Equality? Part 4: Political Equality», *University of San Francisco Law Review*, 22/1: 1-30.
— (1989). «Liberal Community», *California Law Review*, 77/3: 479-504.
Ehrenreich, B., y English, J. (1973). *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers*. Feminist Press, Old Westbury.
Eichbaum, J. (1979). «Towards and Autonomy-Based Theory of Constitutional Privacy: Beyond the Ideology of Familial Privacy», *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 14/2: 361-84.
Eisenstein, Z. (1981). *The Radical Future of Liberal Feminism*. Longman, Nueva York.
— (1984). *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*. Monthly Review Press, Nueva York.
Elshtain, J. (1981). *Public Man, Private Women: Women in Social and Political Thought*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
Elster, J. (1982). «Roemer vs. Roemer», *Politics and Society*, 11/3: 363-73.
— (1983). «Exploitation, Freedom, and Justice», en J. R. Pennock y J. W. Chapman (eds.), *Marxism: Nomos 26*. New York University Press, Nueva York.
— (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press, Cambridge.
— (1986). «Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life», *Social Philosophy and Policy*, 3/2: 97-126.
Engels, F. (1972). *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. International Publishers, Nueva York.
English, J. (1977). «Justice between Generations», *Philosophical Studies*, 31/2: 91-104.
Evans, S. (1979). *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*. Knopf, Nueva York.
Exdell, J. (1977). «Distributive Justice: Nozick on Property Rights», *Ethics*, 87/2: 142-9.
Feinberg, J. (1980). *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
— (1988). *Harmless Wrongdoing*. Vol. iv de *The Moral Limits of the Criminal Law*. Oxford University Press, Oxford.

Flanagan, O., y Adler, J. (1983). «Impartiality and Particularity», *Social Research*, 50/3: 576-96.
— y Jackson, K. (1987). «Justice, Care, and Gender: The Kolhberg-Gilligan Debate Revisited», *Ethics*, 97/3: 622-37.
Flew, A. (1979). *A Dictionary of Philosophy*. Pan Books, Londres.
— (1989). *Equality in Liberty and Justice*. Routledge, Londres.
Frey, R. (1984). *Utility and Rights*. University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.
Fried, C. (1978). *Right and Wrong*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
— (1983). «Distributive Justice», *Social Philosophy and Policy*, 1/1: 45-59.
Friedman, M. (1987*a*). «Beyond Caring: The De-moralization of Gender», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementario 13: 87-110.
— (1987*b*). «Care and Context in Moral Reasoning», en Kittay and Meyers (1987).
— (1989). «Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community», *Ethics*, 99/2: 275-90.
Frye, M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Crossing Press, Trumansburg.
Funk, N. (1988). «Habermas and the Social Goods», *Social Text*, 18: 19-37.
Galston, W. (1980). *Justice and the Human Good*. University of Chicago Press, Chicago, Ill.
— (1986). «Equality of Opportunity and Liberal Theory», en F. Lucash (ed.), *Justice and Equality Here and Now*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford University Press, Oxford.
Geras, N. (1989). «The Controversy about Marx and Justice», en A. Callinicos (ed.), *Marxist Theory*. Oxford University Press, Oxford.
Gibbard, A. (1985). «What's Morally Special about Free Exchange?», *Social Philosophy and Policy*, 2/2: 20-8.
Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
— (1986). «Remapping the Moral Domain», en T. Heller, M. Sosna, y D. Wellbury (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford University Press, Stanford, Calif.
— (1987). «Moral Orientation and Moral Development», en Kittay y Meyers (1987).
Goodin, R. (1982). *Political Theory and Public Policy*. University of Chicago Press, Chicago, Ill.
— (1988). *Reasons for Welfare*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
Gordon, S. (1980). *Welfare, Justice, and Freedom*. Columbia University Press, Nueva York.
Gough, J. W. (1957). *The Social Contract*. 2.ª ed., Oxford University Press, Londres.
Gould, C. (1978). *Marx's Social Ontology*. MIT Press, Cambridge, Mass.
Gray, J. (1986*a*). *Liberalism*. University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.

— (1986*b*). «Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation», *Social Philosophy and Policy*, 3/2: 160-87.
— (1989). *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. Routledge, Londres.
GREEN, K. (1986). «Rawls, Women and the Priority of Liberty», *Australasian Journal of Philosophy*, suplemento del vol. 64: 26-36.
GRESCHNER, D. (1989). «Feminist Concerns with the New Communitarians», en A. Hutchinson y L. Green (eds.), *Law and the Community*. Carswell, Toronto.
GREY, T. (1980). «Eros, Civilization, and the Burger Court», *Law and Contemporary Problems*, 43/3: 83-100.
GRICE, G. (1967). *The Grounds of Moral Judgement*. Cambridge University Press, Cambridge.
GRIFFIN, J. (1986). *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford University Press, Oxford.
GRIMSHAW, J. (1986). *Philosophy and Feminist Thinking*. University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.
GROSS, E. (1986). «What is Feminist Theory?», en C. Pateman y E. Gross (eds.), *Feminist Challenges, Social and Political Theory*. Northeastern University Press, Boston, Mass.
GUTMANN, A. (1980). *Liberal Equality*. Cambridge University Press, Cambridge.
— (1985). «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14/3: 308-22.
HABERMAS, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*, trad. T. McCarthy. Beacon, Boston, Mass.
— (1985). «Questions and Counterquestions», en R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*. MIT Press, Cambridge, Mass.
HAMPTON, J. (1980). «Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?», *Journal of Philosophy*, 77/6: 315-38.
— (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.
HARDING, S. (1982). «Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues», *Dialectica*, 36/2: 225-42.
— (1987). «The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities», en Kittay and Meyers (1987).
HARE, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford University Press, Londres.
— (1971). *Essays on Philosophical Method*. Macmillan, Londres.
— (1975). «Rawls' Theory of Justice», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*. Basic Books, Nueva York.
— (1978). «Justice and Equality», en J. Arthur y W. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
— (1982). «Ethical Theory and Utilitarianism», en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge.
— (1984). «Rights, Utility, and Universalization: Reply to J. L. Mackie», en Frey (1984).
HARMAN, G. (1983). «Human Flourishing, Ethics, and Liberty», *Philosophy and Public Affairs*, 12/4: 307-22.

HARSANYI, J. (1976). *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*. Reidel, Dordrecht.
HARSANYI, J. (1977). *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge University Press, Cambridge.
— (1985). «Rule Utilitarianism, Equality, and Justice», *Social Philosophy and Policy*, 2/2: 115-27.
HART, H. L. A. (1975). «Rawls on Liberty and its Priority», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*. Basic Books, Nueva York.
— (1979). «Between Utility and Rights», en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*. Oxford University Press, Oxford.
HASLETT, D. (1987). *Equal Consideration: A Theory of Moral Justification*. University of Delaware, Newark, NJ.
HAYEK, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*. Routledge y Kegan Paul, Londres.
HELD, V. (1987). «Feminism and Moral Theory», en Kittay y Meyers (1987).
HERZOG, D. (1986). «Some Questions for Republicans», *Political Theory*, 14/3: 473-93.
HIRSCH, H. (1986). «The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community», *Political Theory*, 14/3: 423-49.
HOLMES, S. (1989). «The Permanent Structure of Antiliberal Thought», en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
HOLMSTROM, N. (1977). «Exploitation», *Canadian Journal of Philosophy*, 7/2: 353-69.
HOSPERS, J. (1961). *Human Conduct: An Introduction to the Problem of Ethics*. Harcourt, Brace and World, Nueva York.
HOUSTON, B. (1988). «Gilligan and the Politics of a Distinctive Women's Morality», en L. Code, S. Mullett, y C. Overall (eds.), *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*. University of Toronto Press, Toronto.
JAGGAR, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Rowman and Allanheld, Totowa, NJ.
JONES, P. (1982). «Freedom and the Redistribution of Resources», *Journal of Social Policy*, 11/2: 217-38.
KEARNS, D. (1983). «A Theory of Justice-and Love: Rawls on the Family», *Politics*, 18/2: 36-42.
KEAT, R. (1982). «Liberal Rights and Socialism», en K. Graham (ed.), *Contemporary Political Philosophy: Radical Studies*. Cambridge University Press, Cambridge.
KENNEDY, E., y MENDUS, S. (1987). *Women in Western Political Philosophy*. Wheatsheaf Books, Brighton.
KERNOHAN, A. (1988). «Capitalism and Self-Ownership», *Social Philosophy and Policy*, 6/1: 60-76.
KITTAY, E., y MEYERS, D. (1987). *Women and Moral Theory*. Rowman and Littlefield, Savage, Md.
KOHLBERG, L. (1984). *Essays on Moral Development*, ii. Harper and Row, San Francisco, Calif.

KROUSE, R., y MCPHERSON, M. (1988). «Capitalism, "Property-Owning Democracy", and the Welfare State», en A. Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
KYMLICKA, W. (1988*a*). «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2: 181-203.
— (1988*b*). «Rawls on Teleology and Deontology», *Philosophy and Public Affairs*, 17/3: 173-90.
— (1989*a*). *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford University Press, Oxford.
— (1989*b*). «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics*, 99/4: 883-905.
LADENSON, R. (1983). *A Philosophy of Free Expression and its Constitutional Applications*. Rowman and Littlefield, Totowa, NJ.
LARMORE, C. (1987). *Patterns of Moral Complecity*. Cambridge University Press, Cambridge.
LESSNOFF, M. (1986). *Social Contract*. Macmillan, Londres.
LEVINE, A. (1988). «Capitalist Persons», *Social Philosophy and Policy*, 6/1: 39-59.
— (1989). «What is a Marxist Today?», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementario 15: 29-58.
LINDBLOM, C. (1977). *Politics and Markets*. Basic Books, Nueva York.
LOEVINSOHN, E. (1977). «Liberty and the Redistribution of Property», *Philosophy and Public Affairs*, 6/3: 226-39.
LOMANSKY, L. (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford University Press, Oxford.
LUKES, S. (1985). *Marxism and Morality*. Oxford University Press, Oxford.
LYONS, D. (1965). *Forms and Limits of Utilitarianism*. Oxford University Press, Londres.
— (1981). «The New Indian Claims and Original Rights to Land», en Paul (1981).
MACCALLUM, G. (1967). «Negative and Positive Freedom», *Philosophical Review*, 76/3: 312-34.
MACEDO, S. (1988). «Capitalism, Citizenship and Community», *Social Philosophy and Policy*, 6/1: 113-39.
MACINTYRE, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Duckworth, Londres.
MACKIE, J. (1984). «Rights, Utility, and Universalization», en Frey (1984).
MACKINNON, C. (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
MACPHERSON, C. B. (1973). *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford University Press, Oxford.
MAPEL, D. (1989). *Social Justice Reconsidered*. University of Illinois Press, Urbana, Ill.
MARTIN, R. (1985). *Rawls and Rights*. University Press of Kansas, Lawrence, Kan.
MARX, K. (1973). *Grundrisse*, ed. M. Nicolaus. Penguin, Harmondsworth.

— (1977*a*). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Lawrence and Wishart, Londres.
— (1977*b*). *Karl Marx: Selected Writings*, ed. D. McLellan. Oxford University Press, Oxford.
— (1977*c*). *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. i. Penguin, Harmondsworth.
— (1981). *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. iii. Penguin, Harmondsworth.
— y ENGELS, F. (1968). *Marx/Engels: Selected Works in One Volume*. Lawrence and Wishart, Londres.
— — (1970). *The German Ideology*, ed. C. Arthur. Lawrence and Wishart, Londres.
MEYERS, D. (1987). «The Socialized Individual and Individual Autonomy», en Kittay y Meyers (1987).
MICHELMAN, F. (1975). «Constitutional Welfare Rights and *A Theory of Justice*», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*. Basic Books, Nueva York.
MIDGLEY, M. (1978). *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. New American Library, Nueva York.
MILL, J. S. (1962). *Mill on Bentham and Coleridge*, ed. F. Leavis. Chatto and Windus, Londres.
— (1965). «Principles of Political Economy», en *Collected Works*, iii. University of Toronto Press, Toronto.
— (1967). «Chapters on Socialism», en *Collected Works*, v. University of Toronto Press, Toronto.
— (1968). *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, ed. A. D. Lindsay. J. M. Dent and Sons, Londres.
— (1974). *On Liberty*, ed. G. Himmelfarb. Penguin, Harmondsworth.
— (1989). «In What Sense must Socialism be Communitarian?», *Social Philosophy and Policy*, 6/2: 51-73.
— y MILL, H. T. (1970). *Essays on Sex Equality*, ed. A. Rossi. University of Chicago Press, Chicago, Ill.
MILLER, D. (1976). *Social Justice*. Oxford University Press, Oxford.
— (1989). «In what Sense must Socialism be Communitarian?», *Social Philosophy and Policy*, 6/2: 51-73.
MILLER, R. (1984). *Analyzing Marx*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
MOORE, G. E. (1912). *Ethics*. Oxford University Press, Londres.
MORRIS, C. (1988). «The Relation between Self-Interest and Justice in Contractarian Ethics», *Social Philosophy and Policy*, 5/2: 119-53.
MURPHY, J. (1973). «Marxism and Retribution», *Philosophy and Public Affairs*, 2/3: 214-41.
NAGEL, T. (1979). *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1980). «The Limits of Objectivity», en S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, i. University of Utah Press, Salt Lake City, Utah.
— (1981). «Libertarianism without Foundations», en Paul (1981).
— (1986). *The View from Nowhere*. Oxford University Press, Nueva York.
NARVESON, J. (1983). «On Dworkinian Equality», *Social Philosophy and Policy*, 1/1: 1-23.

— (1988). *The Libertarian Idea.* Temple University Press, Filadelfia.
NICHOLSON, L. (1986). *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family.* Columbia University Press, Nueva York.
NIELSEN, K. (1978). «Class and Justice», en J. Arthur y W. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
— (1985). *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism.* Rowman and Allanheld, Totowa, NJ.
— (1987). «Rejecting Egalitarianism: On Miller's Nonegalitarian Marx», *Political Theory,* 15/3: 411-23.
— (1989). *Marxism and the Moral Point of View.* Westview Press, Boulder, Colo.
NODDINGS, N. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education.* University of California Press, Berkeley, Calif.
NOVE, A. (1983). *The Economics of Feasible Socialism.* George Allen and Unwin, Londres.
NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia.* Basic Books, Nueva York.
— (1981). *Philosophical Explanations.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
NUNNER-WINKLER, G. (1984). «Two Moralities?», en W. Kurtines y J. Gewirtz (eds.), *Morality, Moral Behavior and Moral Development.* John Wiley, Nueva York.
NYE, A. (1988). *Feminist Theory and the Philosophies of Man.* Croom Helm, Londres.
OAKESHOTT, M. (1984). «Political Education», en M. Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics.* Blackwell, Oxford.
O'BRIEN, M. (1981). *The Politics of Reproduction.* Routledge y Kegan Paul, Londres.
OKIN, S. (1979). *Women in Western Political Thought.* Princeton University Press, Princeton, NJ.
— (1981). «Women and the Making of the Sentimental Family», *Philosophy and Public Affairs,* 11/1: 65-88.
— (1987). «Justice and Gender», *Philosophy and Public Affairs,* 16/1: 42-72.
— (1989*a*). «Reason and Feeling in Thinking About Justice», *Ethics,* 99/2: 229-49.
— (1989*b*). *Justice, Gender, and the Family.* Basic Books, Nueva York.
— (1990). «Thinking like a Woman», en D. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference.* Yale University Press, New Haven, Conn.
OLSEN, F. (1983). «The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform», *Harvard Law Review,* 96/7: 1497-578.
O'NEILL, O. (1980). «The Most Extensive Liberty», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 80:45-59.
PAREKH, B. (1982). *Contemporary Political Thinkers.* Martin Robertson, Oxford.
PARFIT, D. (1984). *Reasons and Persons.* Oxford University Press, Oxford.
PATEMAN, C. (1975). «Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal Democratic Conception of the Political», *Politics and Society,* 5/4: 441-67.
— (1980). «"The Disorder of Women": Women, Love, and the Sense of Justice», *Ethics,* 91/1: 20-34.
— (1987). «Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy», en A. Phillips (ed.), *Feminism and Equality.* Blackwell, Oxford.
PAUL, J. (1981). *Reading Nozick.* Rowman y Littlefield, Totowa, NJ.
PETIT, P. (1980). *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy.* Routledge y Kegan Paul, Londres.
POGGE, T. (1989). *Realizing Rawls.* Cornell University Press, Ithaca, NY.
RADCLIFFE RICHARDS, J. (1980). *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry.* Routledge y Kegan Paul, Londres.
RAILTON, P. (1984). «Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality», *Philosophy and Public Affairs,* 13/2: 134-71.
RAPHAEL, D. D. (1970). *Problems of Political Philosophy.* Pall Mall, Londres.
— (1981). *Moral Philosophy.* Oxford University Press, Oxford.
RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice.* Oxford University Press, Londres.
— (1974). «Reply to Alexander & Musgrave», *Quarterly Journal of Economics,* 88/4: 633-55.
— (1975). «Fairness to Goodness», *Philosophical Review,* 84: 536-54.
— (1978). «The Basic Structure as Subject», en A. Goldman and J. Kim (eds.), *Values and Morals.* Reidel, Dordrecht.
— (1979). «A Well-Ordered Society», en P. Laslett y J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics, and Society.* Quinta serie. Yale University Press, New Haven, Conn.
— (1980). «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy,* 77/9: 515-72.
— (1982*a*). «The Basic Liberties and their Priority», en S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values,* iii. University of Utah Press, Salt Lake City, Utah.
— (1982*b*). «Social Unity and Primary Goods», en A. Sen and B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond.* Cambridge University Press, Cambridge.
— (1985). «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs,* 14/3: 223-51.
— (1988). «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs,* 17/4: 251-76.
RAZ, J. (1986). *The Morality of Freedom.* Oxford University Press, Oxford.
REIMAN, J. (1981). «The Possibility of a Marxian Theory of Justice», *Canadian Journal of Philosophy,* vol. suplementario 7: 307-22.
— (1983). «The Labor Theory of the Difference Principle», *Philosophy and Public Affairs,* 12/2: 133-59.
— (1987). «Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen», *Philosophy and Public Affairs,* 16/1: 3-41.
— (1989). «An Alternative to "Distributive" Marxism: Further Thoughts on Roemer, Cohen, and Exploitation», *Canadian Journal of Philosophy,* vol. suplementario 15: 299-331.

RESCHER, N. (1966). *Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution.* Bobbs-Merill, Indianapolis, Ind.
RICH, A. (1979). *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978.* Norton, Nueva York.
ROEMER, J. (1982*a*). *A General Theory of Exploitation and Class?* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
— (1982*b*). «Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation», *Philosophy and Public Affairs*, 11/4: 281-313.
— (1982*c*). «New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class», *Politics and Society*, 11/3: 253-87.
— (1985*a*). «Equality of Talent», *Economics and Philosophy*, 1/2: 151-87.
— (1985*b*). «Should Marxists Be Interested in Exploitation?», *Philosophy and Public Affairs*, 14/1: 30-65.
— (1986). «The Mismarriage of Bargaining Theory and Distributive Justice», *Ethics*, 97/1: 88-110.
— (1988). *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
— (1989). «Second Thoughts on Property Relations and Exploitation», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementario 15: 257-66.
RORTY, R. (1985). «Postmodernist Bourgeois Liberalism», en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.
ROSENBLUM, N. (1987). *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
ROSS, W. D. (1930). *The Right and the Good.* Oxford University Press, Londres.
ROTHBARD, M. (1982). *The Ethics of Liberty*. Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ.
RUDDICK, S. (1984*a*). «Maternal Thinking», en J. Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory.* Rowman and Allanheld, Totowa, NJ.
— (1984*b*). «Preservative Love and Military Destruction», en J. Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory.* Rowman and Allanheld, Totowa, NJ.
— (1987). «Remarks on the Sexual Politics of Reason», en Kittay and Meyers (1987).
SANDEL, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge University Press, Cambridge.
— (1984*a*). «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, 12/1: 81-96.
— (1984*b*). «Morality and the Liberal Ideal», *New Republic*, 7 de mayo de 1984, 190: 15-17.
— (1989). «Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality», *California Law Review*, 77/3: 521-38.
SARTORIUS, R. (1969). «Utilitarianism and Obligation», *Journal of Philosophy*, 66/3: 67-81.
SCANLON, T. (1982). «Contractualism and Utilitarianism», en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond.* Cambridge University Press, Cambridge.
— (1983). «Freedom of Expression and Categories of Expression», en D. Copp y S. Wendell (eds.), *Pornography and Censorship.* Prometheus, Buffalo, NY.
— (1988). «The Significance of Choice», en S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, viii. University of Utah Press, Salt Lake City, Utah.
SCHWARTZ, A. (1982). «Meaningful Work», *Ethics*, 92/4: 634-46.
SCHWARTZ, N. (1979). «Distinction between Public and Private Life: Marx on the *zoon politikon*», *Political Theory*, 7/2: 245-66.
SCHWEICKART, D. (1978). «Should Rawls be a Socialist?», *Social Theory and Practice*, 5/1: 1-27.
SEN, A. (1980). «Equality of What?», en S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, i. University of Utah Press, Salt Lake City, Utah.
— (1985). «Rights and Capabilities», en T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity.* Routledge y Kegan Paul, Londres.
— (1990). «Justice: Means versus Freedom», *Philosophy and Public Affairs*, 19/2: 111-21.
SHER, G. (1975). «Justifying Reverse Discrimination in Employment», *Philosophy and Public Affairs*, 4/2: 159-70.
— (1987). «Other Voices, Other Rooms? Women's Psychology and Moral Theory», en Kittay y Meyers (1987).
SINGER, P. (1979). *Practical Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge.
SMART, J. J. C. (1973). «An Outline of a System of Utilitarian Ethics», en J. J. C. Smart y B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against.* Cambridge University Press, Cambridge.
SMITH, M. (1988). «Consequentialism and Moral Character» (manuscrito no publicado), Philosophy Dept., Monash University, delivered to the philosophical society, Oxford University, junio 1988.
SMITH, R. (1985). *Liberalism and American Constitutional Law.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
SOMMERS, C. (1987). «Filial Morality», en Kittay y Meyers (1987).
STEINER, H. (1977). «The Natural Right to the Means of Production», *Philosophical Quarterly*, 27/106: 41-9.
— (1981). «Liberty and Equality», *Political Studies*, 29/4: 555-69.
— (1983). «How Free: Computing Personal Liberty», en A. P. Griffiths (ed.), *On Liberty*. Cambridge University Press, Cambridge.
STERBA, J. (1988). *How to Make People Just: A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice.* Rowman and Littlefield, Totowa, NJ.
STIEHM, J. (1983). «The Unit of Political Analysis: Our Aristotelian Hangover», en S. Harding and M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality.* Reidel, Dordrecht.
STOCKER, M. (1987). «Duty and Friendship: Towards a Synthesis of Gilligan's Contrastive Moral Concepts», en Kittay y Meyers (1987).
STOUT, J. (1986). «Liberal Society and the Languages of Morals», *Soundings*, 69/1-2: 32-59.

SULLIVAN, W. (1982). *Reconstructing Public Philosophy.* University of California Press, Berkeley, Calif.
SUMNER, L. W. (1987). *The Moral Foundation of Rights*. Oxford University Press, Oxford.
TAUB, N., y SCHNEIDER, E. (1982). «Perspectives on Women's Subordination and the Role of Law», en D. Kairys (ed.), *The Politics of Law*. Pantheon, Nueva York.
TAYLOR, C. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
— (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, ii. Cambridge University Press, Cambridge.
— (1986). «Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada», en A. Cairns y C. Williams (eds.), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada.* University of Toronto Press, Toronto.
— (1989). «Cross-Purposes: The Libera-Communitarian Debate», en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
TONG, R. (1989). *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction.* Westview Press, Boulder, Colo.
TRONTO, J. (1987). «Beyond Gender Difference to a Theory of Care», *Signs*, 12/4: 644-63.
UNGER, R. (1984). *Knowledge and Politics.* Macmillan, Nueva York.
VAN DER VEEN, R., y VAN PARIJS, P. (1985). «Entitlement Theories of Justice», *Economics and Philosophy*, 1/1: 69-81.
VAN DYKE, V. (1975). «Justice as Fairness: For Groups?», *American Political Science Review*, 69: 607-14.
VARIAN, H. (1985). «Dworkin on Equality of Resources», *Economics and Philosophy*, 1/1: 110-25.
VOGEL, U. (1988). «When the Earth Belonged to All: The Land Question in Eighteenth Century Justifications of Private Property», *Political Studies*, 36/1: 102-22.
WALDRON, J. (1986). «Welfare and the Images of Charity», *Philosophical Quarterly*, 36/145: 463-82.
— (1987). «Theoretical Foundations of Liberalism», *Philosophical Quarterly*, 37/147: 127-50.
— (1989). «Autonomy and Perfectionism in Raz's *Morality of Freedom*», *Southern California Law Review*, 62/3-4: 1097-152.
WALZER, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality.* Blackwell, Oxford.
— (1990). «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, 18/1: 6-23.
WEALE, A. (1982). *Political Theory and Social Policy.* Macmillan, Londres.
WEITZMAN, L. (1985). *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America.* Free Press, Nueva York.

WENDELL, S. (1987). «A (Qualified) Defense of Liberal Feminism», *Hypatia*, 2/2: 65-93.
WILLIAMS, B. (1971). «The Idea of Equality», en H. Bedau (ed.), *Justice and Equality.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
— (1972). *Morality: An Introduction to Ethics.* Harper and Row, Nueva York.
— (1973). «A Critique of Utilitarianism», en J. J. C. Smart y B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge University Press, Cambridge.
— (1981). *Moral Luck.* Cambridge University Press, Cambridge.
— (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy.* Fontana Press, Londres.
WILSON, L. (1988). «Is a "Feminine" Ethic Enough?», *Atlantis*, 13/2: 15-23.
WOLFF, R. (1977). *Understanding Rawls.* Princeton University Press, Princeton, NJ.
WOLGAST, E. (1987). *The Grammar of Justice*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
WOLIN, S. (1960). *Politics and Vision.* Little Brown, Boston, Mass.
WOOD, A. (1972). «The Marxian Critique of Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 1/3: 244-82.
— (1979). «Marx on Right and Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 8/3: 267-95.
— (1981). «Marx and Equality», en J. Mepham y D. H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, iv. Harvester Press, Brighton.
— (1984). «Justice and Class Interests», *Philosophica*, 33/1: 9-32.
YOUNG, I. (1981). «Toward a Critical Theory of Justice», *Social Theory and Practice*, 7/3: 279-302.
— (1987). «Impartiality and the Civic Public», en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique.* University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.
— (1989). «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics*, 99/2: 250-74.
ZARETSKY, E. (1982). «The Place of the Family in the Origins of the Welfare State», en B. Thorne y M. Yalom (eds.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions.* Longman, Nueva York.

ÍNDICE ALFABÉTICO

aborígenes norteamericanos, 125, 250, 256
aborto, 110 n. 1
abstracción, 58, 59, 59 n. 10, 75, 294, 299, 300, 308-311
abundancia, 183, 186, 205, 209
Ackerman, B., 226 n. 4
acuerdo contractual, 13, 72-74, 75 n. 2, 77, 137, 144-146, 153
  véase también contrato social; libertad de contratar
Adler, J., 293, 310 n. 17
adulterio, 29, 30
Albania, 159
Alexander, L., 93 n. 6
alienación, 180, 209-218, 220, 279 n. 7
Allen, D., 209 n. 10
amor, 26, 215, 277, 282, 303 n. 14
  vs. justicia, 184-189, 299
analfabetismo, 255
anarquismo, 74
ancianos, 217
androginia, 13
aptitudes naturales, 75, 82, 85-88, 87 n. 5, 208 n. 9
  recompensa de las, 70-72, 85-88, 96-98, 105 n. 8, 115-117, 121, 136, 136 n. 5, 140, 141, 143, 181, 209, 236-237 n. 6
  véase también desventajas naturales
arbitrariedad moral, 70, 85-88, 92, 97, 100, 116, 144, 145
  véase también desigualdades inmerecidas
Arendt, H., 275, 278, 279, 282
Aristóteles, 275
Arneson, R., 93 n. 6, 156 n. 8, 161, 163, 182, 184, 189 n. 4, 197, 200-205, 204 n. 8, 208, 209, 212-216, 212 n. 11
Arthur, J., 133
asimilación, 256
asociaciones sociales, 239, 243, 244, 274, 282
  véase también vínculos
atomismo, 238, 239 n. 7, 243, 247, 248, 274, 275
Australia, 256
autodeterminación, 137-143, 160, 173, 179, 205, 219-227, 228-232, 238-241, 246, 255, 261
  formal *vs.* sustantiva, 137-143, 179
autoestima, 175, 176, 208 n. 9
autonomía, 128-130, 132, 165, 238, 239 n. 7, 242, 243, 245, 246, 268, 272, 284-286
  en una perspectiva del cuidado, 307-315, 314 n. 20
  véase también autodeterminación
autoposesión (ser dueño de uno mismo), 112, 113, 116, 118-143, 136 n. 5, 146-149, 152, 153, 156, 169, 196, 197, 199, 200
  como base de la propiedad, 120-141, 136 n. 5

Baier, A., 289, 291-293, 313, 314
Baker, C., 187
Barry, B., 80, 83, 83 n. 4, 84, 87 n. 5, 149, 150, 151 n. 7
Barry, N., 109, 135 n. 4, 147
Beiner, R., 243
Bélgica, 256
Bellah, R., 255 n. 14
beneficios, 192, 210, 211
  mutuos, 87 n. 5, 109, 113, 119, 143-151, 148 n. 6, 151 n. 7, 153, 172
Benhabib, S., 245 n. 8, 299-301
Benn, S., 277 n. 6, 282, 283 n. 8, 284, 285 n. 9
Bentham, J., 25, 45
Berlin, I., 231
Bertram, C., 199 n. 6
bien común, política del, 227-228, 238, 247-255, 252 n. 11, 257
  véase también comunitarismo
bienes primarios (Rawls), 65, 66, 78, 79, 85-88, 226
  sociales *vs.* naturales, 78, 85-88, 87 n. 5, 91
bienestar, *véase* utilidad
Blum, L., 291, 296-298, 300, 310 n. 17
Bogart, L., 139, 168 n. 10
bondad, 38, 79, 87 n. 5, 300
Brandt, R. B., 54, 58
Braverman, H., 104
Brenkert, G., 156 n. 8, 189 n. 4, 209 n. 10
Brink, D., 34, 43
Brittan, S., 110 n. 1
Broome, J., 47
Broughton, J., 298, 301, 302
Brown, A., 13 n. 1, 214
Buchanan, A., 106, 182 n. 2, 183, 184, 186-188, 225 n. 3, 255 n. 14
Buchanan, J., 75 n. 2, 145, 148, 151 n. 7
buenos samaritanos, 57 n. 9, 303 n. 15
burocratización, 249 n. 10

cabeza de familia, 284, 285 n. 9
Campbell, T., 13 n. 1, 210
Canadá, 256
capital, *véase* medios de producción
capitalismo, 12, 13, 101, 104, 109-123, 132, 133, 136-143
  como explotación, 192-205, 216-218
  defensas del, 109, 110, 132, 136
  relación con la libertad, 12, 13, 101, 109, 110, 152, 158, 166-173, 173 n. 11
  vs. democracia de propietarios, 104, 105
carácter, 230
  y ética del cuidado, 290-295
  y utilitarismo, 38
Carens, J., 100, 105 n. 8, 180, 208 n. 9
Carey, G., 110 n. 1
caridad, 87 n. 5
«cercado», 126
Chamberlain, W., 114-119, 143
Charvet, J., 259 n. 1
Christman, J., 135, 135 n. 4
circunstancias
  de la justicia, 184-186
  ecualizadoras, 87, 88, 93-99, 96 n. 7, 173-177, 209
    véase también insensibilidad a las dotaciones (Dworkin)
Clark, B., 105, 191, 208 n. 9
clase, 183, 189 n. 4, 196 n. 5, 217
coerción, 16, 122, 147, 167, 275, 276, 281, 282
Cohen, G. A., 93 n. 6, 96 n. 7, 120, 124, 127 n. 3, 130, 132, 133-135, 142, 168, 184, 186, 190, 193-197, 199, 206, 212 n. 11, 214, 218
  véase también marxismo; explotación
Coltheart, D., 277 n. 6
comprensión, 83, 84, 270, 292, 294, 297
comunismo, 14, 179-191, 205-218
  abundancia en el, 183, 186, 205, 209
  como algo que se encuentra más allá de la justicia, 180-189
  como sociedad de iguales, 14, 15, 180-182, 189, 190
  vida social en el, 180, 184-186, 185
  véase también marxismo, socialismo
comunitarismo, 12, 13, 185, 219-257, 269 n. 3, 275, 280
  como excluyente, 249-254, 253 n. 12

  sobre el individualismo liberal, 219-227, 238-247
  sobre el yo, 228-238, 236-237 n. 6
  sobre la neutralidad del Estado, 227, 228, 238-255
  véase también bien común, política del
concepción
  especial de la justicia (Rawls), 66, 67
  general de la justicia (Rawls), 65-68
concepciones de lo bueno, 78, 119, 120, 128-130
  compartidas, 184-185, 227-228, 233, 242-255, 274, 275, 277-278 n. 6
  constitutivas del yo, 233-238
  discutibles, 27-29, 222-238, 225 n. 3
  diversidad de, 77, 78, 184, 239-242, 247-255
  inadmisibles, 56, 228
  libertad de elegir las, 129, 137-143, 158-160, 211-216, 219-232, 277-278 n. 6, 306-315, 310 n. 17, 314 n. 20
  responsabilidad de las, 55, 88-92, 92-93 n. 6, 97-101, 174, 175, 203, 204 n. 8, 207, 208, 226 n. 4, 303-307, 308-312
  valoración social de las, 228, 239-249, 245 n. 8, 254 n. 13
  y necesidad de bienes primarios, 78, 226
  y prácticas culturales, 224, 227-230, 229 n. 5, 232, 238-247, 245 n. 8, 247 n. 9, 250-253, 252 n. 11, 253 n. 12, 254 n. 13, 265-268, 281, 282, 306, 312, 313
conceptos y concepciones, 59, 59 n. 10
conflicto
  de valores fundamentales, 12-15, 13 n. 1, 64, 150, 151, 155, 156
  moral, *véase* conflicto de valores fundamentales
  social, 184-186, 248, 254 n. 13
Connolly, W., 103
consecuencialismo, 22, 23, 31, 32, 39, 41, 57
consentimiento, 74, 103, 119, 130, 135 n. 4, 136, 141, 144, 147, 270, 276
Constant, B., 273
consumo, 212, 213, 216, 272
contractualismo hobbesiano, 75 n. 2, 87 n. 5, 145, 151 n. 7
contrato social, 13, 68, 72-86, 75 n. 2, 83 n. 4, 144-146, 153, 154, 247, 270
  véase también posición original (Rawls); contractualismo hobbesiano
cooperación, 41, 68, 71, 120, 145, 210-211, 276
Copp, D., 148 n. 6
Corte Suprema de Estados Unidos, 175, 283-285
Cragg, W., 240
Crocker, L., 208 n. 9
Crowley, B., 232, 243, 244
cuidado
  de los niños, 175, 214, 263-265, 273, 276, 279, 287 n. 10, 294, 312, 313
    véase también trabajo doméstico
  ética del, 17, 287-315
    sobre derechos y responsabilidades, 301-315
    y autosacrificio, 306-311, 313, 314 n. 20
    y principios morales, 291-315, 311 n. 18
cultura, derecho a proteger la, 240-242

Daniels, N., 87 n. 5, 179, 208 n. 9, 224 n. 2
daño subjetivo, 303-313
deber natural de justicia, 144-147
definición
  de libertad en términos de propósitos, 158, 161-167, 171
  lockeana de libertad, 157, 166, 169, 170
  neutral de libertad, 156-161, 165-167, 171
  spenceriana de libertad, 157-166, 170
democracia, 17, 60, 110, 248, 311 n. 18
  de propietarios, 104, 105 n. 8, 183, 190, 191
dependencia, 129, 202, 312-315, 312 n. 19

derecho a una partida equitativa (Mackie), 54, 58, 69, 116, 118
derechos
civiles, 67, 110, 152-161, 179, 179 n. 1, 226 n. 4, 242, 260, 273, 274, 282
véase también derechos políticos
como algo «inflexible», 186-188
concepto de, 119-121, 147-151, 180-189, 247-249
de propiedad, 111-118, 123-142, 136 n. 5, 151, 166-173
colectiva, 131, 134-139, 180, 190, 191, 211
humanos, 42, 110, 111
minoritarios, 256, 257, 257 n. 15
naturales, 111, 147, 148
políticos, 67, 110, 153, 159-161, 164, 179, 208 n. 9, 260, 273-275
véase también derechos civiles
y responsabilidades, 289, 290, 295, 296, 301-315
y utilitarismo, 39-42, 57-63, 67, 79, 120
desempleo, 197-202, 201 n. 7, 204
desigualdades inmerecidas, 70-72, 75, 82, 85-107, 87 n. 5, 93 n. 6, 96 n. 7, 105 n. 8, 111-118, 121, 140, 143, 172-177, 200, 203, 204, 237 n. 6, 269
véase también arbitrariedad moral
desventajas
naturales, 70-72, 75, 82, 111-118, 140, 144-150, 182
compensación de las, 70, 71, 85-101, 87 n. 5, 93 n. 6, 96 n. 7, 105 n. 8, 113, 115-118, 121, 135-136, 143, 173, 175, 176, 196 n. 5, 199, 199 n. 6, 200, 203, 207, 209, 236-237 n. 6
sociales, 68-72, 111-114, 260-270
compensación de las, 69-71, 86, 89-91, 97, 100, 102-106, 112, 140, 173-177, 200, 201, 267-270
véase también circunstancias ecualizadoras
Dick, J., 180
Dietz, M., 311 n. 18
difamación, 160, 165, 171
Diggs, B. J., 83, 144
dignidad, 120, 140, 141, 165, 171, 261
Dios, 22, 135, 224
DiQuattro, A., 105, 105 n. 8, 106, 180, 191, 208 n. 9
discapacidades, *véase* desventajas naturales
discriminación
racial, 39, 40, 69, 175, 250, 261, 262
sexual, 197, 260-270, 291, 294, 315
consideración de la diferencia, 261-270
teoría de la dominación, 266-270, 269 n. 3
disminución de la utilidad marginal, 54, 61, 62, 109
distinción
naturaleza-cultura, 276 n. 5, 278, 279
social-privado, 270-287
y distinción Estado-sociedad, 273-281, 277 n. 6, 279 n. 7, 283 n. 8
y distinción social-doméstico, 12, 275-280, 276 n. 5, 277 n. 6, 279 n. 7, 283-287, 285 n. 9, 287 n. 10, 304, 312, 313
y distinción social-personal, 281-287, 283 n. 8
división del trabajo, 105, 127, 185
hombre-mujer, *véase* roles sexuales
mental-manual, 103, 104
social-individual, 16, 17, 90, 91, 277 n. 6
divorcio, 110 n. 1, 264
Doppelt, G., 105, 208 n. 9, 211
dotes, *véase* aptitudes naturales; desventajas naturales
Dworkin, R., 13, 14, 28, 31 n. 4, 51, 52, 59, 59 n. 10, 70, 73, 74, 77, 90, 91-107, 112, 119 n. 2, 121, 133, 136, 165, 176, 179, 179 n. 1, 180, 183, 199, 202, 207, 208 n. 9, 209, 216, 220, 224 n. 2, 225, 226 n. 4, 227, 229 n. 5, 237 n. 6, 238, 241, 242, 248, 252, 253, 256, 257 n. 15, 269, 312 n. 19
véase también liberalismo; igualdad de recursos
Dylan, B., 23

educación, 174, 175, 225, 255, 256
eficiencia, 109
egoísmo, 64, 135 n. 4
Ehrenreich, B., 104
Eichbaum, J., 284, 285
Eisenstein, Z., 268, 277 n. 6, 278
«el otro concreto» (Benhabib), 299-301
elección
como algo distinto de las circunstancias, 69, 70, 88-91, 93 n. 6, 98-100, 105 n. 8, 115, 173-176, 207
confirmación social de la, 229 n. 5
contexto social de la, 223, 224, 228-257
libertad de, 153, 173-176, 203, 219-227, 226 n. 4, 228-233; 242, 248, 255, 269
racional, 78-80, 84, 86, 145
responsabilidad en la, 55, 56, 88-92, 93 n. 6, 97-101, 174, 203, 204 n. 8, 207, 226 n. 4, 303-307, 308-312
valor de la, 219-227, 228-232
Elshtain, J., 277 n. 6, 278, 287 n. 10
Elster, J., 137, 182, 201 n. 7, 204-210, 208 n. 9, 213
enfermedad, *véase* desventajas naturales
Engels, F., 191, 215
English, J., 104, 271 n. 4
equilibrio reflexivo (Rawls), 85
escasez, 184-186, 207
escepticismo, 222
esclavitud, 17, 120, 138, 142, 148, 149, 155, 162
de los más cualificados, 96, 208 n. 9
esfera doméstica, *véase* distinción social-privado
esfuerzo, 69, 91, 174
de compromiso (Rawls), 68 n. 1
esquema de seguro (Dworkin), 93 n. 6, 95-101, 96 n. 7, 121, 209
esquimales, 256
estabilidad, 68 n. 1, 96, 280, 285
estado natural, 73-76, 75 n. 2, 146, 260 n. 2
Estado
del bienestar, 12, 101-107, 105 n. 8, 110, 110 n. 1, 140, 152, 166, 167, 194, 199 n. 6, 206, 248
como compromiso de igualdad y libertad, 12, 101, 102, 152, 166
mínimo, 112
Estado-nación, 255-257, 257 n. 15
Estados Unidos, 25, 175, 256, 283-285
estética, 23, 48
estipulación lockeana (Nozick), 126-135, 168 n. 10
estructura básica de la sociedad, 21, 33 n. 5
ética humanitaria, *véase* cuidado, ética del
Evans, S., 271
Exdell, J., 134
explotación, 139, 149, 180, 183, 192-205, 196 n. 5, 199 n. 6, 201 n. 7, 216-218, 283, 284, 306
como paradigma de la injusticia, 192, 201, 201 n. 7
socialista *vs.* capitalista, 199-201

falsa conciencia, 27, 245
familia, 57, 110 n. 1, 160, 213-215, 232, 276-280
como algo «natural», 260, 260 n. 2, 270, 276, 278, 284
como algo que está más allá de la justicia, 12, 106, 184, 187, 270-273, 276 n. 5, 283-289, 285 n. 9, 292
como unidad básica de la teoría política, 270, 271 n. 4
injusticia de la, 263-267, 271-273, 283, 286, 292, 313
papel del género en la, 237, 260, 260 n. 2, 262-266, 270-272, 276-279, 276 n. 5, 277 n. 6, 284-288, 292, 306, 313, 314
patriarcal, 260, 260 n. 2, 270, 284
y privacidad, 277 n. 6, 283-287
Feeinberg, J., 30 n. 3, 249 n. 9
feminidad, 265, 272
feminismo, 11, 13, 18, 106, 197, 251, 260-315
liberal, 259, 270, 273, 287 n. 10

sobre distinción social-privado, 270-287
sobre igualdad sexual, 260-270
y ética del cuidado, 287-315
feudalismo, 60, 74, 276, 292
filosofía
moral, 16
política, método de la, 16-19, 58-60, 63-65, 292-295
Flanagan, O., 292, 293, 303, 303 n. 14
Flew, A., 166-169, 175
Francia, 187
Fried, C., 94, 137, 140
Friedman, M., 288, 289, 289 n. 3, 295, 299, 306
Frye, M., 267, 306
Funk, N., 245 n. 8

Galston, W., 188, 239
Gaus, G., 277 n. 6, 282, 283 n. 8, 284, 285 n. 9
Gauthier, D., 75 n. 2, 83, 145-150, 148 n. 6, 154
Gaylin, W., 312
generaciones futuras, 47, 241
Geras, N., 156 n. 8, 182, 184, 189 n. 4, 190, 205, 206, 208
Gibbard, A., 168
Gilligan, C., 289-304, 289 n. 11, 298 n. 12, 303 n. 14, 307, 307 n. 16, 310 n. 17
véase también cuidado, ética del
Gintis, H., 105, 191, 208 n. 9
Goodin, R., 52, 59 n. 10, 148 n. 6, 168, 205
Gordon, S., 49 n. 8, 172, 173 n. 11
Gough, J., 150
Gould, C., 231
Gray, J., 110, 173 n. 11
Grecia antigua, 249, 273-275, 278-280
Green, K., 269, 271 n. 4, 277 n. 6
Greschner, D., 269 n. 3
Grey, T., 285
Grice, G., 148, 148 n. 6
Griffin, J., 24 n. 1, 26, 28 n. 2, 30 n. 3, 31, 46
Grimshaw, J., 290 n. 11, 293-295, 306, 313
Gross, E., 268
gustos caros, 55, 88-92, 98, 206, 207, 226 n. 4
Gutmann, A., 87 n. 5, 106, 208 n. 9, 253 n. 12

Habermas, J., 245, 245 n. 8, 246
Hampton, J., 148, 151 n. 7, 301
Harding, S., 290 n. 11, 300, 303, 306
Hare, R. M., 22, 29, 36, 42, 46, 50, 53-56, 58, 80, 83, 83 n. 4, 84, 301
véase también posición original (Rawls); utilitarismo
Harman, G., 147
Harsanyi, J., 41, 46, 52
Hart, H. L. A., 59 n. 10, 63, 160, 165
Haslett, D., 46
Hayek, F. A., 110
hedonismo, 24, 25, 31
Hegel, G. W. F., 277, 278
Held, V., 294
herencia, 105, 167
Herzog, D., 253, 253 n. 12
Hirsch, H., 251, 253 n. 12
Hobbes, T., 73, 75 n. 2, 145, 148, 239 n. 7, 275
Holmes, S., 227, 275
Holmstrom, N., 183, 194, 196 n. 5, 204
homosexualidad, 22, 23, 40, 110 n. 1, 217, 251, 252 n. 11
Hospers, J., 58
Houston, B., 307 n. 16

ideales personales, *véase* concepciones de lo bueno
identidad personal, 176, 233-237, 237 n. 6, 243
igualdad, 17, 142, 254, 268, 269, 276, 292
como valor de izquierdas, 12, 13, 101, 166
como valor fundamental compartido, 15, 46, 47, 58, 59, 59 n. 10, 119 n. 2, 259
de bienestar, 59, 90, 92 n. 6, 206, 207
de capacidades (Sen), 97 n. 7
de consideración de las personas, 14, 45-60, 87 n. 5, 89, 90, 96, 97, 100, 106, 113, 118-123, 119 n. 2, 125-128, 132, 140-145, 148, 149, 153, 154, 157, 162, 175, 182, 206, 207, 225, 248, 296, 302
modelos de, 53, 56, 74-79, 81-85, 92, 95, 120, 121, 144, 299-301
de ingresos, 15, 59, 66, 89, 92
de oportunidades, 14, 15, 59, 66-72, 77, 85, 87, 87 n. 5, 100, 104, 113-117, 129, 174, 179, 190, 208 n. 9, 269, 272
de recursos, 54-56, 66, 67, 91-107, 139-143, 179, 190-191, 198-202, 208, 215
natural, 74, 75, 82, 148, 260, 260 n. 2, 261, 269, 270
sexual, 12, 106, 260-273, 294, 315
véase también discriminación sexual
véase también plataforma igualitaria (Dworkin)
imparcialidad, 22, 78, 83, 84, 153, 278 n. 6, 287, 288, 297, 298, 298 n. 12, 301 n. 13
ética del cuidado, crítica de la, 296-300, 301 n. 13, 310 n. 17
imperativo categórico, 296
impuestos, 90, 95, 97-99, 102-104, 105 n. 8, 109-113, 116-118, 130, 140, 167, 168, 183, 196, 241
véase también redistribución del ingreso; Estado del bienestar
inconmensurabilidad del valor, 31
individualidad, 223, 224, 281, 282, 298, 309
información imperfecta, 61, 98-100, 149
ingeniería genética, 174, 175
Inglaterra, 126, 138, 159
injusticia objetiva, 303-312, 303 n. 15
inmigrantes, 217
insensibilidad a las dotaciones (Dworkin), 91-102, 96 n. 7, 105 n. 8, 112, 180, 202, 207-209, 269
intuicionismo, 63-68

Jackson, K., 292, 303, 303 n. 14
Jaggar, A., 214, 222, 238, 259, 259 n. 1, 273, 276 n. 5, 311
Jefferson, T., 191
Jesucristo, 46
Jones, P., 156
justicia
circunstancias de la, 184-186
como equidad (Rawls), *véase* principio de diferencia
como virtud rectificadora, 180, 183-189
comparada con la ética del cuidado, 287-315
concepto y concepciones de la, 59, 59 n. 10
crítica marxista de la, 180-189
histórica *vs.* sujeta a pautas, 168, 168 n. 10
motivación para la, 78, 151 n. 7, 188, 189, 247-249, 299, 300
primacía de la, 180, 187
reconocimiento público de la, 68 n. 1, 248, 253, 254, 309
y familia, 12, 106, 184, 187, 270-273, 276 n. 5, 283-289, 285 n. 9, 292, 293
justificación de las desigualdades, 66, 69, 78, 79, 89-92, 101-103, 174, 203

Kant, I., 73, 75, 119, 144, 151 n. 7, 182 n. 2, 229, 277
Kearns, D., 292 n. 4
Keat, R., 208 n. 9
Kennedy, E., 277, 277 n. 6
Kernohan, A., 130, 136 n. 5
Kittay, E., 310 n. 17
Kohlberg, L., 290, 298, 300, 307
Krouse, R., 102, 105, 105 n. 8

Ladenson, R., 231
Larmore, C., 26, 30 n. 3, 59 n. 10, 226 n. 4, 237 n. 6
legitimidad
del Estado, 247-255, 249 n. 10, 254 n. 13
política, 247-255, 249 n. 10, 254 n. 13
social, 249-253, 281, 282
Lessnoff, M., 147
Levine, A., 207, 208 n. 9
liberalismo, 12, 18, 63-107, 151-153, 210
bifurcación del, 103
concepción de la igualdad, 92, 101-107, 112, 121-123, 136, 173-177, 179, 180, 182, 183, 190-191, 202, 207, 208, 218, 269, 269 n. 3, 272, 273
reformas requeridas por el, 102-107, 107 n. 9, 183, 184, 269, 272, 273
sobre distinción social-privado, 273-287, 276 n. 5, 277 n. 6
y el yo, 219-227, 228-238
y Estado del bienestar, 12, 102-107, 140, 152
y familia, 260 n. 2, 268-273, 271 n. 4, 276-279, 276 n. 5, 277-278 n. 6, 286, 287 n. 10
y libertad de elección, 67, 153, 173-177, 219-227, 226 n. 4, 228-232, 242, 247, 248, 255
y neutralidad del Estado, 226 n. 4, 227-229, 238-249, 239 n. 7, 252, 254 n. 13, 257
libertad, 119, 139, 140, 151-173, 180, 254
antigua *vs.* moderna, 273
como valor fundamental, 13, 15, 152-166, 164 n. 9, 173 n. 11
de asociación, 244, 245, 255, 274, 275, 280
véase también asociaciones sociales
de contratar, 112, 147
de expresión, 67, 161, 225, 231, 244, 245, 255, 280, 314
de religión, 159-164, 164 n. 9, 224 n. 2, 225
definición lockeana de, 157, 166, 169, 170
definición spenceriana de, 158-166, 170
definiciones incoherentes de, 166-172
enfoque rawlsiano de la, 153, 156-158, 162-166
enmarcada, 230-233
maximización de la, 155-157, 169
medida de la, 156-166, 169-173, 173 n. 11
y propiedad privada, 166-173
véase también autonomía; elección, libertad de
libertades básicas (Rawls), 67, 165
véase también libertad; derechos civiles
libertarismo, 13, 14, 17, 101, 109-177, 179, 195, 199 n. 6, 269 n. 3, 302
vs. igualdad liberal, 111-123, 133, 134, 136-141, 151, 173-177
y «ausencia de pautas», 168, 168 n. 10
y autonomía, 113-143, 136 n. 5, 146-149, 151, 155, 156, 168, 195
y beneficios mutuos, 143-151, 153, 172
y derechos de propiedad, 110-119, 123-141, 136 n. 5, 151, 166-173
y estipulación lockeana, 127-135, 168 n. 10
libre mercado, 12, 109-118, 110 n. 1, 122, 123, 128, 141, 152, 173 n. 11
véase también libertarismo; derechos de propiedad
Lindblom, C., 205
Locke, J., 73-75, 126, 135, 135 n. 4, 224 n. 2, 239 n. 7, 260 n. 2, 273, 275, 283 n. 8
Loevinsohn, E., 163, 173 n. 11
Lomansky, L., 26, 30 n. 3, 148, 148 n. 6, 149, 224 n. 2
lotería natural, 71, 83, 95, 237 n. 6
Lukes, S., 184, 186, 209 n. 10, 210
Lyons, D., 42, 125

MacCallum, G., 165, 167
Macedo, S., 247 n. 9, 255 n. 14
MacIntyre, A., 229, 236 n. 6
Mackie, J., 49 n. 8, 53-55, 58, 69, 116
Mackinnon, C., 251, 261-269, 269 n. 3, 281, 283, 286
véase también feminismo; discriminación sexual
Macpherson, C. B., 179, 191
McPherson, M., 102, 105, 105 n. 8
Mapel, D., 59 n. 10, 87 n. 5, 100
máquina de las experiencias, 26, 29
Martin, R., 87 n. 5
Marx, K., 14, 156 n. 8, 180-187, 182 n. 2, 185 n. 3, 189 n. 4, 190, 198, 203, 205-210, 208 n. 9, 209 n. 10, 212 n. 11, 213-215, 274, 275, 276 n. 5, 279 n. 7
marxismo, 18, 27, 101, 180-218
crítica de la justicia, 180-189
sobre alienación, 209-218, 221, 279 n. 7
sobre explotación, 192-205, 196 n. 5, 199 n. 6, 201 n. 7, 216-218
vs. justicia liberal, 179 n. 1, 180, 182, 183, 189-192, 199, 200, 202, 207-209, 211, 217, 218
y principio de necesidades, 196, 205-209, 208 n. 9
véase también comunismo; socialismo
matrimonio, 153, 231, 252 n. 11, 265, 266, 271, 272, 278, 283-285
maximin (Rawls), 80, 86
mayoría moral, 251
medios de producción, 125, 180, 183, 196-200, 203, 204 n. 8
socialización de los, 180, 190, 191, 204, 211, 212 n. 11
Mendus, S., 277 n. 6, 278
mercado, 89, 102, 104-106, 105 n. 8, 164, 208, 216, 278
cultural, 224 n. 2, 239-242, 247, 253 n. 12, 282
véase también libre mercado
Meyers, D., 289 n. 11, 298, 299, 302, 310 n. 17
Michelman, F., 87 n. 5
Midgley, M., 214
Mill, J. S., 46, 104, 105 n. 8, 139, 153, 223, 231, 242, 254, 271, 276 n. 5, 277
Miller, D., 13 n. 1, 209
Miller, R., 182, 189 n. 4
Moore, G. E., 49
Morris, C., 150
mujeres
devaluación cultural de las, 106, 271, 272, 276 n. 5, 279-281, 288, 289
exclusión de la vida social de las, 197-199, 249, 250, 260, 261, 269, 270, 276-280, 286-288
razonamiento moral de las, 277-279, 287-289, 289 n. 11
subordinación de las, 250-252, 259, 266-269, 272, 283, 284, 286, 290 n. 11, 306
vulnerabilidad económica de las, 106, 264-266, 271
Murdoch, I., 293
Murphy, J., 209 n. 10

Nagel, T., 14, 47, 113, 151, 310 n. 17
Narveson, J., 97, 145, 148 n. 6
necesidades, 59, 78, 93, 165, 182, 184, 188, 218, 245, 245 n. 8, 280, 291, 309, 310, 314
principio de las, 196, 197, 205-209, 208 n. 9
negligencia, 291, 303
neoconservadores, 110 n. 1
neutralidad, 225-228, 226 n. 4, 238-247, 239 n. 7, 253, 254 n. 13, 257
véase también liberalismo; perfeccionismo
Nicholson, L., 277 n. 6, 287 n. 10
Nielsen, K., 119 n. 2, 179, 189 n. 4, 191, 208 n. 9, 212 n. 11
Nietzsche, F., 48, 230, 277
niños, 112, 113, 148, 155, 174, 195, 198, 208 n. 9, 220, 292, 308, 312, 313
Noddings, N., 293, 307
Nove, A., 186, 208
Nozick, R., 11, 14, 16, 26, 35, 49 n. 8,

111-152, 168, 169, 171, 175, 182 n. 2, 204, 225, 239 n. 7
véase también libertarismo; autoposesión (ser dueño de uno mismo)
Nueva Zelanda, 256
Nuevo Derecho, 110 n. 1
Nunner-Winkler, G., 290
Nye, A., 259 n. 1

Oakeshott, M., 311 n. 18
objetividad, 301 n. 13, 311
obligaciones
de buen samaritano, 57 n. 9, 303 n. 15
para determinadas personas, 34-39, 40-44, 57, 280, 289, 290, 295-298, 298 n. 12, 310 n. 17
O'Brien, M., 214, 268
ocio, 89, 90, 96, 203, 204 n. 8, 205, 211, 212 n. 11, 215, 216, 221, 272
Okin, S., 106, 260, 260 n. 2, 264, 269, 269 n. 3, 271 n. 4, 272, 276 n. 5, 277, 278, 290 n. 11, 292, 298, 298 n. 12, 300, 302
Olsen, F., 279 n. 7
O'Neill, O., 160

Parekh, B., 68 n. 1
Parfit, D., 28 n. 2, 30 n. 3
particularidad
de las personas, 49 n. 8, 119, 139, 239 n. 7
véase también sensibilidad al contexto
Pateman, C., 270, 272, 276, 277 n. 6, 278, 279 n. 7, 288
paternalismo, 130, 186, 220, 220 n. 1, 221, 224
pautas determinadas, 168 n. 10, 169
pensamiento maternal (Ruddick), 311 n. 18, 314
perfeccionismo, 209-216, 209 n. 10, 212 n. 11, 219-222, 224-228, 224 n. 2, 240-244, 247 n. 9, 253 n. 12, 254 n. 13
Pettit, P., 13 n. 1
plataforma igualitaria (Dworkin), 15, 59 n. 10, 119 n. 2, 259
plusvalía, 192-205
pobreza, 106, 114, 139, 176, 261
poder de negociación, 75, 75 n. 2, 145-151, 151 n. 7, 154, 192
véase también contractualismo hobbesiano
Pogge, T., 87 n. 5, 107 n. 9
pornografía, 251, 252, 281
posición original (Rawls), 68, 72-86, 75 n. 2, 76 n. 3, 95, 106, 144, 269, 300
como modelo de igualdad, 74-78, 82-84, 121, 144, 300
crítica feminista de la, 106, 300, 301 n. 13
y personas ideales que se ponen en la piel del otro, 53, 83, 83 n. 4, 297, 300, 301
véase también principio de diferencia; contrato social
prácticas culturales, *véase* roles sociales
predecibilidad, 308-311, 314
preferencias, 27-31, 133, 146, 216, 299-301
caras, 55, 56, 88-91, 98, 207, 208, 226 n. 4
de los muertos, 30, 30 n. 3
egoístas, 52-60, 79, 188, 306, 307
externas, 51-52, 252
ilegítimas, 39-44, 51-60, 79, 227, 228
personales, 50-52
personales *vs.* externas, 51-52
requisito de la experiencia, 29-31, 30 n. 3
temporales, 29
prejuicios, 40-43, 51
principio
de adhesión (Dworkin), 224 n. 2, 225, 229 n. 5
de diferencia (Rawls), 66-73, 77, 80, 85-91, 100, 101, 115-117, 125, 133, 168, 168 n. 10, 179, 179 n. 1, 190-192
como compensación de desventajas, 70-72, 86-93, 101, 117, 121, 135, 143, 269, 270

vs. igualdad de bienestar, 90
vs. igualdad de oportunidades, 68-72, 87, 88, 100
vs. igualdad de recursos, 100, 101, 105 n. 8
vs. socialismo, 180, 190-193, 202
vs. utilitarismo, 66-68, 100
y estrategia del maximin, 80, 81, 86
de la retribución, 181
de libertad (Rawls), 66-68, 107 n. 9, 153, 179, 219, 225, 269
de rectificación (Nozick), 111, 116, 124, 125
de reparación (Rawls), 87 n. 5
de transferencia (Nozick), 111, 113-118, 123-126, 128
véase también libre mercado
principios
morales, 17, 18, 22-24, 44, 49, 58-60, 63-65, 70, 71, 81-85, 100, 101, 113-117, 149, 150
véase también igualdad de consideración de las personas
vs. disposiciones, 290-295, 297, 310, 311, 311 n. 18
privacidad, 164 n. 9, 281-287, 283 n. 8, 315
derecho a la, 250, 281-287, 285 n. 9
promesas, 34-38, 41-43
propiedad privada, abolición de la, 190, 191, 210, 211
proyectos de vida, *véase* concepciones de lo bueno
publicidad, 68 n. 1, 311 n. 18
punto de vista moral, 45, 70

Radcliffe Richards, J., 263
radicales filosóficos, 60
Railton, P., 34 n. 6, 43
Raphael, D. D., 58, 173 n. 11
Rawls, J., 13, 17, 21, 33 n. 5, 40, 46-48, 49 n. 8, 56, 63-92, 94, 95, 100, 101, 103-106, 112, 113, 115-122, 119 n. 2, 125, 133-135, 140, 143-147, 150, 151 n. 7, 156, 157, 165, 168, 168 n. 10, 174, 175, 179, 179 n. 1, 180, 182 n. 2, 183, 188, 190-192, 199, 202, 204, 204 n. 8, 207, 208 n. 9, 219, 223, 224 n. 2, 225-229, 225 n. 3, 226 n. 4, 233-235, 236-237 n. 6, 238-244, 239 n. 7, 245 n. 8, 248, 254, 254 n. 13, 257 n. 15, 269, 274, 300, 301, 301 n. 13, 305, 306, 310, 312, 312 n. 19
véase también liberalismo; principio de diferencia
Raz, J., 29, 59 n. 10, 223, 224 n. 2, 226 n. 4, 240, 241, 254 n. 13
Reagan, R., 110 n. 1
reciprocidad, 292, 300, 307, 308
recursos naturales, 112, 120, 121, 143, 192
apropiación de los, 111, 112, 123-136, 127 n. 3, 135 n. 4, 158, 167, 204, 205
igualdad de derechos a los, 133-135
véase también estipulación lockeana (Nozick)
redistribución
de la riqueza, 102, 104-106, 105 n. 8, 124, 125, 166-168, 183
del ingreso, 89, 95-99, 102-105, 105 n. 8, 109-111, 113-119, 120-122, 128, 136, 140, 141, 183, 190, 191
reglas, 41, 42, 145, 151, 294, 295, 308-311
regulaciones de tráfico, 159-161, 171
Reiman, J., 182, 194-196, 196 n. 5, 200, 201
relaciones
especiales, *véase* vínculos
sexuales, 215, 225, 229, 237, 272, 286
religión, 22, 26, 159-164, 164 n. 9, 214, 224, 224 n. 2, 229, 233, 237, 275, 276
requisito de la experiencia, 29-31, 30 n. 3
Rescher, N., 24 n. 1, 58
responsabilidad
de elegir, 55-60, 88-92, 98-100, 304, 305, 309, 310
en la ética del cuidado, 296-298, 301-306
individual *vs.* social, 17, 90, 277-278 n. 6

Rich, A., 280
riesgo, aversión al, 79, 203-205, 204 n. 8
Roemer, J., 93 n. 6, 100, 198-205, 199 n. 6, 201 n. 7, 204 n. 8, 207, 215, 217, 218
véase también marxismo; explotación
roles
sexuales, 12, 103, 104, 214, 237, 238, 250-252, 260-273, 260 n. 2, 276-280, 276 n. 5, 277-278 n. 6, 284-289, 292, 306, 313, 314, 260 n. 2, 276 n. 5, 277-278 n. 6
sociales, 103, 104, 228-230, 237, 238, 250, 262-272, 269 n. 3, 276-280, 283 n. 8, 287, 292, 312-314
romanticismo, 273, 281-283
Rorty, R., 234
Rosenblum, N., 253 n. 12, 274, 282, 283 n. 8
Ross, W. D., 37
Rothbard, M., 166
Rousseau, J.-J., 73-75, 277, 278
Ruddick, S., 293, 294, 298, 298 n. 12, 307, 314, 314 n. 20

salud, 78, 86, 93, 94, 313
Sandel, M., 187, 227, 232-237, 237 n. 6, 247 n. 9, 249-253, 252 n. 11
véase también comunitarismo; bien común, política del
Sartorius, R., 36, 37
Scanlon, T., 83, 204 n. 8, 245
Schneider, E., 267, 283, 285 n. 9
Schwartz, A., 211, 212 n. 11
Schwartz, N., 275
Schwarzschild, M., 93 n. 6
Schweickart, D., 191
Sen, A., 87 n. 5, 96 n. 7
sensibilidad
a la ambición (Dworkin), 90-92, 93 n. 6, 99-101, 105 n. 8, 112, 174, 180, 202, 208, 208 n. 9, 269
al contexto, 289, 293-295, 300, 308-311
sentido de la justicia, 78, 151 n. 7, 208 n. 9, 248, 249, 260, 261, 291, 292, 299, 300
Sher, G., 62, 293, 297, 299, 301, 302
Singer, P., 46, 61
Smart, J. J. C., 25
Smith, A., 277
Smith, M., 43 n. 7
Smith, R., 229 n. 5
socialismo, 12, 13, 27, 106, 180, 191, 204, 210, 211, 214
de mercado, 106
sociedad
ciega a las diferencias en el color, 261
civil, 241, 247, 273-281, 277 n. 6, 279 n. 7, 283 n. 8
Sommers, C., 293
Steiner, H., 133, 134, 135 n. 4, 161, 168 n. 10
Sterba, J., 13 n. 1, 101, 158
Stiehm, J., 271 n. 4
Stocker, M., 291
Stout, J., 255 n. 14
subasta, esquema de (Dworkin), 91-97, 100-102, 106, 208
Suiza, 256
Sullivan, W., 222, 243, 247 n. 9, 256
Sumner, L. W., 150

Taub, N., 267, 283, 285 n. 9
Taylor, C., 159, 161, 227, 229, 230-233, 236 n. 6, 238-241, 239 n. 7, 247-250, 249 n. 10
véase también comunitarismo; tesis social (Taylor)
tecnología, 148
teleología, 46-50, 154-156, 226 n. 4
teoría
de la justicia del derecho (Nozick), 111-142
del valor del trabajo, 193
teorías «machistas», 267, 268
tesis social (Taylor), 238-255, 239 n. 7, 257
véase también atomismo
test de la envidia (Dworkin), 92, 93 n. 6, 96-101, 203, 208 n. 9, 216
Thatcher, M., 110 n. 1
tiranía, 109-111

tolerancia, 17, 246, 248, 256
Tong, R., 259 n. 1
trabajo, 122, 126, 130-132, 181, 183, 192-194, 200, 202
como necesidad vital primaria, 185, 211, 212 n. 11, 214
degradación del, 105, 182 n. 2, 211
división del, 105, 127, 185
doméstico, 102, 265, 269-272, 276, 278, 283, 313
forzado, 111, 194, 195, 196 n. 5, 201
y salario, 89, 90, 127, 129-132, 138, 139, 183, 192-205, 211, 212, 216-218
Tronto, J., 289 n. 11, 290, 291, 293, 296-298, 307 n. 16, 310

Unger, R., 222
UNICEF, 37
Unión Americana de Libertades Civiles, 255
universalidad, 280, 296-298, 298 n. 12
utilidad
definición de, 24-31
dificultad para medir la, 29-31, 61, 62
utilitarismo, 13, 15, 17, 21-62, 84, 100, 101, 109, 119, 120, 122, 152, 209 n. 10, 297, 299, 309
atractivos del, 22-24, 49, 57, 83
como concepción de la igualdad, 45-60, 100, 118, 152
como teoría teleológica, 46-50, 49 n. 8, 154
directo *vs.* indirecto, 33, 34 n. 6, 42-44, 43 n. 7, 51, 57, 58, 61
ley *vs.* norma, 34 n. 6, 41-43
moralidad exhaustiva *vs.* política, 16, 17, 21, 32, 33 n. 5
naturaleza contraintuitiva del, 34-44, 50-60, 63, 84
política del, 60-62
y derechos, 40-43, 57-60, 61, 79, 120
y distribución económica, 53-56, 62, 109, 110
y preferencias ilegítimas, 39-44, 50-58, 79
y relaciones especiales, 17, 34-39, 41-43, 57, 309, 310

vacaciones, 308
valores compartidos, *véase* concepciones de lo bueno compartidas
van der Veen, R., 116
Van Dyke, V., 257 n. 15
Van Parijs, P., 116
Varian, H., 83
velo de ignorancia (Rawls), 76-80, 82, 83, 95, 137, 300
véase también posición original (Rawls)
vínculos, 38, 43, 213, 215, 228-238, 274, 275, 280, 282, 287-289, 296-298, 298 n. 12, 310 n. 17
véase también concepciones de lo bueno
violencia sexual, 251, 261, 272, 286
Vogel, U., 135 n. 4

Waldron, J., 78, 148 n. 6, 224 n. 2, 240
Walzer, M., 255 n. 14
Weale, A., 191, 205
Weitzman, L., 261
Wendell, S., 287 n. 10
Williams, B., 21, 36, 38, 42, 43 n. 7, 46, 60, 61, 176, 229 n. 5, 310, 310 n. 17
Wilson, L., 295, 307 n. 16, 308, 314 n. 20
Wolff, R. P., 105, 183, 287 n. 10
Wolgast, E., 238
Wolin, S., 275
Wollstonecraft, M., 288
Wood, A., 181-183, 189 n. 4, 206
Woolf, V., 286

Young, I., 183, 279, 280, 301 n. 13, 311

ÍNDICE

Agradecimientos 9

CAPÍTULO 1. **Introducción** 11

1. El proyecto 11
2. Un apunte acerca del método 16

CAPÍTULO 2. **Utilitarismo** 21

1. Dos atractivos 22
2. La definición de la utilidad 24
   a) Hedonismo del bienestar 24
   b) Utilidad no hedonista de estados mentales 26
   c) Satisfacción de preferencias 27
   d) Preferencias informadas 28
3. Desarrollar al máximo la utilidad 31
   a) Relaciones especiales 34
   b) Preferencias ilegítimas 39
4. Dos argumentos para el incremento de la utilidad 45
   a) Igual consideración de los intereses 45
   b) Utilitarismo teleológico 46
5. Una concepción inadecuada de la igualdad 50
   a) Preferencias externas 51
   b) Preferencias egoístas 52
6. La política del utilitarismo 60

CAPÍTULO 3. **Igualdad liberal** 63

1. El proyecto de Rawls 63

a) Intuicionismo y utilitarismo 63
b) Los principios de justicia. 65
2. El argumento intuitivo a favor de la igualdad de oportunidades 68
3. El argumento del contrato social 72
a) La convergencia de los dos argumentos 81
b) Problemas internos 85
4. Dworkin y la igualdad de recursos 91
a) Pagar por las propias elecciones: la subasta sensible a la ambición 91
b) Compensar las desventajas naturales: el esquema del seguro. 93
c) Los equivalentes en el mundo real: impuestos y redistribución. 97
5. La política de la igualdad liberal 101

CAPÍTULO 4. **Libertarismo** 109

1. Derechos de propiedad y libre mercado 109
a) La diversidad de las teorías políticas de derechas. . . 109
b) La «teoría de los derechos» de Nozick 111
c) El argumento intuitivo: el ejemplo de Wilt Chamberlain 113
2. El argumento de ser dueño de uno mismo 118
a) El principio de ser dueño de uno mismo 118
b) El ser dueño de uno mismo y propiedad de bienes . 123
c) Ser dueño de uno mismo e igualdad 136
3. El libertarismo como una teoría de los beneficios mutuos. 143
4. El libertarismo como una teoría de la libertad 151
a) El valor de la libertad 152
b) Libertad y capitalismo 166
5. Las medidas políticas del libertarismo 173

CAPÍTULO 5. **Marxismo** 179

1. El comunismo como algo que se encuentra más allá de la justicia 180
2. La justicia comunista 190
a) Explotación 192
b) Necesidades. 205
c) Alienación 209
3. La política del marxismo 216

CAPÍTULO 6. **Comunitarismo**. 219

1. Individualismo liberal y neutralidad estatal. 219
2. El comunitarismo y el bien común. 227
3. El yo desvinculado 228
4. La tesis social. 238
a) Los deberes que implica proteger la estructura cultural . 239
b) Neutralidad y reflexiones colectivas 242
c) Legitimidad política. 247
5. La política del comunitarismo 255

CAPÍTULO 7. **Feminismo** 259

1. Igualdad sexual y discriminación 260
2. Lo social y lo privado. 270
a) El Estado y la sociedad civil 273
b) Lo personal y lo social: el derecho a la intimidad. . . . 281
3. Una ética del cuidado. 287
a) Aptitudes morales 291
b) El razonamiento moral 293
c) Los conceptos morales. 295

Bibliografía 317

Índice alfabético. 333