

Thomas Nagel
Igualdad y parcialidad

Bases éticas de la teoría política

Paidós
Básica



Paidós Básica

Ultimos títulos publicados:

38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow y otros - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solis - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi (comp.) - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*

Thomas Nagel

Igualdad y parcialidad

Bases éticas de la teoría política

Titulo original: *Equality and Partiality*
Publicado en inglés por Oxford University Press, Nueva York-Oxford

Traducción de José Francisco Álvarez Álvarez

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1996

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © 1991 by Thomas Nagel
- © de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-493-0298-6
Depósito legal: B-36.978-1996

Impreso en Hurope, S.L.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

*Para John Rawls,
que cambió el objeto de estudio*

SUMARIO

Agradecimientos	9
1. Introducción	11
2. Dos puntos de vista	17
3. El problema del utopismo	27
4. Legitimidad y unanimidad	39
5. La prueba kantiana	47
6. La división moral del trabajo	59
7. Igualitarismo	69
8. Problemas de convergencia	81
9. Problemas estructurales	91
10. Igualdad y motivación	103
11. Opciones	125
12. Desigualdad	135
13. Derechos	143
14. Tolerancia	157
15. Límites: el mundo	171
Bibliografía	181
Índice analítico	185

AGRADECIMIENTOS

Este libro fue escrito entre los años 1987 y 1990, y me complace agradecer los generosos apoyos recibidos durante ese período por parte de los fondos de investigación Filomen D'Agostino y Max E. Greenberg de la Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York (New York University Law School). Algunos de estos materiales los presenté en las conferencias Thalheimer en Johns Hopkins durante 1989, y la mayor parte de ellos fueron el material de mis conferencias John Locke en Oxford durante 1990. Una primera versión del capítulo 3 apareció como «What Makes a Political Theory Utopian?» (¿Qué convierte en utópica a una teoría política?) aparecido en *Social Research* 56 (1989), y el capítulo 14 procede en parte de «Moral Conflict and Political Legitimacy» (El conflicto moral y la legitimidad política) publicado en *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987).

El libro es el resultado de una larga discusión sobre teoría política y moral sostenida con un grupo de amigos y colegas, y una contribución a esa misma discusión. A medida que avanzaba he ido presentando el trabajo en el coloquio sobre Filosofía, Derecho y Teoría Política que cada otoño he dirigido en la Facultad de Derecho de la N.Y.U. (Universidad de Nueva York) conjuntamente con Ronald Dworkin, David Richards y Lawrence Sager. Me beneficié mucho de las opiniones de estos colegas y de otros participantes habituales, particularmente las de Frances Myrna Kamm. He discutido estos temas durante años, tanto en conversaciones como por correspondencia, con T.M. Scanlon, Derek Parfit y John Rawls; cada uno de ellos ha ejercido una importante y evidente influencia sobre mis pensamientos. En el caso de Rawls la influencia se extiende realmente a lo largo de la mayor parte de mi vida, puesto que fui estudiante en su curso introductorio a los estudios de filosofía en Cornell; uno de los textos introductorios que estudiamos fue el *De Cive* de Hobbes.

En la primavera de 1990, cuando estaba ofreciendo las conferencias John Locke tuve también la gran fortuna de pasar dos trimestres en All Souls College como profesor visitante en un momento en que se daba en Oxford una conjunción particularmente feliz de filósofos morales y políticos con quienes pude hablar. G.A. Cohen, Ronald Dworkin, Derek Parfit, T. M. Scanlon, Samuel Scheffler y yo celebrábamos discusiones semanales sobre los trabajos que estábamos

haciendo. Todos trabajábamos en problemas conectados y aquellas discusiones supusieron una ayuda extraordinaria en el momento de escribir las últimas versiones de este libro.

Nueva York
Enero de 1991

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

Este ensayo trata con lo que me parece que es el problema central de la teoría política. En lugar de proponer un solución, trataré de explicar en qué consiste y por qué es tan difícil de resolver. El resultado no es preciso que se vea en forma pesimista puesto que el reconocimiento de un obstáculo serio es siempre una condición necesaria del progreso, y creo que hay esperanza de que en el futuro puedan desarrollarse instituciones políticas y sociales que continúen nuestro irregular progreso hacia la igualdad moral, sin ignorar las tercas realidades de la naturaleza humana.

No es que opine que sean insatisfactorios todos los acuerdos y planes políticos y sociales tan ingeniosamente diseñados. Podría pensarse así debido al fracaso de todos los sistemas reales a la hora de cumplir con un ideal que todos podríamos reconocer como correcto. Aparece un problema más profundo, uno que no es simplemente práctico sino teórico: no poseemos todavía un ideal político aceptable, por razones que pertenecen a la filosofía moral y política. Se trata del bien conocido problema de intentar reconciliar la posición de la colectividad con la posición del individuo; pero no quiero abordarlo principalmente como una cuestión relativa a la relación entre el individuo y la sociedad, sino considerarlo en su origen y esencia como un asunto referido a la relación del individuo consigo mismo. Este tratamiento refleja la convicción de que la ética y las bases éticas de la teoría política tienen que entenderse brotando de la división, que se da en cada individuo, entre dos puntos de vista: el personal y el impersonal. El segundo representa las exigencias de la colectividad y plantea sus demandas a cada individuo. Si no existiera no habría moralidad, solamente se daría la confrontación, el compromiso y la convergencia ocasional de las perspectivas individuales. Cada uno de nosotros es sensible a las demandas de otros por medio de la moralidad pública y privada, porque el individuo no se sitúa exclusivamente en su propio punto de vista.

Cualquier acuerdo social que gobierne las relaciones entre los individuos, o entre el individuo y la colectividad, depende del corres-

pondiente balance de fuerzas en el fuero interno, donde se refleja como en un microcosmos. Para cada individuo esa imagen refleja la relación entre la posición personal y la impersonal, de ella depende el acuerdo social que requiere nuestra contribución. Si determinado acuerdo reclama el apoyo de quienes viven bajo él, en otros términos, si reclama legitimidad, debe producir o apoyarse en alguna forma de integración razonable de los elementos naturalmente divididos del yo. La división no es estricta y contiene una enorme complejidad subordinada, pero me parece indispensable considerarla a la hora de pensar en el tema.

Los problemas más difíciles de la teoría política son los conflictos internos al individuo y no serán adecuadas las soluciones externas que no les tengan en cuenta en su propio origen. Defiendo que el punto de vista impersonal produce en cada uno de nosotros una potente exigencia de imparcialidad e igualdad universal, a la vez que el punto de vista individual hace brotar motivos y exigencias individualistas que obstaculizan la búsqueda y la realización de aquellos ideales. El reconocimiento de que esto es cierto para todos coloca a la posición impersonal ante posteriores problemas referidos a lo que se precisa para tratar a las personas con una consideración igual, y esto mismo sitúa al individuo ante otros conflictos.

Los mismos problemas aparecen respecto a la moralidad de la conducta personal, pero defenderé que su tratamiento debe extenderse a la teoría política donde las relaciones de apoyo mutuo, o las de conflicto entre las instituciones políticas y la motivación individual, son absolutamente importantes. Resulta pues que es muy difícil conseguir una combinación armónica de un ideal político aceptable con normas aceptables de moralidad personal. Por tanto, otra manera de plantear el problema es la siguiente: cuando tratamos de descubrir normas morales razonables para la conducta de los individuos e intentamos integrarlas con normas justas para la evaluación de las instituciones sociales y políticas, parece que no hay manera satisfactoria de integrarlas conjuntamente. Responden a presiones opuestas que provocan la disgregación.

En gran medida las instituciones políticas y sus justificaciones teóricas tratan de externalizar las demandas del punto de vista impersonal. Pero tienen que configurarse y ser construidas por individuos en quienes la posición impersonal coexiste con la personal, aspecto que debe reflejarse en su diseño. Lo que digo es que no se ha resuelto el problema de diseñar instituciones que hagan justicia por igual a la importancia de todas las personas, sin que resulten inaceptables las exigencias que planteen a los individuos; esto es así, en parte, porque en nuestro mundo no está resuelto el problema de

la relación correcta dentro de cada individuo entre la posición personal y la impersonal.

La mayor parte de la gente percibe esto cuando reflexiona. Vivimos en un mundo de desigualdad económica y social muy poco confortable espiritualmente, un mundo cuyo progreso hacia el reconocimiento de normas comunes de tolerancia, libertad individual y desarrollo humano es inestable y de una lentitud desesperante. Hay algunas mejoras notorias, y los acontecimientos recientes en Europa del Este deben provocar cierta tranquilidad a quienes como yo, en respuesta a los rasgos dominantes de este siglo, han sostenido un pesimismo defensivo respecto a las perspectivas de la humanidad. De hecho no sabemos cómo vivir juntos. La manifiesta tendencia de las personas civilizadas a enfrentarse por millones en una guerra nuclear parece derrumbarse en la medida en que los conflictos que la alimentaban pierden su virulencia. Pero incluso en el mundo desarrollado, y por supuesto en el mundo en su globalidad, los problemas que generaba la gran ruptura política y moral entre el capitalismo democrático y el comunismo autoritario no se han resuelto a pesar del espectacular fracaso competitivo del segundo.

El comunismo puede que haya sido derrotado en Europa, y puede que vivamos para celebrar también su caída en Asia, pero esto no significa que el capitalismo democrático sea la última palabra en los planes humanos de organización social. En este momento histórico vale la pena recordar que el comunismo debe en parte su existencia a un ideal de igualdad, que mantiene su atractivo a pesar de todo lo enorme que hayan sido los crímenes cometidos y los desastres económicos producidos en su nombre. Las sociedades democráticas no han encontrado la manera de atender a ese ideal: es un problema para las viejas democracias occidentales, será un problema muy serio en las democracias emergentes que sigan al colapso del comunismo en Europa Oriental, y quizá lo sea en cualquier parte. No es que la filosofía política vaya a transformar esta situación, pero tiene un papel que cumplir porque algunos de los problemas aparentemente prácticos de la vida política tienen unos orígenes teóricos y morales. Las convicciones morales impulsan las elecciones políticas, y la ausencia de un acuerdo moral, si es muy fuerte, puede ser bastante más disgregadora que un simple conflicto de intereses. Cualquiera que tenga tendencia a dudar de la conexión entre la teoría política y la realidad no puede dejar de verse influido por los acontecimientos: en todo el mundo se están desarrollando abiertamente batallas morales y teóricas, a veces con carros de combate auténticos.

Se podría pensar en la teoría política como en una tarea de descubrimiento; el descubrimiento de posibilidades humanas cuya rea-

lización efectiva se ve estimulada y apoyada por el descubrimiento mismo. Efectivamente, ésa es la forma en que la han visto la mayoría de las figuras tradicionales de la teoría política. Se desarrollaba en el plano de la imaginación de un futuro moral, con la esperanza de contribuir a su realización. Pero esta orientación conlleva inevitablemente el riesgo de utopismo, problema que supone un aspecto importante de nuestro asunto.

Una teoría es utópica en sentido peyorativo si describe una forma de vida colectiva que los humanos, o su mayor parte, no podrían llevar o que no podrían alcanzar por medio de ningún proceso posible de desarrollo mental y social. Puede tener valor como una posibilidad para unas cuantas personas, o para otros como un ideal admirable pero insostenible. Pero no puede ofrecerse como una solución general al problema principal de la teoría política: ¿Cómo deberíamos vivir juntos en sociedad?

Peor aún, cuando lo que se describe no es de hecho motivacionalmente posible, la ilusión de su posibilidad puede a pesar de todo motivar a las personas para tratar de establecerlo, lo que termina dando resultados bien diferentes de los apetecidos. Las sociedades están tratando constantemente de ahorrar a las personas porque se resisten tenazmente a conformarse a algún patrón preconcebido de posibilidad humana. La teoría política en este sentido es una disciplina empírica cuyas hipótesis restringen nuestras posibilidades futuras y cuyos experimentos pueden ser muy costosos.¹

Con todo lo importante que sea evitar el utopismo, no es menos importante evitar la opción diametralmente opuesta: el crudo y miope realismo. Está bien claro que una teoría que ofrece nuevas posibilidades debe ser consciente del peligro de que sean puramente imaginarias. La auténtica naturaleza de los seres humanos y de sus motivaciones siempre debe constituir una parte esencial del asunto: el pesimismo está siempre a mano y tenemos razones de sobra para desconfiar de la naturaleza humana. Pero no deberíamos restringirnos excesivamente por los límites derivados de la condición básica de los motivos presentes ni por un excesivo pesimismo sobre las posibilidades de mejora humana. Es importante intentar imaginarse el próximo paso, incluso antes de que nos dispongamos a implementar las mejores concepciones ya disponibles.

En esta tarea es inevitable utilizar la intuición moral y no deberíamos rechazar su uso. Para confiar en nuestras intuiciones, en par-

1. Como dijo en cierta ocasión Hannah Arendt: «Es cierto que no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, pero podemos romper muchísimos huevos y no hacer una tortilla».

particular en aquellas que nos dicen que algo está mal incluso aunque no sepamos exactamente qué es lo correcto, solamente necesitamos creer que nuestra comprensión moral se extiende más allá de nuestra capacidad para explicar detalladamente los principios que la sostienen. La intuición puede aparecer desfigurada por la costumbre, el interés personal o por compromisos con alguna teoría, pero no es preciso que lo esté, y con frecuencia las intuiciones de una persona le dotan con la evidencia de que su teoría moral se está olvidando de algo, o que de hecho son injustos los acuerdos y arreglos que ha llegado a considerar como naturales. La insatisfacción intuitiva es un recurso básico en teoría política. Puede decirnos que algo está mal, sin decirnos necesariamente cómo repararlo. Es una respuesta razonable incluso para las versiones más ideales de la práctica política habitual, y me parece que es también la respuesta correcta en una consideración teórica: nos dice, y no sorprende que lo haga, que aún no hemos llegado a la verdad. De esta manera puede ayudarnos a cultivar una saludable insatisfacción con lo habitual, lo familiar, sin caer por ello en actitudes utópicas no críticas.

Opino que el choque entre la posición personal y la impersonal es uno de los problemas más agudos que se muestran en este camino. Si por medio de la teoría moral y del diseño institucional no podemos reconciliar la preocupación imparcial por todos con una consideración a cómo se puede esperar razonablemente que viva cada individuo, no hay esperanza de poder defender la aceptabilidad general de ningún orden político. Estos problemas de integración van unidos a nuestra naturaleza humana y no podemos suponer que algún día desaparecerán. El intento de analizarlos debe formar parte de cualquier teoría política que quiera reclamarse realista.

Lo que hace que esta cuestión sea tan difícil es que nuestro objetivo último en teoría política debería ser acercarnos tanto como sea posible al apoyo unánime, en algún nivel, a la estructura básica de aquellas instituciones políticas que se mantienen por la fuerza y dentro de las que hemos nacido. Esta afirmación puede parecer extravagante o ininteligible puesto que la falta de unanimidad es la esencia misma de la política; pero intentaré defenderlo y explicar cómo se relaciona con la ética kantiana y con su expresión política: el contractualismo hipotético.

El ideal puro de la legitimidad política consiste en hacer posible que el uso del poder del Estado sea *autorizado* por cada ciudadano —no en cada detalle directo sino por medio de la aceptación de los principios, instituciones y procedimientos que determinan cómo va a utilizarse ese poder—. Esto exige la posibilidad de un acuerdo unánime en algún nivel suficientemente elevado, pues si hay ciudadanos

que pueden objetar legítimamente la manera en la que se utiliza el poder del Estado contra ellos o en su nombre, entonces el Estado no es legítimo. Aceptar esa unanimidad como un ideal mientras que se respetan las complejas realidades de la motivación humana y de la razón práctica resulta inevitablemente frustrante, pero, en mi concepción, eso es lo que confronta a la teoría política actual con su tarea. Debemos intentar dar una interpretación moralmente sensible y a la vez ver cuán lejos pueden avanzar a su encuentro las instituciones presentes.

Éste es un asunto que no se puede posponer hasta el fin de los tiempos cuando hayan desaparecido los conflictos y todos compartamos un objetivo común. La forma secular de esa visión seductiva y peligrosa, que condena incluso la búsqueda de acuerdos idealizados bajo las circunstancias realmente existentes, y la insistencia en el conflicto y el logro de la victoria, en la medida en que hay clases con intereses en conflicto, han sido el legado moral más provocador de Marx. La armonía queda restringida a un futuro que se alcanzará sólo evitando la armonía mediante la guerra política abierta entre los actuales intereses irreconciliables.

Esa perspectiva debe rechazarse y separar claramente de ella la búsqueda de la igualdad humana. El objetivo del acuerdo idealizado tiene un papel en todas las etapas en la búsqueda de unas mejores condiciones humanas, incluso aunque esté muy lejos la justicia plena. La fuerza sería siempre necesaria si ese objetivo no fuera suficientemente compartido, pero es un desastre excluir la búsqueda de la moralidad política hasta que la historia haya avanzado por otros medios hasta ese mítico final en que todo se lograría sin esfuerzo alguno.

CAPÍTULO 2

DOS PUNTOS DE VISTA

La mayor parte de nuestra experiencia del mundo y de nuestros deseos pertenece a nuestro punto de vista individual: vemos las cosas *desde aquí*, por así decirlo. Pero también somos capaces de pensar sobre el mundo haciendo abstracción de nuestra posición particular en él —haciendo abstracción de quiénes somos—. Es posible abstraer en forma mucho más radical que la de las contingencias del yo. Por ejemplo, en la búsqueda del tipo de objetividad que se necesita en las ciencias físicas, hacemos abstracción incluso de nuestra humanidad. En la teoría ética lo único que cuenta es hacer abstracción de nuestra identidad (esto es, *quiénes somos*).² Cada uno de nosotros comienza con un conjunto de preocupaciones, deseos e intereses propios, y cada uno puede reconocer que lo mismo se puede decir de otros. Podemos pensar entonces en separarnos de nuestra posición particular en el mundo y pensar simplemente en todas las personas sin seleccionar como «yo» al único que le ocurre algo determinado.

Mediante la puesta en práctica de este procedimiento de abstracción nos colocamos en lo que llamaré el punto de vista impersonal. Desde esa posición permanecen sin cambio el contenido y el carácter de los diferentes puntos de vista individuales que uno puede analizar: hemos hecho a un lado solamente el que una posición particular sea la propia, si alguna de ellas lo es. No es que uno no lo sepa, simplemente omitimos este hecho en la descripción de la situación.

Muchas cosas emergen a partir de nuestra capacidad para mirar al mundo de esta manera, incluyendo la gran tarea de intentar descubrir la naturaleza objetiva de la realidad. Pero dado que la objetividad también tiene su significado con respecto a los valores y a la justificación de la conducta, la posición impersonal juega un papel esencial en la evaluación de las instituciones políticas. La ética y la teoría política empiezan cuando desde una posición impersonal aten-

2. He discutido este asunto más ampliamente en *The View from Nowhere* —La mirada desde ningún lugar.

demos a los datos no elaborados suministrados por los deseos de los individuos, los intereses, los proyectos, los vínculos, las lealtades y los planes de vida que definen los puntos de vista personales de toda la multiplicidad de diferentes individuos, incluidos nosotros. Lo que ocurre en este punto es que reconocemos algunas de las cosas que tienen un valor impersonal. No es que las cosas dejen simplemente de importar cuando se observan impersonalmente; nos vemos forzados a reconocer que tienen importancia y no sólo *para* unos individuos o grupos particulares.

He defendido con anterioridad, y lo continúo creyendo, que es imposible evitar esta consecuencia si uno yuxtapone la posición personal y la impersonal a la propia vida. No puedes mantener una indiferencia impersonal hacia aquellas cosas de tu vida que te importan personalmente: algunas de las más importantes tienen que ser consideradas como importantes sin más, de manera que aparte de ti otros tienen razones para tenerlas en cuenta. Pero puesto que la posición impersonal no te saca fuera de todo, lo mismo debe ser verdad de los valores que brotan en otras vidas. Si tu preocupación es impersonal, así le ocurre a cualquier otro.

Puede ser útil pensar en los valores que intervienen en la construcción de una teoría política como revelándose en una serie de cuatro etapas, cada una de las cuales depende de la respuesta moral a un asunto que se plantea por lo que se descubrió en la etapa anterior. En la primera etapa, la intuición básica que aparece a partir de la perspectiva impersonal es que la vida de todos tiene importancia, y nadie es más importante que ningún otro. Esto no quiere decir que algunas personas no puedan tener mayor importancia en virtud de su mayor valor para otros. Pero en la línea de origen de valor de las vidas de los individuos, a partir de la que todas las desigualdades de valor de orden superior deben derivarse, todos cuentan por igual. Dada una cierta cantidad de lo que sea bueno o malo —el sufrimiento o la felicidad, la satisfacción o la frustración—, su valor impersonal intrínseco no dependerá de a quién le afecta.

Hay tanta gente que casi no podemos imaginárnoslo, y sus objetivos e intereses interfieren entre sí; pero lo que le ocurre a cada una de las personas es enormemente importante —tan importante como lo que te ocurre a ti—. La importancia de sus vidas para ellos, si realmente los tenemos en cuenta, debe reflejarse en la importancia que tienen sus vidas cuando son percibidas desde el punto de vista impersonal, aunque dejen fuera por el momento si se les asignará o no a todos los aspectos de esas vidas un valor impersonal correspondiente al que tienen para el individuo.

Dada esta enorme multitud de cosas que importan impersonal-

mente, valores positivos y negativos señalando en toda dirección concebible, el problema para el punto de vista impersonal es determinar cómo deberían combinarse los elementos y cómo se podrían resolver los conflictos entre ellos, de forma que podamos evaluar las alternativas que afectan de manera diferente a individuos diferentes.

La respuesta a este problema es la segunda etapa en la generación de la ética a partir de esa materia prima del valor personal. Por ahora no trataré siquiera de defender una solución parcial, pero mi creencia es que la forma correcta de observar impersonalmente a cada uno es una imparcialidad entre los individuos que será igualitarista no exclusivamente en el sentido de que los cuente a todos por igual como entradas en alguna función combinatoria, sino en el sentido de que la función en sí misma da peso preferencial a las mejoras en las vidas de quienes tienen un resultado peor en relación con las ventajas de quienes obtienen un mejor resultado —aunque toda mejora cuente positivamente en algún grado—. Todo esto se relaciona claramente con el componente igualitarista que aparece en la teoría de Rawls de la justicia social, pero pienso que algo similar se puede decir de la ética en una forma más general. Creo también que el grado de preferencia hacia los que obtienen peores resultados no depende de su posición relativa con respecto a los de mejor resultado, sino también de lo mal que estén en sentido absoluto. Aliviar las necesidades urgentes y las carencias más serias tiene una importancia particularmente importante para conseguir una resolución aceptable de los conflictos de intereses.³

Estamos hablando ahora de cómo aparecen las cosas desde un punto de vista enteramente impersonal, una perspectiva que sería natural sostener si estuviésemos mirando desde fuera a una situación en la que no estuviéramos personalmente implicados. La idea es que también podemos adoptar esta actitud mediante un proceso de abstracción de las situaciones en las que estamos envueltos, ya sea personalmente o por conexión con alguien. Si nos preguntamos, considerando todas las vidas afectadas, qué sería lo mejor o cómo determinar cuál de las diversas alternativas sería la mejor, nos vemos impelidos a la conclusión de que lo que le ocurre a cualquiera importa lo mismo que si le hubiera ocurrido a cualquier otro, que es más importante la eliminación de los peores sufrimientos y privaciones, y que las mejoras producidas en niveles superiores importan cada vez menos y que, a niveles genéricamente equivalentes de

3. Véase David Wiggins, «Claims of Need».

bienestar, importa más una mayor cantidad de mejoras y un número mayor de individuos afectados.⁴

Esto, al menos es consistente con algunos sentimientos morales familiares. Cuando inspeccionamos el mundo real desde el punto de vista impersonal, sus sufrimientos nos presionan: el alivio de la miseria, de la ignorancia, de las incapacidades, y la elevación de un mayor número de nuestros semejantes a unos niveles de existencia mínimamente dignos, parece extraordinariamente importante, y la primera exigencia que debería cumplir cualquier acuerdo social sería que mejore la posibilidad de contribuir a este objetivo. Se trata de colocar con toda claridad al juicio impersonal como lo más importante —el juicio que uno haría si estuviera observando el mundo desde el exterior—. Y si uno fuese realmente un poderoso y benevolente individuo externo que dispensa beneficios a los habitantes del mundo, probablemente intentaría producir el mejor resultado de acuerdo con la medida imparcial e igualitaria que he esquematizado.

Sea como sea, el asunto no se acaba aquí, porque ni la ética ni la teoría política tienen como objetivo orientar a ese poderoso y benevolente ser externo capaz de afectar al bienestar de los seres humanos. Su objetivo más bien es servir de aviso a los mismos seres humanos sobre qué hacer, ya sea como participantes o como creadores, como defensores y miembros de las instituciones sociales y políticas. Los resultados dependen de la capacidad de las personas para adoptar el punto de vista impersonal mediante abstracción aunque sean parte de la situación que está siendo considerada. Pero esa posición impersonal no es la única que ocupan.

El material primario a partir del cual comienza la ética —los objetivos personales, los intereses y los deseos de los individuos que el punto de vista impersonal incorpora o presupone— forma parte, completamente, del punto de vista de cada uno de los individuos. Con frecuencia la perspectiva personal también presupone fuertes lealtades personales hacia particulares comunidades de interés o de convicción o por identificación emocional, más amplias que las definidas por amistad o familia, pero así y todo sin llegar a ser universales. Este amplio conjunto de motivos diversos pero dependientes de determinadas perspectivas, que incluye desde el interés propio hasta la solidaridad nacional, forma la otra cara del amplio conflicto mental con el que debe tratar la teoría política.

4. Esto quiere decir que podemos hacer comparaciones evaluativas entre alternativas que sean mejores para unos individuos y peores para otros. Se pueden comparar dos acuerdos de Pareto que sean óptimos y encontrar que uno es mejor aunque cada uno de ellos sea peor para alguien: la alternativa mejor no es preciso que sea mejor, o al menos igual de buena, para todos.

Está claro que para la mayoría de la gente, la coexistencia de la perspectiva personal con los valores que se derivan del juicio inicial de la perspectiva impersonal produce una división del yo. Cada persona, desde su propio punto de vista interno al mundo, con sus particulares preocupaciones y vínculos, es extremadamente importante para sí misma, y está situada en el centro de un conjunto de círculos concéntricos que representan una rápida disminución de la identificación con los otros. Pero desde el punto de vista impersonal que también puede ocupar, puede ser cualquier otro individuo. La vida de *cualquier otro* importa tanto como la suya, y la suya no más que la de cualquier otro. Estas dos actitudes no son fáciles de combinar, particularmente (pero no sólo) para quien consigue buenos resultados en un mundo en el que la mayor parte de los otros están peor y, por tanto, cuyas necesidades desde el punto de vista impersonal son mucho más urgentes que las suyas. Pero si una teoría ética o política se propone decir a la gente cómo deberían vivir, debe vérselas con esta yuxtaposición de puntos de vista, y debe tratar de ofrecer una respuesta que sea válida *en general*, y que cada uno pueda reconocer que así es.

Desde luego que un límite a las posibilidades se encuentra en que los valores que he descrito emergiendo de la perspectiva impersonal deberían ser dominantes, al nivel más básico de justificación, siempre que entren en conflicto con valores más personales. Hay una venerable tradición en ética, completamente desarrollada por el utilitarismo, de acuerdo con la cual deberíamos intentar convertirnos, tanto como sea posible, en instrumentos para la realización de aquellos valores imparciales que aparecen desde esa posición impersonal —viviendo, de hecho, como si estuviésemos bajo la dirección de un benevolente espectador imparcial del mundo en el que aparecemos como uno más entre miles de millones—. Pero esta afirmación radical tendría que ser defendida, no puede asumirse sin más. Trataré de defender una perspectiva alternativa en la cual el punto de vista personal debe ser incorporado y tenido en cuenta de manera directa a la hora de justificar cualquier sistema ético o político en el que pueda esperarse que vivan seres humanos. Ésta es una afirmación ética y no simplemente práctica.

Si a los dos puntos de vista se les deja simplemente que luchen o que alcancen algún tipo de acomodo dentro de cada persona, no estaríamos ante una solución del problema ético. Antes bien, esta situación de conflicto debe considerarse que plantea un posterior problema para la ética y la teoría política —un nuevo conjunto de datos para los que debería ser construida una nueva teoría—. La respuesta a este problema es la tercera etapa en la generación de la ética,

y es el punto en el que la ética debe asumir una forma kantiana. Es decir, debe aventurarse más allá de la pregunta «¿Qué podemos acordar entre todos que sea lo mejor, impersonalmente considerado?» para plantearse otra cuestión posterior: «¿Qué podemos acordar entre todos que deberíamos hacer, si es que es posible acordar algo, dado que nuestros motivos no son meramente impersonales?». Ésta es la exigencia que plantea la unanimidad ideal mencionada previamente y las dudas que acompañan a su misma posibilidad. Si no fuese por el temor de caer en una multiplicación innecesaria de la noción de puntos de vista, estaría tentado de llamar punto de vista kantiano al punto de vista desde el que se plantea esta pregunta, porque trata de ver las cosas simultáneamente desde el punto de vista de cada individuo para llegar a una forma de motivación que todos podamos compartir, en lugar de reemplazar simplemente las perspectivas individuales por una impersonal alcanzada saliéndose fuera de todas ellas —como ocurre con la actitud de una pura imparcialidad benevolente—. Pero quizá pueda referirme a ella como el desarrollo kantiano del punto de vista impersonal.

Lo que el punto de vista impersonal genera en la primera y segunda etapa es un enorme añadido impersonal a los valores de cada individuo, sin ninguna indicación de cómo combinar esto con los valores personales que ya se tenían. Al individuo se le cuenta como uno entre los muchos cuya vida se ve con valor desde el punto de vista impersonal, pero esto no supone que desaparezca su interés personal especial en su propia vida. Me parece una posición enormemente incómoda. No hay manera obvia de hacer justicia a la vez a las demandas de las dos perspectivas —por ejemplo, construyéndolas como aspectos subordinados de un único sistema evaluativo de orden superior—. Más bien ocurre que al satisfacer o completar una de esas perspectivas, casi inevitablemente se chocará con la satisfacción de la otra. Esto le puede ocurrir incluso a quienes al estar peor resulten más favorecidos por una imparcialidad igualitarista, puesto que sus intereses individuales pueden no corresponder con lo que pudiera servir a los intereses de sus iguales. De manera que cada uno de nosotros, después de haber asimilado los resultados de la primera etapa de evaluación impersonal, es muy probable que se encuentre a sí mismo completamente escindido.

La cuestión que se plantea es: ¿Cómo podemos volver a integrarnos?, ¿cómo soldar nuestro yo escindido? El problema político, como pensaba Platón, debe resolverse dentro del alma del individuo si es que hay forma de resolverlo. Esto no significa que la solución no afronte las relaciones interpersonales y las instituciones públicas, quiere decir que tales soluciones «externas» serán válidas solamen-

te se dan expresión y respuesta adecuada a la división del yo, concebido como un problema para cada individuo.

Para enfrentarse a este asunto se necesita algo más que la actitud original de imparcialidad, aunque lo abordemos desde el punto de vista impersonal. La pura imparcialidad solamente añade la ansiedad del conflicto interno al conjunto de los males humanos, e incluye su reducción entre los objetivos de cualquiera. Pero esto no cambiaría en absoluto el problema que tienen los individuos particulares cuyos objetivos más personales entrarían en conflicto con el bien colectivo redefinido de esta manera. Lo que se necesita es algún método general de resolución del conflicto interno, que pueda aplicarse universalmente y que sea aceptable para cada uno a la luz de la universalidad de dicho conflicto. Pero aquí los valores universalmente reconocidos tendrán una forma diferente; se debe especificar lo que a la luz de todo el conjunto de factores complementarios sea razonable que cada persona haga y quiera en lugar de plantearse lo que sería, sea mejor o peor. La idea de lo que es razonable, que jugará un papel destacado en esta discusión, es el objeto de un juicio kantiano: es lo que puedo afirmar que cualquiera debe hacer en mi lugar, y que, por consiguiente, todos deben coincidir que es correcto que yo haga así, teniendo en cuenta cómo son las cosas.

Saber si esta idea está bien definida o no es una cuestión notoriamente difícil, familiar para cualquiera que haya intentado interpretar el imperativo categórico. La solución a este problema, si tiene alguna, puede considerarse la tercera etapa en la progresión que va de lo personal a lo ético.

El problema de la integración tiene que abordarse a través de la moralidad de la conducta individual y mediante el diseño de las instituciones, convenciones y reglas en las cuales está inserto. No sólo debemos preguntarnos qué tipo y grado de contribución a los objetivos impersonales es razonable pedir a criaturas divididas como nosotros, sino también cómo se puede esperar razonablemente que nosotros o nuestras circunstancias se transformen de manera que una vida que mejore en relación con los dos conjuntos de demandas llegue a ser una posibilidad. Todo esto nos muestra la conexión entre la ética de la conducta individual y la teoría política, y nos lleva finalmente a la cuarta etapa en la generación de la ética.

Las instituciones políticas pueden ser consideradas en parte como respuesta a una demanda ética: la demanda para la creación de un contexto en el que sea posible que cada uno viva una vida digna e integrada, porque los efectos de nuestras acciones se ven alterados por el contexto y porque nos transformamos por nuestra situación en ese contexto. Las instituciones políticas sirven para algunos de

los mismos propósitos que persiguen las convenciones morales, aunque nuestra participación en aquéllas, a diferencia de la obediencia a las exigencias morales, no es voluntaria sino que se nos impone coercitivamente. Este hecho, unido a una mayor complejidad y diferenciación de papeles les suministra unos poderes excepcionales de transformación, para mejor o para peor.

Los contenidos de la perspectiva personal pueden alterarse no sólo por cambios en la estructura de los incentivos sino también por cambios en el sentido de quiénes somos, cuáles son nuestros fines y dónde se encuentra nuestra realización personal. Pero es completamente evidente, como cuestión psicológica, que la preocupación especial por cómo marcha nuestra propia vida no puede abolirse o ni siquiera minimizarse, salvo en casos muy infrecuentes. Con independencia del poder que puedan tener los valores imparciales, igualitarios del punto de vista impersonal, tienen que encarnarse en instituciones y sistemas de conducta que se enfrentan a la irreductibilidad del punto de vista individual, que siempre va unido a la perspectiva impersonal con independencia de todo lo desarrollada que esta última pueda estar. El punto de vista individual no es solamente una perspectiva sobre los hechos y un nudo causal —esencial desde luego para poder actuar en el mundo— sino que es también una perspectiva valorativa. Puede distorsionar la percepción de los valores impersonales, pero, aunque no lo haga, suministra su propia versión independiente de lo que nos importa a cada uno.

El ideal, por tanto, es un conjunto de instituciones dentro de las cuales las personas pueden vivir una vida colectiva que se ajuste a las exigencias imparciales de la perspectiva impersonal, mientras que al mismo tiempo tienen que comportarse solamente en formas que sea razonable exigir de individuos con fuertes motivos personales. Pero proponer este ideal es percibir cuán difícil será realizarlo. Sus dos condiciones empujan en direcciones opuestas.

El conflicto entre el punto de vista personal y el impersonal es particularmente evidente para quienes son relativamente afortunados, pero actúa también sobre los poco afortunados a través de la posible oposición entre la preocupación por ellos mismos y las pretensiones iguales de otros como ellos, y a través del problema de cuánto pueden legítimamente pedir a otros que tienen mejor resultado. En algún momento, la demanda natural de una imparcialidad igualitaria tiene que ajustarse al reconocimiento de que las afirmaciones legítimas de vida personal son importantes incluso para quienes no están necesitados.

Pero añadamos inmediatamente que en ningún rincón del mundo estamos cerca de ese punto. En un mundo enormemente desigual

como en el que vivimos, el significado primario de la perspectiva impersonal para quienes están en la parte baja de la pirámide social es que exacerba su extrema situación con la percepción de que ellos no cuentan realmente a los ojos del mundo. Sufrir a causa de las inevitables ráfagas del destino es bastante malo, sufrir debido a que otros no estiman el verdadero valor de nuestra vida es incluso peor. Tendríamos que avanzar muchísimo en la mejora de las condiciones de la mayoría de las vidas humanas antes de que las afirmaciones de quienes tienen un mejor resultado supongan una amenaza seria a la búsqueda de una posterior igualdad a sus expensas.

Puede haber quienes piensen que he exagerado el problema al destacar tanto la fuerza de los valores percibidos en primera instancia a partir de la perspectiva impersonal. ¿Son realmente importantes para quienes están situados en una perspectiva aislada? Aparece aquí un problema auténticamente filosófico. Un escéptico podría sostener que *nada* importa desde la perspectiva impersonal —que todo lo que importa es lo que preocupa a este o a aquel individuo—. Como ya he indicado, creo que esto no se puede defender, pero no trataré aquí de discutir más esa posición.⁵ Más importante incluso es ver que si las vidas de las personas importan de manera impersonal a todos, importan considerablemente. Tienen tanta importancia que, de hecho, su reconocimiento es difícil de soportar, y la mayoría de nosotros nos vemos envueltos en algún grado de supresión del punto de vista impersonal para evitar enfrentarnos al patético fracaso de nuestro ajuste a sus pretensiones.

Si la supresión es suficientemente efectiva puede poner en circulación la idea de que la teoría política debe solamente preocuparse por el acomodo de los intereses individuales, entre partes que se preocupan exclusivamente de ellas mismas y de otras pocas personas. Pero creo que cualquier teoría política que merezca respeto tiene que ofrecernos una salida de esa actitud autoprotectora, que suprime o bloquea la importancia de los otros, que nos puede parecer psicológicamente inevitable en un mundo muy mal organizado que incorpora la negación de un aspecto esencial de nosotros mismos. La supresión de toda la fuerza del punto de vista impersonal es la negación de nuestra completa humanidad y de las bases para un completo reconocimiento del valor de nuestras propias vidas. Ésta es una pérdida a la que todos deberíamos querer escapar, aunque tenga en alguna medida el efecto de ocultarnos su propio coste.

Todos tenemos razones extraídas de la perspectiva impersonal para querer que el mundo se organice de manera que se acople me-

5. Tal posibilidad se discute en *The View From Nowhere*, capítulos 8 y 11.

jor con las demandas de imparcialidad —con independencia de cómo sea la relación de tal desarrollo con los intereses personales—. Cualquier teoría política que aspire a la decencia moral debe tratar de proyectar y justificar una forma de vida institucional que responda a la potencia real de los valores impersonales, mientras reconoce que eso no es todo lo que debe tener en cuenta. Cualquier teoría moral que no esté relacionada con una teoría política de esta clase debe ser considerada incompleta.

CAPÍTULO 3

EL PROBLEMA DEL UTOPISMO

La dualidad de perspectivas hace su aparición en la teoría política con especial intensidad como la raíz de un problema viejo y persistente: el problema del utopismo.

La teoría política, habitualmente, tiene a la vez una función ideal y otra persuasiva. Presenta un ideal de vida colectiva e intenta convencer a todos de por qué deberían querer vivir bajo ese ideal. Estas ambiciones pueden ser universales o puede que sean más locales, pero en cualquier caso hay un problema serio de cómo pueden ser realizadas conjuntamente, y si necesariamente interfieren unas con otras. A pesar de todo su atractivo, un ideal resulta utópico si no se puede motivar a individuos razonables para que vivan de acuerdo con él. Un sistema político que esté completamente ligado a motivos individuales puede fallar a la hora de asumir cualquier tipo de ideal.

Se podría intentar la subordinación de la función persuasiva a la función ideal diciendo que una teoría política debe preocuparse exclusivamente de lo que es justo; si se puede demostrar que una cierta forma de organización social es la justa, esto sería todo lo que se necesita para que cualquiera quiera realizarla. Pero esto parece una exigencia moral excesiva e ignora la relevancia de lo que es razonable motivacionalmente en relación a lo que es justo. Si personas de carne y hueso encuentran psicológicamente muy difícil, o hasta imposible, vivir tal como exige la teoría o adoptar las instituciones relevantes, deberíamos tenerlo en cuenta como argumento en contra de ese ideal.

Por otra parte, esta adaptación tiene sus propios problemas: se tiene que ser cuidadoso para no convertirlo en una excusa que lo elimine con excesiva facilidad; existe el peligro de caer en el hábito de pensar que cualquier separación radical de las pautas habituales no es psicológicamente realista. Conjuntamente, la función ideal y la persuasiva de la teoría política se ajustan entre sí con mucha dificultad. La interferencia puede incluso provocar dudas sobre si serán alcanzables los objetivos de la teoría política. Quizá todo ideal verdaderamente valioso fallará en su capacidad persuasiva, y lo que

nos pueda persuadir para que vivamos en su seno sea siempre un compromiso desesperado.

Podemos imaginar respuestas más o menos «objetivas» a este dilema, es decir, respuestas que sean más o menos independientes de los puntos de vista particulares de quienes deberían sentirse persuadidos. Un tratamiento muy objetivo dará primacía al establecimiento de la verdad sobre la manera justa de disponer y organizar las instituciones políticas. La justificación de las instituciones podría consistir simplemente en mostrar que son la verdad, y la justificación de las instituciones *para* los individuos consistiría simplemente en darles los argumentos. No se necesitaría ninguna atención especial a los puntos de vista o a la psicología de los individuos como parte de la tarea de justificación. Esta actitud asume que hay un única posición de justificación que puede ocupar cualquiera y a la que se remiten todos los argumentos.

Por supuesto que, como en el caso de cualquier argumento, para convencer a los individuos éstos tendrían que poder comprenderlo. Pero ninguna consideración que se derive de la psicología de la audiencia podría entrar apropiadamente dentro de la justificación misma —al menos no más que lo jugado por la psicología del público en la determinación de lo que se necesita para establecer una verdad científica, matemática o histórica—. La psicología puede influir en el modo de presentación, pero la argumentación tiene en esos casos sus propias normas (o así me parece) y la audiencia debe ser capaz de seguir los argumentos si conducen a la verdad. Si no se puede convencer, ésa es su desgracia, ése es su problema y no el problema de la teoría; una teoría científica no se critica por ser utópica o por ser psicológicamente poco realista a causa de que exija demasiado de las capacidades mentales de la mayoría. Un tratamiento completamente objetivo de la teoría política (o de la ética) podría de igual manera afirmar que la gente tiene que seguir los argumentos y no lo contrario.

Los tratamientos que son objetivos en mayor o menor grado podrían permitir que las normas para la justificación adecuada de un acuerdo político sean más sensibles a las perspectivas de los individuos a quienes los argumentos tratan de persuadir. Y puesto que la justificación en teoría política se pretende para producir no sólo el asentimiento a una proposición sino la aceptación de, y el apoyo a, un conjunto de instituciones y a una forma de vida, los hechos más importantes sobre los individuos para tales propósitos son hechos de psicología motivacional y hechos sobre lo que los individuos tienen razones para hacer y desear. La cuestión es si tales hechos presentan obstáculos fatales a la ambición de la teoría política de sumi-

nistrar una justificación convincente de las instituciones políticas que imponen sobre los individuos acuerdos sobre los que, como individuos, no tienen ninguna elección.

Estos problemas podrían evitarse en alguna medida si las ambiciones de la teoría política fuesen menores. Podríamos, por ejemplo, buscar una justificación para las instituciones políticas que no fuese general sino solamente para el número suficiente de personas que permita que las instituciones se impongan con firmeza. O podríamos simplemente querer convencernos a *nosotros* de que estamos justificados a la hora de emplear el poder del Estado en ciertas formas, sin esperar demostrar a la vez que las clases que no estén satisfechas u otras subcomunidades serían poco razonables si pudieran resistir con toda energía. En cierto sentido se suprimiría el objetivo de establecer la legitimidad en favor de la justificación del ejercicio del poder por parte de quienes lo detentan —sea el príncipe, la vanguardia de la clase revolucionaria o simplemente una mayoría.

De todas formas, ésa no suele ser la pretensión teórica habitual. Queremos más: una razón que podamos presentar a cualquiera sobre quien se ejerza el poder coercitivo del Estado, y no exclusivamente el tipo de razón que uno puede dar a un enemigo con el deseo de derrotarle, a quien no se pretende dar razones para que no resista. Dando por supuesto que la política es con frecuencia tanto el escenario del conflicto como el de la cooperación, estamos buscando principios para tratar con el conflicto que puedan al mismo nivel ser aceptados por cualquiera —principios que motiven y produzcan respeto y que por tanto den autoridad a los resultados que se logren de acuerdo con ellos, aunque esos resultados no produzcan por sí mismos un apoyo unánime—. Este tipo de legitimidad es la ambición de pensadores tan diversos en sus supuestos sobre la naturaleza humana como puedan serlo Hobbes y Rousseau.

La existencia de algún tipo de verdad y la posibilidad de justificación para todos están aquí tan ligadas la una con la otra que nos fuerzan a preguntarnos si los seres humanos tienen suficientes aspectos comunes, a pesar de sus conflictos, como para permitir que un determinado razonamiento se pueda dirigir a todos. Esto nos retrotrae a la dualidad de los puntos de vista. El peligro del utopismo procede de una tendencia política, en el camino de perseguir el ideal de la igualdad moral, favorable a forzar demasiado los motivos individuales o incluso a intentar trascenderlos enteramente por medio de una transformación impersonal de los individuos sociales. Una solución no utópica requiere contrapesar estos elementos, conocer lo que son y cómo interactúan.

Un aspecto particularmente importante de la búsqueda de una

solución no forzada es el descubrimiento de condiciones que permitan una división pacífica de la autoridad entre los dos puntos de vista. Un individuo puede moverse simultáneamente por motivos personales, que tienen que ver con su vida particular y sus particulares preocupaciones, y por motivos impersonales que serán imparciales respecto a cualquier persona —ya sea él mismo, sus amigos o un perfecto extraño—. Estos conjuntos de motivos coexisten, pero no precisan competir directamente en cada elección o decisión. A veces existe una división de autoridad motivacional.

Por ejemplo, si usted y yo descubrimos que queremos el último pastelillo en la bandeja de los postres, no la emprenderemos a empujones sino que probablemente dejaremos que el resultado sea determinado por algún procedimiento mutuamente aceptable aunque sea arbitrario o, conocido el grado de preferencia, ofrecérselo a quien lo tenga mayor si se puede determinar. Al hacer esto ninguno ha renunciado a su preferencia personal de que él debería ser quien obtuviese el pastel. Inhibimos sus efectos motivacionales por el momento, y desplazamos la decisión hacia un procedimiento imparcial que permita afrontar el asunto.

Desafortunadamente esto puede que no sea siempre posible. Si cada uno de nosotros quiere el último chaleco salvavidas para su hijo cuando el barco se hunde, puede que no seamos capaces de suprimir los efectos de este motivo personal en favor de un procedimiento imparcial, simplemente porque el motivo personal es enormemente importante. En algunas teorías éticas este caso no contaría como un fallo moral sino como un límite inevitable a las pretensiones de imparcialidad e igualdad dentro de la moralidad. Pero aunque existan límites, la vida civilizada consiste en un constante solapamiento de prácticas sostenidas impersonalmente y de objetivos individuales, con lo impersonal requiriéndonos para restringir o inhibir la búsqueda de lo personal sin eliminarlo. Ser socializado es incluir estos diferentes puntos de vista en cierto tipo de armonía interna.

Creo que algún acomodo de este tipo es en sí mismo parte de la moralidad de la conducta individual, más bien que resultado de un conflicto entre el interés propio y la moralidad o de haber eximido a los individuos de sus responsabilidades morales. La moralidad permite ámbitos o compartimentos para los objetivos individuales, mientras define sus fronteras por criterios generales.

El problema de la compartimentalización y sus límites es central para la teoría política, que difiere de la teoría ética en que no da razones a favor de ciertas formas de conducta voluntaria. Da razones para la aceptación de la autoridad de instituciones sobre las que el individuo puede tener poco control personal, que pueden hacer co-

sas en su nombre o a su favor sin que lo haya elegido aunque esté de acuerdo con sus principios éticos. Sujetarse uno mismo a fuerzas externas conlleva riesgos bastante diferentes que comprometerse uno mismo con cierto principio de conducta personal. La moralidad individual puede ofrecer al individuo menor protección que la ofrecida por las instituciones políticas, pero esas instituciones crean una amenaza potencial mayor para el individuo en virtud del mismo poder que le ofrece una mayor protección. No puede decidir dejarlo si los costes resultan demasiado grandes.

A veces las instituciones políticas sirven a todos nuestros intereses de manera más o menos igual. Pero también puede ocurrir que sirvan a los intereses de algunos mucho mejor que a los de otros, o que de hecho sacrifiquen los intereses de alguien para favorecer a otros. Para justificar una elección entre las alternativas que se nos presentan es necesario identificar a la vez las afirmaciones de imparcialidad o igualdad moral y las pretensiones de motivación individual, y encontrar un acuerdo que atraiga como combinación factible.

Pero, ¿cuál es el estándar de viabilidad? No está claro cómo para determinar las condiciones de justificación moral puede uno incorporar supuestos hechos psicológicos sobre la resistencia de la naturaleza humana a la imparcialidad, sin ser a la vez culpable de capitulación ante la pura y simple *maldad* humana. ¿Cuál es la relación adecuada entre motivación y justificación en ética o en teoría política? La respuesta es que la teoría política debe tomar en cuenta la conducta individual que demanda de la gente a la hora de la creación y del funcionamiento de las instituciones políticas y el carácter de la motivación exigida por esa conducta, pero la evaluación de estas implicaciones individuales no es meramente política ni exclusivamente psicológica sino que es ética. Es necesario considerar que las razones individuales, sean morales o de otro tipo, pueden tener que actuar a favor y en contra en forma conveniente y, por ello, analizar qué tipos de vida resultarán a partir de los efectos combinados de estos motivos.

El proceso de evaluación es complicado, porque los motivos no son independientes de la teoría ética o política. Los argumentos éticos señalan posibilidades de motivación moral que no se pueden comprender sin ellos y en teoría política estas posibilidades resultan elaboradas a través de las instituciones a las que se adhieren en parte las personas debido a su atractivo moral. Hasta puede que sea posible alterar por medio de convenciones o instituciones que amplíen el ámbito del dominio público la concepción que tengan las personas sobre la frontera entre sus valores personales y los impersona-

les y que cambien las formas que puede adoptar la autonomía individual. Pero las personas son complejas motivacionalmente y un argumento moral no puede transformarlas en seres completamente diferentes. Ni siquiera lo puede conseguir una nueva situación política revolucionaria. Lo que es justo debe ser posible, incluso si nuestra comprensión de lo que es posible puede ser parcialmente transformada mediante argumentos sobre lo que es justo.

Esto no significa que no estemos justificados en dar pasos políticos que un número sustancial de personas sería incapaz de aceptar. Para abolir injusticias fundamentales como la esclavitud, la servidumbre, un sistema de castas o el dominio sobre las mujeres, normalmente es necesario imponer grandes pérdidas sobre quienes pueden considerarse con derecho a los beneficios derivados de esas injusticias. Pero la idea fundamental en tales casos es que cuando pasamos al otro lado de la transformación, quizá después de una o dos generaciones, la organización resultante obtendrá la aceptación, resultado de una mezcla de motivos imparciales y personales, de un grupo mucho más amplio que el que aceptaba el estado de cosas anterior —es decir, se mostrará como una forma superior y viable de vida colectiva.

Con frecuencia se condena como utópico un resultado si no conduce a un resultado que sea estable en ese sentido, un resultado que generase su propio apoyo abriendo nuevas posibilidades de respeto mutuo y de reconocimiento de igualdad moral a través de la adhesión a instituciones cooperativas. La viabilidad moral como la viabilidad política parece depender de una relación de apoyo mutuo entre la justificación moral, los motivos individuales y las estructuras, reglas o convenciones institucionales. Este objetivo de la estabilidad moral mediante el mutuo refuerzo de instituciones justas y de psicología individual recibe una destacada expresión en el concepto de Rawls de una sociedad bien ordenada. El problema del utopismo puede pensarse como el problema de descubrir las constricciones sobre una sociedad bien ordenada.⁶

Pongamos un ejemplo negativo. Los intentos para crear una sociedad sin clases han fracasado tan espectacularmente en la prueba de la transformación moral que la esperanza de que se pueda conseguir se considera generalmente utópica. Éste es un ejemplo particularmente llamativo de la forma en que la teoría política es prisionera de la naturaleza humana. No resulta útil afirmar que todos debemos trabajar para el bien común y que esto requiere la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Si el ele-

6. Véase John Rawls, *A Theory of Justice*, págs. 453-462.

mento personal de motivación de la mayoría no puede movilizarse suficientemente o si el elemento impersonal no se difunde lo necesario, un sistema de propiedad pública generalizada parece condenado a degenerar en una cierta combinación de estancamiento, nepotismo y mercado negro paralelo, por no mencionar la opresión política y la crueldad que pueden requerirse para mantener ese sistema en funcionamiento. Quizás estén allí las posibilidades de una igualdad mucho mayor, pero las instituciones radicales han fracasado totalmente en producirlas: el altruismo parece ser tan escaso en las sociedades socialistas como en las capitalistas, y el empleo de métodos de mano dura para compensar los déficit no ha sido precisamente un éxito.

Algunos de los problemas pueden atribuirse al carácter específico del comunismo del siglo veinte, que probablemente fue peor que lo que podría haber sido. No hay forma de eliminar por adelantado la posibilidad de que una organización alternativa pueda articularse algún día para impedir sin tiranía el desarrollo de clases socioeconómicas, y sin que requiera una transformación fundamental de los motivos personales. En este aspecto, sea como sea, tal posibilidad es completamente abstracta. Como suceden las cosas, una sociedad sin clases aceptable y digna parece inalcanzable.

Aun así la estratificación en clases es sin duda un enorme mal. ¿Cómo no va a ser un mal que las perspectivas y proyectos de vida de algunas personas al nacer sean radicalmente inferiores que los de otras? No es un mal comparable a que algunas personas nazcan con discapacidades congénitas: parece al menos concebible remediarlo con un tipo de acuerdos sociales que estén impulsados por motivos diferentes. Aunque el mercado sea necesario para la interacción eficiente de la oferta y la demanda, no está más allá de la imaginación que algún otro tipo de incentivo diferente al de la ganancia personal pueda conducir a la minimización de costes y a la maximización de beneficios. A pesar de todo, la mayoría de la gente no está de hecho adecuadamente motivada para hacer que funcione tal disposición social y tenderá a intentar incumplirla o sortearla si se le impone por la fuerza. De esta manera, ocurre que un ideal moral atractivo resulta bloqueado o impedido por un rasgo recalcitrante de la naturaleza humana. ¿Revela esto la inadecuación pecaminosa de los seres humanos o la inadecuación utópica del comunismo?

Me detengo en este ejemplo no sólo porque sea actual sino porque ejemplifica los rasgos centrales del problema que estamos discutiendo:

1. Impersonalmente considerado, el ideal de eliminar la desigualdad económica heredada es moralmente atractivo.
2. Las instituciones y pautas de conducta voluntaria necesarias para realizar este ideal parecen *concebibles*, al menos esquemáticamente. (Me doy cuenta de que esto es claramente especulativo.)
3. A partir de la conducta efectiva de personas bajo una amplia variedad de instituciones, disponemos de evidencia considerable indicadora de que tienen poderosos motivos personales, imposibles de erradicar, que les conducen a comportarse de manera muy diversa.
4. El sostenimiento de un sistema de ese tipo a pesar de estos motivos parece exigir un control gubernamental generalizado que invada la vida individual, que suponga una fuerte negación de la libertad, un estricto mantenimiento de la ignorancia general y la ausencia de democracia. A pesar de todo no se consigue un resultado igualitario, porque los que controlan el sistema lo manipulan en su propio beneficio.
5. Por último, si las personas pudieran ser diferentes, y con ello sostener en libertad un sistema floreciente de igualdad económica, podría ocurrir que no fuesen peores como individuos sino mejores en algunos aspectos. No tendrían que sumergir todos sus motivos y preocupaciones personales en un deseo por el bien común, sino que necesitarían solamente (¡solamente!) eliminar su tendencia a adquirir más y más cosas, expandir enormemente su interés por lo público y su dedicación al trabajo productivo por la propia satisfacción producida por ese trabajo.

Es difícil imaginar un cambio de ese tipo en la mayoría de las personas, salvo quizás a través del efecto producido sobre muchas generaciones por instituciones sociales que todavía no se han inventado. Este conflicto entre el ideal impersonal y la motivación individual refleja la ya discutida división básica en el interior de los individuos. Es posible que los individuos juzguen desde un punto de vista impersonal que ciertas formas de conducta colectiva o cierto conjunto de relaciones interpersonales serían buenas —o mejores que las que tenemos ahora— sin que por ello estén suficientemente motivados para hacer lo que sería necesario para jugar su parte en tal tipo de estructuración social.

Aparecen diversos problemas al tratar de reconciliar lo que es colectivamente deseable con lo que es individualmente razonable, y no me voy a preocupar por todos ellos. El más familiar es un problema de coordinación: cada uno de nosotros puede desear cierto resultado que depende de la cooperación con otros, pero cada uno puede

estar insuficientemente motivado para cooperar a menos que pueda estar seguro de que los otros lo harán también. Otro problema, un tanto más agudo, es el conocido como dilema del prisionero: cada uno de nosotros puede querer un resultado que depende de la cooperación de todos, pero cada uno puede estar insuficientemente motivado para cooperar *tanto si los otros lo hacen como si no*. Estos problemas pueden aparecer aunque estemos tratando con un motivo singular —el interés propio, por ejemplo— que nos conduzca simultáneamente a desear la solución cooperativa y que nos motive a no jugar nuestro papel individual en ella.

Tales problemas y sus soluciones, son muy importantes para la teoría política. Pero estoy particularmente interesado en el estudio de los *diferentes* motivos que aparecen en el plano de la elección individual impidiendo la realización de lo que se desea impersonalmente. (Desde luego que estos diversos tipos de conflicto pueden presentarse simultáneamente.) Cuando uno desciende del nivel de la afirmación impersonal para analizar el papel que uno juega en una institución social, las exigencias de la vida individual, los proyectos y los compromisos personales se afirman por sí mismos. Los deseos impersonales no se dejan a un lado, pero hay bastante más cosas para cada uno de nosotros que lo que aparece en la formación de tales deseos, y lo que para nosotros es razonable *hacer* depende del completo rango de razones que operan en nuestras vidas.

El punto central es el siguiente. La justificación en teoría política debe dirigirse a las personas de manera doble: primero como situadas en el punto de vista impersonal y, una segunda vez, como ocupantes de unos papeles particulares dentro de un sistema impersonalmente aceptable. Esto no es capitular ante la maldad o la debilidad humana, sino el reconocimiento necesario de la complejidad humana. Ignorar la segunda cuestión es arriesgarse al utopismo en el mal sentido de la palabra. Por el contrario, atender a esa dificultad no es abandonar la primacía de la justificación moral en teoría política, sino simplemente reconocer que tanto la justificación personal como la impersonal tienen su parte en el asunto de la moralidad. La exigencia de una justificación doble es un requerimiento moral.

La dificultad consiste en explicar la diferencia entre la consideración legítima para los puntos de vista individuales y la laxitud e indiferencia morales. Algo parecido a criterios para la justificación individual en ética o en teoría política podría surgir a partir de una afirmación de la importancia de los motivos personales que tienen validez general y que pueden ser impersonalmente reconocidos: lo que es razonable en la motivación personal es en sí mismo el objeto de un juicio ético de carácter general.

Un individuo que analiza el peso que debe darse en general a los motivos personales no debería permitir que su juicio estuviera influido por los motivos personales que están específicamente presentes en él —aunque estuviera influido por el reconocimiento de la fuerza y la importancia de tales motivos para cualquiera, incluido él mismo—. Puede verse legítimamente afectado por tales motivos en su conducta, pero exclusivamente en modos que debe reconocer que serían legítimos para cualquiera. Una respuesta aceptable, aunque este influida por el reconocimiento de la importancia de los motivos individuales, deberá ser aceptable impersonal y universalmente y no ser el simple resultado de la resistencia individual a las exigencias de la ética.

Por este procedimiento parece probable que no superaría la prueba un régimen en el que todos esperan verse conducidos por la benevolencia imparcial para con todos los demás miembros de la comunidad, lo mismo que podría ocurrir con propuestas mucho menos ambiciosas. Pero hay también una posibilidad real de que ningún sistema de organización social de los propuestos hasta ahora pasase la prueba y que ninguno *podiera* pasarla con buena nota. El problema surge porque cualquier sistema tiene que justificarse doblemente. Puede resultar imposible proponer un sistema que sea aceptable desde el punto de vista de lo que sería impersonalmente deseable y desde el punto de vista de lo que se puede demandar razonablemente por parte de los individuos —aunque esta cuestión sea contestada también de manera universal, al modo kantiano—. Por ejemplo, la estratificación en clases puede resultar impersonalmente inaceptable pero también pueden ser inaceptables las exigencias impuestas sobre los individuos por parte de cualquier posible institución social que pudiera eliminar esa estratificación.

Pero no es exacto decir que *o bien* las personas están actuando mal si no se comportan individualmente de la manera en que deberían actuar para producir un resultado impersonalmente deseable *o bien* deberíamos eliminar el ideal ya que no podemos pedirle legítimamente a las personas que se comporten de esa manera. En su lugar deberíamos considerar como moralmente válidos los dos elementos que constituyen el dilema y entonces nos encontraremos ante una situación insatisfactoria que reclama el ejercicio de la imaginación política, social y psicológica. Lo que hace que la teoría política tenga un terreno específico es una demanda ética y no una cuestión práctica —y es una demanda para la invención ética más que meramente la demanda de aplicar la moralidad individual a la conducta del grupo—. El problema es incrementar el grado en que se pueden

satisfacer los valores personales e impersonales en forma armónica a pesar de su natural confrontación.

La coerción, la seguridad del acuerdo y el compromiso con los intereses individuales jugarán obviamente su parte en cualquier solución política, pero no son suficientes. Un ideal social completamente realizado tiene que comprometerse con las pretensiones impersonales de los individuos mientras que al mismo tiempo permite que sus motivos personales tengan algún libre juego en la conducta exigida por el sistema, de manera que permita la coexistencia y la integración de elementos en cada una de las caracterizaciones potencialmente conflictivas que pueda adoptar el individuo. La falta de una solución de este tipo produce en la civilización la mala conciencia con la que estamos tan familiarizados.

Tratar con el problema pretendiendo reducir el dominio de lo privado a un diminuto espacio y atacando al individualismo es un poco torpe, y, en la medida en que tenga éxito destruirá la mayoría de lo que es valioso en la vida humana. Pero algo se debe hacer para disminuir el desacuerdo entre los motivos individuales y los ideales sociales que cualquier defensor del individualismo deberá reconocer. Esto no puede lograrse completamente mediante ingenuidades de diseño social, ni simplemente mediante un cambio sentimental. En la medida en que sea posible, requiere un desarrollo no utópico de la racionalidad individual en respuesta a los cambios que para su expresión se den en el medio social.

CAPÍTULO 4

LEGITIMIDAD Y UNANIMIDAD

Lo que por una parte pretendemos evitar es caer en el utopismo y por otro lado queremos evitar la abdicación moral. Lo que pretendemos lograr es la legitimidad. Podemos entender el problema como la reinterpretación de la legitimidad política a la luz del carácter complejo de la razón práctica, para tratar de ver cómo podemos encontrar sus condiciones.

El asunto de descubrir las condiciones de legitimidad se concibe tradicionalmente como la búsqueda de una manera de justificar un sistema político para todos los que tienen que vivir en él. Si la justificación tiene éxito, nadie tendrá bases para mantener una discrepancia moral sobre la manera en que esa organización social ha considerado y sopesado sus intereses y puntos de vista. Aunque pueda pensar en disposiciones alternativas más ventajosas para él, el balance general, teniendo en cuenta los puntos de vista de todos conjuntamente con los suyos propios, produce que nadie que viva bajo tal sistema tendrá bases para objetar la forma en que el sistema le trata.

Esto es un ideal. Como he dicho, la búsqueda de la legitimidad es la búsqueda de la unanimidad —no sobre todo sino sobre la estructura de control dentro de la que se toman las decisiones más controvertidas—. La unanimidad en cuestión no es ni la unanimidad de hecho entre personas con todos sus diversos motivos, ni el tipo de unanimidad ideal que se sigue simple y directamente de la existencia de una única respuesta correcta, que todo el mundo debe aceptar porque es correcta de manera independiente, sino que más bien es algo intermedio: la unanimidad que podrá alcanzarse entre personas diversas en muchos aspectos, supuesto que también fuesen razonables y comprometidas con la razón para modificar sus pretensiones, exigencias y motivos en una dirección que haga posible una estructura común de justificación. Este planteamiento consiste en una aplicación simultánea del criterio de unanimidad kantiano a las instituciones políticas y a las vidas de cada uno de sus miembros.

Si se pudiera descubrir tal unanimidad hipotética, con ello se ex-

plicaría la corrección de la respuesta en lugar de servir ésta como explicación. Esto es, no sería posible descubrir en qué coinciden todos por el simple razonamiento de que todos pueden perseguir el mismo resultado. Más bien, se descubriría el resultado correcto solamente al encontrar que personas diferentes, razonando desde sus perspectivas diferentes, convergerían hacia él. Ésta es una exigencia exagerada para cualquier concepción de la razón práctica. Las personas son diferentes y sus intereses están en conflicto, de manera que el objetivo de justificación para todos es muy ambicioso, aunque se nos permita establecer las fronteras de la comunidad política de manera que se maximice la oportunidad de ese tipo de justificación.

Es posible tratar de llevar adelante el proyecto exclusivamente en términos de valores y motivos personales, tal como hizo Hobbes al apelar a la necesidad de seguridad como algo dominante para cada individuo. Los seguidores modernos de Hobbes se concentran en la búsqueda de condiciones de equilibrio entre decisores independientes, utilizando los métodos de la teoría de juegos.⁷ No favorezco ese camino, porque me parece que el punto de vista impersonal hace una contribución esencial a la motivación individual que debe ser considerada por cualquier teoría éticamente aceptable. Por esta razón, incluso las teorías que buscan su justificación exclusivamente en el punto de vista personal, necesitan decir algo sobre por qué es deseable la legitimidad, y es difícil hacerlo sin apelar a valores impersonales de algún tipo (por ejemplo, la necesidad de tratar a las personas como fines y no solamente como medios). De otra manera, ¿por qué deberíamos preocuparnos por justificar el sistema para un número de personas mayor al necesario para asegurar la estabilidad? Si quienes no lo aceptan forman una minoría suficientemente débil, el resto los puede forzar a mantenerse en raya. No sería plausible sugerir que cada uno tenga un interés *personal* en la posibilidad de justificar el orden político para cualquier otro (aunque Hobbes creyese que lo que lo justificaba para alguien podía de hecho justificarlo para todos).

Aceptaré, por tanto, que alguna forma de imparcialidad entra en el fundamento mismo del objetivo de la legitimidad. No solamente motiva ese propósito, sino que es uno de los recursos motivacionales a los que se tiene que apelar para ofrecer las justificaciones deseadas. Debido al carácter de estas justificaciones, la legitimidad es un concepto moral. Si un sistema es legítimo, quienes viven bajo él no tienen bases para elaborar la protesta contra la manera en que la estructura básica del sistema se acomoda a sus puntos de vista,

7. Véase David Gauthier: *Morals by Agreement*.

y nadie está moralmente justificado para retirar su cooperación del funcionamiento del sistema, tratando de subvertir sus resultados o tratando de invalidarlo si es que tiene el poder para hacerlo. (Esto no es lo mismo que el intento de conseguir lo mejor para uno mismo dentro de los límites o bajo las reglas del sistema, sin atacar su legitimidad.)

Por otra parte, un sistema ilegítimo trata a alguien que vive bajo él de tal modo que este individuo puede sentir razonablemente que sus intereses y puntos de vista no han sido satisfechos adecuadamente; de manera que, aunque se tengan en cuenta los intereses de los otros, sus propios puntos de vista le colocan razonablemente en oposición al sistema. En tal caso, manteniéndose constante todo lo demás, no estaría mal que retirase su cooperación del sistema, intentase subvertir sus resultados o reemplazarlo por uno más favorable a sus intereses, si es que pudiera hacerlo.

La legitimidad no es lo mismo que la estabilidad. Un sistema legítimo puede ser inestable porque algunas partes lo subviertan sin justificación. Un sistema ilegítimo puede ser estable porque sean demasiado débiles las partes que pudieran estar justificadas en subvertirlo si pudiesen hacerlo, o bien porque está dentro de sus intereses aceptar la adaptación como un *modus vivendi*, en lugar de arriesgarse al conflicto o a la derrota tratando de lograr la alternativa preferida. La legitimidad implica que no hay justificación moral para bloquear o subvertir el sistema; pero aunque no fuese moralmente objetable el hacerlo, bien pudiera ser imposible o imprudente intentarlo. Los sistemas manifiestamente ilegítimos puede que sean bastante estables.

La búsqueda de la legitimidad puede concebirse como un intento de obtener alguno de los valores de la participación voluntaria en un sistema de instituciones que es inevitablemente obligatorio. La vinculación a un sistema político no se puede hacer voluntaria: aun si algunas personas pueden dejarlo, es muy difícil o imposible para la mayoría. En cualquier caso, todas las personas han nacido y pasado sus años de formación bajo un sistema sobre el que no tienen control alguno. Demostrar que todos tienen razones suficientes para aceptarlo es tanto como hacer voluntaria aquella involuntaria condición. Intentamos demostrar que no sería razonable que rechazaran la opción de vivir bajo tal sistema, aunque no se les pueda ofrecer otra elección.

Al definir la legitimidad de esta manera, he adoptado los rasgos básicos de la explicación que da Scanlon del contractualismo, a saber, que los principios correctos que gobiernan una práctica son aquellos que nadie podría rechazar razonablemente, supuesto el objetivo

de encontrar principios que pudieran ser base de acuerdo general entre personas igualmente motivadas. Presentemos de manera más completa la regla de Scanlon:

Un acto es incorrecto si su realización bajo esas circunstancias no está permitido por ningún sistema de reglas para la regulación de la conducta, reglas que nadie podría rechazar razonablemente como base de un acuerdo general no forzado e informado.⁸

Scanlon emplea la condición fuerte, «nadie podría rechazar» similar a «todos deberían aceptar», en lugar de la formulación más débil «todos *podrían* aceptar». Mientras que esto hace difícil la justificación, parece que es la norma correcta de unanimidad que debemos intentar encontrar. La gama de instituciones que las personas *podrían* aceptar sin que por ello sean no razonables es bastante amplia si uno pretende considerar niveles sustantivos de autosacrificio voluntario como no faltos de razón.

Aunque Scanlon discute el contractualismo como teoría moral, resulta bastante natural su extensión a las condiciones de la legitimidad política sustituyendo «la aceptación impuesta» por «el acuerdo general no forzado».⁹ El salto no es tan grande como puede parecer, en virtud del ideal de casi voluntariedad que pretende la legitimidad. La idea es que detrás de la coerción, que tiene un papel inevitable en cualquier sistema político, deberían darse razones independientes para que cada uno coopere voluntariamente en el sostenimiento de tal sistema y para que respete sus resultados. La coerción no es la base de un sistema político legítimo, sino exclusivamente un rasgo que juega un papel instrumental, aunque esencial, en su funcionamiento y en el sostenimiento de su estabilidad; un rasgo que está garantizado solamente en virtud de la legitimidad del sistema que lo contiene.

Siendo como es una posición contractualista hipotética, el principio de Scanlon obviamente está relacionado con el imperativo categórico de Kant, pero vale la pena observar el grado de cercanía de esa relación. Consideremos la clase de reglas generales que nadie puede rechazar razonablemente. El complementario de esta clase estará formado por aquellas reglas que por lo menos una persona podría rechazar razonablemente. En una interpretación natural, una regla de este tipo es aquella que nadie podría desear como ley uni-

8. M. Scanlon: «Contractualism and utilitarianism», pág. 110.

9. Charles Beitz ha aplicado las ideas de Scanlon con resultados interesantes a un tema importante de la teoría política en su *Political Equality*.

versal puesto que no sería deseable para el caso en que se imagine a sí mismo en la posición de aquella persona. Una máxima de lo que fuera la universalización no cumpliría por tanto el imperativo categórico. A pesar de las diferencias, el principio de Scanlon y el imperativo categórico tienen en común la siguiente propiedad: una línea de acción está prohibida por cualquiera de ellos si y solamente si toda regla universal de conducta que lo permitiera cayese dentro de esta clase complementaria de principios rechazables.

¿Qué significa afirmar que algo no podría ser rechazado razonablemente por individuos con la naturaleza dual que he afirmado que todos tenemos? Respondamos primero a esta cuestión en términos abstractos. Cada uno de nosotros tiene un afecto primario hacia sus propios intereses, proyectos y compromisos, pero esta tendencia está restringida de dos maneras por nuestra colocación en la posición impersonal: en primer lugar por el reconocimiento de la igual importancia objetiva de lo que le ocurre a cada uno, y, en segundo lugar, por el reconocimiento de la importancia especial que para cada persona tiene su propio punto de vista y lo razonable que resulta adoptar alguna parcialidad natural. De manera que somos simultáneamente parciales para con nosotros mismos, imparciales inmersos entre todos y respetuosos de la parcialidad de todos y cada uno.

Cuando estos factores entran en conflicto, como lo harán inevitablemente, existe para cada persona un ajuste razonable de su parcialidad a la vista de los intereses y la parcialidad de los otros. Si es más parcial que ese grado para consigo mismo, en lo que reclama o defiende para sí, resultará que está siendo poco razonable. Por otra parte, si un determinado acuerdo no le permite obtener la consideración que es razonable que exija para sí, en virtud de la parcialidad hacia sí mismo que es permisible aun a la luz del respeto hacia los intereses y la parcialidad de otros, entonces no está falto de razón al rechazarlo y al intentar imponer una alternativa que *sería* para él poco razonable rechazar.

No he ofrecido normas sustantivas para tal tipo de razonabilidad, sino solamente he indicado los factores que son relevantes en cada caso individual. La legitimidad es el resultado de una convergencia de perspectivas diferentes sobre un acuerdo concreto, que satisface las condiciones de no ser rechazable para cada una de las partes. (Como veremos, no hay garantía de que sea posible desarrollar tal convergencia por normas generales de razonabilidad del tipo descrito, en el supuesto de que en una situación dada se puede lograr un acuerdo de manera que para cada individuo, desde su perspectiva, no sería razonable rechazarlo.)

Un sistema legítimo es aquel que reconcilia los principios uni-

versales de imparcialidad y de parcialidad razonable, de manera que nadie puede objetar que sus intereses no están siendo sopesados suficientemente ni tampoco que las demandas que se le exigen son excesivas. Lo que hace razonable que alguien rechace un sistema, y que por consiguiente lo hace ilegítimo, es que le conduzca a malos resultados en comparación con lo conseguido por otros (lo que corresponde a un fallo en relación con la imparcialidad), o que exija de su parte demasiado mediante el sacrificio de sus intereses o compromisos al compararlo con alguna alternativa realizable (lo que corresponde a un fallo en relación con el grado razonable de parcialidad).

Por supuesto que lo que cuenta como un mal resultado o como algo demasiado exigente depende de los costes de las alternativas para otros en esos mismos términos. Lo razonable de la protesta depende de las normas generales para el ajuste de la parcialidad y de la imparcialidad, y de que cualquiera pueda reconocer la validez de esa protesta de igual manera que la persona que la protagoniza. Más aún, se da una correspondencia entre protestas de personas particulares y ciertos tipos de objeciones impersonales, lo que refleja el carácter de la legitimidad como la búsqueda de unanimidad. Si alguien razonablemente rechaza un sistema sobre la base de que no atiende a sus necesidades o porque le demanda sacrificios demasiados grandes de sus proyectos personales, esa persona está a la vez apelando a una norma objetiva e invocando el motivo personal que le lleva a resistir al sistema que fracasa para él según esa norma.

Pero esto no es una simple amenaza. Lo que es razonable rechazar es un asunto moral, «en todo su amplio sentido», y no un asunto que establezca cuánto puede seguir demandando ésta o aquella parte del acuerdo en virtud de una fuerza de negociación superior. Las diferencias en capacidad de negociación no comportan por sí mismas un peso moral, aunque se les pueda atribuir autoridad para determinar los resultados dentro de un sistema que es legítimo de acuerdo con una norma de aceptabilidad que no es el resultado de la capacidad de negociación.

La cuestión se transforma así en ¿qué aporta la norma de rechazo razonable permitido moralmente con la que se somete a contras-tación auténtica la legitimidad de un sistema, que sea diferente al rechazo que se basa exclusivamente en una influencia superior y en un interés propio no modificado? Sabemos que la intromisión de un elemento no moral, directamente político, en el proceso de justificación podría evitarse elevando la imparcialidad a una posición de dominio completo; pero afortunadamente ése no es el único camino. Mientras la actitud de imparcialidad, que es la primera consecuencia del punto de vista impersonal, juega un papel importante para

determinar cualquier resultado aceptable también deberá ajustarse de alguna forma al punto de vista personal, buscando principios que reconozcan la importancia de aquellos objetivos en la vida de cada persona, y que determinen cuánto peso se les debe atribuir en general. Para incorporar dentro de la ética el punto de vista personal, necesitamos una teoría de razones para la acción *relativas al agente*, razones especificadas mediante principios universales que a pesar de todo se refieren de manera no eliminable a rasgos o circunstancias del mismo agente para quien son razones. El contraste se da con las razones *neutrales con respecto al agente* que dependen de lo que todo el mundo debe valorar con independencia de la relación que tengan con él mismo.¹⁰

La concepción de la moralidad que defenderé incluye principios generales para las razones neutrales con respecto al agente y para las relativas al agente, y también para la relación precisa que se da entre ellas. Sin embargo los principios generales relativos al agente, aunque deban ser aceptables para todo el mundo, dependen de un tipo de juicio impersonal diferente del que nos permite reconocer que aquello que le ocurre a cualquiera es tan importante como lo que le pasa a cualquier otro. En suma, tenemos que abordar el punto de vista motivacional de cada individuo y reconocer que también existen condiciones sobre lo que es razonable exigirle, porque su posición personal impone ciertas exigencias. Este tipo de juicio es todavía general y debe encontrar una forma cuya aplicación para todos sea a la vez consistente. Los resultados deben satisfacer alguna versión de la universalizabilidad kantiana. Si la intención es descubrir principios de conducta que todos pueden afirmar que todos deberían seguir, esos principios tendrán que ajustarse para que puedan convivir en cierta combinación las razones neutrales y las relativas al agente.

10. Por ejemplo, la vida de cada uno tiene a la vez valor neutral con respecto al agente y relativo al agente: cada uno de nosotros tiene una razón neutral para preocuparse por cada uno de los otros y además una razón relativa al agente para tener una preocupación especial por sí mismo. He analizado esta distinción en *The Possibility of Altruism*, págs. 90-95, y *The View From Nowhere*, págs. 152-154; véase Derek Parfit, *Reasons and Persons*, pág. 143.

CAPÍTULO 5

LA PRUEBA KANTIANA

La condición de universalizabilidad puede tomar formas enormemente diferentes, dependiendo de cómo se conciba la razón práctica de los individuos. Además, lo que sea razonable para los individuos puede no venir determinado exclusivamente en el plano de la razón práctica sino que dependerá también de juicios sobre el resultado colectivo para todos aquellos que siguen esos principios —aspecto que los individuos deben tomar en consideración—. Todas las teorías contractualistas ideales comparten la dificultad de dar un sentido determinado a la norma de unanimidad, pero trataré de ilustrar el caso con un problema familiar a partir de la interpretación de la ética de Kant (otra versión de la misma dificultad aparece también a partir de la perspectiva sostenida por Scanlon).

El imperativo categórico establece que podemos actuar solamente a partir de aquellas máximas que al mismo tiempo queremos que sean leyes universales. Pero, ¿cómo se supone que descubrimos, para una máxima en particular, si podemos o no lograr que sea una ley universal? Dejando a un lado los casos en los que no podemos *concebir* a esa máxima transformándose en una ley universal, ¿qué significa decir que aunque podemos concebirla, no podemos *desear* esa transformación? ¿Será, como dice Kant, que esta pretensión incorpora una contradicción en la voluntad?

El cuarto de los ejemplos de Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que ilustra la aplicación del imperativo categórico, presenta con toda claridad este problema interpretativo. Lo citaré parcialmente. Una cuarta persona

a quien le van bien las cosas ve a otros que han luchado con gran dureza (y a quienes él pudo fácilmente ayudar); y piensa: «¿Qué me importa eso a mí? Sea cada uno tan feliz como sea la voluntad del Creador o como pueda lograrlo por sí mismo; no le quitaré nada de nada; ni siquiera le envidiaré; ¡solamente ocurre que no deseo contribuir para nada a su bienestar o a apoyarle en su desgracia!... Pero aunque es posible que una ley universal de la naturaleza pudiera subsistir en ar-

monía con esta máxima, aun así es imposible *desear* que tal principio se mantenga en todo lugar como una ley de naturaleza. Puesto que una voluntad que decidiera de esa manera entraría en conflicto consigo misma, porque muchas veces puede aparecer una situación en la que el hombre necesite amor y simpatía por parte de los otros, y en la que, por tal ley de la naturaleza surgida de su propia voluntad, se privaría a sí mismo de toda esperanza de la ayuda que quiere para sí mismo.¹¹

Digamos primero que un poco de liberalidad filosófica es imprescindible en la lectura de este argumento. No puede depender de la persona que se encuentra en circunstancias confortables pensar que pueda encontrarse *efectivamente* en una situación calamitosa, ya que hay personas a las que le va tan bien, y que están tan seguras, que sería completamente irracional por su parte tomar en serio tal posibilidad. Aun así se supone que tales personas como cualesquiera otras están sujetas al mismo deber de ayuda mutua. De manera que el experimento mental tiene que entenderse de manera hipotética e independiente de las probabilidades reales. Hasta una persona muy rica y con total seguridad podría querer verse ayudada si cayera en la miseria, y esto es así aunque piense que es prácticamente despreciable la probabilidad de que se dé la situación en la que se transformaría en un indigente.

Abundando más, me parece claro que el experimento mental que tratamos de representarnos al aplicar el imperativo categórico nos exige positivamente que tengamos en cuenta la posición personal de cada una de las partes bajo cualquier situación cubierta por el principio que analizamos y con los correspondientes motivos y valores asociados. Tenemos que preguntarnos si podemos desear la universalización de nuestra máxima a la luz de la gama completa de efectos y exigencias motivacionales que entrañarían para todas las partes en cuya posición nos imaginamos nosotros mismos.

Pero aquí se encuentra el problema principal. Debido a que la situación engloba un conflicto de intereses, *cualquier* máxima con la que una persona se propone actuar entraría en conflicto, caso de universalizarse, con lo que querría para sí en al menos *una* de las posiciones hipotéticas que podría ocupar de acuerdo con esa máxima. El principio de la ausencia de ayuda mutua, a buen seguro, contradice lo que ella misma querría si se viera en una situación de privación y miseria. Sin embargo, un principio positivo de caridad contradice su preferencia previa de mantener su riqueza para sí. Aun una persona que esté en la miseria, para contrastar la universaliza-

11. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, págs. 95-96.

bilidad del principio de caridad, tendría que reconocer que requiere algunos sacrificios por parte de los que tienen mejores resultados (sacrificios que él preferiría no tener que hacer si estuviera entre esos con mejores resultados). De manera que, ¿no será que *toda* máxima que uno pudiera proponer en tal situación fallaría a la hora de satisfacer el imperativo categórico, produciendo una contradicción en la voluntad cuando tratásemos de lograr su universalización?

Kant afirma que la máxima de la desconsideración estricta no supera la prueba y que algunas máximas positivas de apoyo logran superarla. Creo que es significativo, y que es parte del significado de su concepto de deber «imperfecto» o «meritorio», que aparentemente considera como una gama de niveles de caridad coherentes con el imperativo categórico y que además no es precisa la frontera entre lo que crea y lo que no crea contradicción en la voluntad. A pesar de todo, no podremos entender cómo el imperativo categórico produce resultados en tal caso a menos que podamos interpretar la idea de lo que es posible desear o lo que no lo es, con respecto a conjuntos de situaciones hipotéticas en las que ocupamos papeles diferentes asociados con todos los intereses en conflicto. El problema está en que algunas resoluciones de tales conflictos de intereses se supone que son deseables cuando nos ponemos en la posición exacta de las otras personas, mientras que otras situaciones no lo serían. Todo el mundo, teniendo en cuenta todos los puntos de vista, se supone que será capaz de llegar a las mismas conclusiones.

Volveré a analizar este problema, aunque no tengo una solución para él; en todo caso comentaré aquí dos aspectos. En primer lugar, el tipo de cuestión que he dicho que debe contestarse al aplicar el imperativo categórico está tan cerca de una cuestión moral relativa a la forma correcta de tratar con intereses en conflicto que invita a la sospecha de que el procedimiento en su totalidad es vacío: el imperativo categórico no puede ser la base de la moralidad porque para derivar resultados a partir de él debemos apoyarnos en el mismo juicio moral que intentamos fundamentar.

En segundo lugar, R. M. Hare¹² ha planteado que hay una respuesta directa a la cuestión de qué se puede y qué no se puede desear como ley universal, y que el utilitarismo es la norma última a la que nos vemos conducidos por el imperativo categórico. Esto es así porque piensa que la única manera racional de resolver los conflictos entre nuestros intereses imaginarios, cuando nos colocamos simultáneamente en todas las posiciones hipotéticas afectadas por

12. Véase *Freedom and Reason*, págs. 123-124.

una ley universal, es agregar todas las ventajas y desventajas y seleccionar el principio que produzca el balance global más positivo.

Contra esas dos posiciones, defenderé que el ideal de la aceptabilidad universal es una alternativa genuina y no vacua a la estricta dominancia del punto de vista impersonal y al utilitarismo, una alternativa que permite que el punto de vista personal ocupe un papel independiente en la justificación de los principios universales, y que de hecho explica por qué algunas soluciones son moralmente plausibles y otras no lo son.

Si aceptamos la dualidad del yo, entonces, desde la posición impersonal, surgen dos juicios generales que no hay manera obvia de combinar, a saber:

1. La vida de cada uno es igualmente importante.
2. Cada uno tiene que orientar su propia vida.

El segundo juicio se aplica incluso a las personas que aceptan el primero e implica algún límite a la amplitud en que la vida de una persona puede ser controlada por el primer juicio. De igual manera el primero implica algún límite al margen dado por el segundo.

¿Qué amplitud y qué forma tiene el espacio que se deja libre para cada persona bajo (2) a partir de las imparciales afirmaciones de valor que se plantean en (1)? Una posición ética sobre este asunto no solamente exige la justificación de las propias elecciones basándose en motivos sino también la justificación de los motivos y de sus relaciones.

La relación entre motivación y justificación en teoría ética es un asunto muy debatido. Mi posición personal es que la justificación moral debe ser capaz de motivar pero no porque confiemos en motivos premorales. Un argumento puede generar motivos, y acción, al mostrarle a alguien que tiene una razón para hacer algo, una razón que no se deriva simplemente de que ya previamente quería hacerlo. Por supuesto que los argumentos para ser eficaces dependerán de algún tipo de capacidad motivacional por parte del individuo, pero esto no es sino decir que debe ser capaz de comprender que efectivamente son razones y de apreciar su fuerza.

Me parece que la manera correcta de intentar acercarse a una solución al caso cuando los motivos existentes conduzcan a un conflicto irreconciliable es utilizar la misma demanda de unanimidad como una condición para la elección de los principios de racionalidad. Si encontramos que personas motivadas por una mezcla habitual de razones personales e impersonales están aún demasiado lejos de poder identificar algún acuerdo que ninguna de ellas podría rechazar

razonablemente, y cuyo principio pueda por consiguiente ser deseado por cada una, ésta es en sí misma una razón para reconsiderar las normas de razonabilidad que conducen a tal resultado. (De nuevo aquí estoy siguiendo a Scanlon.)

Desde luego esa reconsideración no producirá necesariamente una solución. Puede ser que los únicos principios generales lógicamente capaces de producir unanimidad en ciertas circunstancias sigan siendo claramente inaceptables por parte de alguien —ya sea porque supongan una completa subordinación de los valores personales a los impersonales, ya sea porque exijan de él excesiva atención a los motivos personales de los otros—. En tal caso puede que no exista la alternativa a una solución *exclusivamente* política (que fuerce a los perdedores recalcitrantes por parte de quienes tienen un poder mayor). Si los perdedores no tienen razón alguna para aceptar el resultado excepto que se ven forzados a aceptarlo, este resultado obviamente no es el mejor. Sería moralmente preferible, y una condición de auténtica legitimidad política, que los principios generales que gobiernan las razones relativas al agente limiten el alcance de esas razones, de manera que dejen establecer algunas soluciones o distribuciones de ventajas e inconvenientes, que nadie pueda rechazar razonablemente aunque estuviera en la posición de hacerlo. En vez de que la moralidad sea como la política en su sensibilidad para el balance del poder, querríamos que la política se pareciera más a la moral en su intento de lograr una aceptabilidad unánime.

Lo anterior exige algo más que la universalidad formal en la formulación de los principios relativos al agente, es decir, algo más que la condición de que cada persona actúe solamente a partir de razones a las que pudiera apelar cualquier otro en circunstancias comparables. Hasta un principio de puro egoísmo podría ser universal en este sentido. Con mayor precisión, me refiero a una condición de armonía entre los objetivos y las acciones de personas diferentes como parte de lo que determina qué principios de racionalidad relativa al agente son los correctos.

Aplicar esta condición significaría que si encontramos que un balance aparentemente razonable de lo personal y lo impersonal todavía les conduce a un conflicto no resoluble sobre el tipo de acuerdos sociales básicos que pueden aceptar, podremos, a pesar de todo, no considerar el desarrollo de este conflicto como un determinante aceptable del resultado efectivo logrado. Es decir, no deberíamos estar satisfechos con enfrentarnos a nuestros semejantes aliados con algunos y en oposición a otros dejando que el resultado venga determinado de manera que los perdedores tengan razones para rechazarlo si no se vieran obligados a aceptarlo. Desde luego que si no

tienen elección, en cierto sentido, es razonable para ellos aceptarlo, pero ése es precisamente el tipo de razonabilidad que se trata de evitar con el deseo de conseguir la unanimidad general. No deberíamos quedarnos satisfechos con una simple negociación, si el proceso que conduce a ella no comporta en sí mismo una validez moral que inunice al resultado frente a posteriores críticas morales. En particular, si desde el principio existen grandes desigualdades en la capacidad de negociación, alguno de los resultados de la negociación o alguno de los equilibrios que se hayan alcanzado entre individuos aparentemente razonables no serán aceptables cuando se vean de nuevo desde fuera y esto será un reflejo de que alguna de las partes no tiene razones para mantenerse en el acuerdo excepto que se ve forzada a ello.

El defecto de la unanimidad razonable se convierte así en una forma de cuestionar la interpretación de la razonabilidad individual que condujo a esa unanimidad. Es decir, las condiciones de razonabilidad individual no solamente tienen que basarse en principios que puedan ser reconocidos universalmente (lo que es cierto de toda forma de razón práctica); además tienen que poder armonizarse con otros en formas colectivas e institucionales de conducta que puedan ser objeto de aceptación, apoyo y participación voluntaria por parte de todos los individuos que son razonables según esos mismos criterios. (Ésta es, según me parece, la esencia del concepto de Kant del reino de los fines.)

El deseo de encontrar una solución para nuestros conflictos, que en determinado nivel sea aceptada por todos, es otra expresión del reconocimiento de que uno solamente es una persona más entre todas las que existen, con todo lo importante que sea la propia vida desde el punto de vista personal. En este caso, el reconocimiento no se manifiesta mediante la perspectiva aislada de la imparcialidad sino a través de una identificación universal con el punto de vista de cada individuo, y con el consiguiente deseo de encontrar una forma de vida que pueda ser aceptada por cada uno, en parte fuera de la imparcialidad aunque no completamente.

La imparcialidad pura no puede garantizar este tipo de unanimidad kantiana porque no actúa sola. El enfrentamiento inicial entre los objetivos imparciales y personales se ve algo modificado por la internalización de la imparcialidad como un objetivo individual. El bienestar de los semejantes se convierte así en algo importante para cada persona, en parte de lo que desea. A menos que la imparcialidad reemplace completamente los objetivos puramente personales (lo que no es posible ni deseable), la mezcla de la actitud imparcial y de lo personal, que es la configuración individual habitual, conti-

nuará generando conflictos tanto entre los individuos como en su propio fuero interno.

La exigencia de abordar estos nuevos conflictos de manera ética en lugar de mediante negociaciones políticas procede del mismo punto de vista impersonal, que continúa generando exigencias aun después de que, como resultado de preocuparnos por él, hemos incorporado el componente de imparcialidad dentro del esquema de motivos personales (solamente ahora asume su forma kantiana). Confrontados con la nueva situación en la cual de cada uno se espera que reconozca las exigencias de la imparcialidad, queremos saber qué balance es razonable para que los individuos se sitúen entre este objetivo y sus objetivos más personales (no queremos saber esto desde el punto de vista propiamente personal sino como una cuestión de carácter general). Queremos vivir mediante principios que cualquiera pueda aceptar, en parte sobre la base de una preocupación imparcial por cada uno aunque no exclusivamente por esto.

Esta exigencia solamente se diferencia del imperativo categórico en que hace explícito algo que ya estaba implícito en el imperativo —lo único que puedo desear que cada uno adopte como una máxima es solamente aquello que cualquier otro puede también desear como una máxima que adoptasen todos—, pues está bien claro en Kant que la universalizabilidad debería producir los mismos resultados para cualquier persona. Cuando consideramos de manera impersonal cuál podría ser una forma de vida aceptable para seres similares a nosotros mismos, que combinen una capacidad común hacia la imparcialidad con objetivos personales divergentes, y a la vista de que cualquier otra persona debería ser considerada también para dar su consentimiento, la respuesta será aquella forma de vida en la que cada uno de nosotros pudiera vivir y afirmarse como una expresión adecuada de esos dos puntos de vista.

Como sabemos por las controversias que se dan en torno a la teoría ética de Kant, es bastante difícil determinar lo que sería aceptable unánimemente si es que algo lo es. El mismo Kant creía que había un equilibrio natural entre la individualidad y las exigencias de la benevolencia en la moralidad personal, y que en la teoría política la protección de una libertad igual para cada uno podría más o menos cumplir con la exigencia.¹³ Se puede dudar plenamente de estos resultados sin que por ello se tenga confianza en otra alternativa. Pero haya o no una solución general, está claro que las condiciones de aceptabilidad pueden encontrarse con mayor facilidad en ciertas

13. Véase *On the Common Saying: «This May be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice»*.

circunstancias que en otras. De manera que al abordar el problema la política y la teoría moral aparecen vinculadas por medio del intento de establecer instituciones y formas de vida que, por sus efectos sobre las personas y sus circunstancias, acerquen más la posibilidad de una forma de racionalidad que conduzca a la armonía colectiva.

Por el momento, no veo una solución general para este problema. Es decir que sospecho que no existen principios generales que gobiernen a la vez las razones personales —relativas al agente—, las razones imparciales —neutrales con respecto al agente— y su combinación, y que sean aceptables desde todos los puntos de vista a la luz de sus consecuencias bajo todas las posibles condiciones reales. Bajo tales condiciones —incluyendo, pienso, las del mundo real—, cualquier norma de conducta individual que trate de acomodarse a ambos tipos de razones resultará o bien demasiado exigente en términos de las primeras o insuficiente en términos de las segundas.

Precisamente en la garantía de una respuesta correcta ante toda circunstancia concebible es donde reside parte de la atracción que ejercen tanto las teorías del consecuencialismo puro —que admiten para la moralidad solamente razones neutrales con respecto al agente— cuanto las teorías basadas exclusivamente en los derechos individuales —que dotan de autoridad moral a cualquiera de los resultados de la interacción de individuos que se conducen a sí mismos de acuerdo con ciertas razones relativas al agente—. Si tratamos de satisfacer restricciones que procedan de las dos direcciones, la tensión puede resultar demasiado fuerte y podemos ser incapaces de encontrar una manera sistemática de combinar aquellos factores que producen consistentemente un resultado moralmente aceptable.

Tratemos de ilustrarlo volviendo al cuarto ejemplo de Kant. Una buena solución podría ser la siguiente: hay un nivel modesto de ayuda a las necesidades de los otros por debajo del cual no se puede colocar una persona que obtiene buenos resultados, porque no puede desear como ley general una situación tan rigurosa. Pero por encima de ese nivel queda a la discreción del individuo el grado en el que está dispuesto a sacrificarse en beneficio de los demás; resultan aceptables muchos niveles de ayuda.¹⁴

Sea como sea, pienso que hay otro tipo de tratamiento que se acerca más a la verdad. Supongamos que una persona beneficiada por los resultados sociales observa que muchas otras tienen grandes ne-

14. Una propuesta relacionada con ésta es la de Samuel Scheffler; véase *The Rejection of Consequentialism*, pág. 20. En ese libro, y en trabajos posteriores, Scheffler analiza en profundidad el efecto del punto de vista personal sobre la moralidad.

cesidades y que podría ayudar a un número significativo de éstas incurriendo ella en un pequeño coste por cada individuo, pero que le supondría un gran coste si ayuda a tantos como pueda —el coste de cambiar en lo fundamental su vida y abandonar muchos de sus proyectos personales—. Si nos preguntamos, con relación a esta situación, qué puede ser lo deseado como ley universal, me parece que llegaremos a la siguiente respuesta. Continúa siendo claramente inaceptable colocarse por debajo de un modesto nivel genérico de ayuda a los otros, teniendo en cuenta la difícil situación de los necesitados y las demandas motivacionales ejercidas sobre los caritativos. Pero en la medida en que nos movemos por encima de ese nivel, gradualmente entramos en una región en la que no podemos desear como principio universal *o bien* que uno *deba* ayudar *o bien* que *no necesite* ayudar a los necesitados hasta el nivel de sacrificar los propios objetivos personales. El intento de aplicar razones universales relativas al agente elimina lo primero y las razones imparciales neutras con respecto al agente eliminan la segunda posibilidad.

Si continuamos incrementando el sacrificio individual hasta un nivel muy alto con el propósito de ayudar a otros, entramos de nuevo en una región donde se da un resultado definitivo. Por encima de cierto nivel no se nos pide ninguna ayuda porque a pesar de todo el contrapeso de lo impersonal podemos querer mantener como principio universal un grado moderado de reserva del dominio de lo personal. De todas maneras, en un definido y amplio ámbito intermedio la pregunta por un principio universalizable que se adapte tanto a las razones personales como a las impersonales me parece que no tiene solución.

Varias cosas parecen darse aquí a la vez. Las personas que obtienen buenos resultados se encuentran con un conflicto directo entre sus objetivos personales y la atracción impersonal de lo que sería mejor teniendo todo en cuenta. En algunos casos esto solo no nos ofrece una solución satisfactoria. En esas situaciones aparece también el conflicto opuesto desde el punto de vista de las personas necesitadas —entre sus necesidades y su reconocimiento del interés legítimo que tienen otros en vivir sus vidas—. Alguien que trate de identificar un principio universalizable debe preocuparse por ambos puntos de vista y tratar de combinarlos. Parece como si cualquier principio general en el rango intermedio pudiera ser rechazado razonablemente, ya sea desde el punto de vista de los necesitados, por ser insuficientemente generoso, o bien desde el punto de vista de los favorecidos por exigirles demasiado. Parece que no existe principio de conducta para cada individuo que pueda ser aceptado colectivamente.

La consecuencia moral es que, mientras que cada uno está obligado a evitar extremos cuya exclusión nadie podría rechazar razonablemente, dentro de la gama intermedia que se da entre esos extremos una parte o la otra estaría moralmente justificada en resistirse o en retirar su cooperación de cualquier acuerdo que esté en marcha. Pueden tener razones de prudencia o de temor para no hacerlo así, pero no razones que se deriven de una afirmación impersonal del impacto del sistema sobre cada uno, incluidos ellos mismos. De una manera u otra algunas de las partes en cualquiera de tales acuerdos podría objetar que, teniendo en cuenta todos los aspectos, el peso que se le da a su propio punto de vista en relación al de cualquier otro no es suficiente y que por esto puede que para ella sea razonable incumplir el acuerdo siempre que pueda. Los motivos personales de cada individuo ejercen cierta cantidad de fuerza centrífuga que puede verse contrarrestada hasta cierto punto por valores impersonales, pero solamente hasta cierto punto.

Desde luego que nadie, y menos que nadie la parte que lo rechaza, puede reconocer eso como una razón para negar legitimidad al sistema. Pero para la parte que lo recusa son sus motivos personales los que la llevarán razonablemente a oponerse o a abandonarlo; al mismo tiempo otros que pueden ver su ilegitimidad, aunque no tengan quejas personales contra el sistema, pueden con igual grado de razón resistirse al cambio sobre la base de que cualquier alternativa que resultase aceptable para el crítico sería una que *ellos* pueden rechazar de manera razonable. Estas situaciones representan el fracaso de la unanimidad en el más alto de los niveles; los individuos volverán a sus propios puntos de vista fuera de una estructura común que todas las personas razonables deberían aceptar.

No puedo ofrecer una explicación general de qué es lo que nos permite intentar ciertos principios desde todos los puntos de vista y no hace posible que intentemos otros. Pero me parece claro que las verdades de este tipo, que se derivan de objeciones decisivas pero independientes, cuando entran en conflicto no siempre se neutralizan una con la otra ni se ordenan según un evidente orden de prioridad. Aunque puedan ser reconocidas por cualquiera, el hecho de que tales pretensiones se originan en vidas independientes las hace a veces recalcitrantes al tipo de combinación que resulta familiar en el caso de los conflictos que se producen entre los valores de un individuo particular. Todo lo que puedo hacer es esperar que la teoría finalmente sea superada mediante la intuición. Reconozco que esta afirmación que he hecho sonará algo extraña, pero debemos recordar que la unanimidad kantiana, con toda su oscuridad, resulta mani-

fiestamente una condición muy fuerte, de manera que en ningún caso es obvio que pueda alcanzarse.

Pero si no puede conseguirse en todas las circunstancias, la siguiente cuestión natural para una teoría ética que la tome seriamente en cuenta será la de tratar de identificar las circunstancias en las que pueda lograrse y preguntarse cómo podrán alcanzarse tales circunstancias. Podemos embarcarnos en cierta cantidad de ajustes mutuos entre las pretensiones de la imparcialidad y las de la individualidad. Pero me parece que de cualquier manera que terminemos, en la medida en que nos restrinjamos a tratar esto como una cuestión de conducta personal, habrá circunstancias en las cuales cualquier principio considerado a la luz de sus resultados colectivos y de sus exigencias sobre cada individuo resultará finalmente insatisfactorio. No será satisfactorio porque de una manera o de otra no conseguirá soldar aquella división del yo que resulta de la dualidad de posiciones en las que éste se encuentra.

Aunque los problemas de la teoría política son esencialmente problemas morales, su solución deberá ser política. La legitimidad política depende de una condición ética: que nadie tenga bases razonables para hacer objeción del sistema. Pero esta condición requiere de teoría política para su interpretación. Ahora debemos fijar nuestra atención en las circunstancias en las que la gente actúa, y mediante las que se forma, y cambiar la pregunta de «¿Cómo deberíamos vivir, sean cuales sean las circunstancias?» por esta otra: «¿Bajo qué circunstancias es posible vivir tal como deberíamos?».

Los principios de conducta individual no son suficientes: el mundo, el medio, tiene que cooperar. Desde luego todavía podemos enfrentarnos con la cuestión de qué hacer en circunstancias completamente extremas en las que nada parece aceptable, pero la ética y la teoría política no precisan ser un sistema sin fisuras que ofrezca un conjunto único de principios para toda circunstancia, sea decente o indecente. Si las múltiples demandas sobre una conducta digna para seres complejos no puede darse bajo cualesquiera condiciones, entonces parte de lo que exige la ética consiste en un cambio en las condiciones, externas o internas, de manera que tales exigencias puedan ser mejor satisfechas. De nuevo aquí nos encontramos con que no tenemos garantía alguna de llegar a una solución. Quizá todo lo que podamos conseguir sea acercarnos a esa solución.

CAPÍTULO 6

LA DIVISIÓN MORAL DEL TRABAJO

Hasta ahora hemos considerado nuestro problema de tres maneras diferentes: cómo reconciliar la dualidad de posiciones que se dan en el individuo, cómo evitar el utopismo en teoría política y cómo definir las condiciones de la legitimidad.

La forma general de la solución que pienso que vale la pena explorar resultará familiar. No consiste ni en una invasión completa del yo mediante valores sociales, ni en una situación de individuos no reconstruidos en un contexto institucional que hicieran que la búsqueda de sus objetivos privados se combinase para generar resultados socialmente deseables, sino en el diseño de instituciones que penetren y en parte reconstruyan a sus miembros mediante la producción de diferenciaciones internas al yo entre sus papeles públicos y privados, y subordinando a éstas las posteriores diferenciaciones.

En cierto sentido, el objetivo consiste en externalizar mediante instituciones sociales las exigencias más imparciales de la posición impersonal, pero nuestro apoyo a esas instituciones va a depender de que respondan a las exigencias de una parte muy importante de nosotros mismos. Si a la posición impersonal, que es esencial en la configuración personal de cada uno de nosotros, pudiera dársele expresión adecuada a través de nuestros papeles respectivos en instituciones colectivas imparciales, el problema de la integración de las dos posiciones en el individuo podría resolverse con una transformación de sus términos mediante los efectos producidos por aquellas instituciones sobre la personalidad individual. Pero es esencial que los efectos se desarrollen a través de diferenciaciones internas, que aprovechen la complejidad individual del yo, en lugar de que busquen crear un nuevo tipo de ser humano en el cual se borren aquellas divisiones.

Un tratamiento de este tipo no es solamente una forma de contrapesar las exigencias de los dos puntos de vista, porque su ideal es hacer posible una satisfacción más completa de ambos mediante la transformación de las condiciones de su expresión, permitiendo que parte del yo se expanda en el mundo circundante. Si las exigen-

cias impersonales más fuertes se pueden externalizar y lograrse por medio de la ocupación de un papel social, el individuo puede perseguir con buena conciencia sus restantes objetivos personales dentro de esa estructura.

Pero describir estas condiciones de adecuación para una solución no es darla. Por ahora no se ha encontrado ninguna solución de tal tipo, ni tampoco parece que esté a la vista. Desde luego no existen instituciones políticas efectivas que den soluciones para el mundo en toda su globalidad, pero el problema también aparece en el nivel de las unidades políticas habituales. Las demandas de imparcialidad son tan grandes que hasta las instituciones de un ámbito mucho menor, que tratan de conseguirlas en algún grado interesante, amenazan con reclamar para su servicio una absorción excesiva de la vida de los individuos y con cierto tipo de movilización general que fracasa en dejar un espacio suficiente para la posición personal. Encontrar la manera de cambiar esta situación es un asunto central para la teoría política.

A manera de apoyo general comentemos brevemente algunos tratamientos conocidos de la relación entre racionalidad individual y racionalidad colectiva que se encuentran en la teoría política no utópica. Mis ejemplos serán Hobbes, Bentham, Hume, Rousseau y la tradición del liberalismo moderno.

Hobbes no confía en la preocupación por el bienestar de los otros como motivo para dar un apoyo individual a las instituciones políticas. Por el contrario propone un diseño institucional que se sostiene plenamente por la preocupación que cada individuo tiene por su propia seguridad. Esta preocupación nos motiva para querer vivir bajo un orden político estable, y para comportarnos de manera que se conserve la estabilidad una vez que han sido establecidos los adecuados mecanismos para asegurar el cumplimiento. El poder del soberano garantiza que cada uno de nosotros obedecerá a las reglas cuyo mantenimiento es una condición para la seguridad de todos. De esta manera, en la teoría política hobbesiana no hay división motivacional entre el punto de vista personal y el impersonal. Un único motivo personal de seguridad está detrás tanto de nuestra lealtad al orden político cuanto de nuestra conducta individual dentro de él.

Bentham presenta un contraste interesante. Creía que los individuos estaban motivados en todas sus acciones solamente por la búsqueda del placer y por la evitación del propio dolor. Las fuentes del placer y del dolor podrían variar enormemente de una persona a otra, y alguna hasta podría obtener placer de la simple contemplación del placer de otros, pero está claro que Bentham pensaba que los motivos más importantes eran en extremo egoístas. Sin embargo él, a di-

ferencia de Hobbes, era un utilitarista que estaba obligado a pensar en el problema del diseño institucional como la creación de un sistema de incentivos que condujesen a actuar, incluso a egoístas hedonistas, de manera tal que colectivamente se tendiera a maximizar el bienestar general, sin que para ello los individuos tuvieran que estar motivados por una preocupación por el bienestar general. El objetivo apropiado de las instituciones sociales no atraería automáticamente el apoyo de los ciudadanos egoístas. Así se produce un completo divorcio entre el punto de vista de la actuación individual, interna al marco institucional, y el punto de vista utilitarista que determina su diseño.

Por ejemplo, Bentham insistía en la importancia de lo que llamaba el «principio de unión del deber y el interés» a la hora del diseño institucional. De esta manera defendía que los ingresos de los dirigentes de los orfanatos y casas de pobres deberían variar inversamente con la tasa de mortalidad que se diera entre los que tenían a su cargo.¹⁵ Pero no se debería esperar que los dirigentes defendiesen esa política por motivos externos a los que se supone que se van a estimular. Bentham asume, bastante astutamente, que cuidarán menos de la supervivencia de los pobres que de su propia calidad de vida. Solamente se puede esperar que se sientan molestos por esa política ilustrada, y otros tendrían que instituir y sostener tal política, ya fuesen aquellos a cuyos intereses se atiende u otros que se sienten particularmente infelices por el mal trato que se da a los huérfanos y a los pobres y que no tienen nada que ganar de esa política. En este esquema el papel de servir al bienestar general se le da a las instituciones, en lugar de dejarlo a la benevolente motivación individual; no hay intento alguno de presentar el resultado como una manera de integrar los motivos personales e impersonales en los individuos que ocupan determinados papeles en el sistema. Por tal razón contiene un peligro inherente de inestabilidad, a pesar de su admirable sentido práctico.

Por otra parte, cierta versión de la división de posiciones o puntos de vista juega un papel significativo en las teorías políticas de Hume y de Rousseau. La teoría de Hume de las virtudes artificiales es el primer análisis claro de la poderosa partición motivacional que hace posible las convenciones básicas de las que depende la estabilidad social: el contrato, la promesa, la propiedad y el mismo gobierno legal. Hume reconocía que debido a que no éramos perfectamente altruistas ni perfectamente egoístas nos resultaba necesario y posible adoptar aquellas convenciones. Dentro del marco estable que

15. «Outline of a Work Entitled Pauper Management Improved», págs. 380-381.

suministran podemos perseguir nuestros objetivos personales con seguridad, pero nuestra adhesión a las convenciones mismas, aunque dependa parcialmente de un sentido del interés personal en la seguridad que las convenciones hacen posible, está también sostenida por una vinculación más impersonal que nos conduce a tolerarlas aun cuando una violación no amenace nuestra seguridad y nos pudiera servir para otros intereses. Es un motivo moral, que complementa al interés personal en el que confiaba Hobbes, pero que no es tan completo como el de la benevolencia imparcial. Hume también sostenía que este motivo surge cuando adoptamos una posición impersonal aislada. Al reconocer y practicar las virtudes artificiales conjuntamente con otros miembros de nuestra comunidad, internalizamos el valor de bienes colectivos muy básicos que pueden alcanzarse solamente a través del acuerdo general con ciertas reglas de conducta. Por medio de nuestra participación en tales convenciones, más que por actos individuales, es como el valor se expresa con mayor eficacia. De manera que una división dentro del yo, o una partición de motivos en compartimentos separados, viene a ser un aspecto esencial del acuerdo.

En Rousseau el elemento condicional es menos destacado, pero concibe con mucha claridad que la pertenencia a una sociedad supone la formación de un aspecto especial del yo —la participación propia en la voluntad general—, que de todas maneras no es la totalidad de uno mismo, y deja la libertad privada individual para perseguir objetivos que no están en discrepancia con el bien común, que es el objeto de la voluntad general. Así aparece de nuevo la reconciliación de los valores individuales y colectivos realizada en el interior del alma de cada individuo, conseguida por el efecto que tiene sobre él ser un ciudadano. Una vez más este efecto no supone un control completo por parte de la posición impersonal. Rousseau creía, lo mismo que Hume, que una base efectiva y estable de armonía social era psicológicamente alcanzable.

Sin fijarnos en concreto en ningún filósofo, veamos la influencia que ha tenido en la tradición liberal la división de posiciones y la externalización de alguna forma de valor impersonal, una tradición que a pesar de los reveses que ha sufrido durante este siglo se ha mostrado muy adaptable y flexible. El liberalismo puede tomar formas diversas pero todas incluyen un sistema de derechos individuales contra ciertos tipos de interferencia y unas limitadas exigencias positivas de ayuda mutua, todas institucionalizadas e impuestas por la fuerza de la ley en un régimen democrático. En el moderado estilo humeano, se trata de una moralidad limitada que sostiene una teoría política para un gobierno limitado, y que plantea la demanda de

una contribución limitada aunque significativa de la posición impersonal de cada uno. El individualismo y los motivos personales se dejan con una libertad (negativa) considerable para influir en la forma de vida, y estas limitaciones contribuyen a la efectividad psicológica del sistema. También lo anterior ha hecho que para muchos, incluso para quienes son proclives a valores individualistas, resulte poco satisfactoria la tradición liberal. Mediante un análisis del liberalismo y de sus problemas podremos regresar a la dificultad de reconciliación con la que comencé, puesto que la historia del liberalismo es una historia de crecimiento gradual del reconocimiento de las demandas de imparcialidad, como condición para la legitimidad de las instituciones sociales y políticas. En la medida en que estas demandas, poco a poco, adquieren un ámbito cada vez mayor parecen omniabarcantes, y se hace progresivamente más difícil imaginar un sistema que les haga justicia en el mismo grado que a las demandas de individualidad.

En cierta medida esa insatisfacción se ha afrontado incrementando las actividades gubernamentales de ayuda mutua mediante el desarrollo del estado de bienestar y de una versión socialdemócrata de la teoría liberal. Pero las amplias desigualdades de riqueza y poder, que siguen generando incluso las versiones más igualitaristas de tales sistemas, resultan claramente incompatibles con una respuesta adecuada a la actitud imparcial, que es la primera manifestación de un punto de vista impersonal. El estado liberal puede ser mejor que la simple competencia pero no es suficiente, y no precisamente porque no funcione como se pretendía. La amplia aceptación de una u otra versión del liberalismo en nuestra cultura está garantizada por los tremendos fallos de las alternativas más radicales, que inevitablemente se han revelado como utópicas. Incluso si ningún otro sistema lo hace por ahora mejor, esto no quiere decir que deba ser considerado como una solución satisfactoria; más bien aparece como un acuerdo que funciona y que se acerca un poco al ajuste entre las dos posiciones o puntos de vista, pero que no resulta plenamente satisfactorio.

La cuestión es si se puede tratar de establecer un conjunto de instituciones más igualitaristas que, al mismo tiempo que mantengan su espíritu liberal, en el sentido de que respeten la mezcla de aspectos personales e impersonales de cada individuo y que, como forma de expresión de esa relación, utilicen algún tipo de división moral del trabajo entre las instituciones sociales y la conducta individual, a la vez satisfagan las demandas de imparcialidad de manera más completa que lo hecho por el liberalismo —incluso en sus formas más igualitarias.

La experiencia de diferentes países apoya diversas respuestas a esta cuestión. Por ejemplo, los recientes acontecimientos en Estados Unidos y en el Reino Unido no animan demasiado, mientras que las experiencias de los países nórdicos se citan con frecuencia como referencia de tendencias igualitaristas duraderas. Quizá debido a una inmersión excesiva en la cultura política de Estados Unidos, me parece que el liberalismo igualitarista tiene en su seno las semillas de inestabilidad que impiden el logro de sus ideales humanitarios. La tensión que se da entre su igualitarismo impersonal público y su estímulo a la búsqueda privada de objetivos personales puede ser demasiado brusca, para que permita una reflexión coherente dentro de la personalidad integrada pero internamente diferenciada de individuos que se supone que incorporan ambas tendencias. La división moral del trabajo entre instituciones sociales e individuos solamente funcionará si se corresponde con una posible división interna al individuo, lo que equivale a una forma coherente de vida, que le permitirá perseguir sus objetivos personales y simultáneamente apoyar a las instituciones que acotan, constriñen y limitan esos objetivos.

En las sociedades liberales se da una tendencia muy definida a que quienes se encuentran bien —no solamente una minoría rica sino la mayoría que no es pobre— se opongan a la búsqueda de la igualdad socioeconómica más allá de cierto nivel bastante modesto. Esto es así, parcialmente, debido a la influencia distorsionante que sobre las políticas democráticas tienen las grandes concentraciones de riqueza, pero también refleja una disposición psicológica de tipo más general. Puede señalar límites al grado de igualitarismo que admitirá un sistema liberal. Por otra parte, es importante no impresionarse en exceso por las inevitables dificultades implícitas en cualquier transición hacia un sistema significativamente más igualitario, porque se pueden estar evocando resistencias de un orden mucho mayor que las que surgirían si las personas estuvieran ya inmersas en él, y si hubiesen formado sus expectativas en el seno del nuevo sistema. Los problemas de la transición y los de la estabilidad son problemas diferentes.

Manifiestamente, la política tiene la potencialidad de ser más igualitaria que la moralidad individual. Las instituciones, a diferencia de los individuos, no tienen que preocuparse por dirigir sus propias vidas. Aun así están formadas y funcionan por medio de individuos reales, que nunca están completamente embarcados en su papel social y para quienes ese papel tiene a la vez un significado social y otro personal. No se trata de una limitación práctica. Para quienes un aspecto de la moralidad nos exige que seamos imparciales, los individuos son esencialmente diferentes y valorativamente diversos,

y el valor de cada una de sus vidas depende del valor que tenga para ellos y de cómo la dirijan interiormente. Cuando nos acercamos al núcleo personal, las razones que tiene cada persona para dirigir su propia vida fortalecen cada vez más las demandas relativas al agente, aunque la capacidad de otras personas para llevar adelante sus propias vidas pudiera verse postergada si las demandas no se permitieran. La protección de la individualidad como un valor en sí mismo es una condición importante para la teoría política, de igual manera que lo es la igualdad —condición que debe ser satisfecha para cada individuo—, y esa protección es también una exigencia moral. Me parece que en ninguna de las formas existentes de vida colectiva se hace justicia a los dos aspectos; sin embargo, es una auténtica exigencia conseguir que esa posibilidad se produzca efectivamente.

Una solución mejor tendría que ofrecernos formas de expresión de nuestra individualidad que fuesen impersonalmente más aceptables; con ello necesariamente se producirían cambios en las concepciones que tenemos sobre nosotros mismos y sobre nuestros motivos. Esa solución no podrá conseguirse exclusivamente mediante el desarrollo del altruismo, aunque no pretenda negar su valor ni su posibilidad. Además de los obstáculos puramente motivacionales, el altruismo es un motivo demasiado general como base para organizar una sociedad. La mayoría de las actividades productivas exigen concentración sobre tareas y proyectos muy especiales y la realización de funciones especializadas. La atención y la motivación de los individuos tiene que centrarse en su entorno inmediato y en el logro de sus objetivos particulares. Todo esto no se puede realizar en general, a menos que consigamos ponerlo en conexión con los objetivos personales. Las preocupaciones más amplias se satisfacen mejor sintiendo que ese sistema global donde los individuos juegan sus cartas es digno, de manera que al promover sus propias vidas no se están beneficiando ni ignorando la evitable miseria de otros —tampoco éstos se lo hacen a ellos.

Todo este planteamiento exige una intervención mayor en el carácter de la vida individual por parte de la estructura institucional y de las convenciones que sirven al bien de cada uno de manera moralmente aceptable. Aunque las personas pueden cambiar, no cambian de manera efectiva y en masa por medio de la conversión personal, sino a través del desarrollo de prácticas que forman su sentido personal y que hacen que les resulte natural estar guiado por diferentes prioridades y valores, diferentes exigencias e inhibiciones. La imagen ofrecida por Rousseau del contrato social, devolviendo a cada uno de nosotros un yo reconstruido, puede adaptarse a formas de socialización más articuladas.

La idea de una división moral del trabajo entre individuos e instituciones no es una solución; solamente nos ofrece la forma de una solución. Un sistema que funcione debe definir un conjunto de papeles superpuestos que puedan vincularse de manera realista con las estructuras de motivación individual. Debería incluir papeles generales como el de ciudadano, votante y contribuyente, así como papeles particulares en la economía, en las diversas profesiones, en el ejército, el sistema educativo, la burocracia gubernativa y el sistema judicial. Cualquier identidad individual implicará más de una de esas actividades, al tiempo que supone su posición personal en una familia, en una religión o en una subcomunidad cultural, racial o étnica. La competencia por la lealtad motivacional de cada individuo es sin duda inevitablemente exigente. Los conflictos potenciales serán aun mayores si además exigimos que la estructura económica y política, en la que están inmersos esos papeles, se ajuste a un alto nivel de imparcialidad por lo que se refiere a sus efectos sobre todas las vidas igualmente valiosas de los diversos participantes. Nos vamos acercando al análisis del problema que aparece con el último chaleco salvavidas, que se muestra opuesto al caso del último pastelillo de crema.

El gran problema irresuelto de la teoría política igualitarista, de la socialdemocracia y, en general, de la izquierda antiautoritaria, consiste en tratar de diseñar instituciones que sirvan a un ideal de imparcialidad igualitaria sin exigir excesiva imparcialidad por parte de quienes ocupan posiciones instrumentales en esas instituciones. Es bastante más fácil si se trata de exigir del sistema una imparcialidad más limitada, porque ésta puede lograrse mediante instituciones que exijan de sus participantes una vinculación más especializada, y por ello más firme, a ciertos derechos y procedimientos bien delimitados.

Las sociedades liberales han tenido éxito en la medida en que las instituciones y convenciones liberales se han mostrado psicológicamente confortables y adaptativas. Donde no son demasiado extremas las divisiones internas y las desigualdades, y donde el fanatismo no es demasiado grande, nos encontramos con que la democracia representativa, el valor de la ley, un sistema judicial independiente, el sistema de protección de las libertades individuales, una administración honrada relativamente libre de nepotismo y la presencia de unos servicios públicos limitados financiados por los impuestos, cuyo pago en general no se evade, son todos ellos aspectos capaces de recibir el apoyo y la cooperación de una población amplia y heterogénea. El valor de todo esto es enorme y solamente un tonto apoyaría el sacrificio de cualquiera de esos aspectos. Ponerlo en práctica en una

buena parte del mundo sería un logro impresionante. Pero quizá no estemos en el final de la historia de la humanidad y sería deseable que instituciones igualmente funcionales, que los individuos pudieran llegar a considerar naturales, puedan llevarnos más adelante en el ajuste de los dos puntos de vista. Discutiré a continuación algunos temas específicamente políticos desde esta última perspectiva.

CAPÍTULO 7

IGUALITARISMO

Las teorías políticas modernas coinciden al decir que la sociedad en ciertos aspectos debe tratar de forma igual a todos sus miembros, pero discrepan en qué aspectos y sobre sus prioridades. Para algunos habituados a las formas de igualdad ante la ley y a la igualdad de la ciudadanía, que se mantienen en primer lugar en la democracia liberal, la cuestión natural es en qué medida es deseable o posible extender la norma de igualdad a las áreas de las relaciones económicas y sociales.

Este tema ha sido discutido ampliamente y la mayor parte de lo que tengo que decir no es nuevo. Presentaré mis argumentos a favor de extender el ámbito de la igualdad en un sistema político legítimo más allá de lo que es habitual en los modernos estados del bienestar, y, a partir de ahí, reflexionaré sobre las grandes dificultades, prácticas y morales, que plantea el intentarlo. Soy partidario de un ideal social fuertemente igualitario para cuya realización parece que por el momento plantea grandes obstáculos la dualidad de posiciones. De manera que no veo la manera de adaptarlo a un sistema viable psicológica y moralmente.

Rawls dedicó una amplia discusión a la viabilidad motivacional de una posición igualitarista en los capítulos finales de *Una teoría de la justicia*, pero me siento incapaz de compartir sus expectativas psicológicas. En esencia, mis dudas me llevan a sospechar que en este asunto puede que no sea posible la unanimidad kantiana. Podemos acercarnos más a ella mediante las instituciones políticas, pero se mantiene una brecha que solamente podrá soldarse mediante una transformación de los seres humanos que, al menos por el momento, parece utópica o por medio de invenciones institucionales que vayan más allá de todo lo que por ahora resulta imaginable.

La motivación que surge de la imparcialidad nos da una razón para desear mayor igualdad que la que tenemos. Si no se admite la imparcialidad como un motivo importante para determinar la aceptabilidad de un sistema social, es decir, si todo sistema se considera como una negociación producida entre partes atentas a su propio in-

terés, no se reclamará la igualdad excepto en la medida en que sea necesaria para asegurar la estabilidad. Pero creo que la imparcialidad brota a partir de un aspecto esencial del punto de vista humano que busca su expresión natural en las instituciones bajo las que vivimos.

Hay otras maneras de concebir la ética y la teoría política. Si definimos su objeto exclusivamente en términos de la búsqueda de posibles puntos de acuerdo entre personas diferentes, por lo que se refiere a cómo deberían comportarse, los resultados más destacados se encontrarán en la convergencia de intereses y en el establecimiento de acuerdos que conduzcan al beneficio mutuo. La importancia de estos factores no disminuye si insistimos en que no son todos los que nos deben preocupar, y que una atención directa a otros es potencialmente la influencia más transformadora para la aceptabilidad de ideales sociales.

Estamos tan acostumbrados a las grandes desigualdades económicas y sociales que resulta fácil inmunizarse de su presencia. Pero si cualquier persona nos importa tanto como otra, resulta impactante que los sistemas sociales más efectivos, que hemos sido capaces de organizar, permitan que nazca tanta gente en condiciones de tan fortísima privación que les bloquea sus perspectivas para poder llevar una vida adecuada, mientras otros muchos cuentan para esto con buenos recursos desde el nacimiento, llegan a controlar recursos decisivos y son libres para disfrutar ampliamente de ventajas que están más allá de las condiciones de la mera decencia. La doble percepción de estas desigualdades materiales es parte de una desigualdad más amplia referida al rango social, a la libertad personal y a la autoestima. Quienes tienen altos ingresos, una amplia educación, riqueza heredada, conexiones familiares y empleos cómodos, en muchas culturas son atendidos y tratados con deferencia por quienes no tienen ninguna de esas cosas. No se pueden ignorar las dificultades para escapar de tal situación pero no son razones para dejar de rechazarla.

Considero que la actitud imparcial es fuertemente igualitarista tanto en sí misma cuanto en sus implicaciones. Como ya he dicho, procede de nuestra capacidad para elaborar un punto de vista que hace abstracción de quiénes somos, pero que aprecia en su plenitud y tiene pleno cuidado del valor de la vida de cada persona y de su bienestar. Nos debemos poner en el lugar exacto ocupado por cada persona y tomar como guía preliminar para considerar el valor que asignamos a lo que le ocurre, precisamente el valor que sus problemas tienen desde su propio punto de vista. De esta manera, se le asigna una importancia muy grande al bienestar de cada persona, y, desde

la posición impersonal, resulta ser igual la importancia básica de cada uno dejando a un lado su efecto sobre el bienestar de otros.

El resultado es un enorme conjunto de valores que se derivan de las vidas individuales tal como se desean en el mundo real, sin que tengamos todavía ningún método para combinarlos o sopesarlos cuando entren en conflicto. La cuestión de ver si la imparcialidad es en sí misma igualitarista es lo mismo que determinar si el método correcto de combinación debería incluir un cierto sesgo constructivo a favor de la igualdad, por encima de la igual importancia que la vida de cada uno tiene en el conjunto inicial de valores a combinar.

Aunque la imparcialidad no fuese en este sentido directo igualitarista, lo sería en sus consecuencias distributivas debido al conocido hecho de la reducción de la utilidad marginal. Para la vida de una persona, una cantidad adicional de mil dólares añadida a cincuenta mil tendrá una importancia algo menor que si mil adicionales se añaden a quinientos, puesto que satisfacemos las necesidades más importantes con anterioridad a las menos importantes. Y puesto que las personas son bastante similares en sus necesidades y deseos básicos, ocurre que algo genéricamente comparable puede mantenerse entre personas diferentes: los recursos transferibles beneficiarán normalmente más a la persona que tiene menos que lo que beneficiarían a quien disponga de cantidades significativamente mayores. De manera que si el beneficio de cada uno cuenta lo mismo desde la posición impersonal, y si inicialmente hay una posición favorable al beneficio mayor, dada una cantidad determinada de recursos tendremos razones para preferir una distribución más igualitaria sobre la que lo sea menos. Aunque en general las alternativas no ofrecen de hecho una cantidad constante de recursos, la tasa a la cual la utilidad marginal disminuye es tan rápida que tendría consecuencias igualitaristas incluso en muchos casos en que los mejor colocados pierden más recursos que los ganados por quienes están en peores condiciones.

Pero además creo que la imparcialidad es igualitarista por sí misma, y ésta sin duda es una afirmación más discutible. Lo que importa es que la imparcialidad genera un mayor interés favorable al beneficio de los desfavorecidos que a beneficiar a los mejor situados; genera cierto tipo de prioridad de los primeros con respecto a los segundos. Por supuesto que la imparcialidad supone una preocupación por el bien de cada uno, de manera que añadir un beneficio es deseable, consígalo quien lo consiga. Pero cuando se trata de elegir a quién beneficiar, aparece de nuevo la cuestión de cómo combinar pretensiones distintas y conflictivas, y la simple idea de preocuparse por el bien de todos y cada uno no ofrece la respuesta adecuada.

La respuesta dependerá de muchas cosas. Podremos beneficiar a un mayor número de personas o a un número menor, y podremos hacerlo en un grado mayor o menor. Estos dos factores de eficiencia son claramente relevantes y la imparcialidad favorecerá la primera alternativa sobre la segunda en los dos casos, siempre que se mantengan constantes otros aspectos. En resumen, creo que la forma adecuada de una preocupación igual por todos beneficia algunas veces a los peor situados incluso cuando los cifras vayan en otro sentido. Esta forma de establecer el orden de la preocupación es interna a una actitud, correctamente entendida, que en nuestra atención da prioridad a las peticiones de los que tienen peor resultado.¹⁶

El motivo es que la atención hacia todos tiene que particularizarse: debe contener una atención igual y separada por el bien de cada persona. Cuando nos situamos en la posición impersonal, nuestra preocupación imparcial por cada persona se da conjuntamente con nuestra atención a cualquier otra. Estas diversas preocupaciones no deberían mezclarse sin más. Aunque dentro de nuestra imaginación no podamos mantener unidas todas esas vidas diferentes, su separación debe conservarse de alguna forma en el sistema de valores impersonal que genera la imparcialidad.

Este aspecto aparece en el famoso ataque de Rawls al utilitarismo, porque no toma con toda seriedad las diferencias entre las personas.¹⁷ La construcción de Rawls de la actitud moral que subyace al sentido de justicia, tal como se modela en la posición original, incorpora como elemento esencial esta preocupación imparcial fuertemente individualizada. Debido a que se nos plantea elegir los principios sin conocimiento de quiénes somos, debemos ponernos totalmente en la posición de cada persona representativa de la sociedad. A pesar de que los resultados de esta identificación múltiple pueden ser oscuros, obviamente aquí está una de las fuentes del carácter igualitarista de su teoría.

Todo esto se conecta con su inspiración kantiana, aunque el mismo Kant no extraía conclusiones igualitaristas a partir de la condición de tratar a cada individuo como un fin en sí mismo. Si intentamos observar las cosas simultáneamente desde el punto de vista de todos, como insistía Kant, me parece que nos vemos impulsados en

16. Derek Parfit, en su *On Giving Priority to the Worse Off*, llama a esta forma de igualitarismo «perspectiva de la prioridad pura», para distinguirla de la adopción de la igualdad como simple aversión a la desigualdad —aunque sea la desigualdad que beneficie a los que están peor— a la que llama «igualitarismo relacional». Más adelante discutiré otro factor añadido —cierta forma de justicia— que bajo algunas condiciones nos lleva a sostener este segundo tipo, más fuerte, de igualitarismo.

17. *Una teoría de la justicia*, pág. 46.

una dirección igualitaria. Creo que este rasgo igualitario está presente incluso en la benevolencia pura y simple, pero también nos conduce en parte hacia las condiciones de aceptabilidad universal exigidas por la universalización kantiana: hasta cierto punto, más igualdad hace que el objetar sea más difícil para cualquiera.

El punto fundamental de la preocupación imparcial individualizada es que genera un conjunto muy amplio de valores diferentes, correspondientes a vidas separadas, y que debemos posteriormente realizar un juicio sobre cómo decidir los inevitables conflictos que se den entre ellos. No podemos asumir simplemente que deben combinarse al estilo de los vectores de fuerza, que se suman o se cancelan los unos con los otros. Ésa es la solución utilitarista, pero de hecho parece una manera equivocada de abordar este asunto. Más bien los diversos valores tendrán que compararse los unos con los otros, al menos parcialmente, de acuerdo con alguna norma de prioridad relativa.

La separabilidad de las preocupaciones no elimina toda ordenación de las alternativas que presuponen personas diferentes, ni tampoco significa que no sea preferible beneficiar a más que a menos. Sin embargo introduce un elemento significativo de falta de agregación, a la par que la comparación entre las personas afectadas por cualquier elección o política, debido a que la situación de cada uno y las ganancias potenciales de cada uno se comparan separadamente con las de todos los otros. Considero que cuando se hace así, siguiendo una reflexión cuidadosa, brota de manera natural un ordenamiento de urgencia. Las exigencias sobre nuestra atención imparcial a las necesidades de un individuo con malos resultados se presentan ante nosotros con prioridad sobre las reclamaciones de *cada* uno de los que tienen mejores resultados: por así decirlo están por delante en la fila. Esto quiere decir que hay razones para tratar de satisfacerles primero, a pesar de que se produzca alguna pérdida en la eficiencia y más allá de la preferencia significativa que se deriva de la disminución de la utilidad marginal de los recursos. (En todo caso, alguno de entre quienes tienen malos resultados puede estar sufriendo de otros males diferentes al de la pobreza y puede ser un objetivo *ineficiente* a la hora de asignar los recursos.)

En alguna medida la exigencia combinada de un mayor número o de una cantidad mayor de beneficios —en particular si es mayor no de manera absoluta sino relativamente a lo que ya hay— puede empujarnos en la dirección contraria. No sugiero que la imparcialidad imponga una prioridad absoluta orientada a beneficiar a los que tienen peores resultados, pero implica alguna prioridad de este tipo como elemento significativo, y nos inclinará para que favorezcamos

la alternativa que sea menos inaceptable para quienes ya sea en buena medida inaceptable.¹⁸

Estamos pues ante una consecuencia directa de lo que he considerado que es la forma adecuada de identificación imaginaria con los puntos de vista de los demás, cuando reconocemos su importancia desde la posición impersonal. En vez de combinar todas sus experiencias en una totalidad indiferenciada o eligiendo como si tuviésemos una oportunidad igual de ser cualquiera de ellos, debemos intentar pensar sobre el asunto como si fuésemos cada uno de ellos separadamente —como si cada una de sus vidas fuese propiamente la nuestra—. Aunque todo esto sea una demanda exorbitante y no describa una posibilidad lógica, me parece que dice algo moral e imaginativamente: pertenece al mismo tipo de mirada moral que exige la unanimidad como una condición de la legitimidad.

Por todo ello, la imparcialidad pura es intrínsecamente igualitarista en tanto que favorece a los desfavorecidos por encima de los cómodamente instalados. Sin embargo, debido a que la preocupación por la imparcialidad es universal, no es igualitarista en el sentido de sentirse insatisfecha con aquellas ventajas de los mejor colocados que no cuesten nada a los desfavorecidos. Pero por diversas razones la posición impersonal genera una actitud de imparcialidad que nos atrae con fuerza hacia un ideal social en el cual las grandes desigualdades en la distribución de los recursos se eviten siempre que sea posible, y donde el desarrollo de esta posibilidad sea un objetivo importante. Además la desigualdad económica es solamente una parte de esta historia. Se pueden mantener también agobiantes estratificaciones sociales, opresiones de comunidad o de clase, desigualdades de derechos políticos y otras muchas desigualdades. Todos éstos son males a los que se enfrenta la imparcialidad con su igual atención, favoreciendo a los que están en la base de la pirámide y apoyando a las instituciones que mejorarían el nivel de éstos. Todos estos resultados resultan de colocarse en el lugar del otro y, aunque dejásemos sin especificar la fuerza del factor igualitario, medido por estos estándares el mundo es evidentemente un lugar profundamente horroroso.

Por supuesto que uno puede coincidir en que el mundo es bastante horrible sin que por ello suscriba un igualitarismo tan general como el que he propuesto. Alguien puede decir que todas las instituciones morales de las que podemos ser partidarios deberían estar

18. Se discuten ciertos aspectos de esta idea en el capítulo «Igualdad» de mi *Mortal Questions*, págs. 122-125 (págs. 169-172, de la versión castellana). Allí también estudié la conexión entre el igualitarismo y la exigencia de unanimidad.

plenamente marcadas por un principio de prioridad hacia quienes no sólo es que obtienen peores resultados que otros sino que están en la miseria absoluta, porque no logran atender a sus necesidades básicas de alimentación, vivienda, salud y a una mínima autoestima. Ciertamente, esta actitud es una perspectiva posible, y se podría pensar que un igualitarismo más general obtendría apoyo parcial al superponerse con este requerimiento de prioridad a la satisfacción de las necesidades absolutas. De todas maneras, por otras dos razones trataré de defender una prioridad más fuerte de los desfavorecidos sobre los mejor situados.

En primer lugar me parece intuitivamente adecuado. Recordemos que el objetivo de un principio igualitarista no es la distribución de recompensas particulares en algún momento determinado sino que hace referencia a la cualidad prospectiva de sus vidas como un todo, desde el nacimiento hasta la muerte (aspecto destacado por Rawls). Al observar las diferencias en las perspectivas de vida que se conforman en cualquier sistema de estratificación social, no creo que nuestro sentido de prioridad por mejorar las posiciones de los que están en los puntos más bajos de la escala se agote con la atención a los absolutamente necesitados. Obviamente, ellos tienen nuestra prioridad inicial, pero la distinción entre la clase obrera cualificada y no cualificada, o entre la clase media baja y la clase media alta, o entre la clase media y la alta se presentan con el mismo orden intuitivo de importancia relativa.

El único punto en el que pienso que no funciona esa intuición se encontrará en las escalas más altas de la distribución económica: mi intuición moral no apoya una prioridad igualitarista para distribuir la prosperidad entre los ricos y los enormemente ricos. Sin embargo, sospecho que esto se debe a que la utilidad marginal de la riqueza disminuye tan bruscamente en esas zonas (¿estaré siendo francamente poco imaginativo?) que estas categorías no se corresponden con diferencias objetivamente significativas en el bienestar, por lo menos de un tipo que sea un objeto de preocupación seria o moralmente importante. Además de la cuestión particular del poder político, la diferencia en las perspectivas de vida entre los hijos de los multimillonarios y los de un directivo o profesional de rango medio son moralmente insignificantes. Por otra parte, las diferencias entre las vidas de los trabajadores cualificados y los directivos de clase media son sustanciales aunque ninguno de ellos esté ante necesidades apremiantes.

Mi segunda razón para favorecer un igualitarismo genérico es que viene apoyado por las mejores interpretaciones teóricas de la imparcialidad en términos de una atención individualizada. El método re-

sultante de comparar mediante pares y señalar la prioridad de quienes estén en un nivel más bajo de la escala no deja de aplicarse, simplemente porque estemos por encima del nivel de las necesidades básicas. Concluyo por tanto que solamente el rechazo de la imparcialidad u ofrecer otra interpretación de ella, será lo que provoque el rechazo de un igualitarismo amplio y favorezca el principio más limitado de abolir la miseria absoluta.¹⁹

La inclusión de valores igualitaristas en los ideales políticos es algo que aparece pues como un paso necesario. Una parte fundamental de esa actitud consistirá en introducir una condición apropiada de no responsabilidad a la hora de especificar los beneficios y los perjuicios cuya igual posesión sea deseable. Lo que parece mal no es en general que las personas deban ser desiguales en ventajas o en desventajas, sino que sean desiguales en aquellas ventajas o dificultades de las que no son responsables. Solamente entonces debe darse prioridad a los intereses de los peor favorecidos. Dos personas nacidas dentro de una situación que les ofrece iguales oportunidades de vida pueden terminar llevando vidas de calidad muy diversa como resultado de sus propias elecciones libres, y tal situación no debería ser objetada por parte del igualitarista. Pero comprender plenamente tal condición genera notables problemas.

En primer lugar, se da un desacuerdo muy amplio sobre cuándo un individuo es responsable de lo que le ha ocurrido. El desacuerdo puede ir desde discusiones sobre la libertad de la voluntad en general hasta desacuerdos sobre las condiciones de conocimiento y oportunidad, que se necesitan para conferir responsabilidad por un determinado resultado, incluso discusiones sobre cuándo el uso de una capacidad natural o una circunstancia afortunada de las que uno no es responsable, sin embargo le hace responsable de los resultados. Todos éstos son grandes temas de filosofía moral en los que no voy a entrar. Puede que al analizarlos den lugar a consideraciones sobre la igualdad. Digamos sencillamente que me parece evidente que, con todo lo plausiblemente remoto que sea considerar correcta la condi-

19. Una interpretación de ese tipo puede ser el contractualismo que defiende Scanlon, aunque sea un poco exagerado describirlo como un principio de imparcialidad. Opino que la exigencia de unanimidad del contractualismo de Scanlon tiene que complementarse con un motivo de preocupación igualitaria imparcial (supuesta como un componente de la motivación humana razonable), para determinar lo que sea o no sea razonable rechazar por parte de los individuos. Scanlon ha sugerido que el deseo de lograr la unanimidad puede por sí mismo suministrar un motivo sustantivo para eliminar las desigualdades fuertes (que los desfavorecidos puedan rechazarlas y los mejor colocados no puedan razonablemente defenderlas). Sin embargo me parece que esto produce un igualitarismo más limitado que el abogado por mí.

ción positiva de responsabilidad, muchas de las cosas importantes en la vida no pueden ser consideradas como bienes o males de los que uno es responsable (especialmente las ventajas o desventajas con las que se nace o que forman la estructura básica dentro de la que tenemos que desarrollar la vida) y, por tanto, caen dentro del ámbito del principio de igualdad.

Además, en segundo lugar se da un problema de consistencia. Supongamos que A obtiene un beneficio del que es responsable, alcanzando así una posición mejor que la de B, quien no es responsable por el cambio; la desigualdad resultante sigue siendo aceptable puesto que el principio no objeta a las *desigualdades* de las que las partes no son responsables, sino exclusivamente a las partes que son desiguales en bienes o males *cuya posesión* no es responsabilidad de ellas (el simple tener menos que otro no es en sí mismo contabilizado como un mal). De manera que si A y B son cada uno responsable de la cantidad particular que tienen de un bien, la condición de no responsabilidad no se satisface y la desigualdad no es objetable. El resultado es perfectamente correcto si A tiene más de ese bien determinado, aunque B no sea responsable de la desigualdad puesto que él no es responsable de la cantidad que ha conseguido A.

Pero supongamos que A obtiene un beneficio del que *es* responsable pero que, además de beneficiar a A, esa ganancia daña directamente a B de forma tal que B *no es* responsable (quitándole sus propiedades o simplemente haciéndole más pobre). Si el mal del que no es responsable B siempre se añade como elemento que domina al bien del que A es responsable, haciendo así inaceptable la desigualdad, muy poco se puede hacer. Hay casos en los que tal efecto dominante parece innegable: a veces, por ejemplo, las desigualdades en las condiciones de los niños no se convierten en aceptables sin más por el hecho de que resulten de ventajas o desventajas de las que sean responsables sus padres.

Esto significa de paso el reconocimiento inicial de que cualquier teoría social igualitarista tendrá que ser compleja, aunque sus orígenes impersonales demandasen de hecho un grado significativo de igualdad como componente del ideal social. Reconsideraré estos aspectos complejos más adelante, puesto que plantean obstáculos importantes para el logro de igualdad. Pero por ahora quiero situarme en otro aspecto del asunto.

Además de la posición impersonal cada uno de nosotros ocupa de hecho su propia situación y, por tanto, debemos preguntarnos con respecto a cualquier ideal social, diseñado para servir al valor de la igualdad, cómo se comportaría en relación a cada uno de los individuos que han de vivir bajo él. La posición impersonal y las actitudes

imparciales que surgen del sistema constituyen solamente una parte de su conformación. Por consiguiente, ningún sistema social puede funcionar apoyándose solamente en el motivo de la imparcialidad, ni lo puede hacer bajo el supuesto de que los individuos están motivados por una mezcla de actitudes personales e impersonales en las que la imparcialidad ocupa invariablemente el papel dominante. Una sociedad de humanos no es una comunidad de santos. Sea lo que sea lo que hagan las personas, consideradas en su plenitud personal, dirigirán sus propias vidas, y el ideal igualitario podrá alcanzarse solamente mediante la creación de un sistema que sea más imparcial y más igualitario que ellas. Tal sistema les comprometerá con su imparcialidad, pero operará de forma que sea coherente con las restantes cosas que también son ciertas de esos individuos.

Este problema podemos verlo dividido en dos. Para empezar, nos encontramos con la cuestión de las bases para que individuos complejos sean leales como un todo a un sistema imparcial. En segundo lugar, aparece la cuestión de cómo, en tanto que individuos, estarán motivados para desarrollar los papeles que se les asignan. Este segundo problema tiene a su vez dos caras, la política y la personal.

Dejaré imprecisa la fuerza exacta de la preferencia igualitarista. La prioridad absoluta hacia los desfavorecidos que aparece en el principio de diferencia de Rawls es una de las versiones, y puede generalizarse en la forma lexicográfica del principio de diferencia como ha sugerido Rawls y ha modificado Scanlon.²⁰ Me inclino más bien hacia una preferencia algo más débil hacia los peor situados, que pueda ser contrastada con un beneficio suficientemente amplio para una cantidad suficientemente amplia de los mejor colocados.²¹

20. Véase John Rawls, *Una teoría de la justicia*, pág. 83, y T. M. Scanlon, «La teoría de la justicia de Rawls». La formulación de Scanlon, quien la atribuye a Bruce Ackerman, es la siguiente:

Inicialmente se trata de maximizar los ingresos, la riqueza, etc., de la persona representativa de los más desfavorecidos, luego tratar de minimizar el número de personas que están en esa posición (facilitando su ascenso); posteriormente hacer lo mismo para los siguientes que estén en peor posición social, luego los siguientes y así sucesivamente; por último intentar maximizar los beneficios de los que se encuentran en la mejor posición (en la medida en que esto no afecte a los otros). (Pág. 197 en Daniels.)

21. Alguien puede sentirse atraído por un principio igualitarista más potente que garantice la reducción de las desigualdades aunque con ello empeorase algo la situación absoluta de los más desfavorecidos —quizá haciéndolo al servicio de cierto ideal de solidaridad—. Véase Lawrence Crocker, «Equality, Solidarity and Rawls' Maximin». Más adelante diré algo sobre esta posibilidad; me parece que no forma parte del ideal de imparcialidad sino que implica una objeción diferente a un tipo particular de justicia como igualdad.

Por otro lado me interesa el problema de alterar aquellos rasgos de la motivación individual y de la interacción humana que hacen necesario aceptar grandes desigualdades, para tratar de beneficiar a los que tienen peores resultados. El tipo de igualitarismo del que estoy hablando exigiría un sistema bastante más igualitario que el que ahora existe en la mayoría de los países democráticos.

CAPÍTULO 8

PROBLEMAS DE CONVERGENCIA

Empecemos por preguntar si la dualidad de puntos de vista amenaza rechazar por adelantado cualquier ideal social que se configure a partir de una condición fuerte de igualdad —dejando a un lado por el momento el problema de su realización efectiva—. Supongamos, como condición para esta parte de la discusión, que se logre un óptimo en la realización de ese ideal bajo el capitalismo mediante algún sistema de impuestos radicalmente progresivo con amplios servicios sociales o bien aplicando alguna forma todavía no inventada del socialismo de mercado. El asunto se transforma entonces en ver si se puede esperar que las personas, tal como de hecho son, apoyen ese sistema. No pretendo abordar este asunto como una cuestión empírica sino moral, a la manera kantiana. ¿Qué tipo de ajuste, si es que puede darse alguno, entre la imparcialidad igualitaria y la motivación personal puede superar la prueba de la aceptación (en el sentido de no verse rechazado) desde todos los puntos de vista considerados simultáneamente?

Para analizar este problema debemos descender del nivel de la imparcialidad igualitarista y observar las cosas desde el punto de vista variado de los miembros efectivos de una sociedad. Cualquier sistema fuertemente igualitario sería uno de entre los diversos acuerdos posibles, conocido por los participantes, en los que algunos de ellos tendrían mejores resultados y otros lo tendrían peor. El problema de la aceptación unánime hace referencia a la comparación entre estas alternativas. Si alguien puede razonablemente rechazar una de ellas, eso debe suponer que para él es razonable rechazarla para dar su apoyo a otra. Ahora bien, obviamente, un sistema fuertemente igualitarista no será rechazado por los peor situados ya que podrían estar aún peor en un sistema de menor igualdad. Estos individuos peor situados pueden tener bases razonables para rechazar cualquier otro sistema que sea significativamente menos igualitario. Pero para analizar este punto no me voy a colocar en la posición de quienes ocupan ese lado del entramado social, sino que más bien analizaré desde la posición de los mejor situados. A estos últimos

es a quienes se debe responder ante sus potenciales objeciones a un sistema igualitarista, si se pretende que sea considerado como legítimo, es decir, que sea poco razonable que alguien lo recuse.

La pregunta que nos hacemos ahora es ¿por qué la imparcialidad no debería compensarse con una dosis importante de autointerés o con cualquier otro motivo personal a la hora de determinar qué alternativas se quieren o no evitar? Los únicos que no experimentarían este conflicto en relación con una igualdad fuerte serán los desfavorecidos, cuyas peticiones tendrán prioridad y cuyos intereses personales —supuesto que no están en competencia con ningún otro— coinciden con las demandas de la imparcialidad igualitarista. ¿Por qué deberían otros aceptar esa situación? ¿No pueden protestar de que tal sistema no es auténticamente imparcial puesto que exige de ellos algo que no exige de todos —a saber, el sacrificio de sus objetivos e intereses personales en beneficio de los otros—? He puesto la objeción en esta forma general, ética, porque quiero dejar a un lado la protesta exclusivamente personal contra determinado acuerdo que no *me* ofrece lo suficiente. Ésa no es una exigencia que se pueda plantear a los demás, a menos que con ello se pretenda ocultar un argumento más general que uno estuviese dispuesto a reconocer si algún otro lo ofertase.

Al evaluar esta objeción al igualitarismo fuerte, porque exige demasiado, deberíamos tener en cuenta otras alternativas. Está claro que todas no las podremos tener en cuenta, y se dejarán a un lado las objeciones que no dan peso a las exigencias de preocupación interpersonal. También supondré que todas las alternativas serias incluyen una esfera de derechos y libertades personales básicas protegida estrictamente —libertad de conciencia, libertad de asociación, libertad de expresión, derecho a un juicio justo, etcétera— sin los cuales —como defenderé en un capítulo posterior— ningún sistema podría ser universalmente aceptable. Esto es cierto tanto del sistema fuertemente igualitario como de sus rivales.²² El problema pasa a ser entonces analizar si existe alguna alternativa al componente distributivo fuertemente igualitario de tal sistema que resulte superior en la búsqueda de la condición de aceptación universal para personas divididas, como son las del tipo normal.

Para simplificar, supongamos que un objetor pueda tener en mente, y considerar como más justificable, uno de los siguientes dos ti-

22. Éste es el procedimiento de Rawls cuando desde el punto de vista de la posición original analiza lo que llama «la segunda comparación fundamental» entre el principio de la diferencia y el principio de la utilidad media. Véase *Justice as Fairness*, pág. 96, y la previa «Réplica a Alexander y Musgrave», págs. 646-650.

pos de alternativas al sistema. Uno podría ser el sistema que se obtiene al mantener constantes los derechos personales y sustituir el igualitarismo fuerte por una norma de utilidad, que sea imparcial entre los individuos pero que combine sus exigencias en casos de conflicto, resolviendo siempre por medio de la maximización del beneficio, calculado por la cantidad de beneficio y por el número de los afectados. Esta alternativa podría llamarse *utilitarismo restringido*.²³ El otro sistema en el que puede estar pensando el objetor sería uno que fuese imparcial pero en un rango más limitado, no con relación al bienestar de las personas en general sino con respecto a los bienes considerados como básicos. Éstos deberían incluir no sólo los derechos y libertades personales sino también ciertas condiciones de seguridad, autoestima y satisfacción de las necesidades materiales básicas que se han de ver igualmente garantizadas para todos. Llamaré a esta opción el *mínimo garantizado*. También responde a un tipo de preocupación por la igualdad, aunque sea de una naturaleza más limitada.

En ambos casos, el objetor podría plantear que es razonable su rechazo de la solución igualitarista extrema porque, a diferencia de su alternativa, impone una injusta carga que deben aceptar los individuos que como él deben sacrificar algo. Si la comparación se hace con el utilitarismo restringido, la afirmación dice que es poco razonable imponer una norma asimétrica de sacrificio entre los mejor situados y los que tienen peores resultados, exigiendo a los primeros más sacrificio para evitar que los segundos se sacrifiquen menos. Si la comparación se hace con la opción del mínimo garantizado, lo que se dirá es que resulta poco razonable pedirle a los que tienen un grado superior de riqueza o de ingresos que acepten sacrificios en nombre de otros a menos que se les dote a ellos con lo que es verdaderamente esencial —aunque para la obtención de estos beneficios sean razonables sacrificios importantes.

Afrontemos primero el ataque utilitarista. Buena parte del interés despertado por esa alternativa depende de una atracción inicial hacia la maximización del valor como la manera correcta de ajuste cuando entran en conflicto los intereses de muchas personas diferentes. Como ya he dicho, la atracción de este método no está en que creo que la comparación por parejas de aspectos es un componente ineliminable de la actitud correcta hacia muchas personas diferentes con respecto a las cuales nos encontramos igualmente preocupados. Debería ser un rasgo interno a cualquier forma de benevolencia; y la razón para esto tiene que ver con la interpretación adecuada

23. Rawls utiliza el término *utilitarismo restringido* para una idea similar.

de la imparcialidad estricta, y no añadiré nada a lo que ya he dicho anteriormente. Ahora estamos interesados en el tema desde la posición de las obligaciones motivacionales que actúan sobre los individuos al aceptar dos sistemas alternativos. En comparación con el utilitarismo restringido, me parece que un principio igualitarista está en ventaja respecto a la igualdad de las obligaciones motivacionales impuestas.

La idea utilitarista es que todos contamos por igual en un nivel primario, y cualquiera de nosotros puede tener que aceptar sacrificios si los beneficios que con ello obtienen otros son suficientemente grandes como para contrapesar a los nuestros. Por razones de eficiencia esta solución con frecuencia supondría sacrificios por parte de los mejor situados a favor de los que están peor; pero la única razón para ello es la eficiencia al maximizar el beneficio total y, si tal razón no se da, no hay otra que impida el beneficio de los mejor situados a expensas de los que están peor. Cada parte se preocupará cuando le toque aceptar un sacrificio, pero todo el mundo está siendo tratado de la misma manera y nadie tiene una base especial para la protesta.

Esto es plausible en términos abstractos, pero me parece que no es correcto porque ignora el siguiente hecho psicológico fundamental: es más fácil aceptar sacrificios o rechazar ventajas en interés de los que están peor que uno, que hacerlo cuando se aceptan o rechazan en favor de los que están mejor que uno.

Esta idea sencilla me parece que está detrás de los argumentos de Rawls a favor del principio igualitario de diferencia, aunque no esté claro en la exposición de Rawls de manera que el argumento parece inicialmente defectuoso. El principio de diferencia, recordemos, permite en primer lugar un tipo de sacrificio de arriba abajo por medio de las instituciones de justicia distributiva pero no permite un segundo tipo de abajo arriba. El utilitarismo permite ambos tipos. El tema es ver si los dos tipos de sacrificios son simétricos. Rawls critica el utilitarismo porque impone una carga poco razonable que deben aceptar algunos individuos, precisamente la objeción que hemos estado imaginando que un utilitarista haría contra la posición igualitarista. Veamos lo que dice el propio Rawls:

Los principios de justicia se aplican a la estructura básica del sistema social y a la determinación de las perspectivas de la vida. Lo que el principio de utilidad pide es precisamente el sacrificio de estas expectativas. Tenemos que aceptar las mayores ventajas de otros como razón suficiente para expectativas menores referidas al curso completo de nuestra vida. Se trata seguramente de una exigencia extrema.

De hecho, cuando la sociedad se concibe como un sistema de cooperación diseñado para mejorar el bien de sus miembros parece bastante extraño que de algunos ciudadanos se espere que acepten, sobre la base de principios políticos, expectativas menores para su vida debido al interés de otros.²⁴

Esta argumentación sugiere que el principio de diferencia es vulnerable a la misma objeción puesto que requiere que quienes tienen más talento o fortuna acepten unas expectativas menores para el curso global de sus vidas por tener a otros en cuenta.²⁵ Pero lo que Rawls dice con toda claridad es que se trata de una exigencia extrema tener que aceptar las ventajas *mayores* de otros —en el sentido de *ventajas mayores que las disfrutadas por uno mismo*— como una razón suficiente para unas expectativas menores sobre el curso de nuestra vida. Su posición implica que *no* piensa en una exigencia extrema del tipo de que uno tenga que aceptar expectativas menores por mor de otros que obtendrían un mejor resultado que el previsto, pero no tanto como el buen resultado de uno mismo. Esto es aceptar menores expectativas en la propia vida en *beneficio* de otros, pero no para que obtengan beneficios *mayores*.

Todo esto tiene a la vez cierta plausibilidad motivacional y moral. En cierta manera es un equivalente emocional al nivel de los participantes, que se corresponde con la comparación por pares como método de combinación de distintas exigencias consideradas impersonalmente. No creo que esto tenga suficiente peso como para abordar con el principio de diferencia todos los casos imaginables, puesto que la demanda en la otra dirección no puede ser eliminada enteramente, y, en casos muy desproporcionados, puede que no les falte razón para rebelarse a quienes obtienen los mejores resultados. Sin embargo la observación resulta ciertamente valiosa al defender, contra la alternativa utilitarista, la asimetría de los sacrificios que van de arriba abajo y los que van de abajo arriba. La imparcialidad igualitarista es teóricamente más plausible y motivacionalmente más razonable que la imparcialidad utilitarista.

A pesar de todo, cuando las dos opciones implican resultados diferentes, como en el caso en el que una minoría de clase baja pudiera ser apoyada solamente a costa de un sacrificio agregado cuantitativamente mayor por parte de una amplia clase media, la carga mo-

24. *Una teoría de la justicia*, pág. 178. (Versión castellana, pág. 207.) (En todo caso esa versión, precisamente en este párrafo, cambia completamente el sentido del texto original de Rawls [N. del T].)

25. Una objeción de este tipo la hace Robert Nozick en *Anarquía, Estado y utopía*, págs. 195-197, y yo mismo la he hecho en «Rawls on Justice» (pág. 13 en Daniels).

tivacional menor impuesta por el igualitarismo sería sentida por un número mayor de personas que la carga motivacional mayor impuesta por el utilitarismo restringido. Ésta es una entre muchas de las razones por las que la igualdad lo tiene difícil en las democracias modernas.

Pasemos ahora a la objeción procedente de la posición del mínimo garantizado, que considerará como extravagantes las pretensiones del igualitarismo y las del utilitarismo. La idea consiste en considerar que cada persona le debe a las demás un trato honrado, una conducta no agresiva y una preocupación limitada a las condiciones básicas de una vida digna, y no tanto una preocupación por el bienestar general de los demás. Mientras que para cualquiera resulta razonable rechazar un sistema que no le garantice esos aspectos suficientemente, no es razonable rechazar el sistema porque no cumpla en darle a uno ventajas más amplias, y es razonable rechazar un sistema que exija que uno decline ciertos beneficios simplemente para dotar a otros con ventajas que están por encima del mínimo requerido. Por tanto los que estén en mejor posición pueden rechazar la igualdad en favor del mínimo garantizado y los peor colocados podrán rechazar el mínimo garantizado en favor de una igualdad mayor.

Lo primero que puede decirse de esta argumentación es que contiene un fallo garrafal.²⁶ Es completamente falso que los peor situados no puedan rechazar razonablemente el mínimo garantizado haciendo referencia a la norma propuesta. Si lo aceptasen y se abstuvieran de avanzar hacia un sistema más igualitario, estarían rechazando beneficios que estarían por encima del mínimo simplemente para evitar privar a los mejor situados de los beneficios que éstos podrían disfrutar solamente bajo el mínimo garantizado y que no disfrutarían bajo un sistema con mayor igualdad. Tales beneficios ofrecidos a los mejor situados están por supuesto por encima del mínimo exigido. De manera que si los más beneficiados pueden rechazar aceptar un sacrificio simplemente para que se beneficien los peor situados, lo mismo podría decirse de estos últimos que estarían en posición similar: también pueden rechazar la aceptación del sacrificio de ciertos beneficios que están por encima del mínimo garantizado simplemente para dotar de tales beneficios a los que están bien situados. La objeción privilegia de manera ilegítima al mínimo garantizado (o quizá permite un *laissez-faire*) como condición «normal» en relación a la cual debe medirse el sacrificio, mientras de hecho cada uno de los dos sistemas que se está comparando dotan a una de

26. Tal como me hizo observar G. A. Cohen.

las partes con beneficios que están por encima del mínimo y que se obtienen a expensas de la otra parte.

Esto quiere decir que la norma de rechazo razonable que se propone, al someterse a la prueba del no rechazo unánime, provocaría de inmediato el fracaso de los dos sistemas, tanto el igualitarista como el del mínimo garantizado. Ninguno de los sistemas podría defenderse como un acuerdo legítimo y, de hecho, todo acuerdo posible fallaría en satisfacer la prueba en la medida en que hubiese cualquier diferencia en la forma en que se beneficiaría por encima del mínimo a las diversas partes.

Ya he indicado que me parece que pueden darse casos en los que no sea posible ninguna solución legítima al problema del conflicto de intereses, de manera que las partes se ven limitadas a tratar de imponer la solución que personalmente prefieran mediante cualquier tipo de poder que sean capaces de acumular —contra la oposición razonable de sus oponentes—. Pero no creo que el colapso descrito sea un ejemplo de esta posibilidad porque no me parece que sea razonable la norma de posible rechazo de la cual depende.

En particular, para quienes están en mejor posición no resulta razonable rechazar sistemas significativamente más igualitarios que los del mínimo garantizado, sobre la base de que resulta excesivo el sacrificio exigido de ellos por parte de tales sistemas. Ese estándar no nos exige demasiado de nuestra imparcialidad tal como se aplica a la elección de un ideal social. Aunque no incluya absolutamente todo lo que la gente quiere, la preocupación por los otros que brota de la adopción de la posición impersonal abarca bastante más que el respeto por las necesidades básicas reconocidas en las democracias liberales tradicionales de tipo menos generoso.

Si estoy en lo cierto, un sistema que se limite a resolver aquel tipo de necesidades puede verse rechazado por los que tienen peores resultados a la vez que no defendido por los mejor situados. A los primeros se les está pidiendo que acepten un bajo nivel de vida sobre la base de que para los ganadores sería una carga intolerable que redujesen sus ingresos netos simplemente para dar más a los perdedores. Esto parece muy poco razonable. Los mejor situados, si la situación les preocupa, verían parcialmente recompensada su incomodidad precisamente con las ventajas que les hacen sentirse incómodos y podrían ahogar en vino su sentimiento de solidaridad. Pero si se ponen de verdad en la situación auténtica de los perdedores deberán reconocer la legitimidad de su resentimiento a menos que exageren en la racionalización. No pueden defender razonablemente que los perdedores deberían reconocer, cuando se pusieran en la posición de los ganadores, que es poco razonable que se les pida que, exclusi-

vamente por su preocupación por los demás, que están peor y cuyas vidas se podrían mejorar de manera significativa bajo otra alternativa, sacrifiquen las recompensas que por sus esfuerzos y por su posición les permite ese sistema.

Por otra parte, aunque el mínimo garantizado no resulta satisfactorio plantea un aspecto que es infravalorado tanto por la posición igualitaria como por la utilitarista pero que no puede ignorarse, aunque sea en la forma ya especificada en la que los derechos y las libertades básicas se ven estrictamente protegidas. Los individuos quieren que su sociedad les ofrezca algo, y también quieren algo para todos —ellos incluidos—. El diseño de esa sociedad no contemplará buena parte de sus motivos si demanda exclusivamente su imparcialidad, sea ésta igualitaria o utilitarista.

Este problema no es exclusivamente un problema práctico. Cada persona puede reconocer que ocurre lo mismo con todos, de manera que aparece una cuestión ética sobre cómo podrán determinarse equitativamente la satisfacción o el incumplimiento de las pretensiones personales opuestas que se dirigen a la sociedad. Si queremos dejar que nuestro punto de vista personal afecte a nuestras actitudes de manera que no sea objetable, deberá ajustarse a las condiciones que juzguemos razonables para cualquiera. Resulta obvio que en nuestro mundo, que no está habitado por altruistas perfectos, deberá darse alguna explicación, y no exclusivamente por razones prácticas sino por razones morales, de cómo se ven los diferentes acuerdos desde las diferentes perspectivas de participantes que están situados de manera diversa.

Este hecho produce cierta presión orientada a modificar las pretensiones de la imparcialidad igualitarista, a la hora de determinar la estructura básica de la sociedad, aunque los resultados estén lejos de ser claros. Antes de abordar este asunto, digamos otras dos cosas sobre qué resulta inadecuado en la respuesta dada desde el mínimo garantizado. Creo que la posición, por atractiva que parezca, nos obliga a desplazarnos de las normas morales que son apropiadas para una estructura social aceptable a un asunto bastante diferente como es el de evaluar la misma estructura.

En primer lugar, es un rasgo claramente deseable del orden social que dentro de él las personas, a la hora de llevar adelante su propia vida, no se vean demasiado constreñidas por constantes demandas procedentes de la atención imparcial al bienestar de otros. Esta idea incorpora de hecho una moralidad limitada de no interferencia, de respeto por la vida, por la libertad y la propiedad, y de una ayuda mutua solamente del tipo más básico. Pero ésta es una moralidad individual adecuada *solamente dentro del contexto de una es-*

estructura social que hace bastante más por satisfacer las exigencias que se nos plantean de preocupación imparcial por las vidas de otros. Es completamente ilegítimo trasladar esa moral fuera de ese contexto y utilizarla como la única norma para determinar lo que nos debemos unos a otros por medio de la actividad de la estructura social *dentro* de la que con buena conciencia podemos vivir nuestras vidas personales de acuerdo con esas reglas mínimas.

El segundo aspecto es el siguiente. Cuando seguimos aquellas reglas dentro de un sistema social aceptable, forma parte de la libertad que nos confieren que no tengamos que sentirnos responsables por cualquier cosa que ocurra y que podríamos haber prevenido. Que la familia de al lado no tenga una lavadora no es ni siquiera parcialmente algo que yo tenga que resolver ni es mi responsabilidad sólo porque yo pudiera comprársela. Me parece que tales restricciones sobre lo que se llama habitualmente responsabilidad negativa no se aplican de la misma manera a nuestras interrelaciones establecidas a través de nuestras instituciones sociales comunes, particularmente en una institución involuntaria como es el Estado junto con su estructura económica. Somos responsables, por medio de las instituciones que exigen nuestro apoyo, de las cosas que las instituciones podrían prevenir y también de las cosas que ellas producen de manera activa. Por eso a los que están peor, bajo el procedimiento del mínimo garantizado, se les pide que se sacrifiquen por el beneficio de los mejor situados, exactamente igual a como posiblemente a éstos se les pide que se sacrifiquen por los peor situados en el caso de un sistema igualitario. Si el sacrificio se mide por comparación con el *statu quo*, las situaciones de los posibles ganadores y perdedores son simétricas. De manera que en una estructura social aceptable deberán repartirse las responsabilidades interpersonales negativas, como condición de la aceptabilidad moral de las limitaciones estrictas sobre la responsabilidad negativa en las normas de conducta individual que gobiernan las relaciones personales dentro de esa estructura.

Estas exigencias sobre la responsabilidad son morales y no causales. Abordaremos con más detalle este asunto posteriormente. Por ahora quiero analizar de nuevo el tema de cómo puede afrontarse el balance personal-impersonal; lo haré de la manera sugerida por la discusión que hemos venido desarrollando, y volveré a la idea de la división moral del trabajo como lugar desde donde podemos con mayor plausibilidad obtener una respuesta. Lo haremos analizando los obstáculos que aparecen para conseguir un resultado igualitarista.

CAPÍTULO 9

PROBLEMAS ESTRUCTURALES

Una sugerencia natural podría ser la de hacer que las constricciones que se derivan de adoptar la posición personal entren de forma más adecuada en la determinación de lo que se puede solicitar a las personas, en tanto que participantes en el sistema, cuando están haciendo elecciones sobre cómo conducir sus vidas y sobre qué hacer en ocasiones particulares cuando se trata de determinar la distribución de los beneficios derivados del funcionamiento del sistema considerado en su totalidad. A la hora de la aceptación general de la estructura básica y sus resultados, la imparcialidad debería ser con mucho lo más importante; aunque también juegue cierto papel la adaptación de las diversas posiciones por medio de algún tipo de convergencia.

En ese caso, idealmente, la principal influencia de la posición personal al determinar la aceptabilidad tendrá que ver con el carácter de la vida que llevan los individuos dentro de la estructura básica —qué objetivos personales, intereses y compromisos se dejan con libertad para influir en la orientación de la vida—. Si en este dominio la posición personal se pudiera adaptar para cada individuo de manera satisfactoria, aparecería la posibilidad de neutralizar cualquier reclamación posterior planteada por quienes tienen ventajas y fuesen proclives a otra estructura básica, bajo la que les fuese mejor que como pudiera irles bajo un sistema fuertemente igualitarista.

Esta división se corresponde en parte con la distinción ya comentada entre valores neutrales con respecto al agente y valores relativos al propio agente. La imparcialidad suministra en su plena esencia razones neutrales con relación al agente —razones para querer algo con independencia de su propio punto de vista— pero estas razones tienen que competir con otras muchas relativas al agente, que van desde el interés propio hasta los diversos compromisos y vínculos personales. De manera ideal la división moral del trabajo asigna al entramado institucional básico la realización del grueso de los valores neutrales con respecto al agente, dejándonos relativamente libres

para perseguir en nuestras vidas personales aquellos otros valores relativos al agente.²⁷

Los problemas motivacionales asociados al hecho de aceptar como legítima una estructura social general son diferentes de los problemas motivacionales que se presentan a los individuos que actúan dentro de ella. Ambos tipos de problemas conciernen a los participantes y a sus actitudes, pero la base para la aceptación general deberá ser mucho más impersonal que la correspondiente a la conducta cotidiana y a la elección personal. Lo que necesitamos es una estructura institucional que produzca el requisito de separación de motivos, permitiendo que cada uno pueda ser en lo público igualitario y parcial en lo privado.

El problema es que esto es un sueño imposible. Si tratamos de imaginar a las instituciones que de hecho podrían realizarlo, nos encontramos con problemas enormes —dificultades que se refieren al carácter económico y legal de los acuerdos necesarios, y a los motivos políticos y económicos precisos para sostener esos acuerdos.

Por lo que corresponde al aspecto legal tenemos dos opciones. Una sería «constitucionalizar» la igualdad socioeconómica. La otra sería llevarla adelante por medio de un programa legislativo, puesto en marcha por los métodos habituales de la política democrática. En ambos casos la estructura legal tendría que interactuar con la economía de tal manera que la eficiencia, la diversidad y la creatividad en la producción y en la distribución no fuesen destruidas, y que se mantuviese el espacio para los proyectos de vida de los individuos. Al describir estas condiciones en abstracto, encuentro imposible imaginar un sistema que satisfaga esos aspectos —un sistema que sea aplicado por seres humanos y no por abejas—. El socialismo estricto, que coloca a la economía bajo un control político directo, es obvio que no lo conseguiría. No pretendo que mi incapacidad para imaginar una solución sea evidencia de que ninguna solución es posible, pero trataré de explicar por qué es tan difícil descubrir cómo se podrían conseguir esas condiciones.

La primera opción, la constitucionalización, si fuese posible, supondría la encarnación más efectiva de la idea de una división moral del trabajo entre las instituciones impersonales y las vidas de

27. Edmund Burke no estaría de acuerdo. Veamos lo que decía sobre la cuestión de si a los eclesiásticos de la Iglesia de Inglaterra debería exigírseles que gastasen con propósitos caritativos parte de los ingresos de la Iglesia: «Es mejor sostener las esperanzas en la virtud y la humanidad, dejando mucho espacio a la libre voluntad, aunque se pierda algo, que tratar de hacer de los hombres puras máquinas e instrumentos de la benevolencia política». *Reflections on the Revolution in France*, pág. 91.

los individuos. Desafortunadamente depende de lo que probablemente es una analogía que no funciona. Percibe a la «constitución» socioeconómica demandando nuestra lealtad —de manera comparable a la constitución que define los derechos políticos y jurídicos básicos y que los protege contra los efectos de los intereses personales y de grupo, que inevitablemente juegan un papel dominante en la vida económica cotidiana y en la política democrática ordinaria—. Pero una constitución político-jurídica puede tomar cuerpo en un conjunto limitado de reglas, difíciles de aplicar sólo en las fronteras interpretativas, y que con el tiempo sólo necesitan cambiar de manera muy lenta. Por el contrario, ¿cómo imaginar en qué podría consistir una constitución socioeconómica igualitaria, suponiendo que también incluyera la democracia y una sustancial libertad individual? No es cuestión exclusivamente de garantizar a cada uno ciertos derechos específicos y perfectamente bien definidos. ¿Qué instituciones expresarían tal compromiso? ¿Cómo podrían funcionar sobre la base de una amplia lealtad impersonal sin hacerse vulnerables a los motivos más personales y parciales que animan a la política ordinaria?

Una nación podría ser capaz de dar rango constitucional, con protección a la revisión por parte de las mayorías políticas, a ciertos tipos esenciales de ayudas y servicios públicos, y seguramente esto sería un paso importante hacia la igualdad. Una sociedad próspera podría garantizar para todos la atención médica, la educación, una vivienda digna, seguro de desempleo, ayudas para la atención a la infancia, ayudas para la jubilación y hasta un ingreso mínimo. Es perfectamente imaginable, en otros términos, pensar que uno puede constitucionalizar la eliminación de la pobreza mediante un conjunto limitado de decisiones que el legislativo y el ejecutivo podrían estar obligados legalmente a cumplir mediante programas más específicos. Colocar estas cosas fuera del ámbito de la negociación política y del cálculo de intereses ordinario no solamente sería un enorme avance social de por sí, sino que podría ser un primer paso hacia un posterior progreso en la dirección de una igualdad socioeconómica más amplia. Sea como sea, el objeto de preocupación aquí es ese objetivo más general. Mientras que puede ser posible expandir el rango de derechos específicos garantizados a cualquiera, más allá de las libertades básicas y de la igualdad política y jurídica, para incluir un mínimo social del tipo descrito, sin embargo esto no equivaldría por sí mismo a lograr un sistema fuertemente igualitario. Ese objetivo más general me parece que está más allá del alcance de la constitucionalización.

Para ciertos tipos de igualdad —legal, civil, política— el instrumento de establecer limitaciones constitucionales a la regla de la mayoría ha tenido un éxito notable. Esos límites constitucionales pueden tomar la forma de puras convenciones o de tradiciones, o pueden tomar la forma de leyes escritas, pero en cualquier caso su efectividad depende de que estén resguardadas de la influencia de la mayoría de los motivos humanos. De hecho, hay evidencia concreta de la realidad de la división de los puntos de vista; así se observa que personas que viven bajo un sistema constitucional como el de los Estados Unidos pueden ser leales a un sistema que les limita el hacer cosas que ellos piensan que elegirían hacer si no tuvieran esas limitaciones. Hablaré más sobre este asunto cuando discutamos el tema de la tolerancia. En este momento podremos observar que la protección de la igualdad contra la interferencia política, en ciertas áreas limitadas pero fundamentales, se ha mostrado compatible con la desigualdad en la búsqueda y logro de objetivos en conflicto por medio de la política democrática desarrollada en otras áreas.

Las instituciones por las que se garantizan constitucionalmente estas igualdades básicas deben mucha de su fortaleza al hecho de que sus objetivos son limitados. Solamente en casos muy especiales inhiben la búsqueda de objetivos individuales que entran en conflicto, de manera que todos pueden estar seguros de tener un nivel y un grado de inviolabilidad común. Aunque sea sin pretender una imparcialidad más amplia, este mínimo es algo que la mayoría de nosotros por ahora no negaría a ninguno de nuestros conciudadanos —y se facilita porque pensamos que eso también nos puede proteger a nosotros.

Aceptemos que la interpretación de las ayudas y subsidios puede ser difícil y asunto de controversia política. Hay auténticas dificultades para trasladar a medidas concretas las ideas de igualdad política, igual protección ante la ley, libertad sexual, libertad de expresión o libertad religiosa —tanto en decidir lo que de verdad quiere decir cada una de ellas cuanto para ponerlas en práctica—. Pero cuanto más amplio sea el bien general que un sistema político trata de realizar, más difícil será aislar la búsqueda de ese bien —particularmente si se concibe en términos igualitarios— de diversas influencias opuestas que se dan en la política democrática. La libertad de expresión y la religiosa, el derecho a un juicio justo, el derecho de voto, la protección contra la discriminación racial, religiosa o sexual pueden estar bien protegidas en un sistema político democrático y fortalecidas por un sistema judicial independiente. Como ya he dicho, esta gama de garantías básicas podría extenderse hasta incluir

el mínimo social. Pero las bases de una igualdad social y económica más amplia presenta un problema mucho más difícil.²⁸

Estos asuntos no pueden ponerse fuera del alcance de los motivos económicos y de la negociación política. Las elecciones políticas y económicas que afectan al carácter socioeconómico de la sociedad se toman constantemente por parte de individuos que, actuando como votantes o como agentes económicos, incorporan a esas decisiones un fuerte elemento de motivación personal, aunque también siempre esté presente un elemento impersonal. Esta mezcla de motivos tendría que desplazarse en la dirección de una sociedad fuertemente igualitarista, para demandar el apoyo de una población muy diversa bajo condiciones de libertad individual. Además, los cambios en la motivación política tendrían que coexistir con motivos en la esfera económica que fuesen compatibles con una productividad sostenida. Tal como están las cosas, la democracia es enemiga de una igualdad amplia una vez que los pobres dejan de ser mayoría. Los intereses de la mayoría generalmente no coinciden con los intereses de todos, imparcialmente sopesados, y ciertamente no coinciden con el ideal de igualdad.

Sospecho que una combinación políticamente estable de igualdad con libertad y democracia exigirá una transformación de la naturaleza humana bastante mayor de lo que es razonable esperar o exigir. Puede que sea posible en comunidades con lazos muy fuertes y una excepcional solidaridad, probablemente producida por relaciones de afinidad religiosa o racial más que por motivos de imparcialidad. Soy pesimista sobre lo que pueda pasar en sociedades más extensas y étnicamente diversas como la nuestra. Por supuesto que considerada internacionalmente la situación es bastante más desesperanzada.

El mejor argumento contra este pesimismo es decir que el mundo ha avanzado gradualmente y de manera irregular en el rechazo de la desigualdad social profundamente arraigada y que muchos objetivos que habrían parecido utópicos en siglos pasados, como la abolición de la esclavitud personal, la liberación de las mujeres o la pro-

28. La posibilidad de descubrir derechos al bienestar judicialmente garantizados o una «protección mínima» bajo la constitución de Estados Unidos ha sido analizada por Frank Michelman. Véase «Foreword: On Protecting the Poor Through the Fourteenth Amendment» e «In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice». De manera más radical (aunque sin hacer referencia a la constitución de Estados Unidos) Joshua Cohen y Joel Rogers han defendido un «Principio de legitimidad democrática» que incluiría la exigencia, no sujeta a revisión por parte de la mayoría, de que las instituciones económicas satisfagan el principio rawlsiano de diferencia. Véase *On Democracy*, págs. 158-161.

hibición del trabajo infantil se consideran ahora como hechos ya conseguidos. Quizá tales cosas deban lograrse paso a paso, de manera que hay cierta razón en la percepción de que el ideal no se puede conseguir por un salto directo desde nuestra situación actual. Puede ser una condición psicológica para el progreso que la gente se llegue a acostumar al último de los avances, y lo considere como el orden natural de las cosas, antes de que poco a poco llegue a percibir que hay posteriores avances que tienen cierta analogía con el anterior y que rechazarlos no sería moralmente coherente: por mucho que se intente, no podremos distinguir entre los dos avances sobre bases que justifiquen apoyar a uno pero no al otro.

Hemos asistido recientemente a la operación de este benigno deslizamiento en la expansión del concepto de igualdad de oportunidades, que ha llegado a incluir no sólo la supresión de obstáculos externos sino el suministro de apoyos positivos para ayudar a que la gente tenga un punto de partida igual. De forma que si en los próximos cincuenta años nos movemos en la dirección de establecer un mínimo social digno, que exigirá un apoyo político estable, esto podría suponer una plataforma para avances posteriores hacia una igualdad socioeconómica más amplia.

Todo esto exige un cambio radical en la motivación de la conducta política. Por ahora se espera que el egoísmo juegue el papel principal en las democracias políticas, corregido sólo modestamente por algunas preocupaciones de imparcialidad. Estaríamos ante un cambio drástico si los intereses personales de los votantes pasaran a tener solamente una influencia menor sobre su conducta y exclusivamente un papel secundario en las promesas de las campañas políticas electorales. Una división entre la motivación personal e impersonal que confine lo personal casi exclusivamente a las decisiones individuales en lugar de a las públicas parece un sueño inalcanzable, al menos desde la atalaya del momento presente.

Esta percepción puede que sea otra de las ilusiones de inalterabilidad que acompañan a las prácticas sociales bien asentadas y que en el pasado han acompañado a prácticas tales como la opresión de las mujeres que posteriormente han resultado, después de todo, no tan inalterables. Lo cierto es que así lo espero. Pero aunque parezca posible elevar la división moral del trabajo a un estadio superior, donde dominasen los criterios de imparcialidad en el ámbito político, quedaría sin resolver un problema para el que no veo solución. La vida económica no puede desvincularse de la motivación personal y de la elección privada sin que se produzcan consecuencias desastrosas. La operación de esos motivos en la economía parece frustrar irremediabilmente la búsqueda de un ideal igualitarista más amplio

a pesar de lo intensa que sea la voluntad política para lograrlo. Se trata del conocido problema de los incentivos.

Es un problema que aparece en todos los tipos de economía y que no puede evadirse por la vieja estrategia socialista, ahora masivamente abandonada: hacer de la economía una prolongación del Estado. A juzgar por la evidencia contemporánea, las ventajas que supone la presencia de un sector privado significativo en la economía de una sociedad moderna son enormes si se miden en términos de productividad, innovación, variedad y crecimiento. Las ventajas productivas de las economías de mercado competitivo son debidas a los conocidos motivos relacionados con el afán de adquisición que tienen los individuos, que les hace trabajar con más ahínco para producir u ofrecer lo que otros necesitan o desean, no debido a una actitud benevolente sino por la esperanza de verse recompensados o por el temor a no tener éxito.

Posiblemente la motivación individual no es diferente en una economía socialista; lo que pasa es que sin competencia resultan menores los incentivos para el esfuerzo. Quienes dirigen la producción siempre tienen la tentación de pensar: «¿Necesita la gente de verdad tener esos zapatos en siete colores diferentes o este tipo de helado en veintiocho sabores?» y, al dar una respuesta negativa, ahorrarse con ello algunos problemas. El probable coste en cantidad, calidad, diversidad y eficiencia en la producción de todo lo que la gente quiere hace que dudemos de que ésta sea una alternativa mejor, aunque se vea desde el punto de vista de la imparcialidad. Quizá haya *algo* que decir sobre un sistema en el que todo el mundo pueda permitirse lo que esté disponible, aunque ofrezca poca variedad y una baja calidad de bienes y servicios, como también contra un sistema con una mayor cantidad de productos deseables y con muchas personas que no pueden permitirse disponer de la mayoría de ellos. Pero, ¿cuántos estarían dispuestos a decir que la primera sociedad es ciertamente la mejor, si ocurre que sus estándares de vida mínimo y promedio son significativamente menores en cifras absolutas?

Superar estas desventajas exigiría no sólo el socialismo de mercado sino el socialismo de mercado competitivo o de hecho una especie de capitalismo simulado —algo que nadie ha inventado aún—. Tendría que haber empresas que compitiesen —diversas empresas productoras de helados, fabricantes de zapatos, fabricantes de componentes informáticos, diversas cadenas de supermercados, etcétera— con la posibilidad auténtica de ser expulsadas del negocio y con la posibilidad real de nuevas incorporaciones al mercado (o también con mercados que deberían abrirse a la competencia de países extranjeros, fuesen socialistas o no). Tendrían que existir bancos que

compitiesen para intentar beneficiarse de las inversiones en la expansión empresarial.

Todo esto podría estimular el ego de los dirigentes empresariales aunque no tuviesen recompensas económicas, pero es bastante dudoso que pudiera funcionar dirigido por una autoridad estatal central en lugar de por una sociedad civil descentralizada. Las autoridades políticas tendrían que restringirse enormemente para no dictar los resultados, sino para concentrarse en conseguir mantener el sistema competitivo. Además, la competencia es ajena al espíritu del socialismo debido a su énfasis en los ganadores y los perdedores, y por su tendencia a estimular el esfuerzo gastado en elegir lo mejor y rechazar lo que no lo sea. Solamente la competencia —ya sea por dinero, por fama, por el reconocimiento del logro o por excelencia pura y simple— suministra la confianza para explotar los motivos más fuertes y las ideas más creativas.

Psicológicamente es difícil poner en práctica un ideal social digno con personas de carne y hueso, con caracteres diferentes a los de una ficción utópica. En la vida política, a veces se pueden dar situaciones que permitan que los valores impersonales dominen a los objetivos individuales. Puede que también se acepte la autoridad completa o casi completa de valores impersonales especiales a la hora de cumplir con una función pública específica como puede ser la de juez, militar o inspector de Hacienda, teniendo en cuenta que el respeto a sí mismo está directamente involucrado con la ejecución correcta de la tarea. Pero, en general, no forma parte de la naturaleza socializada del hombre moderno verse motivado por una preocupación por el bien de todos en el desarrollo de su particular actividad laboral. Los acuerdos que se apoyan en otros supuestos motivacionales no son confiables y el resultado es que las economías con mayor éxito son las competitivas que producen desigualdades notorias que inevitablemente pasan de generación en generación.

No tengo una mejor alternativa que ofrecer, pero aunque no podamos pensar que exista salida alguna, todo esto se tiene que ver como una mala situación. Lo que el capitalismo produce es maravilloso pero uno se puede sentir satisfecho con que los únicos incentivos capaces de producir tal variedad y eficiencia de producción también generen en las condiciones de vidas desigualdades amplias y hereditarias que terminan por generar demandas para una protección política.

En cierto sentido parece que las personas *no deberían* comportarse con ese egoísmo como seres políticos y económicos. Pero no es fácil describir la manera en que *deberían* comportarse para per-

mitir sostener un sistema igualitario. Muchos de los motivos señalados son inobjetablemente considerados de uno en uno. Esta bien que las personas quieran conseguir cosas para ellas y para sus familias, que trabajen fuerte para conseguir recompensas materiales y seguridad futura y que intenten tener unas vidas satisfactorias y agradables. Ningún ideal de igualdad puede alterar el hecho de que lo que la gente quiere es lo que hace de la producción una buena cosa, a pesar de las conocidas proclamas sobre cómo el deseo por el consumo es exclusivamente el lavado de cerebro realizado por las empresas de publicidad. Los gastos en una economía de mercado son una forma enormemente efectiva para transmitir información entre los productores y los vendedores sobre lo que la gente quiere, sobre las formas más eficientes para satisfacer esos deseos y para estimular la invención de nuevos deseos. El problema reside en que parece que no hay manera de articular todo esto con un sistema profundamente igualitario.

¿Cómo podría funcionar un sistema con mayor igualdad? Tal como he dicho, no podemos encontrar guía para el modo de funcionamiento a partir de aquellas partes del sistema político democrático que poco más o menos han tenido éxito a la hora de suministrar ciertos bienes de manera igual para todos. El derecho a un proceso justo y el derecho a votar no son cosas parecidas a los zapatos, la comida o las diversiones. La igualdad en los bienes políticos y jurídicos básicos dota a todos de la *misma* cosa. Está, ciertamente, el problema de suministrar suficiente para cada uno —hacer las Cortes de justicia o la maquinaria electoral eficientes y suficientemente cercanas para que a nadie se le niegue el acceso—. Pero básicamente la cuestión puede resolverse creando un procedimiento dentro del cual todo el mundo sea tratado de manera igual por funcionarios cuya imparcialidad esté sometida a inspección pública.

Estas formas pueden reproducirse en un sistema en el que se precise el racionamiento debido a una fuerte escasez, cuando la producción no pueda incrementarse debido a la falta de recursos. Pero no funciona en los casos más normales en los que la demanda de un bien determinado produce el incremento de la producción y donde la igualdad no es una exigencia absoluta, a diferencia del caso de la votación. La cuestión es si se puede imaginar algún sistema en el cual los objetivos de la vida económica en buena medida queden sin cambiar y, sin embargo, los incentivos que conduzcan a los resultados más efectivos en relación a esos objetivos no sean económicos. No hace falta que uno sea muy pesimista para dudarlo. La sustitución por alguna forma de ingreso puramente psíquico, como los puntos

de un juego, es una idea que surge naturalmente pero, por supuesto, es utópica para este asunto.²⁹

Si las desigualdades económicas pudieran reducirse notablemente mediante un método compatible con la democracia y con el sostenimiento de la productividad, podríamos tener una sociedad verdaderamente digna. Las desigualdades sociales restantes y las desigualdades de nivel que correspondiesen a diferencias de educación, éxito profesional y conexiones familiares serían bastante menos dañinas si no estuvieran conectadas con el dinero. Dentro de esa estructura igualitaria, la libertad individual para utilizar los recursos propios como uno quiera, para elegir el propio modo de vida, el propio trabajo, las formas asociativas que se quieran, y para desarrollar y expresar los propios valores y opiniones, serían aspectos que podrían ofrecer un amplio espacio a la posición personal. La vida no estaría dirigida por las demandas impersonales, pues éstas se resolverían primariamente por la misma estructura dentro de la que se desarrolla la vida. Sea como sea, esto es en buena medida una perfecta fantasía porque la estructura debe construirse y sostenerse mediante la conducta colectiva de los individuos y nadie ha diseñado aún un sistema que sea capaz de producir simultáneamente estas diversas condiciones.

El deseo impersonal de igualdad encuentra a cada paso importantes obstáculos que proceden de la motivación individual: al tratar de buscar las instituciones básicas a las que los individuos estarían dispuestos a ser leales, en el proceso de la política democrática y en el funcionamiento de la economía. Estos obstáculos pueden superarse parcialmente pero, a la luz de la inevitable división del yo, ese orden social ideal supera mi capacidad de imaginación. Ésta no es exactamente una actitud pesimista sobre la pecadora y tortuosa naturaleza humana. No pienso que las personas sean malas porque ocupen esas posiciones conflictivas; mientras que algunos de los obstáculos a la igualdad que he descrito son producidos por grados moralmente criticables de egoísmo, otros obstáculos no tienen este mismo carácter. Tal como decía Hobbes al referirse a su descripción de la guerra de todos contra todos en el *Leviathan*, él «no acusaba a la naturaleza del hombre». Desde luego que hay una buena cantidad de perversión y maldad en el mundo. Pero puede ser una consecuencia de nuestra naturaleza y de nuestras circunstancias que, aunque sin que sea una falta moral, no podamos por el momento diseñar una forma de vida

29. Esta imaginaria posibilidad ha sido analizada en detalle por Joseph H. Caren en *Equality, Moral Incentives, and the Market: An Essay in Utopian Political-Economic Theory*.

colectiva que sea moralmente aceptable. En todo caso, tal hecho no debería hacernos cejar en el intento; en lo que sigue voy a tratar de explorar algunas posibles respuestas a esta situación de punto muerto que he descrito con tanto detalle.

CAPÍTULO 10

IGUALDAD Y MOTIVACIÓN

Intentaré analizar qué transformaciones de los motivos podrían hacer posible la realización de un ideal social más igualitario. Resulta inevitable plantearse esta cuestión dado el persistente atractivo del igualitarismo y sus enormes fallos, junto con los bruscos cambios políticos y económicos que generan esas dificultades. Se trata de un ideal que podría sostener solamente si fuese internalizado de manera convincente. Mientras que las instituciones deben jugar un papel importante a la hora de producir igualdad social y económica, resulta que no pueden sostenerla a menos que lleguen a expresar lo que siente un suficiente número de personas.

Pueden darse transformaciones en la tolerancia a la desigualdad. En los Estados Unidos, a lo largo de mi vida, y en otros países occidentales se han producido tales cambios de actitud hacia una manifiesta discriminación racial y sexual. (El cambio con respecto a la discriminación religiosa comenzó un poco antes.) Este cambio no se ha limitado a una mayor expresión directa por parte de las víctimas, sino que se ha llegado a desarrollar, por parte de los beneficiarios potenciales, un profundo sentido de que los beneficios son ilegítimos. Espero que no esté siendo demasiado optimista al pensar que la mayoría de los varones blancos en Estados Unidos o en Europa se sienten hoy en día incómodos por verse beneficiados con un trabajo o con la admisión a un centro de estudios profesional debido a una política que excluya a los negros o a las mujeres. La mayoría de los beneficiarios potenciales de tal tipo de discriminación no quiere volver a la situación privilegiada anterior ni, caso de que ocurriese, considerarse ellos mismos afortunados por estar en el lado ganador de la división racial o sexual. Sentirían que los beneficios así conseguidos serían poco limpios y hasta deshonorosos. Previamente esa actitud no era cierta en general; la abolición legal de la discriminación manifiesta —practicada, impulsada o protegida por el Estado— ha tenido un efecto mental profundo que da estabilidad al resultado legal.

No ha sido fácil superar la discriminación racial y sexual, y esto

en cierta manera es para animarse, pues nos muestra que la fuerza opuesta al cambio no necesariamente predice la inestabilidad del resultado. De todas maneras, las sociedades en las que se han producido esas reformas han tenido mala conciencia durante algún tiempo, en particular en el caso del racismo, y en el ambiente se ha dado bastante retórica exculpatoria.

Esto no es así en las actitudes sociales con respecto a la desigualdad económica, excepto cuando se considera el caso de la pobreza extrema. Aquellos que resultan ganadores en la economía competitiva o como resultado de la herencia de la riqueza y de la posición social suelen considerarse a sí mismos simplemente como gente con suerte o que se lo merecen —obviamente, en la mayoría de los casos no se consideran como receptores de ganancias mal obtenidas o de ganancias cuyos orígenes las hacen muy poco respetables—. La mayor parte de la gente en nuestra cultura puede sentir tales escrúpulos en relación a los beneficios heredados con más fuerza que cuando se refiere a los beneficios que son el resultado de su productividad, pero la mayoría, sospecho, no los siente con fuerza en ninguno de los dos casos. La manera en que se distribuyen las dificultades en una economía competitiva donde la igualdad de oportunidades no se ve bloqueada por formas tradicionales de discriminación puede parecer ilegítima a los perdedores pero, en general, no les parece así a los ganadores o a los posibles ganadores. Los que poseen habilidades muy estimadas mercantilmente pocas veces consideran que sus beneficios son injustos o que sea deshonrosa la diferencia entre su nivel de vida y el de los trabajadores no cualificados.

En parte aquí se está expresando la creencia en que hay justificación externa para esas desigualdades, pero también se apunta a que la opinión mayoritaria no encuentra en principio nada malo en ellas. Sus beneficiarios se sienten por completo autorizados a considerarse afortunados por las habilidades naturales y por las oportunidades sociales y educativas que, adecuadamente empleadas, les han producido el resultado de una ventaja competitiva y la posterior recompensa. Otros han tenido menos suerte, pero así es la vida. Por el contrario, no sigue siendo respetable mantener la misma actitud hacia las ventajas de pertenecer a una raza o sexo dominante.

La creación de instituciones igualitarias estables en una economía desarrollada exigiría un cambio en esas actitudes. Quizá las instituciones transformadas pudieran producir el cambio en las actitudes o quizá no; en cualquier caso no sobrevivirían a menos que lo produjeran. No solamente las víctimas sino los beneficiarios de la desigualdad económica tendrían que llegar a considerar inadecuados o sospechosos tales beneficios. Pero, ¿será posible tal cambio?

La cuestión no puede de hecho ser tratada aisladamente de una consideración de las instituciones en las que pudiera estar incorporada la igualdad. Aun más, me gustaría abordarlo primero como un problema de psicología moral.

Es un asunto de psicología moral porque el problema de la integración entre diferentes niveles de motivación es crucial. La presión hacia el cambio que se deriva de las exigencias de imparcialidad está claramente presente, pero el problema es imaginar un sentido moral transformado que responda mejor a esa exigencia sin que sea imposible vivir con ella. A diferencia del caso de un cambio teórico de nuestra visión del mundo, cualquiera de estas transformaciones deberá retener constantemente la posición personal.

Cuando un descubrimiento teórico contradice las apariencias, simplemente lo admitimos para rechazarlas de acuerdo con lo que consideramos que es verdad, y parece que no hay dificultad en hacerlo aunque importantes decisiones prácticas dependan de ello. Las apariencias engañosas no siguen exigiendo que creamos en ellas, a menos que seamos supersticiosos. Los deseos personales, sin embargo, siguen actuando en su mayor parte y no podemos hacer que dejen de actuar por simple voluntad.

Si se invoca un principio muy bien establecido, un deseo se puede dejar de lado, por ejemplo, cuando vemos una indicación «No fumar» y dejamos de fumar. Pero esto es la manifestación de una exigencia que ya ha sido internalizada, y estoy hablando sobre procesos que expandan, quizá ampliamente, la autoridad de los valores de imparcialidad. Incluso ocurre que la autoridad del aviso prohibiendo fumar depende de la existencia de una convención con la que pueden vivir tanto los fumadores como los no fumadores. La construcción de una sensibilidad igualitaria es algo que implica bastante más. Trataré de describir la situación moral como se nos presenta ahora y analizaremos después las diversas opciones.

Para empezar, un sistema igualitario tendría que olvidar completamente la idea, ciertamente popular en algunos círculos, de que la raíz de la injusticia social reside en la explotación —entendida como ausencia de una adecuada recompensa a cada uno, de acuerdo con su contribución productiva o con el verdadero valor de su trabajo—. La defensa de la igualdad exige que las recompensas *no* dependan de la contribución productiva y, en particular, requiere que algunos reciban bastante más de lo que contribuyen al producto social.

Las contribuciones productivas de las personas son tan desiguales que la mera evitación de la explotación permitiría grandes desigualdades de condición económica. Supongo que nadie sigue creyendo en la teoría de que cuanto más trabajo, mayor es el valor del

producto; pero aunque sólo sea por decirlo, está bien claro que el valor de un producto no es una función de la cantidad de trabajo incorporado en él. Más bien es lo contrario. El valor del trabajo de alguien es una función de su contribución a la creación del producto, junto con el valor del producto. En una empresa que fabrica teléfonos, por ejemplo, si quitamos a los diseñadores de los teléfonos, entonces el proceso productivo haría que el valor productivo del trabajo de los obreros de la fábrica se hundiese, por así decirlo, al nivel de lo que producirían en una economía preindustrial, mientras que la sustracción de un número igual de obreros de la fábrica reduciría su productividad sólo ligeramente por debajo de la proporción en que podrían producir teléfonos.

En segundo lugar, la búsqueda de la igualdad requiere el abandono de la idea de que existe una distinción moral fundamental entre lo que el Estado hace y lo que simplemente deja hacer, a la hora de atender a la estructura socioeconómica que controla las previsiones de las vidas de las personas. Hay otras áreas de la acción estatal, que tienen efecto en los derechos individuales, en las que esa distinción mantiene su significado moral y, por supuesto, lo sigue teniendo en el ámbito de la moralidad individual. Pero cuando atendemos a los ingresos, salud, posición social, riqueza, educación y quizás a otras cosas, es fundamental que la sociedad sea considerada por sus miembros responsable de cómo van las cosas, si se pretende que ciertas políticas e instituciones consigan que las cosas sean diferentes. Y si la sociedad es responsable, los individuos lo son a través de ella debido a que son agentes.

Estamos ante un asunto tremendamente importante y sobre el cual las opiniones habituales son bastante poco claras. Me parece que todavía sigue dándose una vinculación significativa a la idea de que ciertos aspectos del sistema económico son «naturales» y no tienen que justificarse. Los gobiernos solamente son responsables por los resultados cuando interfieren en aquellos aspectos, y es entonces cuando se puede plantear el problema de la justificación de sus políticas. El liberalismo es una versión radical de esta perspectiva pero en forma menos explícita tiene una considerable influencia sobre las principales corrientes de opinión. Su abandono sería decisivo para producir una importante transformación de la conciencia moral habitual.

Como ya dije en el capítulo 8, la aceptación de un ideal igualitarista fuerte tendría que apelar a la noción de responsabilidad negativa, por parte de la sociedad, para atender a los fallos disponiendo las cosas de otras posibles maneras diferentes. Si es factible verse recompensado económicamente de manera más igualitaria bajo otro acuerdo, entonces el sostenimiento de un sistema que permite que

las recompensas sean proporcionales a la productividad tendría que considerarse como una elección social para permitir que las recompensas dependan sustantivamente de las diferencias existentes en talento natural, educación y conocimientos básicos generales. La no interferencia exige tanta justificación como la requerida por la actitud de interferencia: *todo* acuerdo tiene que justificarse por comparación con cualquier otra posibilidad real, y si la imparcialidad igualitarista tiene un papel sustantivo a la hora de una justificación de ese tipo, entonces eso quiere decir que serán necesarios argumentos significativos en contra para defender acuerdos que permitan desarrollar amplias desigualdades como consecuencia de una actividad no controlada.

Un sistema de *laissez-faire*, a pesar de su nombre, no tiene un rango especial como proceso «natural» para aquellos resultados de los que el gobierno no es responsable. Al decidir defender solamente los derechos que hacen tal sistema posible, el Estado hace una elección, y si existe una alternativa viable, ha elegido un acuerdo que recompensa a los que tienen una mayor capacidad productiva (y a sus herederos) a expensas de quienes la tienen menor, no en el sentido de que estos últimos se vean privados en parte del valor de su trabajo sino en el sentido de que se ven privados de lo que podrían tener bajo un acuerdo alternativo. El Estado, y por tanto sus ciudadanos, resulta responsable de ese resultado.

Entender que los beneficios no suministrados, pero que se hubieran podido ofrecer, se les están *quitando* a los pobres parecerá algo poco natural solamente si se rechaza el supuesto de la responsabilidad negativa. Desde luego, si se elige un acuerdo más igualitario entonces es plenamente cierto que los beneficios se están retirando de los mejor situados que de otra forma los recibirían. Pero en una perspectiva igualitarista esta restricción puede justificarse por la prioridad de las necesidades de quienes se encuentran peor. Si esto es así o no dependerá de los argumentos que se den en la otra dirección.

En este aspecto, como ya he dicho, la teoría política se diferencia de la ética de la conducta individual. En aquélla, la responsabilidad negativa es bastante menos significativa. En una sociedad digna, un individuo que dedique la mayor parte de sus energías al logro de su propia vida, plausiblemente no será acusado de quitarle a otros todos los beneficios que de otra manera él podría ofrecerles o proveerles. Pero la sociedad en sí misma debe considerar a todos los sistemas de distribución a primera vista igualmente seleccionables, puesto que no tiene que llevar adelante ninguna «vida propia» que sea algo diferente a la forma de organizar la vida colectiva de sus miembros. Al decidir entre las diversas opciones, la importancia de permitir que

todos los individuos conduzcan sus propias vidas debe sopesarse con los valores igualitarios. Pero si a pesar de todo ello la distribución de recompensas es excesivamente proporcional a los accidentes naturales o sociales del nacimiento, entonces la sociedad debe ser vista como si hubiera elegido permitir la distribución de beneficios sobre bases moralmente irrelevantes. No existe una posición adecuada que no tenga que justificarse porque no se haya elegido. Cualquier forma en la que la sociedad distribuya cosas, cualquier sistema que fuerce una distribución, desde el *laissez-faire* al socialismo, representa una opción que debe justificarse mediante la comparación con otras alternativas viables.

Todo esto contrasta con la perspectiva lockeana de que el gobierno viene a ser una interferencia en las relaciones morales naturales que se dan entre los individuos, que deberían continuar a menos que se amenace con romperlo sin apoyo institucional. En la postura que estoy defendiendo, la existencia de un orden legal sustentado por la coerción gubernamental no es algo que esté en cuestión. El auténtico asunto consiste en saber qué debería hacer; conseguir preservar las condiciones para las relaciones morales individuales es solamente una de las tareas que tiene sentido asignarle. Representa el ideal de un punto de vista colectivamente sostenido por sus miembros y este ideal incluye un elemento de imparcialidad igualitaria.

De manera que si una sociedad permite que algunas personas lleguen a ser mucho más ricas que otras y que transmitan su riqueza a sus hijos, eso es lo que está haciendo —en cierto sentido es lo que estamos haciendo todos— y tenemos que plantear la cuestión de si a pesar de todo el posible acuerdo alternativo en el que estos tipos de desigualdad serían menores podría ser más objetable en otros aspectos.

Pasemos ahora a una discusión más detallada del cambio necesario en las actitudes hacia las causas de la desigualdad para poder superar la resistencia a un sistema igualitario. Podemos distinguir tres fuentes de desigualdad socioeconómica (de ahora en adelante, simplemente desigualdad) que plantean problemas de justicia social para los que pueden ser adecuadas diferentes actitudes, y una cuarta fuente que en sí misma es relativamente poco problemática.

La primera es la discriminación intencional de tipo tradicional: racial, sexual, religiosa o étnica. El remedio en este caso es la igualdad de oportunidades negativa, que las posiciones estén abiertas a las mejores cualificaciones (incluyendo las adquiridas, como la educación).

La segunda fuente de problemas es la ventaja heredada ya sea por la posesión de recursos o por el acceso a los medios para obtener

la cualificación para acceder a posiciones de competencia abierta. El remedio para este tipo no está tan claro porque, en la medida en que los niños crecen en una familia, inevitablemente se beneficiarán o sufrirán de las ventajas o de los inconvenientes sufridos por sus padres, aunque la herencia de la propiedad después de la muerte se restrinja de manera considerable. Alguno de los efectos relacionados con el acceso a la formación básica general y al entrenamiento que permite alcanzar la cualificación puede suavizarse mediante el apoyo público al cuidado, la educación y otros aspectos de la infancia. Llamaré a esta opción la igualdad de oportunidades *positiva* para distinguirla de la igualdad de oportunidades negativa que resulta de la simple ausencia de discriminación. (Rawls la llama igualdad de oportunidades justa y la describe como el intento de asegurar que aquellos que tienen las mismas habilidades naturales tengan las mismas oportunidades en la vida.)

La tercera fuente de desigualdad económica es la variación en las mismas habilidades naturales, o lo que Rawls llama la lotería natural. Propone Rawls un remedio parcial a esto en forma del principio de diferencia, pero dejemos a un lado por el momento la cuestión de los remedios.

Me referiré a estas tres fuentes de desigualdad respectivamente como la *discriminación*, la *clase* y el *talento*. Se verá claro que para esta clasificación estoy en deuda con la discusión desarrollada por Rawls sobre los méritos relativos de diferentes interpretaciones de la justicia distributiva. En su clasificación, el sistema de libertad natural (con caminos abiertos a las habilidades respectivas) bloquea los efectos de la discriminación, el sistema de la igualdad liberal (con una justa igualdad de oportunidades) contrarresta los efectos de discriminación y clase, y el sistema de igualdad democrática (su candidato, que conlleva el principio de diferencia) contrarresta los efectos de la discriminación, la clase y el talento.³⁰ Estoy interesado ahora por el carácter y la legitimidad de las diferencias en nuestras actitudes hacia estas tres fuentes de desigualdad. Finalmente añadiré al catálogo, para completar y con propósitos de contraste, una cuarta fuente importante de desigualdad, aunque algo diferente de las otras, que sin posteriores explicaciones llamaré el *esfuerzo*.

Esta clasificación cuatripartita omite una categoría importante de causas de desigualdad, literalmente aquellas influencias ejercidas sobre la vida de un individuo en particular que no provienen de la estructura social y que tampoco son responsabilidad del individuo. Éstos son casos de mala *suerte* en el sentido habitual: cosas

30. Véase *Una teoría de la justicia*, págs. 95-98.

tales como morir o ser atropellado en algún accidente o enfermedad (incluidas las enfermedades genéticas), transformarse en un desempleado porque quien lo empleaba se ha retirado del negocio, perder la casa en un tornado, y así sucesivamente. Lo que el Estado debería hacer con respecto a estas desigualdades es sin duda un tema de teoría política, pero no he incluido una discusión específica sobre este asunto. Me parece que el asunto principal desde la posición de la igualdad social sería analizar cómo tratar con las desigualdades en el impacto que sobre personas de diferentes clases socioeconómicas tiene este tipo de mala suerte individual.

Con independencia de la estructura social, frecuentemente la suerte individual diferirá entre las personas, de maneras que no están determinadas por el nacimiento. Mientras que las desventajas más evidentes de este tipo podrían recibir directamente cierta prioridad social, mediante beneficios médicos, asistencia para los disminuidos físicos o mentales y con el seguro de desempleo, me parece que la variación en muchas de las formas más corrientes de la mala suerte se debería aplicar en la definición de las perspectivas o proyectos de vida o en las expectativas de las personas nacidas en posiciones sociales particulares con talentos particulares. Si los riesgos resultantes para algunos grupos son muy superiores a los que corren otros, este problema será significativo desde la posición de la igualdad social. Pero la determinación de cuánto riesgo de desigualdad a partir de causas accidentales nos podemos permitir *dentro* de una clase social me parece un problema diferente —un problema de qué riesgos vale la pena correr y para qué beneficios o qué coste vale la pena pagar por la reducción del riesgo.³¹ Este asunto es importante pero bastante diferente de las cuestiones relativas a la desigualdad que se plantean por la clase y por el talento —aunque también sean en cierto sentido un asunto de suerte.

31. Thomas Schelling ha planteado algunas cosas interesantes sobre este mismo asunto. En particular ha destacado que contra un trasfondo de desigualdad económica, la dotación mediante gasto público de beneficios específicos no comercializables, tales como la atención médica o la seguridad en los aeropuertos, puede que no refleje con precisión su valor para cada uno. Debido a que los ricos ya tienen más dinero, la hemodiálisis tiene para ellos un coste monetario mayor que para los pobres, y dados los riesgos del fallo de riñón, el dinero público gastado para facilitar la hemodiálisis a todo el que la necesite, incluyendo a los pobres, puede satisfacer mejor las preferencias de los pobres si se gasta en vivienda o se reparte en dinero. Véase *Choice and Consequence*, págs. 9-17 y 141-142.

Por otra parte puede haber razones para no permitir que la oferta pública simplemente siga la orientación de las preferencias individuales. Hay cosas que una sociedad puede querer ofrecer a todos, aunque alguno de los beneficiarios pudiera preferir razonablemente disponer del dinero para utilizarlo con otros propósitos.

Me doy cuenta de que hace falta una mayor elaboración para defender esta afirmación. Exige una explicación de cuándo una desigualdad en el resultado puede, y cuándo no puede, estar moralmente dominada por la igualdad en un riesgo anterior. No quiero proseguir este asunto ahora y me limitaré a la lista original de discriminación, clase, talento y esfuerzo, debido a que tienen una importancia mucho mayor para la teoría política.

Estos cuatro factores pueden variar de manera independiente aunque con frecuencia están correlacionados de una u otra manera y además pueden interactuar causalmente. La discriminación, la clase y el talento pueden influir sobre el esfuerzo; la discriminación, el talento y el esfuerzo en una generación pueden influir en las clases de un período posterior. Y todos tienen efecto sobre la desigualdad solamente a través de la actividad de un sistema social articulado que incluye diferentes posiciones o papeles, con diferentes oportunidades, ventajas y desventajas asociadas a ellos.

Esta claro que el esfuerzo siempre producirá diferencias, pero el rango de posibles efectos sobre los cuales el esfuerzo determinará el resultado y la genérica relación funcional entre el esfuerzo y esos efectos finales se fijará por adelantado para cada persona por los efectos combinados de la discriminación a favor o en contra, la clase en la que ha nacido, su talento o habilidades especiales naturales y la estructura social dada. Nuestra valoración de la estructura social dependerá de nuestra actitud hacia la manera en que permita que actúen estas diversas causas de la desigualdad.

En el orden que hemos dado, las cuatro causas forman una progresión natural, de lo más externo a lo más interno. Aunque todas afectan al sentido de lo que el individuo es, no todas tienen en él su origen.

La discriminación deliberada es una fuerza completamente exterior al afectado: le viene impuesta por los otros. Desde luego es probable que tenga efectos psicológicos que se imbrican en la desigualdad resultante, pero en sí misma no es en absoluto un rasgo de la persona afectada sino un aspecto de cómo le tratan los demás.

La clase también pertenece al entorno del individuo pero se transmite a los individuos por vía familiar, un cierto tipo de hábitat socioeconómico original que se deriva de sus relaciones personales más íntimas en virtud de su relación con el resto de la sociedad. No es un producto primario de la imposición deliberada por agentes externos, sino de innumerables elecciones producidas en una economía de familias competitiva que constantemente genera estratificación como efecto acumulado. La clase puede ser en sí misma un objetivo de discriminación deliberada, aunque cuando esto ocurre

de manera sistemática, con prohibiciones de movilidad social y de matrimonios interclasistas, se acerca más a un sistema de castas. Aunque sea un estricto subproducto de la actividad de un sistema económico que permite la movilidad social, la clase en la que una persona nace y crece es globalmente el resultado de causas externas al individuo: el mismo no contribuye en nada a ese hecho.

El talento, tal como estoy utilizando el término, es algo innato aunque su desarrollo y su valor dependa de los otros factores. (En general utilizaré *habilidad* cuando quiera referirme al talento hecho realidad.) Es algo muy interno a los individuos, es un aspecto más propio de lo que él es en sí mismo que la discriminación o la clase, aunque desde luego genera ventajas materiales solamente mediante la interacción con otros factores.

El esfuerzo, por último, al ser una manifestación de la voluntad aparece como el factor más interno o personal, y únicamente es apropiado considerarlo como responsabilidad personal del individuo.

En el capítulo 7 ya se planteó que el ideal igualitarista está interesado especialmente por la igualdad en las ventajas e inconvenientes que no son responsabilidad de los receptores. En aquella discusión estábamos analizando en general el interés imparcial, y las consecuencias igualitaristas que resultan de asignar preferencia a las demandas de los que están peor cuando se les compara con la situación global general. Aquí el asunto es algo diferente —si son justas o injustas las desigualdades sociales debidas a causas de diversos tipos—. El desarrollo de tal sentido de injusticia ofrece el apoyo más efectivo a la igualdad entendida como un ideal social.

Lo esencial de esta concepción moral reside más en la igualdad *de trato* que en una preocupación imparcial por el bienestar. De preferencia se aplica a las desigualdades generadas por el sistema social y no a las desigualdades en general. Una sociedad que permite desigualdades significativas entre sus miembros, en forma de ventajas e inconvenientes que no son responsabilidad personal, será percibida como una sociedad que no logra satisfacer la condición de trato igual: distingue en su tratamiento siguiendo líneas moralmente arbitrarias.

La norma de tratamiento igual exige con respecto a la igualdad algo más que una mera preferencia por los peor situados (la perspectiva de la prioridad pura y simple, como la llama Parfit), puesto que encuentra injusto incluso aquellas desigualdades que benefician a esos peor situados. Esto no significa que la objeción a tal situación injusta no pueda superarse mediante factores que la contrapesen al incluir estos beneficios. Lo que se quiere decir es que la desigualdad, aunque no dañe a nadie, se contabiliza como algo malo en

sí mismo, de manera que no se puede analizar en términos de la perspectiva de la prioridad pura.

La perspectiva de la prioridad pura y simple se aplica de manera más general, y no hace objeciones a la desigualdad *per se*. Cualquier ventaja conseguida por los mejor situados sin coste para los peor situados se considera buena, incluso si se debe a causas de las que no son responsables los receptores del beneficio.³² Ésta me parece la única actitud correcta para abordar las desigualdades que surgen naturalmente. Por ejemplo, no puede haber ninguna objeción posible a que de manera natural algunas personas disfruten de inmunidad natural hacia ciertas enfermedades, que tengan una salud perfecta o un temperamento animoso, aunque todo ello les permita conseguir mejores resultados que los que son de constitución enfermiza o depresivos. En tales casos, lo mejor es simplemente mejor porque no se está dando ninguna desigualdad de trato. Pero una vez que los mecanismos sociales entran como causantes de beneficios, la distribución desigual logra ser una forma de tratamiento desigual hacia sus miembros por parte de la sociedad, y con ello aparece el sentimiento de injusticia. Me parece que a veces esta situación puede suministrar razones para rechazar una alternativa superior, según el criterio de Pareto, debido a que la desigualdad que permite resulta demasiado amplia como para ser contrapesada por otras ventajas. Este criterio puede implicar que algunas desigualdades socioeconómicas son injustas aunque satisfagan el principio de diferencia.³³

32. Por esta razón Parfit no la considera como una posición auténticamente igualitaria. Véase *On Giving Priority to the Worse Off*.

33. Debo señalar cierta duda en este punto, una duda sobre si después de todo el sentido de injusticia que se describe aquí es realmente tan independiente de la perspectiva de la pura prioridad. El problema es que siempre que una desigualdad resulta de la actividad del sistema social es un producto de actos y elecciones humanas: a veces un efecto lateral de las elecciones hechas en el mercado, a veces el resultado de preferencias deliberadas hacia determinadas personas. Y en cualquier momento en que algo proviene principalmente de acciones humanas y no de causas naturales, tenemos la sensación de que no era necesaria su aparición si las acciones hubieran sido diferentes; aunque considerado globalmente no podemos decir con precisión qué acciones alternativas deberían haberse evitado, ni cuáles deberían haberse hecho. Todo esto sugiere que cuando encontramos una desigualdad causada socialmente e injusta, en el sentido que he explicado, puede ser porque la estemos comparando con alternativas no bien especificadas, que suponen acciones y elecciones diferentes por parte de los miembros de la sociedad, y que podrían haber sido mejores según los criterios de la perspectiva de la prioridad pura. Es decir, aunque no se disponga en la práctica de ninguna alternativa con menor desigualdad que pudiera dar un mejor resultado para los peor situados que la que estamos considerando, podemos tener en el fondo de nuestros pensamientos la idea de que si los seres

Consideremos ahora desde esta perspectiva los cuatro factores señalados previamente. A la luz del criterio de responsabilidad parecería que solamente el último, el esfuerzo (en la medida en que es independiente de los otros), estaría a salvo de la sospecha de ser una causa legítima de cambios en la condición social. Se da una tendencia a tratar a los otros tres factores como moralmente diferentes entre sí, considerando a la discriminación como el más objetable y al talento como el menos criticable. Veamos por qué esto es así.

La discriminación en cierta manera es el peor de los factores: implica una imposición deliberada de desventajas sobre algunos —tratamiento desigual en sentido fuerte— mientras que la clase y el talento producen tanto ventajas como inconvenientes por medio de la actividad normal de una economía competitiva habitada por participantes que despliegan sentimientos humanos normales. Más aún, la clase y el talento no son responsabilidad del individuo aunque no son tampoco responsabilidad de los otros en el sentido en que lo es la discriminación intencional. Así nos encontramos con una clasificación tripartita: 1) causas de las que otros son responsables (discriminación), 2) causas de las que nadie es responsable específicamente, solamente lo es «el sistema» (clase y el talento), y 3) causas de las que es responsable el propio individuo (esfuerzo).

Ahora será posible avanzar separadamente por cualquiera de los dos siguientes caminos: a) solamente el primer tipo de causa es objetable moralmente, o bien b) solamente el tercer tipo de causa resulta *no* objetable. Pero cualquiera de estas posiciones supondrá una consideración moral similar de las causas del tipo 2), ya sea como completamente inobjetable, ya sea como totalmente objetable. Muchas personas, correcta o incorrectamente, perciben una diferencia moral significativa entre las desigualdades en las ventajas debidas a la clase y las desigualdades en ventajas causadas por el talento. Aunque ninguna sea condenada de manera general, sin embargo hay una mayor resistencia a la primera que a la segunda.

Esto puede ser visto a partir de algunas de las reacciones provo-

humanos se comportasen de otra manera, el caso no sería el mismo y los peor situados podrían tener un mejor resultado. Si este diagnóstico fuese correcto, el sentido de injusticia sobre las desigualdades sociales resultaría después de todo explicado por una aplicación de la perspectiva de la prioridad pura a un conjunto de alternativas más amplias que las consideradas normalmente en las circunstancias de la elección política. Quizás estas oscuras observaciones fuesen más claras a la luz de la discusión posterior. Por el momento, de todas maneras, abordaré la cuestión como si existiera un sentido de injusticia que se aplica específicamente a las desigualdades causadas por las instituciones sociales.

cadras por la posición de Rawls sobre la arbitrariedad moral de la lotería natural. Algunos lectores de *Una teoría de la justicia*, que están a favor de una justa igualdad de oportunidades como forma de poner límites a la influencia de la clase sobre las perspectivas de vida, a pesar de todo recusarían el principio de diferencia porque implica la negación de la legitimidad intrínseca de las ventajas derivadas del empleo de talentos comercializables. No es precisamente una oposición a una actitud filosófica sino la manifestación de una actitud moral habitual en las sociedades modernas la que se configura en las políticas liberales normales.

Pienso que el conflicto entre lo personal y lo impersonal puede ayudarnos a comprender la atracción que ejerce este contraste y, de forma más general, nos puede ayudar a comprender por qué las cuatro causas se ven de manera natural formando una progresión en un orden ascendente de aceptación moral. La responsabilidad del «afectado» no es el único factor que determina nuestra respuesta: resulta relevante el conjunto de la situación motivacional.

Digamos algo ahora sobre el problema de la pertenencia a una clase antes de abordar el problema del talento. La discriminación es el producto de un mal motivo, el prejuicio, y no hay nada que decir al respecto.³⁴ Sin embargo, el problema de la clase depende del interés particular que la gente tenga por sus parientes, especialmente por sus hijos. No hay posibilidad de abolir este interés y ninguna persona en su sano juicio desearía hacerlo. La única posibilidad real, para quienes tienen simpatía por el igualitarismo, consiste en limitar el ámbito de su influencia y la magnitud de sus consecuencias. En la medida en que la gente forma parte de familias, el acercamiento a una justa igualdad de oportunidades no puede dejar de ser parcial. El aspecto psicológico del problema es el habitual: ¿qué división entre los motivos personales y los impersonales puede aceptarse por seres humanos normales y razonables, con el apoyo de una adecuada disposición institucional?

En las sociedades civilizadas, la limitación mejor establecida a

34. Si en el pasado un grupo ha sufrido sistemáticamente discriminación en su contra, puede que también sea necesario al rectificar la situación excluir otras formas de tratamiento diferencial de ese grupo, aunque no estén motivadas por prejuicios. Por ejemplo, podría ser inaceptable sobre bases estadísticas utilizar la pertenencia a tales grupos como un indicador probabilista de la cualificación menor para ciertas actividades —aunque otros tipos de criterios estadísticos de una confianza no mucho mayor puedan admitirse a la hora de cubrir esos puestos—. También se puede desconfiar de otros criterios que tengan un impacto excesivo sobre el grupo. Esta complicación tiene menos que ver con el cese de la discriminación que con la eliminación de sus efectos.

la aplicación de la preferencia por la familia es la regla contraria al nepotismo en las instituciones públicas y semipúblicas. De hecho esto es parte del principio negativo de igualdad de oportunidades, que prohíbe una forma especial de discriminación a la hora de cubrir puestos competitivamente —una forma de discriminación más personal que la discriminación racial, religiosa o sexual—. Dada la fuerza del motivo preferencial que trata de restringir, la regla contra el nepotismo representa allí donde funciona un triunfo considerable de lo impersonal sobre lo personal. Por ello su estabilidad exige una vigilancia general y cierta sensibilidad, referida a que hay algo deshonroso en las ventajas conseguidas así, por parte de quienes puedan ser beneficiarios del nepotismo (tanto por quienes podrían conseguir el empleo como por parte de quien podría ofrecerlos). Incluso esta mínima restricción exige una fuerte división de los motivos, puesto que los motivos que están detrás del nepotismo aparecen como aceptables en otros contextos. Quienes están en puestos de influencia y se abstienen de ofrecer el trabajo a sus parientes o de corromper a otros para conseguir esos empleos, sin embargo gastan dinero en la educación de sus hijos en parte para dotarles de una ventaja competitiva en la competencia directa por empleos y por posición social.

Si añadimos a la prohibición del nepotismo un esfuerzo público por facilitar una igualdad de oportunidades positiva o justa, la división entre lo personal y lo impersonal se desplaza unos grados más pero la división se sigue manteniendo. La estabilidad de tal sistema requiere un sentido general de que no son completamente limpias las mayores ventajas competitivas que surgen, por ejemplo, del acceso exclusivo a la educación superior debido al accidente de que los padres de uno tenían una buena posición. Otra vez aparece aquí que el resentimiento de los perdedores es importante, pero la incomodidad de los ganadores juega un papel importante a la hora de generar un apoyo suficiente favorable a una política igualitarista para impedir la revuelta política contra los costes.

Incluso más, si tales personas apoyan la oferta pública de educación y salud para todos, con el objetivo de asegurar un comienzo general justo en la vida y la oportunidad de que todos desarrollen las habilidades que les cualifiquen para acceder a puestos deseables, no por ello dejarán de favorecer a sus hijos en sus elecciones más personales. Si tienen los recursos, continuarán ofreciéndoles todas las diversas ventajas que puedan: pagándoles la educación superior, ampliando directamente su horizonte cultural y por otras diversas formas de apoyo económico. Aunque estas cosas son buenas en sí mismas, también pretenden dar al joven un perfil competitivo. Esta di-

visión de motivos define a la mentalidad que se da en la familia liberal moderna. Me doy cuenta de que atrae sobre sí cierto grado de rechazo, pero está bastante poco justificado porque es simplemente otro ejemplo de la división de motivos que inunda a la moralidad.

El apoyo institucional público a favor de la igualdad de oportunidades positiva no suprime las desigualdades provocadas por la existencia de clases, porque no impide la actividad de la preferencia familiar en la esfera personal sino que simplemente trata de limitarla a esa esfera. Al actuar allí, inevitablemente continúa teniendo efectos sociales más amplios porque las instituciones públicas en exclusiva no determinan las oportunidades. La estratificación se intensifica por la tendencia de las personas a casarse dentro de su misma clase socioeconómica, y no disminuye por la movilidad social entre clases producida de una generación a la siguiente. La movilidad social es compatible con una gran desigualdad y no hace nada por quienes permanecen donde estaban.

Cualquier intento de ir más allá de cierto punto a la hora de eliminar los efectos de la pertenencia a una clase, en la medida en que éstas *existan*, se enfrentará a resistencias fuertes y naturales que inevitablemente invaden la esfera política. Los intentos para redefinir las fronteras entre lo personal y lo impersonal por medio de diseños institucionales, por ejemplo, haciendo ilegal la educación privadamente financiada, es probable que generen oposiciones muy enérgicas. Este asunto es controvertido, pero no pienso que esa resistencia pueda ser despreciada simplemente. Podría surgir no sólo de la preocupación sobre el desprecio de posibilidades, sino a partir del sentimiento de que se está impidiendo una expresión legítima de preferencia familiar —que no es lo mismo que la regla contra el nepotismo.

Dicho brevemente, ni siquiera las formas normales de poner remedio a las desigualdades provocadas por la clase social dependen de suponer que todas las desigualdades producidas por las clases sean moralmente inaceptables. Un núcleo personal permanece protegido, y este núcleo tiene amplias consecuencias sociales aunque su amplitud permanezca como tema de discusión y de definición institucional. Solamente un gobierno totalitario podría tratar de abolir las clases y aun así es bastante improbable que tuviera éxito en el intento.

No sería falta de realismo esperar un cambio en la actitud hacia la herencia de la riqueza, de manera que el privilegio de dotar a los hijos de uno con medios independientes no fuera observado ya como un tipo de expresión del sentimiento familiar en el que no deba intervenir el Estado. Hasta sería posible diseñar un sistema de impues-

tos sobre las donaciones y transmisiones de los bienes sin las formas de evasión de las que suelen estar plagadas. Sería un gran cambio, pero no impensable, si las personas dejasen de considerar como una razón para que alguien sea rico que sus padres lo hubieran sido. Pero con ello no se debilitarían seriamente los efectos de la existencia de clases, porque las diferencias entre los ingresos paternos y la riqueza adquirida personalmente son suficientes para generar enormes distinciones competitivas entre los niños previas al momento en el que se llega a plantear el asunto de la herencia. En la medida en que haya desigualdades sustantivas en los ingresos se producirán, debido a las clases, desigualdades sustantivas que dificultarán tanto su poco imaginable desaparición cuanto la inhibición patológica del natural sentimiento familiar.

La variación en el talento es una causa importante de desigualdad en los ingresos y con ella vemos en forma aún más aguda el problema de cómo trazar la división entre lo personal y lo impersonal. Por alguna razón parece más difícil internalizar el sentimiento de que las ventajas derivadas del ejercicio del talento son en sí mismas moralmente sospechosas, sobre la base de que el talento mismo es un asunto de suerte. Sea suerte o no lo sea, parece un aspecto demasiado íntimo de lo individual, demasiado vinculado con la conformación personal de la propia vida, como para que esa actitud crítica hacia el talento se pueda adoptar con comodidad. El hecho de que las diferencias en talento no sean un producto social puede que también juegue un papel. Esta resistencia me parece poco razonable, pero el hecho cierto es que está ahí. Quizá porque todos pueden imaginar haber nacido en otra cuna resulta fácil pensar, refiriéndose a los miembros de una clase no favorecida: «Allí, si Dios lo hubiese querido, estaría yo». Pero los talentos naturales no se intercambian tan fácilmente y esto pone dificultades al ejercicio de la imaginación moral.

Es cierto que el talento es una parte íntima de cada uno y que cualquier intento por parte del Estado de impedir su ejercicio y desarrollo sería considerado intolerable. Como la belleza, el talento y la excelencia también atraen el reconocimiento, la admiración y la gratitud, y tales respuestas se cuentan entre las recompensas naturales de la vida humana. Ahora bien, otra historia son los beneficios económicos que algunos talentos pueden demandar si se desarrollan adecuadamente. No se puede decir simplemente que sean beneficios merecidos porque lo sea el reconocimiento de la excelencia en que se basan. Intentar romper la conexión entre talento y admiración sería erróneo. Pero romper la conexión entre talento e ingresos, si se pudiera hacer, estaría bien. Los que tienen talentos útiles

no merecen por naturaleza más beneficios materiales que quienes no los tienen.³⁵

El problema sería diferente si, tal como hemos visto para otras causas de desigualdad, se dispusiera de un vehículo institucional capaz de limitar los efectos del talento a un ámbito personal y que impida sus consecuencias en el plano institucional más público que podría estar orientado por principios igualitaristas. Pero ocurre precisamente que eso es imposible en este caso a diferencia de lo que pasa con las clases. Siendo realistas, no podemos impedir el empleo directo del talento para obtener ventajas en la esfera pública o semi-pública; es decir, este caso es diferente de lo que se puede hacer contra el nepotismo y la corrupción. Para hacerlo tendríamos que abolir la competencia. Las medidas para impedir la influencia de la discriminación y la clase, por el contrario, amplían la competencia. De hecho el objetivo de beneficiarse del ejercicio del talento es de la máxima importancia en la esfera pública, y es preciso estimularlo y no desanimar su aprovechamiento.

Las ventajas debidas al talento no pueden tratarse como si fueran la recompensa por haber conseguido buenos resultados en determinadas pruebas de aptitud. Más bien aparecen como el resultado de la demanda de recursos escasos en un mercado de trabajo competitivo. La conservación de alguna forma de mercado de trabajo con incentivos económicos parece indispensable para ofrecer una justificación «externa» a las recompensas diferenciales que genera, pero si el mercado está funcionando, las personas para conseguir las recompensas tienen que trabajar empleando su talento en el lugar donde el mercado revela que les va mejor a la hora de demandar y conseguir ganancias sociales y económicas cuando tienen éxito. Las vidas de quienes trabajan están llenas de intentos de beneficiarse así del ejercicio de sus habilidades. No pretendo invocar aquí el espectro de una figura mítica, el hombre económico racional.³⁶ Todos sabemos que son esenciales otros motivos para el éxito en las tareas coo-

35. ¿Podrían los ingresos interpretarse como la recompensa «natural» de ciertos talentos —talento para producir aquello por lo que otros están satisfechos pagando—? Es una buena pregunta pero me parece que la cuestión no va por aquí. El concepto de recompensa natural debería restringirse a las ventajas que son estrictamente inseparables del reconocimiento y la apreciación de una cualidad por parte de los otros, y tengo mis dudas de que esto pueda ocurrir alguna vez con el dinero. La disposición de la gente a pagar por algo es una manifestación directa de su valoración. Pero la valoración no necesita adoptar la forma de pago al productor.

36. Véase Amartya Sen: «Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica». (Hay versión castellana en F. Hahn y M. Hollis [comps.]: *Filosofía y Teoría Económica*. F.C.E., 1986.)

perativas y que el ejercicio de una habilidad productiva puede por sí mismo ser fuente de una satisfacción auténtica. Pero también los incentivos económicos que generan desigualdades juegan un papel muy significativo.

Cualquier intento de limitar las desigualdades debidas al talento sin suprimir el mercado de trabajo tendría que adoptar la forma indirecta de unos impuestos progresivos y redistributivos. Pero esto es bastante diferente de limitar los efectos del talento a un especial ámbito personal. El trabajo es algo extremadamente personal, al mismo tiempo que público. De manera que los motivos de avance personal y el igualitarismo impersonal entran aquí en conflicto directo. De un igualitarista en una economía competitiva se espera que se esfuerce por conseguir precisamente aquellas ventajas que simultáneamente quiere limitar.

Si seguimos la misma pauta que con la discriminación y la presencia de clases, un amplio apoyo para una política igualitarista con respecto al talento exigiría que quienes pueden beneficiarse de un talento superior por medio del sistema económico llegasen a sentir que tales ventajas son deshonorosas, aunque reconozcan que se deban permitir por razones de eficiencia. Pero, ¿qué conjunto coherente de actitudes se supone que debe adoptar el igualitarista para poder abrazar estos motivos de manera simultánea? Como individuos con fuertes tendencias adquisitivas deben forzar su propia conciencia social para permitir la recompensa que depende del talento como precio inevitable de la productividad, la eficiencia y el crecimiento. En tanto que participantes en el sistema se espera que persigan esas ventajas, de hecho que las persigan enérgicamente, pero como ciudadanos se espera de ellos que las permitan sólo a regañadientes: deben considerar como legítimo y natural quererlas, pero desde otra perspectiva deben considerar como no legítimo el tenerlas.

Se da aquí una analogía con el caso del nepotismo, cuya prohibición en la esfera pública puede coexistir con la parcialidad familiar en la esfera privada; pero las tensiones implicadas en la separación de motivos son en este caso bastante más intensas y plantean a la igualdad obstáculos más serios. Con respecto a las conexiones familiares resulta posible, al menos en teoría, acercarse a una condición en la cual las instituciones de la sociedad sean estrictamente igualitaristas —a través de medidas de igualdad de oportunidades positiva—. Sin embargo, esta solución no es posible para el caso de los talentos comercializables. El igualitarismo de las instituciones es un rehén de la parcialidad antiigualitaria de los individuos, a partir de la cual éstos se estructuran.

Los motivos personales que les conducen a explotar y desarro-

llar sus talentos dictarán el grado de desigualdad requerido en las recompensas para satisfacer incluso una norma igualitarista estricta como pueda ser el principio de diferencia. Este principio permite exclusivamente aquellas desigualdades que benefician a los que están en peor situación, pero puede aplicarse sólo en el supuesto de un trasfondo de pautas de interacción y motivación humana que determine qué desigualdades superan esta prueba. Las instituciones sociales del tipo del sistema de impuestos y ayudas sociales tendrán que posponer estos motivos personales en cada momento, haciendo del ámbito público un participante activo en la generación de desigualdades. En la medida en que los motivos particulares sigan teniendo el fuerte componente adquisitivo y se mantengan parciales, resulta imposible crear un sistema profundamente igualitarista sin producir intromisiones inaceptables en la libertad personal y sin consecuencias económicas desastrosas. Lo personal limita estrictamente lo que puede alcanzar lo impersonal.

El problema de los motivos para poder sostener compromisos igualitaristas en todo esto consiste en que el sentido igualitarista de justicia nos hace considerar como poco afortunadas las mismas desigualdades a las que, como actores económicos, nos plegamos para conseguir los beneficios que demandan nuestras tendencias adquisitivas y, por tanto, son esas mismas acciones que se requieren para el beneficio de los peor situados las que provocan la desigualdad. Un igualitarista económicamente competitivo puede decir, en el momento de firmar la abultada factura de su cena en un restaurante de lujo, que aunque es una vergüenza que un talento como el suyo para los negocios exija recompensas mayores mientras que otros lo están teniendo muy difícil, sin embargo, no hay solución porque a él y a sus iguales se les permite ganar este tipo de dinero siempre que la economía funcione adecuadamente. Un situación bastante desafortunada, efectivamente, pero ¡vaya suerte la suya!

La situación motivacional sería menos extraña si se impusiera desde fuera un sistema igualitarista y si los motivos adquisitivos individuales pudiesen actuar libremente en su seno. Pero si mantener ese sistema es el resultado de una elección política que se espera que acepten los participantes, éstos tendrían que hacer malabarismos con dos actitudes que entran en conflicto a la hora de abordar sus ganancias y pérdidas competitivas, intentando maximizar su parte de lo que consideran una fuente moralmente discutible.

En realidad aquí hay dos problemas: uno tiene que ver con los incentivos en el funcionamiento de un sistema ampliamente igualitarista, y el otro se refiere a su estabilidad y apoyo político. El primer problema consiste en que la aplicación de cualquier norma igua-

litarista sería, como el principio de diferencia, implica una elección entre diferentes sistemas *no igualitaristas*, y las opciones disponibles no vendrán determinadas exclusivamente por hechos materiales y tecnológicos sino por aspectos motivacionales. En la medida en que se admiten los motivos personales a la hora de determinar las elecciones económicas individuales, las desigualdades que el principio de diferencia debe tolerar vendrán determinadas por factores fundamentalmente contrarios al igualitarismo.

El segundo problema aparece por la dificultad de combinar, en una posición moralmente coherente, la actitud contraria a las desigualdades debidas al talento, que generará apoyo hacia un sistema igualitarista, junto con la actitud favorable al empleo de su propio talento como algo apropiado para un individuo que opera dentro del sistema. La primera actitud es la de entender que tales desigualdades son injustas y moralmente sospechosas, mientras que la segunda actitud plantea que uno está autorizado a tratar de conseguir del sistema tanto como pueda.

Aunque tal división de motivos no resulta autocontradictoria, sin embargo no es estrictamente inteligible. El problema esencial es que mientras sabemos a grandes rasgos lo que es atractivo en forma de ideales personales y políticos, no podemos inventarnos una moralidad política y una moralidad personal que se ajuste satisfactoriamente a los dos aspectos. Los dos tiran en direcciones opuestas porque responden a diferentes demandas, y los conflictos son demasiado directos como para resolverse mediante una división del trabajo entre las instituciones sociales y la conducta individual. De manera que la combinación de valores públicos igualitaristas y objetivos personales no igualitarios, a los que nos vemos impelidos por la lógica motivacional, simplemente no alcanza el carácter de una mentalidad moral integrada. El sentimiento igualitarista de injusticia entrará en conflicto con el sentirse autorizado a perseguir los propios objetivos, y la libre tendencia a adquirir tenderá a minar el apoyo al sistema igualitario en el nivel político por parte de quienes tienen mayor capacidad de ingresos.³⁷ La situación no se parece a la de quienes juegan con reglas estrictas a un deporte ferozmente competitivo —en este caso el apoyo a las reglas está garantizado porque sin ellas no tiene sentido ser ganador.

Aquí la tensión provocada por la división entre la perspectiva externa y la interna resulta más intensa que en el caso de las clases, y no porque sean más fuertes los motivos que se derivan de la perspectiva interna sino porque son más convincentes. La vida está mo-

37. Este punto viene señalado por Mary Gibson en «Rationality», pág. 219.

delada y controlada cotidianamente por las decisiones sobre el trabajo y el ocio, por la ambición y la competencia que impulsan a un sistema de producción eficiente. No existe un dominio natural como el de las relaciones familiares al que podamos restringir la operación de esos motivos, ni tampoco existe una división natural del territorio.

Esta ambivalencia a la que está sometida la amplitud dada a la desigualdad no es el resultado de diferencias en el grado de esfuerzo. No son realmente desigualdades en el mismo sentido como las que resultan de otros factores porque, como ha señalado Ronald Dworkin, las decisiones relativas a cómo distribuir las propias energías se analizan mejor como un ejemplo de la libertad de elección entre alternativas, y esto es un elemento esencial de la igualdad. Me parece que, con independencia de condiciones patológicas, el nivel de esfuerzo es el resultado de una libre elección. Individuos con los mismos recursos y los mismos talentos pero con diferentes preferencias, naturalmente elegirán emplear sus talentos de manera diferente; unos obtendrán su beneficio en la forma de un mayor ocio y otros en la forma de este o aquel tipo de mercancía, oportunidad o seguridad. En lugar de crear problemas esto amplía la igualdad de las ventajas moralmente significativas.³⁸

Ahora bien, la misma libertad combinada con diferencias en el valor de mercado genera desventajas genuinamente desiguales. No hay manera natural de dividir la causa de aquellas ventajas provocadas por el talento entre lo que sea legítimo y lo que no lo sea, según líneas que correspondiesen a una división psicológicamente plausible entre motivación personal e impersonal. Todo lo que puede hacerse es reducir la magnitud de las desigualdades en las oportunidades que ofrece la vida, en cuyo seno el esfuerzo determinará

38. Véase «What is Equality?», partes I y II. En la teoría de Dworkin lo dicho es parte de la propuesta más general de considerar a los recursos y no al bienestar como la métrica adecuada para la igualdad —los recursos se miden en términos de su coste para otros, y lo que alguien elige hacer con su tiempo no se cuenta entre sus recursos, aunque el ocio de un individuo productivo pueda ser bastante más costoso para los demás—. Así, si los gustos de uno le permiten estar plenamente feliz con solamente unos recursos moderados, estamos ante una inobjetable desigualdad de beneficios. Me parece una solución plausible: la buena fortuna de esa persona puede considerarse como una bendición natural similar a tener una buena salud, y en este sentido no es injusta. Al dar a cada uno la oportunidad de determinar la asignación de sus propios esfuerzos, aunque unos prefieran el ocio a tener más ingresos y otros prefieran lo contrario, tampoco redundaría por sí mismo en desigualdades que fuesen moralmente dudosas. Si las elecciones son voluntarias, la base de la igualdad de recursos y opciones es moralmente dominante sobre las desigualdades que puedan producirse como consecuencia de tales elecciones.

el resultado. No podemos, como en el caso de la clase, distinguir las ventajas que están inextricablemente unidas a una elección personal íntima, y que por tanto están a salvo de interferencias, de aquellas otras que no lo están: no se da aquí una analogía con la distinción entre la profunda atención por los hijos y el nepotismo. Cuando las habilidades se emplean en el trabajo (como opuesto a las diversiones de la vida privada) para nuestra propia ventaja, se hace a la vez de manera personal y pública. Me parece que esto ayuda a explicar por qué las desigualdades debidas a la habilidad provocan mucha menor oposición que las desigualdades motivadas por la clase —aunque las primeras inevitablemente hagan surgir las segundas.

También en la práctica resulta imposible desenredar los efectos del talento de los efectos del esfuerzo, porque el esfuerzo se emplea mediante el ejercicio del talento y el talento se desarrolla dentro de una habilidad valiosa solamente por medio del esfuerzo. No quiero decir que no podamos distinguir las contribuciones de las dos causas, solamente trato de decir que no se pueden separar. De manera que si no objetamos a las desigualdades producidas por el esfuerzo, al no querer prevenirlas automáticamente, posponemos los efectos del talento que van conjuntamente con las primeras.

Es innegable que el esfuerzo también se combina íntimamente con la clase a la hora de causar la desigualdad: quienes tienen un ambiente y una educación privilegiada, por no hablar del dinero, pueden beneficiarse más de un determinado esfuerzo que quienes tienen peores condiciones. Pero podemos por lo menos tratar de compensarles con medidas de igualdad de oportunidades positiva, mientras que nada puede hacerse para conseguir igualar las capacidades naturales.

A la vista de estas observaciones, parece remoto el horizonte que limite la desigualdad social a aquellos bienes cuya posesión sea responsabilidad de quienes los poseen.

CAPÍTULO 11

OPCIONES

El problema general que se plantea a partir de la discusión sobre la clase y el talento es el siguiente: existe una dimensión personal de la vida en la cual no tiene objeto la imparcialidad igualitarista, sin embargo interactúa con el ámbito público generando desigualdades que hacen aparecer importantes asuntos de justicia social. Las elecciones y esfuerzos individuales y los vínculos personales, que están combinados a gran escala y a lo largo del tiempo, producen efectos que están más allá del control individual y que son enormemente desiguales.

Los dos tipos de origen de las desigualdades compiten entre sí a la hora de determinar cuál de ellos domina la respuesta moral apropiada. Por una parte estamos tentados en decir que puesto que los sentimientos con respecto a la familia y a las desigualdades en talento no son objetables por sí mismas sino que simplemente son parte de cómo es el mundo, no hay nada bueno ni malo en las desigualdades de beneficios que se derivan de ellos en un contexto social. No exigen una posterior justificación positiva (aunque pudiera necesitarse la justificación para eliminarlos o modificarlos por otras razones). Por otro lado está el sentimiento de que una vez que las diferencias naturales se combinan con las instituciones sociales para generar desigualdades, los resultados requieren de justificación moral en términos de criterios de justicia adecuados para las instituciones públicas —en la combinación de lo natural y lo social, en cierta manera lo social es moralmente dominante.

La anterior es esencialmente la posición de Rawls. Es en esencia la opuesta a la teoría de Locke de la generación de los derechos de propiedad por medio de la conjunción del trabajo propio con los recursos comunes, mezcla en la que Locke pensaba que el trabajo era moralmente dominante, determinando la propiedad sobre los resultados. Rawls creía que la contribución del sistema social a la generación de estos resultados es moralmente dominante, poniendo así en marcha una presunción contra las desigualdades a menos que se justifiquen de manera independiente.

Comparto los sentimientos igualitaristas de Rawls y, dado ese factor social causativo, hasta puedo defender algo más igualitarista que la simple preferencia hacia los peor situados. El hecho de que no seamos responsables de nuestros talentos hace que todo sea moralmente cuestionable excepto las desigualdades más inmediatas que se derivan del ejercicio de ese talento. Pero esto deja planteado el problema y no lo resuelve. Los motivos individuales permanecen y trabajan contra la igualdad de dos maneras: inhibiendo el apoyo a las instituciones que tratan de reducirla y presionando a las instituciones que dan preferencia a los intereses de los peor situados, para que toleren desigualdades sustantivas como precio de la eficacia. Al mismo tiempo, estos motivos parece que juegan un papel esencial en el éxito de la actividad de una economía competitiva moderna.

Considerado globalmente, las posibilidades de cambio parecen limitadas. Son evidentes las dificultades psicológicas de combinar el igualitarismo político con la codicia personal. Sin embargo, la sustitución por otros motivos personales tampoco funcionaría. Desde luego se puede estar motivado para trabajar fuerte en algo en lo que se está interesado por el interés del asunto, y a veces esto produce un resultado que otros también quieren. Pero es una fantasía romántica imaginar un mundo que funcione sobre tales bases. No podemos ser todos artistas creativos, investigadores científicos o atletas profesionales. Ni siquiera sería suficiente que todo el mundo estuviera profundamente motivado para hacer bien su trabajo. Cada una de las cientos o miles de partes que hacen falta para una lavadora, para un camión o para una fábrica de rodillos tiene que ser diseñada y manufacturada por personas que estén motivadas por una demanda expresada económicamente. No hay manera de hacerlo como una forma de autoexpresión, y aunque no quisieran hacer nada mejor que contribuir al bienestar de la humanidad esto no les diría lo que tienen que hacer exactamente en su empresa de semiconductores.

La benevolencia no es suficiente. Incluso el amor a los semiconductores tampoco lo es. Entre quienes tienen que pensar qué cosas nuevas hacer, y de qué nuevas y eficientes maneras hacerlas, no parece que haya un sustituto para el mercado como fuente de información, y el motivo más efectivo para responder a esa información es una fuerte inversión de ambición personal y de deseo de éxito en las actividades productivas que realizan.³⁹ Es difícil lograrlo sin perso-

39. Confróntese con John Stuart Mill: «El veredicto de la experiencia, en el grado imperfecto de desarrollo moral que la humanidad ha alcanzado ya, es que el motivo de la conciencia, el de la confianza y el de la reputación, aunque tienen alguna fuerza, en la mayoría de los casos son más fuertes como restricciones que como fuerzas

nas que trabajen fuerte y que apliquen su ingenio a la ganancia y al éxito competitivo; incluso en una sociedad igualitarista estable tendrían que combinar estas actitudes con el deseo de vivir bajo un sistema que hace todo lo posible para impedir alcanzar estos objetivos.

Algunas restricciones, debido a su carácter limitado, se combinan fácilmente con un *ethos* de búsqueda de beneficio. Por ejemplo, la prevención de externalidades negativas mediante el control de la polución puede excluir ciertos medios de avance económico sin exigir un cambio en los motivos básicos. Admitamos que encontramos un entusiasmo limitado por tales regulaciones por parte de quienes ven reducidos sus beneficios, pero el problema es que en principio no hay dificultad motivacional alguna sobre la división de motivos que permita sostener tales fronteras alrededor de la actividad legítima de apropiación. La situación es análoga a la de la regla contraria al nepotismo, que limita las maneras en que uno puede beneficiar a sus parientes sin que exija ningún cambio básico en el deseo de hacerlo. Otro ejemplo es la regulación antimonopolista, que establece el marco general para la competencia. Un motivo impersonal de apoyo a ese marco puede coexistir con los motivos personales de ganancia que operan dentro de él y que podrían, si se les dejase en plena libertad, llevar a violaciones del mismo marco regulador. El sentido del interés común de los participantes en establecer tales reglas juega también un papel en estos casos.

La tendencia a adquirir es compatible motivacionalmente con el deseo de ofrecer a cargo del gasto público un mínimo social de algún tipo a quienes les va mal en la economía competitiva. Esto se puede hacer en varios niveles dependiendo de la riqueza de la sociedad. Pero un mínimo social digno es muy diferente de una política igualitaria. No se exige para su mantenimiento de una desconfianza general hacia las desigualdades debidas a la clase o al talento —todo lo que se exige es que nadie sufra por la carencia de ciertas cosas siempre que se pueda prevenir sin un coste excesivo—. De nuevo aparece aquí como posible la necesaria división de motivos, con la ten-

que estimulan: son más interesantes para prevenir lo malo que para reclamar las energías más potentes en la realización de las actividades normales. En el caso de la mayoría de las personas, el único estímulo que se ha visto que es suficientemente constante y capaz de sobrellevar la influencia permanente de la indolencia y del amor a lo fácil, y que les induce a aplicarse sin descanso a un trabajo que en su mayor parte es tedioso y poco excitante, es la perspectiva de mejorar su propia condición económica y la de su familia; y cuanto más cerca está la conexión de cada incremento de actividad con el correspondiente incremento de sus frutos, más poderoso es este motivo». *Chapters on Socialism*, pág. 263.

dencia a adquirir, la codicia, funcionando dentro de un sistema fiscal moderadamente redistributivo.

El problema con las formas más exigentes de igualitarismo, desde un punto de vista motivacional, es que requieren una vinculación demasiado exclusiva a la imparcialidad igualitarista como soporte del entramado económico y que exigen un total aislamiento de los motivos personales por parte de la política. Todo ello demanda cambios todavía no imaginados en la motivación de los actores económicos o en el diseño de los sistemas económicos, o en ambos, que apoyen los incentivos y generen la información necesaria para la eficiencia productiva sin que al mismo tiempo se produzcan excesivas desigualdades. El resultado de la discusión es que aunque el principio de responsabilidad negativa se acepte ampliamente desde el punto de vista de la relación de la sociedad con las oportunidades vitales conferidas por la estructura socioeconómica, sin embargo existen serios obstáculos a los cambios adicionales que serían necesarios en los patrones de motivación personal e interpersonal para que se generase por parte de personas razonables un apoyo unánime para hacer que funcione un sistema de ese tipo, que intenta reducir radicalmente las desigualdades debidas a la clase y al talento. Si todo esto es cierto, quienes se vinculan a los ideales igualitaristas parece que tendrán ante sí dos opciones. O bien pueden rebajar sus aspiraciones y objetivos, y optar por un acercamiento parcial a aquellos ideales mediante cambios que caigan dentro de los límites impuestos por el actual carácter general de los motivos humanos y por las consecuencias de su interacción, o bien pueden esperar una transformación más radical de las actitudes que, conjuntamente con cambios institucionales, pudiera conducir a una realización más completa de la igualdad socioeconómica, mientras que a pesar de todo dejan una esfera personal libre para la expresión de una individualidad reconstituida.

La primera opción, una posibilidad manifiestamente no utópica que tiene un considerable atractivo por su propia justeza y que es una posición natural al retirarse del igualitarismo radical, sería un desarrollo de la ya existente sensación de incomodidad e insatisfacción hacia la pobreza extrema que se da en sociedades relativamente opulentas, supondría una insistencia más enérgica en un mínimo social más alto, con salud, condiciones de vida dignas y confortables y autorrespeto para todos. Ésta sería en suma una justa igualdad de oportunidades, de manera que incluso quienes tengan capacidad para demandar buenos ingresos en una economía competitiva tendrían garantizado un nivel de vida digno.

Tal actitud no necesita vincularse a ninguna insatisfacción res-

pecto a las desigualdades que estén por encima de ese nivel. Por supuesto el mínimo social tendría que financiarse mediante un sistema fiscal progresivo, que se dedicaría a sostener los servicios sociales y a cubrir un impuesto negativo sobre la renta (que podría expresar con claridad la idea subyacente, caso de ser añadido de manera automática a los salarios de la misma manera que el impuesto positivo se descuenta directamente de los salarios). Esto tendría el efecto de reducir la dispersión de los ingresos disponibles por encima del mínimo social; pero el cambio de actitud que estoy imaginando no incluiría el deseo de tal reducción por sí misma. Y lo más importante es que tampoco incluiría ninguna incomodidad de conciencia por parte de quienes están bastante por encima de ese mínimo social. Esencialmente se abandonaría la idea de injusticia según la cual toda desigualdad socialmente generada es sospechosa a menos que sea defendida mediante una adecuada condición de responsabilidad. Supuesto que el mínimo es un conjunto suficientemente alto, los individuos con ventajas competitivas no tendrían rechazo alguno a la búsqueda y disfrute de más comodidades para ellos y sus familias. Por consiguiente, esta actitud no tendría que bloquear los motivos adquisitivos que impulsan una economía competitiva. Ésa sería la cuestión planteada para poder diseñar unos servicios sociales y una fiscalidad negativa sobre los ingresos, de manera que no destruya los incentivos entre aquellos que son subsidiados hasta que alcanzan el mínimo social; pero este problema sería resoluble. En la medida en que sea posible mantener una correlación significativamente positiva entre ingresos y trabajo, la existencia de una base garantizada no impedirá que la mayoría de la gente trabaje, puesto que la mayoría de la gente quiere más que lo que tiene.

Éste es esencialmente el punto de vista que está detrás de la socialdemocracia contemporánea, que nunca ha sido políticamente significativa en los Estados Unidos y que parece estar en retroceso en Europa pero que puede tener futuro. Si tal actitud se llega a incorporar en una sociedad moderna, con ello no se estaría apoyando un sistema igualitarista, no se impediría la formación de clases ni se apoyaría una aplicación no cualificada del principio de diferencia, puesto que la prioridad de los beneficios hacia los peor situados cesaría una vez que hubieran alcanzado el mínimo social. Sin embargo, significaría que la sociedad habría puesto todo su esfuerzo en combatir los peores aspectos de la desigualdad —la pobreza y las fuertes carencias—. Aunque se rechazase la idea de que quienes tienen ventajas competitivas no están autorizados por ello a ganar más económicamente, se podría a pesar de todo rechazar la idea de que todos estuvieran autorizados a obtener lo que pudieran demandar

en el mercado de trabajo. Algunas cosas como el derecho de cada uno a un nivel de vida digno, supuesto que fuese económicamente posible, podría ser una prioridad establecida en la organización económica de la sociedad.

Difícilmente puede considerarse lo anterior como algo poco valioso, y quizá no se pueda perseguir seriamente ningún objetivo más amplio hasta que éste haya sido conseguido, y hasta que se haya incorporado tan sólidamente que se considere como el orden natural de las cosas: entonces habría llegado el momento de plantear que no es suficiente. Pero quienes tienen mayores esperanzas a largo plazo deben considerar atentamente la segunda opción —una transformación psicológica e institucional que permita la innovación y la producción cooperativa sin generar desigualdades sustantivas en el nivel de recompensas.

En relación con el estado actual de las cosas, esto es inevitablemente un ejercicio de imaginación utópica, pero el cambio de actitud que por sí mismo sugiere, que podría ser bastante más igualitarista y más en línea con los ideales tradicionales del socialismo, consiste en el desarrollo de un sentido de disgusto general por parte de los miembros de la sociedad a tener unos resultados manifiestamente mejores que otros, sea en el nivel de vida medido por el consumo o ya sea en las ventajas sociales —y un correspondiente rechazo hacia quienes traten de obtener una mejor posición en esos aspectos—. El rechazo podría extenderse también a ventajas especiales provenientes de la pertenencia a una familia determinada.

Esto no significa la eliminación de todos los motivos en favor de un punto de vista impersonal. La imparcialidad y el igualitarismo se aplicarían a la estructura social pero no a la vida privada, y los individuos podrían esperar dedicar sus energías y sus recursos personales a la búsqueda de su felicidad y al beneficio de sus familias. Pero no estarían fuertemente motivados para intentar sobresalir por encima de los otros, más bien al contrario: su preocupación sería la de reducir la separación entre los diversos individuos, con independencia del trasfondo socioeconómico en que se encuentren. Si están en un plano muy inferior, el objetivo sería el tratar de avanzar; si se encontrasen muy por encima deberían querer menos para sí y más para los otros. Lo que me estoy imaginando no es una repentina aparición del ascetismo. Las personas seguirían deseando comodidades materiales, buena comida y vacaciones en Italia; pero no se sentirían bien teniendo estas cosas si otros miembros de la sociedad no se las pudieran permitir.

Se puede pensar que este cambio psicológico es excesivamente extraño para que valga la pena considerarlo, pero no me parece que

esté fuera del tema. Puede producirse razonablemente como resultado de un largo desarrollo en el cual la vinculación a la igualdad se extienda a áreas cada vez más amplias de la vida, produciendo un desplazamiento intergeneracional en el sentido personal de a qué cosas se tiene derecho, con la consiguiente reducción de la resistencia al cambio. Así y todo, acepto que tal proceso es altamente improbable incluso a largo plazo.

De todas formas, además del tema de su posibilidad psicológica, este cambio no sería por sí mismo suficiente para crear una situación de prosperidad igualitarista. Algo más tendría que ocurrir, para cubrir el hueco dejado por los incentivos para la actividad económica, si desapareciese de la escena la competitividad económica. Parece muy difícil poner freno al deseo de tener más, aunque no sea más que otros, como incentivo para el esfuerzo productivo. Si desaparece el impulso adquisitivo entre quienes tienen las potenciales ventajas competitivas más fuertes, otros incentivos deben reemplazarlo o bien se hundirá la economía de mercado, cesará la innovación y dejará de mejorar la productividad *per cápita* de la que depende el bienestar general.

Al menos en ciertos sectores de la fuerza de trabajo son posibles otros incentivos. La aprobación o el rechazo por parte de los iguales suministra incentivos competitivos muy fuertes en profesiones en las que el «jurado» está bien definido y la calidad de la actuación es fácil de determinar. Esto presenta el problema de ver si la aprobación se vincula a lo que realmente importa. En el mundo académico, el único caso con el que estoy personalmente familiarizado, el incentivo de la «reputación» como motivo para ponerse a investigar es considerablemente más fuerte que como incentivo para enseñar bien; aun así, el aprecio o el desinterés de los estudiantes tiene peso para algunos de nosotros. En los países sin corrupción los servidores públicos, incluidos los militares, generalmente tienen que estar motivados para hacer bien su trabajo sobre bases no económicas.

Quizás en algunas profesiones esos motivos podrían hacer buena parte del trabajo que juegan los incentivos económicos y, además, la actitud niveladora impediría la presión al alza sobre los salarios que resulta de la competencia entre talentos escasos en número. Pero, ¿qué decir de los principales factores productivos de la economía? Es difícil imaginar qué podría reemplazar los incentivos económicos a la hora de determinar las decisiones sobre cómo organizar una ferretería, una tienda de ultramarinos o una tienda de ropas, qué colores y qué tipo de pinturas hay que fabricar o cuánto cobrar por un microprocesador. El éxito en la economía no se puede identificar con independencia del éxito económico —al menos el éxito económi-

co de la empresa a la que uno está vinculado—. La obtención de beneficios es una condición de la acumulación de capital y del incremento de la producción, de manera que aunque el volumen y la cantidad de clientes satisfechos sea el criterio de un auténtico éxito, la ganancia económica debe ser la influencia primaria en las decisiones del mundo de los negocios.

Una propuesta natural es la de intentar separar el motivo de ganancia personal de la función productora de información de los mercados y de maximización de los beneficios, sustituyéndolo por otros incentivos puramente morales que, a grandes rasgos, siguieran los mismos perfiles de penalizaciones y recompensas. Se necesitaría un sistema muy bien graduado de reconocimiento público de la adecuada ejecución económica —el socialismo de mercado con medallas y listas de honor— o bien sería preciso un cambio en las bases de la autoestima de la mayoría que hiciera posible que funcionase el sistema en su totalidad bajo el monopolio del dinero, que les permitiera estar satisfechos por ganar aunque no pudieran gastárselo en ellos mismos.

Ninguno de esos dos escenarios es particularmente creíble. Pero ambos me parecen bastante más probables que el establecimiento generalizado de una aversión a consumir más que los otros, que minaría de manera general la competitividad en la mayor parte de la economía y que seguiría actuando con fuerza sólo en las actividades artísticas y en las ciencias, en los deportes y las actividades recreativas, y en aquellas profesiones que ofrecen la posibilidad de fama al menos a los ojos de una audiencia específica. Quizás exista algún método alternativo de utilizar directamente los incentivos económicos de manera que por su causa no se desarrollen grandes desigualdades económicas; nadie parece que haya soñado con tal sistema y parecería exigir una cantidad inimaginable de información y control por parte de la autoridad que deba determinar cuáles han de ser los incentivos.

Mi conclusión, igual que antes, es que resulta difícil imaginar una sociedad fuertemente igualitarista en la que vivan gentes razonablemente normales y que, en todo caso, esa sociedad está psicológica y políticamente fuera de nuestro alcance; una posibilidad más real reside en la primera alternativa. La intolerancia a la extrema pobreza recibe, al menos de palabra, una atención en la mayoría de las sociedades liberales, y podría desarrollarse insistiendo en un mínimo social cada vez mayor, hasta que resulte intolerable en una sociedad rica que alguien no tenga un nivel de vida digno y unas justas oportunidades para avanzar tanto como le permitan sus capacidades naturales.

Incluso así ya sería una transformación extraordinaria, pero sería compatible con grandes desigualdades y con una fuerte estructura de clases para cuya eliminación nada aportaría la ausencia de obstáculos a la movilidad social. Por tanto pienso que no se trata de un resultado con el que podamos estar satisfechos. Por el contrario, ilustra la dificultad de conjuntar el punto de vista personal y el impersonal, y fortalece la creencia de que falta por inventar una combinación aceptable de moralidad individual y política.

CAPÍTULO 12

DESIGUALDAD

Al lamentar tanto las dificultades que surgen para acercarse mediante la política a la igualdad de condiciones socioeconómicas, he podido dar la impresión de hostilidad a todo tipo de desigualdad. Ahora es el momento de desvanecer esa impresión.

Aunque las vidas de las personas sean igualmente valiosas e importantes desde el punto de vista de la teoría política, otras muchas cosas no lo son. Desafortunadamente no siempre es fácil impedir que el igualitarismo en la moralidad política contamine a otros valores. Si nos sentimos realmente inquietos por la estratificación socioeconómica, podemos llegar a sentirnos incómodos también por las diferencias culturales, educativas y estéticas. En particular es probable que eso nos suceda cuando interviene la actividad del Estado. Incluso si vemos la necesidad de tratar de manera diferente a bienes diferentes, aparece un problema auténtico al tratar de reconciliar el legítimo igualitarismo con el reconocimiento de rango y excelencia cualitativa; así, por ejemplo, al ofrecer un apoyo público mayor al arte o a la investigación por considerarlas actividades valiosas por ellas mismas también se produce automáticamente un beneficio selectivo a favor de quienes se preocupan, precian o están inmersos en esas actividades.

La distinción de Mill entre placeres superiores e inferiores es un intento de combinar la afirmación del valor igual de las personas con una evaluación desigual de lo que les preocupa mediante la asignación de un valor desigual a las diferentes formas de disfrute. Pero esto termina haciendo puramente formal la igualdad de valor entre las personas con capacidad para placeres superiores y las que solamente tienen capacidad para disfrutar de los inferiores. Las vidas de estas últimas contribuyen menos al bien general de manera que son menos importantes desde una posición utilitarista: el logro de lo que ellas quieren *cuenta* menos, en razón de sus gustos. Esto se comprende fácilmente a partir de que Mill plantea en su discusión

una analogía explícita con la menor importancia que tienen las experiencias para los animales.⁴⁰

Prefiero hacer una distinción neta entre el valor de la experiencia y el valor de sus objetos. Algunas cosas son por sí mismas más valiosas que otras, y esto no puede analizarse en términos del mayor valor de su placer. Puede ser que el placer de lo que es mejor sea más valioso que el placer de lo que sea peor, pero se trataría de una *consecuencia* del orden de valor intrínseco y no de sus bases. En cualquier caso, es una cuestión que se puede separar, y yo no apoyaría el uso de tal norma a la hora de determinar con propósitos distributivos el peso moral relativo de los intereses de las personas.

Nada de esto es incompatible con la posición epistemológica de Mill cuando plantea que la única evidencia que podemos tener del valor de algo es que la gente lo desea, o valora, al reflexionar y a la luz de una experiencia amplia. Las personas pueden equivocarse en sus juicios, pero para corregir tales errores deben apoyarse, en último término, en la evidencia de sus ulteriores deseos. A pesar de todo, la evidencia no debe confundirse con la cosa misma: el valor de algo intrínsecamente valioso no está formado por el valor de las experiencias de quienes de hecho lo disfrutan. Ese disfrute también es valioso, pero el valor del objeto es algo diferente.

La igualdad moral, la importancia primaria igual de la vida de todos y cada uno, no significa que todos sean iguales en otros aspectos. De hecho no lo son, y una cultura compleja expande su desigualdad y diversidad al permitir una amplia gama de logros y el florecimiento de talentos muy diversos. En la medida en que nos fijamos en los individuos, deberíamos preocuparnos por el posterior desarrollo de cada uno a la luz de sus capacidades naturales. Sin embargo, el apoyo a lo que es manifiestamente excelente no puede basarse para nada en el hecho de atender a los individuos, sea esta preocupación igualitaria o sea individualista. Debe plantearse por un motivo diferente —por respeto a lo que es valioso por sí mismo—. Ésta es la actitud adecuada hacia las grandes creaciones artísticas e intelectuales, la misma que se requiere ante la belleza del mundo natural. Tratar de justificar su apoyo o conservación en términos de su valor para los individuos es retroceder.

El reconocimiento de tales valores y el asignarles un papel destacado en la justificación política introduce una tendencia con potentes efectos no igualitaristas, precisamente porque las personas son bien desiguales en sus capacidades creativas y estimativas. Estas diferencias no son función exclusiva de la capacidad sino de la clase

40. *El utilitarismo*. Cap. II.

social a la que se pertenece, puesto que buena parte de la educación y la cultura se transmite informalmente a través de la familia y mucha de la motivación que orienta a los individuos hacia objetivos superiores se debe también a la influencia familiar. De manera que una sociedad que apoya los logros creativos y estimula los máximos niveles de excelencia tendrá que aceptar y explotar la estratificación y la jerarquía. El sistema educativo y el sistema de apoyo a la ciencia, a la investigación y a las artes tendrá que incluir a un elemento manifiestamente no igualitario, aunque su base más amplia esté adaptada para ofrecer una justa igualdad de oportunidades, quizá complementada por cierta asistencia compensatoria para quienes tienen una menor habilidad.

En parte, el apoyo a la excelencia tiene una justificación instrumental, puesto que muchos descubrimientos o creaciones originales terminan beneficiando a todos, y a veces constituyen importantes bienes públicos —por ejemplo, las grandes obras arquitectónicas—. De hecho, así puede defenderse que una democracia igualitarista apoye un sistema selectivo de educación e investigación. Pero me parece que el argumento no debería quedar restringido a esta forma. La belleza y la comprensión son valiosas incluso si son apreciadas exclusivamente por una minoría, y una sociedad que no las reconozca como valores quedaría empobrecida.

Hay problemas referidos a esta cuestión del valor intrínseco que no puedo abordar ahora. Por ejemplo, mientras que el valor de algo hermoso no es una función del número de personas que pueden gozar con ello, sin embargo si *nadie* puede nunca disfrutarlo el valor de su existencia parece desvanecerse. Si todos los miembros del género humano fuesen absolutamente ciegos, la destrucción de las pinturas del Louvre no sería en absoluto una pérdida. Pero su destrucción sería una catástrofe en la medida en que exista una persona que las pueda mirar. Quizás el valor (aunque no la calidad) de las obras de arte dependa de su existencia perceptible.

Aun sin disponer de una teoría al respecto, intento decir que hay valores que no se corresponden exactamente con el valor que las cosas tienen para las personas, y que tales valores suministran objetivos legítimos para la sociedad. Al llamar legítimos a estos valores quiero decir que personas razonables deberían llegar al acuerdo de que los recursos del Estado, que ellas apoyan y que les representa, deberían utilizarse para apoyar esos fines de la misma manera que a proteger y beneficiar por igual a todos los miembros de la sociedad. Es una forma legítima de acción colectiva realizada mediante la actividad del Estado.

Esta perspectiva introduce un elemento discutible en la teoría po-

lítica, que va unido al perfeccionismo. En la sección de *Una teoría de la justicia*, titulada «El principio de perfección», Rawls rechaza los objetivos perfeccionistas para la estructura básica de la sociedad, un rechazo que se sustenta en que necesariamente esos objetivos conllevan concepciones particulares del bien que son discutidas en una cultura pluralista, y además en que la sociedad tiene que ser justa entre las partes de tales disputas. Desde esta perspectiva, debería evitarse asumir la corrección de cualquier concepción de lo bueno al determinar la estructura básica de la sociedad y sus objetivos, porque esa concepción no podría demandar la aceptación de todos los miembros razonables. El método disponible para la búsqueda de objetivos perfeccionistas en una sociedad justa se despliega por medio de la asociación voluntaria de quienes se sienten vinculados a esos objetivos:

Mientras que la justicia como equidad permite que en una sociedad bien ordenada se reconozcan los valores de excelencia, el perfeccionamiento humano tiene que buscarse dentro de los límites del principio de la libre asociación. Las personas se agrupan para promover sus intereses artísticos y culturales de la misma manera que lo hacen para formar comunidades religiosas. (Versión castellana, pág. 368.)

y continúa más adelante diciendo:

Los principios de justicia no permiten subvencionar a universidades ni a centros de investigación, ni a la ópera o al teatro, sobre la base de que estas instituciones sean intrínsecamente valiosas, ni tampoco permiten que, quienes estén vinculados a esas actividades, tengan que ser apoyados siquiera sea en una cantidad significativa en lugar de otros que no reciben beneficios compensatorios. La tributación para tales propósitos puede justificarse exclusivamente para promover directa o indirectamente las condiciones sociales que aseguren las libertades iguales y para fomentar de manera apropiada los intereses a largo plazo de los menos aventajados (pág. 371).

También admite Rawls otra posibilidad de apoyo fiscal a tales bienes, pero exclusivamente por medio de un mecanismo especial que llama la «Delegación oficial de intercambio». Se trata de un cuerpo representativo especial que puede autorizar al gobierno actividades con independencia de lo que requiera la justicia, por supuesto a partir de una base general de distribución justa de los ingresos y la riqueza, pero solamente bajo la condición de que «ningún gasto público se aprobará a menos que se acuerden al mismo tiempo y por unanimidad, o en una proporción muy cercana a la unanimidad, los

medios para cubrir sus costes» (pág. 321). La idea es que para esos propósitos nadie debería tributar sin su consentimiento.

Me parece que Rawls va ahora demasiado lejos, aunque coincido con él en que la equidad entre las partes, por lo que se refiere a las disputas básicas sobre la naturaleza del bien, es un aspecto esencial de la justicia, crucial para la defensa de la tolerancia. Sea como sea, el reconocimiento de que hay cosas buenas en sí mismas me parece una posición en la que se puede dar la coincidencia entre personas razonables, aunque no concuerden en qué sean esas cosas. La aceptación de esa posición resulta suficiente para justificar un apoyo tributario ordinario para el esfuerzo que haga una sociedad a la hora de identificar y promocionar tales bienes, si es que puede de hecho hacerlo —facilitarlo no implica la represión a (la intolerancia con) quienes hubiesen elegido otros candidatos como bienes a apoyar.

El esfuerzo es legítimo incluso si se cometen errores, porque bajo tal descripción la promoción de lo que es excelente es un objetivo colectivo válido incluso para una asociación involuntaria como es el Estado. Esto no significa que la mayoría tenga derecho a manejar el poder del Estado para sus propósitos particulares. Más bien ocurre que todos tienen razones para querer que el Estado identifique y estimule la excelencia, y por esto se necesitará un método de selección que inevitablemente dejará a algunos insatisfechos con el resultado, incluso aunque puedan aceptar el objetivo.

En una sociedad democrática esos valores serán promocionados públicamente solamente si adquieren un reconocimiento general, incluso por parte de quienes no están personalmente interesados en las bellas artes, en la investigación fundamental o en los parajes naturales. Tiene que darse una tendencia general favorable a aceptar el juicio de los expertos a la hora de decidir qué cuestiones apoyar —pero tal disposición no es algo desconocido en las sociedades democráticas—. Lo más importante es que las desigualdades en el gasto público exigidas por tal apoyo se tienen que considerar aceptables, y no porque quienes son creativos o capaces de apreciar lo mejor merezcan más ni porque sus placeres sean de rango superior y deban contar más a la hora de calcular el bienestar general, sino porque esas desigualdades sean instrumentos efectivos para la creación de algunas de las mejores cosas del mundo. De esta manera, apoyamos mediante la sociedad ciertos valores que no podríamos hacer avanzar igualmente como individuos.

En este aspecto me parece que una buena sociedad podría ser no igualitaria y estar comprometida con el desarrollo de los máximos niveles de excelencia posibles (una observación ligeramente nietzscheana). También es fundamental maximizar el acceso a esos bie-

nes, pero esto no estimularía la igualdad sino solamente la movilidad. En particular es un gran error la tendencia hacia la igualdad y la desconfianza hacia lo excepcional que se da en los sistemas públicos de educación de algunas sociedades liberales modernas. La igualdad de oportunidades está bien, pero si un sistema escolar intenta también constreñir las diferencias, el fracaso en explotar el talento en toda su plenitud es inexcusable. También se minaría así la igualdad de oportunidades en la medida en que existen colegios privados a los que se pueden acoger los hijos de las clases altas para conseguir una educación más elevada si tienen capacidad, mientras que los de las clases bajas están apresados en la mediocridad —sea cual sea su talento—. La posición que apoyo es maximalista. Una sociedad debería intentar estimular la creación y la conservación de lo que es mejor, o al menos tan bueno como sea posible, y esto es tan importante como la más amplia difusión de lo que sólo es suficientemente bueno. Este objetivo puede perseguirse solamente reconociendo y explotando las desigualdades naturales que existen entre las personas, estimulando la especialización y la diferenciación de niveles en la educación, y aceptando la variación de habilidades resultante.

El reconocimiento y la explotación de la diversidad humana y la desigualdad de talentos presentará menores dificultades si estas diferencias no aparecen fuertemente conectadas con la desigualdad económica. Pero al menos se puede esperar que las actividades creativas y de investigación puedan servir en gran medida como su propia recompensa bajo un sistema más igualitario de compensación. Lo que no se puede hacer es separar la búsqueda de la excelencia de la creación de desigualdades en el rango y nivel personal, y debemos reconocer que tales desigualdades pueden causar bastante sufrimiento. Quizá sirva de algún consuelo saber que ese dolor con frecuencia será sentido por quienes han elegido competir en campos relevantes —a diferencia de la posición de clase, que nunca depende de una elección—. Sin embargo, no podemos participar en muchas de las competiciones que se dan en la vida y aparece así un coste ineliminable en la autoestima de quienes consiguen menos que otros, incluso en una sociedad que no esté marcada por las desigualdades económicas. Pero, finalmente, la infelicidad de los contendientes que no han tenido éxito, o la baja autoestima de quienes no pueden siquiera participar en el intento, no son males que una sociedad digna debiera considerar a la hora del balance de su apoyo firme a lo que se considera excelente. Tales desigualdades son inseparables del reconocimiento y la búsqueda de ciertos valores que son demasiado importantes para quedar en entredicho.

Todo esto me lleva, sin embargo, a una última cuestión que supone una amenaza a gran parte de lo que ya he dicho. Me he centrado con insistencia en el problema de la desigualdad socioeconómica, contrastando mis opiniones al respecto con la deseabilidad de aceptar otro tipo de desigualdades como punto esencial para poder decir algo sobre la razón por la cual el arte y la ciencia son tan diferentes del dinero.

Veamos las cosas de otra manera: ¿por qué no debería también ser considerado como una cosa buena que una sociedad permita que algunas personas vivan con gran libertad económica y en el lujo, aunque el acceso a esa posibilidad sea en gran medida debido a la suerte? Naturalmente lo mejor sería que todo el mundo pudiera vivir de esa manera, exactamente como sería mejor que todo el mundo pudiera escribir maravillosamente poesías. Pero, ¿qué ocurre si todos no pueden hacerlo? Si alguien con medios independientes consigue desarrollar una vida de gran nivel cultural, refinamiento y placer, ¿por qué no considerar que simplemente es algo bueno en sí mismo no lastrado por el hecho de que esa vida no sea accesible para la mayoría? La vida de un artista genial, la de un músico o de un científico tampoco están al alcance de la mayoría y todas esas vidas pueden requerir recursos que podrían compartirse más equitativamente si se dedicasen a propósitos más mundanos.

En resumen, ¿por qué no ser maximalista con respecto al placer y a las cosas que puede comprar el dinero? Supongamos una sociedad que pueda garantizar a todos sus miembros un mínimo social digno. ¿Cuál es la objeción para considerar a cualquier cosa que cualquiera de ellos pueda conseguir por encima de ese mínimo como otra forma de excelencia en la vida, con todo lo moralmente arbitrarias que puedan ser sus causas? Esto podría plantearse con respecto a muchos de los bienes en los que emplea sus recursos la gente con dinero. ¿Por qué no sentirse satisfecho al ver que algunos consiguen esos bienes en el mayor grado posible, cualesquiera que sean sus causas y con todo lo desigualmente distribuidos que estén —supuesto que nadie está excluido por ningún tipo de discriminación de la oportunidad de conseguir tales cosas?

Si existe respuesta para esta cuestión dependerá de considerar a una vida de lujo y refinamiento estrictamente como algo bueno para la persona que la lleva más que como algo bueno por sí mismo. No estoy seguro de que sea completamente cierto, pero me parece que lo es en gran medida. Una sociedad y sus reglas constituyen una tarea colectiva, y la manera en que opera debería ser aceptada en el mayor grado posible por todos sus miembros. Creo que producir o hacer posible lo que es mejor en sí mismo, en diversas formas de ex-

celencia, es un razonable objetivo social que puede obtener un amplio apoyo, aunque signifique que algunas personas se beneficiarán más que otras de esos bienes. Sin embargo, alguna forma de imparcialidad igualitarista debería ser el valor dominante cuando se trate de la generación de beneficios para los individuos como tales, en la medida en que aceptemos el principio de responsabilidad negativa por la que se posibilita la estructura social.

No parece plausible defender la riqueza de unos pocos en términos perfeccionistas extraídos del ejemplo del apoyo social para la actividad artística, el trabajo científico, la investigación o para la conservación del medio natural. Estos objetivos perfeccionistas son fines colectivos legítimos porque su desigual manera de beneficiar a los individuos es algo incidental. Pero la riqueza es primariamente un beneficio para los individuos y por tanto está sujeta a las constricciones igualitaristas. Si alguien rechaza un compromiso igualitario en favor de un ideal aristocrático arguyendo que su vida extraordinariamente cara es simplemente una cuestión artística, tenemos derecho a plantear nuestras serias dudas. Aunque un estilo de vida culto y lujoso sea un cierto tipo de logro estético, ésa no puede ser la característica dominante del punto de vista colectivo de justicia social.

Por otra parte tampoco es tan fácil descartar el placer que muchas personas obtienen al conocer y oír hablar de las vidas lujosas y refinadas que disfrutaban otros individuos, y a un nivel que por su coste es solamente posible para unos pocos. Aunque alguien encuentre inaceptable el placer vicario obtenido al contemplar cómo otros disfrutaban de países maravillosos, grandes mansiones, alta costura, muebles exquisitos, colecciones privadas de arte y demás, éste es un hecho de la vida innegable y ampliamente difundido que ha sobrevivido a la desaparición de las sociedades aristocráticas. Algunas de las cosas más maravillosas del mundo son francamente escasas: no hay forma de evitarlo.

Sugiero con toda cautela que estas actitudes podrían justificar una sociedad que adopte políticas económicas que permitan tales extremos. Tal como están las cosas, esos lujos van unidos a la riqueza ganada o heredada. Pero aunque las desigualdades de ese tipo pudieran reducirse radicalmente, sería deseable permitir que unos pocos, de alguna manera disfruten de la vida en sus fronteras más elevadas. Puede que no exista una manera ideal de distribuir tales oportunidades, pero considero que ningún igualitarismo hará bien si permite que desaparezca la alta cocina, la alta costura o las casas exquisitas porque no todos puedan tener estos bienes.

CAPÍTULO 13

DERECHOS

En contraste con las dificultades que afronta la búsqueda de la igualdad, la protección para cada individuo de una esfera de autonomía personal es el objeto de una tradición eficaz y bien desarrollada de la ética y el diseño institucional. Esta tradición se acepta exclusivamente en una minoría de culturas, pero donde se acepta funciona muy bien y su principal recurso es la definición y la protección de los derechos individuales.⁴¹

El componente individualista en la perpetua oposición que conforma la teoría política procede de la necesidad que tiene cada uno de dirigir su propia vida, guiada sustancialmente por motivos personales que brotan de su perspectiva y situación particular. El diseño de condiciones aceptables de asociación política exige, desde este punto de vista, que los individuos tengan ciertos grados bien definidos de libertad, conocidos por adelantado y no sujetos a limitaciones o interferencias salvo por causas excepcionales, la mayoría de las cuales son evitables si el propio individuo pone cuidado suficiente.

Estos derechos son exclusivos —derechos que excluyen a otros de interferir directamente con su disfrute o ejercicio— en tanto que opuestos a los derechos no exclusivos que, según Hobbes, en el estado de naturaleza todos tienen a todas las cosas, «incluso al cuerpo de otro».⁴² Dos personas pueden tener simultáneamente el derecho no exclusivo a poseer el mismo objeto: ninguna de ellas hace mal si lo consigue primero o si se lo arranca a la otra por la fuerza. Pero los derechos exclusivos, si todos van a tenerlos, deben diseñarse de manera que su ejercicio por parte de una persona no sea inconsecuente con su ejercicio por parte de otra. Hobbes opinaba que tales derechos exclusivos pueden surgir solamente a través del abandono, por parte de los individuos que entran en la sociedad civil, de amplios

41. En este capítulo me referiré solamente de pasada a cosas tales como los derechos positivos al bienestar —derechos a la subsistencia, atención médica, salario mínimo y similares—. Corresponden al tema de la igualdad socioeconómica discutido previamente.

42. *Leviathan*, cap. 14.

fragmentos de los derechos no exclusivos que poseen en el estado de naturaleza. Los derechos de cada persona que se mantienen permanentemente se convierten en exclusivos mediante la derogación del derecho natural de otros a interferir en su ejercicio. Locke, por contra, consideraba los derechos exclusivos como derechos naturales y presociales, en especial los derechos a la libertad y a la propiedad, y determinaba su ámbito básicamente como una forma de libertad de acción que todos pueden ejercer sin interferencia mutua.

No afirmarí­a que los derechos son naturales, ni en el sentido religioso de Locke ni en cualquier otro cercano. Pero, como decía Hume, nada es más natural para los seres humanos que adoptar y defender las convenciones que incorporan los derechos más importantes para la seguridad individual y para la supervivencia de la sociedad. El reconocimiento de los derechos es una práctica social y moral, pero responde a una necesidad profundamente arraigada en la naturaleza humana.

Una de las virtudes de un sistema de derechos exclusivos es la de permitir que algunas de las relaciones entre las personas sean controladas por una justicia procedimental pura. Es decir, serán considerados moralmente aceptables cualesquiera resultados que se produzcan en la interacción de quienes no violen aquellos derechos; puesto que los derechos se conforman de manera que no puedan entrar en conflicto, consistiendo esencialmente en grados de libertad negativa que dejan de operar cuando bloquean la misma libertad negativa de otros, hay siempre al menos un resultado moralmente aceptable y frecuentemente muchos.

Ello exige que los auténticos derechos se diseñen de manera que sus consecuencias sean moralmente aceptables. Un sistema de justicia procedimental pura debe evaluarse y justificarse en términos de sus efectos sobre las vidas de quienes viven bajo él. No es un sistema moralmente primitivo. Los grados de libertad que protege y el contexto institucional en el que se plasma deben justificarse en términos de un conjunto de valores personales y sociales. Esto se verá claro si uno piensa, por ejemplo, en los derechos de propiedad, pero se aplica con mayor generalidad.

Coincido en su mayor parte con la posición defendida por Scanlon en «Derechos, objetivos y equidad», es decir, que la explicación o la justificación de los derechos, no siendo simplemente un asunto de utilidad, tendrá algo en común con la regla del utilitarismo en el sentido de que a la hora de determinar el ámbito del derecho deben tenerse en cuenta las consecuencias morales de la práctica considerada globalmente, y no exclusivamente el carácter individual de una acción u omisión. Estas consecuencias incluyen valores diferentes

al de la maximización de la utilidad y entre ellos es importante la protección de la individualidad. Pienso que existen algunas restricciones deontológicas respecto a cómo pueden tratarse las personas, restricciones que no descansan en tal fundamentación consecuencialista según reglas, aunque son más importantes en la moralidad individual que en la justificación de los derechos reconocidos por el Estado.⁴³

Si pensamos en estas garantías como derivadas de los requisitos de la legitimidad —es decir, de la aceptabilidad unánime de la estructura básica por parte de individuos típicamente escindidos— resulta claro que una importancia igual deberá asignarse a los derechos contra el mismo poder coercitivo del Estado, y habrá que fortalecer a los derechos contra la interferencia de otros individuos. La forma normal de acoplar estas garantías implica un tipo específico de libertad, o de formas de tener derecho, conjuntamente con restricciones de las bases sobre las que puede autorizarse su limitación.

Al lado de la autonomía o de la protegida individualidad también influyen otros valores en el diseño de esas prácticas, y manifiestamente algunos derechos son en buena medida instrumentales para su justificación. La forma precisa del derecho de propiedad, de los contratos o de las formas de la herencia dependerán sustancialmente de sus efectos económicos a largo plazo, en relación a la producción y a la distribución, al mismo tiempo que dependerán de consideraciones sobre la libertad. Los derechos a la libertad de expresión se apoyan fuertemente en sus consecuencias para la responsabilidad política y para el crecimiento del conocimiento, al mismo tiempo que en consideraciones relativas a la autonomía individual. Pero algunos derechos, contrarios a la interferencia en la conducta privada, dependen mucho más de la naturaleza de la vida humana individual y de la importancia de preservar para cada persona un área privada en la que pueda conducir y desarrollar sus relaciones personales con otros y su propia concepción de cómo vivir.

La justificación de esa protección depende, desde mi perspectiva, de una concepción de la legitimidad que no sea agregativa y que pretenda alcanzar la unanimidad. Un orden social legítimo no sólo tiene que ser aceptable desde una perspectiva completamente aislada, sino que también debe serlo para cada individuo desde su perspectiva mixta que incluye el reconocimiento de una combinación similar en los demás. Todo esto plantea ciertas limitaciones estrictas respecto a qué cosas se pueden hacer a cualquier individuo a través

43. Véase *The View From Nowhere*, cap. 9.

del inmenso poder potencial del Estado, ya sea al servicio del bienestar general, de la igualdad o de objetivos perfeccionistas. Hay también, al igual que con la justicia distributiva, un supuesto claro de responsabilidad negativa por parte del Estado sobre las violaciones de derechos que no comete pero que inevitablemente fracasa en prevenir. No parece discutible que el Estado esté obligado a prevenir que sus ciudadanos violen los derechos de otros; pero incluso es más clara su responsabilidad positiva de no violarlos él mismo y, en algunos casos, esto puede hacer que no se atienda a las exigencias de responsabilidad negativa para impedir políticas que, caso de adoptarse, disminuirían la cantidad global de violaciones de derechos.

Al decidir lo que debe ser protegido para preservar la aceptabilidad de la autoridad del Estado, hay que pensar en términos generales sobre las categorías de elección individual y compromiso, que son importantes para las personas, más bien que sobre las elecciones particulares que se harán. Estamos buscando límites que no puedan rechazarse razonablemente por alguien que honestamente trata de acomodar los intereses de cada uno con los de todos. Está claro que la libertad para organizar la vida personal y familiar, para desarrollar los propios objetivos, para buscar la felicidad y para comprender las cosas por medio de uno mismo, tiene tanta importancia para prácticamente todo el mundo que difícilmente puede exagerarse. Quizás este reconocimiento pueda en alguna ocasión ser atacado, y quizás alguno pueda elegir voluntariamente subordinar su individualidad a una autoridad externa, pero aun así no podemos esperar que una sociedad gane el compromiso voluntario de una variada gama de seres humanos normales a menos que acoja la demanda de algún espacio personal de maniobra, y que trate a este espacio no solamente como un bien que se deba promover, sino que considere como una necesidad que cada individuo lo tenga garantizado.

Por eso, en términos técnicos no es agregativo el valor asignado a la protección de tales derechos. Aunque se pueda incrementar la cantidad agregada total, dando más a unos y menos a otros, mejor que eso sería garantizar el mismo grado de protección para todos. La garantía de ciertas formas de inviolabilidad es una condición manifiesta de la legitimidad de un sistema político, porque cualquiera que no disfrute de esas garantías podría rechazar razonablemente su autoridad. Por otra parte, sería posible asignar un valor agregativo a los beneficios si la combinación habitual de motivos personales e impersonales hiciera poco razonable insistir en tal garantía y fuese más razonable permitir que otros principios gobernasen su distribución. Un método de esa clase consiste en dejar la decisión sujeta a una combinación de elección individual y políticas democráticas

—concebidas como un mecanismo para la agregación de las preferencias populares—. Pero la legitimidad de la regla de la mayoría y de su ámbito de actuación deben sustentarse en un fundamento de unanimidad.

Sin duda hay muchos tipos de bienes para los que son razonables tales equilibrios, pero seguirá siendo discutible el tema de la frontera entre lo agregativo y lo no agregativo. Por una parte, como he dicho previamente, hay argumentos favorables a elevar el rango de ciertas formas de servicios públicos básicos —salud, vivienda, educación, alimentación adecuada— hasta el grado de considerarlos derechos conjuntamente con las formas de libertad y de inviolabilidad que de manera más habitual ocupan esa posición. Por otro lado, hay también personas que favorecerían una protección de la libertad económica contra cualquier intromisión, exactamente como deben protegerse la libertad de expresión o la libertad religiosa. La objeción a esta perspectiva liberal nos retrotrae a las condiciones de la legitimidad política. Los derechos no pueden descubrirse por la simple intuición, deben justificarse por el papel que juegan en hacer poco razonable para unos rechazar un sistema que los protege y razonable para otros rechazar el sistema que no los protege. Considero que para los derechos de propiedad liberales lo correcto es lo contrario. Muchas personas pueden rechazar razonablemente un sistema que prohíba una fiscalidad que sirva para financiar la redistribución y los bienes públicos; y nadie podría razonablemente rechazar un sistema simplemente porque permita esa fiscalidad, porque no se trata de una violación intolerable en el dominio de la conducta personal y de las relaciones interpersonales. El sistema de impuestos no es un robo. El robo infringe las expectativas individuales legítimas que se basan en la institución de la propiedad. Pero no existe previamente una expectativa legítima por la que el sistema de propiedad de una sociedad no deba incluir ninguna restricción o las mínimas a los intercambios voluntarios o a las transferencias económicas. Algún sistema de derechos de propiedad juega un papel indispensable en la definición de una esfera protegida de libertad personal, pero eso es todo.

Otro asunto es el de la prioridad entre los diversos valores no agregativos, cuando los esfuerzos de una sociedad para asegurarlos amenazan interferir en el logro de unos valores y otros. Por ejemplo, la libertad de expresión puede definirse de manera más o menos amplia. Normalmente se limita para excluir la incitación al daño físico o los libelos. Pero se discute sobre si debería también limitarse por consideraciones relativas a la posible difamación sobre grupos, argumentos que a veces se plantean para apoyar las restricciones a las

expresiones sesgadas por actitudes racistas, sexistas o religiosas. (Leyes de este tipo existen en Europa Occidental.) Mientras que la autoestima y el sentido de respeto público, cuya protección es el motivo de tales propuestas, son claramente merecedores de alguna forma de apoyo institucional efectivo, mi opinión es que notoriamente se derivan mayores males que bienes cuando por esos motivos se facilita el poder de restringir la libertad de expresión al Estado.

Hay cierta tendencia psicológica en todo esto. Se puede pensar que podría darse una sociedad para cuyos miembros fuera tan extremadamente importante algún bien colectivo que, a su servicio, pudieran aceptar un recorte radical de su libertad individual, de forma que sus derechos se vieran legítimamente limitados. Algo de esto ocurre en los periodos de guerra cuando las libertades se ven recordadas y se exigen grandes sacrificios para resistir el inmenso mal de la derrota y de una posible masacre. Pero aparte de ese caso, parece muy raro el dominio absoluto de los valores colectivos en la motivación de los miembros de una sociedad, y la imposición de esos valores con un gran coste de la libertad individual no facilita que se produzca. Más bien concluye en la hipocresía habitual de las sociedades cerradas y con el estigma de los individualistas recalitrantes con motivaciones normales como enemigos del pueblo.

La unánime aceptación de la estructura de gobierno se puede perseguir seriamente sólo a través del reconocimiento de que no existe unanimidad general en los objetivos y valores. La única unanimidad que tiene sentido debe basarse en una combinación de valores imparciales y perfeccionistas, tan amplia como sea razonable esperar que todo el mundo comparta, conjuntamente con el respeto a las amplias diferencias que inevitablemente permanecen sobre el valor y el concepto de la vida. Esto exige un acuerdo sobre cómo se permitirá o no que esas diferencias influyan en la elección política y en la individual.

Los derechos más importantes son, por supuesto, aquellos que impiden el asesinato, la tortura o la esclavitud, seguidos muy de cerca por los derechos incorporados en un adecuado procedimiento legal y los derechos políticamente esenciales de libertad de expresión, asociación y organización. Pero la necesidad de estos derechos es tan obvia, a pesar de su amplia violación, que no voy a exponer aquí todos los argumentos en su favor. Pueden defenderse tanto sobre una base utilitarista de reglas como sobre una kantiana. En vez de hacerlo así trataré de exponer, principalmente en el siguiente capítulo, las exigencias más amplias de tolerancia implicadas por el principio de legitimidad. Las exigencias que tengo en mente ponen límites a las formas en que pueden defenderse los intereses de la mayoría,

o las convicciones de la mayoría sobre los intereses de todos, incluso en una democracia y por medios políticos.

Por ejemplo, una de las maneras en que este tipo de limitación se ve sometido a fuertes presiones en las sociedades pluralistas es mediante la pretensión de utilizar el poder del Estado para controlar el entorno cultural eliminando lo que sea ofensivo para la mayoría, aspecto que ha subrayado Ronald Dworkin en su discusión de las restricciones a la libertad sexual.⁴⁴ Debido a que el sexo es uno de los elementos más personales de la vida, y uno de sus motivos más poderosos, en su ámbito resulta muy poderoso el conflicto potencial entre deseos personales y colectivos. La reciente y fuerte reacción de las fuerzas conservadoras de los Estados Unidos contra la liberación sexual de los años sesenta y setenta es un ejemplo muy claro. Se está produciendo una renovada hostilidad contra los homosexuales y contra la pornografía. Tales sentimientos también juegan su parte en la oposición al aborto por parte de la derecha, que está estrechamente ligada a la oposición a la libertad sexual y en particular a la libertad sexual de las mujeres.

Aunque no comparto los ideales que están detrás de ese «ambientalismo moral», debemos reconocer que, dados sus valores, los conservadores tienen en ello un interés auténtico porque la libertad individual amplia en temas sexuales crea un clima cultural y emocional en el cual las formas de vida sexual que prefieren son más difíciles de mantener y de inculcar en sus hijos. (Algo similar es cierto con respecto a los efectos económicos que la libre empresa produce sobre quienes prefieren vivir en una cultura más sencilla y menos materialista.) De manera que es necesaria una elección, no todos pueden tener lo que quieren.

No creo que este asunto se pueda dilucidar simplemente discutiendo sobre cuales son los valores correctos. El pluralismo en las costumbres sexuales es inevitable, y ningún patrón exclusivo puede esperar satisfacer la condición de unánime no rechazo que debe exigirse para legitimar su inclusión entre los valores básicos de una sociedad. La cuestión es si esto significa que el tema debe llevarse a una política de mayorías, para proceder a la agregación de preferencias, o si la libertad sexual de los individuos debería protegerse de tal control al adquirir carácter de derecho.

Me parece que el argumento a favor de una solución liberal, que da la segunda respuesta, tiene que depender del juicio de que es terrible tener restringido por otros el deseo de una forma de expresión sexual, que ellos encuentran odiosa como parte de sus propios

44. Véase *What Is Equality?*, 3ª parte.

y fuertes deseos sexuales. De esta forma, la represión de la homosexualidad es mucho peor para el homosexual que lo que es para el puritano sexual la relajación de tabúes y limitaciones ambientales; por ello, incluso el puritano debería optar en favor de la libertad, a menos que esté dispuesto a afirmar que ningún Estado legítimo necesita tener en cuenta las objeciones potenciales de los homosexuales porque la homosexualidad es un mal moral y eliminarla es algo valioso en sí mismo. En cualquier caso, esta última no es una posición que sea indiscutible y el puritano está equivocado si piensa así. Sin ese trasfondo no puede eliminar sin más, como base de un rechazo razonable, el enorme y evidente coste personal que para el homosexual tiene una política represiva, y el puritano no tiene en su vida ninguna razón comparable para oponerse a ello como base para rechazar una política de tolerancia. Sus profundas convicciones sobre cómo deberían vivir *otros* no pueden hacer razonable la defensa de sus valores con independencia del coste que supone la gran infelicidad de esos otros.

Si, tal como debemos hacer en una sociedad pluralista, lo consideramos como un asunto de conflicto de intereses resultante de valores opuestos que la sociedad simplemente tiene que intentar incluir y acomodar, el tema de la inclinación sexual no es como el tema de la discusión entre fumadores y no fumadores. Para quienes están amenazados con la represión, es un asunto que conforma sus más profundos y más intensos deseos personales. La libertad de actuar con esos deseos es por tanto un candidato destacado para ser protegido como un derecho. Esto no excluye las prohibiciones contra las ofensas graves y directas a la igualmente profunda sensibilidad de los otros, pero significa que las actividades privadas y personales (incluyendo el consumo de pornografía) deberían verse protegidas de la intromisión del poder político.

En Estados Unidos, estos temas sexuales han ocupado el papel que las disputas religiosas jugarían abiertamente en la política norteamericana si no estuvieran constitucionalmente excluidas. Creo que en los dos casos la exigencia de proteger a los individuos para que no se vean aplastados por la voluntad de la mayoría depende de similares condiciones de legitimidad. En el próximo capítulo abordaré con más detalle la cuestión de la tolerancia, y en particular el asunto de la tolerancia religiosa.

Algunos derechos tienen un rasgo añadido que merece comentarse, y al que ya he aludido en conexión con la distinción entre responsabilidad positiva y negativa. Los derechos protegen al individuo contra ciertas cosas que, de hacerse, producirían un mejor balance general del bien social; se pueden entender bien como una condición

de la legitimidad. Lo que parece paradójico es que, considerado estrictamente, ciertos derechos no pueden violarse ni siquiera como un medio para la prevención de una cantidad mayor de violaciones del mismo derecho. Hay ciertas cosas, como el matar a inocentes, que el Estado jamás debería estar autorizado a hacer en nombre de sus ciudadanos ni siquiera para prevenir males mayores del mismo tipo. El Estado debe estar sujeto a constricciones que impidan los malos tratos y torturas a los sospechosos de delitos graves, ni siquiera aunque esto redujese la frecuencia de las agresiones delictivas ordinarias en un factor superior a una simple compensación. Esto también se aplica a determinados rasgos de la moralidad individual: no se está autorizado a asesinar para prevenir otros cinco asesinatos; ni a torturar a un inocente para impedir que otros cinco sean torturados ni a otras acciones similares. En estos casos la responsabilidad positiva domina a la responsabilidad negativa.

Por supuesto que es posible ofrecer argumentos consecuencialistas para apoyar tales restricciones, pero hay además otro factor que ha sido señalado por Frances Myrna Kamm.⁴⁵ Tales reglas, por las cuales asesinar y torturar está *siempre* mal, confieren un determinado rango a las personas que no se contempla en un sistema legal y moral en el cual el asesinato y la tortura se consideran simplemente como grandes males, de manera que a veces se puede permitir su comisión para prevenir mayor cantidad del mismo mal. Enfrentados con la cuestión de si asesinar o no a alguien para impedir cinco asesinatos, se puede estar convencido de que menos personas serán asesinadas pero, con ello, estaríamos aceptando el principio de que cualquiera puede ser asesinado legítimamente si se dan las circunstancias adecuadas. Ésta es una alteración sutil pero muy profunda que empeora la situación moral de *todos*. Por el contrario, si rechazamos esa opción estamos diciendo que todos los asesinatos son ilegítimos, incluidos, por supuesto, los cinco que no hemos estado dispuestos a prevenir.

Mantener la dignidad de cada persona como alguien a quien nunca es legítimo asesinar puede parecer una compensación inadecuada para ese posible mayor número de asesinatos. Pero permítaseme un experimento mental algo impreciso: si se me ofreciera una elección entre un incremento significativo en la probabilidad de ser asesinado y la abolición de mis derechos morales y legales, elegiría la primera opción. Este tipo de dignidad personal, con todo lo abstracto que sea, es vital y su reconocimiento es un bien enorme en sí mismo con independencia de sus consecuencias. Se podrían decir muchas

45. Véase «Harming Some to Save Others» y *Morality, Mortality*.

más cosas sobre esta idea intuitiva, pero por el momento lo expuesto parece suficiente.

He tratado solamente de señalar a grandes rasgos qué son los derechos y cómo se pueden justificar mejor —como una garantía social de las condiciones mínimas de libertad personal contra el Estado y contra la interferencia de otras personas, garantía necesaria para que para todos sea tolerable la, por otra parte enorme extensión del poder del Estado—. Todo esto depende de la protección institucional de los derechos, pero las instituciones mismas deben sostenerse por el apoyo de personas que consideren que esos valores están más allá de cualquier compromiso. Quiero decir algo sobre esta dimensión psicológica del sujeto y sobre su importancia como salvaguarda contra los peligros de otro poderoso elemento psicológico de civilización.

La teoría política siempre ha estado interesada en diseñar sistemas que generen las condiciones psicológicas de su propia estabilidad; la búsqueda de condiciones de legitimidad es parte importante de esta tarea. Ahora bien, los sistemas ilegítimos pueden también ser estables, supuesta una distribución adecuada del poder, y esto produce un problema importante que se agrava con el éxito de la estabilidad política y la creciente socialización de los seres humanos.

Está claro que el poder de los complejos Estados modernos depende de una tendencia profundamente arraigada en la mayoría de sus miembros a seguir las normas, obedecer las leyes y hacer lo que se espera de ellos por parte de las autoridades establecidas, sin decidir, caso por caso, si están de acuerdo con lo que hacen. Nos convertimos así fácilmente en instrumentos de procesos de orden superior; las complejas jerarquías típicas de la vida moderna no podrían funcionar de otra manera (no solamente los ejércitos sino todas las instituciones burocráticas dependen de tal disposición psicológica).

Esto produce lo que podríamos llamar «el problema alemán». La tendencia valiosa a conformarse, a no romper de mala manera los rangos, a no atraer la atención sobre uno mismo, a hacer el propio trabajo y a obedecer las instrucciones oficiales sin sustituirlas por la opinión personal, todo ello se puede poner al servicio de fines monstruosos y puede sostener en el poder a los regímenes más odiosos. La misma corrección procedimental que inhibe a la gente de aceptar sobornos puede convertirles en participantes obedientes en políticas oficiales bien organizadas de segregación, deportación y exterminio genocida. El problema consiste en si es posible obtener los beneficios de la conformidad y la obediencia burocrática sin sus peligros.

La primera respuesta podría ser que estos peligros no pueden surgir en una democracia liberal, de manera que la solución descansa-

ría en el plano político —los métodos de decisión política deberían diseñarse para que una dictadura monstruosa no pueda lograr el control de un moderno Estado complejo y altamente disciplinado—. Las políticas propuestas deben estar sujetas a una constante revisión popular y a la crítica abierta por parte de la prensa y de los representantes políticos democráticamente elegidos; con esto no hay peligro, ni siquiera en los hábitos más profundamente arraigados, de conformismo no reflexivo a las órdenes de los que tienen que llevarlas a la práctica.

Pero esto es una exageración. Incluso los Estados democráticos pueden perpetrar crímenes horribles, tanto en política exterior como interior; en todo caso el problema es auténtico cuando la democracia se suprime, y ya conocemos lo desastroso que puede ser que no haya nada a lo que recurrir en ese momento. En tales circunstancias, buena parte de la estructura del Estado permanece en su sitio y el hábito general de obediencia no desaparece, de manera que todo el poder organizado que facilita queda a disposición de quienes están ahora en lo más alto de la jerarquía. También es muy importante la disposición a utilizar el terror, pero una política de terror descansa en la conformidad, al mismo tiempo que la refuerza.

Lo que quiero preguntarme es si la concepción de la autoridad sobre la que descansa el orden social puede modificarse para atender a estos peligros. En esto, como en otros muchos aspectos de teoría política, intentamos buscar una alternativa a la solución absoluta de Hobbes con respecto al problema de la estabilidad política. Hobbes era excesivamente pesimista, al mismo tiempo que excesivamente optimista, en los supuestos que le llevaban a sus conclusiones absolutistas: demasiado pesimista al creer que ningún gobierno limitado podría ser suficientemente estable como para prevenir la guerra civil; demasiado optimista por creer que ningún gobierno absoluto podría ser tan malo como la anarquía. Aquí el tema no es el de fijar límites constitucionales al poder del Estado, sino más bien fijar límites psicológicos al ámbito que, mediante la conformidad y la docilidad en quienes desempeñan los papeles sociales, pueda conseguir la autoridad política.

Me parece que algo se puede hacer sobre ese problema de la internalización contumaz de las condiciones de la legitimidad política. Por ejemplo, la protección de los derechos individuales más importantes como parte del sentido de la autoridad política en que se educa a los ciudadanos. Si la ciudadanía de un país, y en particular los que ocupan los puestos oficiales a todos los niveles, se imbuye de una concepción de la legalidad, que en parte sea sustantiva y no formal, se pueden lograr efectos sobre qué es lo que se puede hacer desde

el aparato del Estado. Desde luego que la mayoría de lo que se puede exigir legalmente dependerá de leyes que han sido elaboradas por procedimientos constitucionales específicos que son neutrales respecto al contenido. Las inhibiciones de las que hablo serían básicamente negativas, dirigidas a no querer mantenerse ciego en el papel que uno juega al servicio de políticas manifiestamente atentatorias a la condiciones mínimas de legitimidad política porque someten a algunos grupos o individuos a opresión o persecución intolerable.

Esto no es lo mismo que permitir que las preferencias u opiniones personales dominen en general los deberes definidos para un papel social determinado o para un empleo oficial. Debemos esperar que la policía, los jueces y los recaudadores de impuestos apliquen las leyes en casi todos los casos, estén de acuerdo con ellas o no. Las excepciones no dependerán de una determinada inclinación personal o de la conciencia privada (asunto diferente que lleva al tema de la objeción de conciencia) sino de un conjunto común de valores ampliamente reconocidos, que establecen que ciertos actos del gobierno deberían considerarse como una auténtica traición a los principios.

Me doy cuenta de que esta idea tiene sus peligros y que la resistencia al establecimiento legal de la integración racial por parte de los segregacionistas intransigentes, en el sur de los Estados Unidos durante los años cincuenta y sesenta, podría defenderse sobre la base de tales «valores comunes». Pero mi posición no es simplemente formal. No sugiero que cualquier conjunto de valores ampliamente compartido deba ocupar ese lugar de límite a la autoridad del gobierno a la hora de demandar el acuerdo ciudadano. Por el contrario, quiero decir que algunas de las condiciones específicas de legitimidad a favor de las que he argumentado no sólo deberían incorporarse en una Constitución que es parte de la ley, sino que, al menos parcialmente, deberían incorporarse en las condiciones de voluntad de obedecer sin la que no puede existir la ley.

Efectivamente, en algunos casos el desarrollo de esa conformación mental puede conducirnos fuera de lo estrictamente legal y, mediante un creciente rechazo de los individuos a jugar un papel en la aplicación de leyes repugnantes, puede facilitar el camino a su eventual abolición. El extraordinario poder de la desobediencia civil producida de esta manera se ha demostrado, mientras escribía este libro, en los acontecimientos de 1989 en Europa Oriental. La idea de los derechos humanos, mantenida viva por grupos de disidentes, produjo una erosión gradual de la autoridad de los gobiernos comunistas que llegó al punto en que la retirada del apoyo del ejército soviético terminó produciendo un rápido colapso del sistema. El poder

de los valores universales y la vulnerabilidad de los gobiernos a la pérdida de su autoridad moral son las grandes y esperanzadoras lecciones de ese extraordinario cataclismo.

Por esto resulta de enorme importancia política mantener la concepción de una norma internacional de derechos humanos, respecto a la cual deberían ser medidos todos los gobiernos. No es simplemente un ejercicio de condena moral de lo que en buena medida no somos capaces de cambiar, sino que se trata de un ataque a la legitimidad de aquellas políticas gubernamentales que violan los derechos humanos; a largo plazo esa actitud puede contribuir a debilitar la autoridad de muchos gobiernos que persisten en tales políticas. El proceso siempre es peligroso y con frecuencia trágico: los ciudadanos de esos países, si discrepan de la legitimidad de lo que se hace, y no se conforman o no obedecen las leyes, se enfrentan a la posibilidad de persecuciones y con frecuencia a auténticas consecuencias terribles. Para los que tenemos la suerte de vivir en un país libre no es un papel muy cómodo mantenernos seguros tras la barrera gritando el ofrecimiento de nuestro apoyo moral mientras que otros arriesgan sus vidas. A pesar de todo, el apoyo moral es una forma esencial y auténtica de ayuda porque el sentido de que para rechazar la autoridad del gobierno nos apoyamos en una norma de dignidad ampliamente reconocida es enormemente importante para quienes están en una posición débil y aislados. Para quienes hacen tal elección, el apoyo moral es lo menos que se les debe.

CAPÍTULO 14

TOLERANCIA

El problema intelectual más complicado, a la hora de considerar una aceptable división de motivos, no surge de los conflictos de intereses sino de los conflictos sobre lo que es verdaderamente valioso. En una sociedad en la que todos sus miembros están motivados por una consideración imparcial hacia cada uno, éstos se verán abocados al conflicto si no coinciden en qué consiste la buena vida, precisamente en lo que ellos mismos querrían imparcialmente para todos.

Cualquiera que tenga una convicción particular sobre qué es el bien para los seres humanos tenderá de manera natural a tratar de tener el poder del Estado de su parte, no sólo por su propio interés sino por su preocupación por los demás. Quienes no están de acuerdo querrían el Estado para promover otros fines. Tales desacuerdos pueden ser mucho más amargos y difíciles de tratar que los simples conflictos de intereses, y la cuestión es si existe algún método para manejar esos conflictos desde un nivel superior que permita que todas las personas razonables lo acepten, de forma que no puedan poner objeciones al resultado particular incluso si va contra ellas. La simple y pura imparcialidad no generaría una solución, puesto que las posiciones en conflicto ya la incorporan y la diferencia se cierne en lo que significa esa imparcialidad.

Algunos de estos desacuerdos pueden abordarse dentro de la vida política común, donde los argumentos sobre los fines son parte del proceso para ganar el apoyo mayoritario para determinadas políticas. Sin embargo, hay otros desacuerdos tan profundos y tan agudos que no es posible ofrecer un método de enfrentarse a ellos sino desde fuera de una política cuyos resultados podrían demandar la aceptación razonable de los perdedores. Los más notorios de estos desacuerdos son las diferencias religiosas, pero otras convicciones referidas al significado último de la vida o a las fuentes de su valor también deberían incluirse entre ellos. En estos casos se necesitan otros mecanismos para asegurar la legitimidad —la exclusión de ciertos valores del ámbito admisible para la aplicación del poder coercitivo del Estado—. Debemos acordar restringirnos a la hora de limi-

tar la libertad personal por acción del Estado en el nombre de valores que en cierta manera quedan excluidos radicalmente de esa intervención del Estado. Esto añade algo a la teoría puramente instrumental de la tolerancia. Me gustaría comenzar discutiendo el principio en términos más bien abstractos, dejando para más adelante la consideración sobre políticas específicas.

Lo que llamaré tolerancia liberal, utilizando «liberal» en su sentido norteamericano, depende de la aceptación de una imparcialidad de orden superior, que va más allá del reconocimiento del valor igual de la vida de cada uno. La imparcialidad entre las personas podría extraer su contenido de una específica concepción del bien que otros podrían no compartir. Sin embargo, la imparcialidad de orden superior en la que estoy pensando opera precisamente sobre los conflictos que se dan entre diferentes imparcialidades de primer orden, orientadas por concepciones del bien que están en conflicto. Las ideas opuestas del bien, y por tanto de lo que es imparcialmente deseable para cualquiera —y no solamente los intereses personales opuestos—, se cuentan entre los conflictos con los que un legítimo sistema político debe lidiar y con respecto a los cuales debe tratar de ser justo entre sus ciudadanos. La perspectiva opuesta considera que en la justificación política uno debe descansar en las propias convicciones sobre lo que consiste el bien humano, aunque no sea otra cosa sino la satisfacción de las preferencias personales, y que eso es suficiente para ver que el sistema trata a todos imparcialmente con respecto a lo que es el bien, sea éste lo que sea.

El problema teórico es cómo dar sentido lógico o moral a una supuesta imparcialidad de orden superior. Parece exigir que nuestra preocupación por el bien general se subordine a alguna otra cosa, pero no queda claro a qué y por qué debería tener tal peso. ¿No habremos avanzado ya todo lo necesario (quizá incluso todo lo posible) a la hora de considerar los puntos de vista de otros, cuando hemos aceptado el componente imparcial de nuestra propia posición moral? El motivo a favor de una imparcialidad de orden superior es bastante más oscuro que el motivo de querer que todos tengan una buena vida.

Es tan poco claro que los críticos de la posición liberal sobre la tolerancia con frecuencia dudan de que esa profesión de imparcialidad esté hecha de buena fe. Parte del problema consiste en que los liberales piden que cada uno se restrinja a la hora de solicitar el uso de la fuerza del Estado para ulteriores concepciones religiosas o morales específicas y controvertidas, pero el resultado de esa restricción con frecuencia parecerá sospechoso de favorecer precisamente

la concepción moral controvertida que los liberales sostienen normalmente.

Por ejemplo, quienes se oponen a las restricciones sobre la pornografía, la homosexualidad o la contracepción sobre la base de que el Estado no debería intentar forzar a personas que no aceptan personalmente las normas de moralidad, con frecuencia piensan que no hay nada malo en la pornografía, la homosexualidad o la contracepción. Deberían estar contra esas restricciones aunque creyesen que *debería ser* preocupación del Estado forzar la moralidad individual, o incluso si creyeran que se puede pedir al Estado que prohíba algo simplemente sobre la base de que es algo malo.

De manera más general, los defensores de una tolerancia general suelen dar un alto valor a la libertad individual y a las limitaciones puestas para que el Estado no interfiera, y están basadas en una imparcialidad de orden superior entre los valores que tiende a promover la libertad individual con respecto a la que ellos son parciales. Esto nos conduce a la sospecha de que el ascenso a niveles superiores de imparcialidad es una máscara y que todas esas reclamaciones de tolerancia y limitaciones realmente ocultan una campaña para poner al Estado detrás de una moralidad libertina, individualista y laica —en general contra la religión y en favor del sexo.

Pero el liberalismo dice ser una perspectiva que justifica la tolerancia religiosa no sólo para los escépticos en materia religiosa sino también para los devotos, y la tolerancia sexual no sólo para los libertinos sino también para quienes creen que el sexo extraconyugal es un pecado. El liberalismo distingue entre los valores a los que puede apelar una persona a la hora de organizar su vida y a los que puede apelar a la hora de justificar el ejercicio del poder político. Lo que quiero saber es si una posición de este tipo es coherente y defendible. La cuestión es importante aunque no sea sino uno de los argumentos a favor de la tolerancia. Otro argumento política e históricamente más significativo consiste en ver que quienes tienen ahora el papel dominante pueden no tenerlo para siempre, y que es prudente limitarse a la hora de imponer una perspectiva sectaria a los demás a cambio de asegurarse que no seremos tratados con rigidez similar caso de estar en minoría. Éste es un argumento a favor de la tolerancia política y la imparcialidad, que sigue el modelo de elección de la mejor solución entre las restantes (una vez eliminado el óptimo), aceptable porque no es posible la mejor solución —la imposición política de tu propia visión del mundo sin riesgo alguno de futura limitación—. Tal defensa de la tolerancia como *modus vivendi* puede ofrecerse a los que sostienen posiciones religiosas o morales radicalmente divergentes, pero es un argumento instrumental y en la

esfera política no presenta la tolerancia de orden superior como un valor por sí misma. Sin embargo, no se puede esgrimir como una razón para la tolerancia ante quienes están convencidos de que su control de la sociedad es absolutamente seguro.

Otro argumento a favor de la tolerancia consiste simplemente en negar la verdad de aquellas creencias religiosas y morales que parecen generar razones contra ella —el reconocimiento de que nos enfrentamos con una batalla entre visiones del mundo que debe afrontarse en un nivel básico—. Pero aparte del aspecto políticamente suicida de intentar defender la tolerancia atacando a la religión, esta posición fracasa en el *alcance* del argumento que muchas políticas liberales quieren ofrecer.

La tolerancia liberal no es compatible con absolutamente ningún conjunto de valores y creencias particulares, pero hay una versión de ella que aspira a ser aceptada por quienes discrepan profundamente sobre otros muchos aspectos de primera importancia, incluyendo el valor de la autonomía individual. Aunque no pueda convencer a todos éstos, para un liberal de esta guisa es importante al menos que este convencido *él mismo* de que hay razones para que los otros acepten ciertos principios de tolerancia e imparcialidad política y que tal aceptación no exigirá que abandonen sus posiciones religiosas o morales, porque aquellos principios no descansan en la negación de estas posturas. Así se logra satisfacer la condición de legitimidad como ideal de unanimidad posible con respecto a la forma en que se abordan los desacuerdos, conseguida en algún nivel suficientemente alto. Así se consigue mi objetivo de una cierta tranquilidad de espíritu; pero tengo que decir que aunque ofreciera una respuesta al problema de interpretación y justificación que ha sido planteado, la unanimidad vista a este nivel superior es aún más dudosa que la habitual.

Formulemos una aparente paradoja: el liberalismo pide a los ciudadanos que acepten ciertas restricciones a la hora de pedir la fuerza del Estado para apoyar algunas de sus convicciones más profundas contra quienes no las acepten, y defiende que el ejercicio legítimo del poder político debe justificarse sobre unas bases más restringidas —bases que pertenecen en algún sentido al dominio público o común.

Pero no está claro por qué esta forma restringida de justificación debería ser la norma general de legitimidad política. Veamos el argumento contrario: ¿por qué debo preocuparme de que otros con quienes mantengo un desacuerdo analicen las bases sobre las que se ejerce el poder del Estado? ¿Por qué no debería despreocuparme de su rechazo si se apoya en valores culturales o morales que pienso

que son equivocados? ¿No seré *demasiado* imparcial al dar excesiva autoridad a quienes sostienen valores que entran en conflicto con los míos —traicionando de hecho mis propios valores—?⁴⁶ Si creo en algo, creo que es *verdad*, pero aquí me refiero a restringirse a no actuar con esa creencia por deferencia a las creencias que considero falsas. No está claro qué posible motivación moral podría tener para hacer eso. La imparcialidad entre las personas es una cosa, y otra diferente es la imparcialidad entre diversas concepciones sobre el bien. La justicia debería consistir en dar a cada uno la mejor oportunidad posible para salvarse, por ejemplo, o para tener una buena vida. En otras palabras, tenemos que partir de los valores que nosotros mismos aceptamos al decidir cómo el poder del Estado se podría utilizar legítimamente.

Se podría añadir, ¿no estaremos llegando a ese callejón sin salida si adoptamos la norma liberal de imparcialidad? No todo el mundo considera que la legitimidad política depende de esta condición, y si imponemos a otros las instituciones políticas de nuestra sociedad porque con ellas se consigue la imparcialidad (y nos oponemos a la imposición de instituciones que no lo hacen), ¿no estaremos siendo tan parciales con relación a nuestros valores como quien pretende imponer una confesionalidad religiosa al Estado? Queda por explicar en general por qué esta condición es una forma de imparcialidad.

Para responder estas cuestiones tenemos que identificar la concepción moral implicada y ver si tuviera la autoridad para superar aquellas concepciones morales particulares que nos dividen, y caso de ser así, en qué medida o en qué aspectos. Rawls ha dicho que si el liberalismo tuviera que depender de un compromiso con ideas morales comprensivas de autonomía e individualidad, entonces sería «otra doctrina sectaria».⁴⁷ La cuestión es si tiene algún fundamento su pretensión de ser alguna otra cosa.

Opino que la exigencia kantiana de unanimidad está en la base de las constricciones propuestas por la tolerancia liberal, que he invocado una y otra vez refiriéndome normalmente a la primera formulación del imperativo categórico en términos de universalizabilidad. Aquí quiero insistir en la segunda formulación: nunca deberíamos tratar a la humanidad sólo como un medio, sino siempre también como un fin en sí mismo. Una cierta lectura de este principio implica que si fuerzas a alguien a servir a un fin y no se le puede dar para ello una razón adecuada que comparta, estás tratándole como un me-

46. Robert Frost definía a un liberal como alguien que no podría adoptar su propia posición en una discusión.

47. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», pág. 246.

dio —incluso si el fin es un bien para él tal como tú lo ves pero él no—.⁴⁸ A la vista del carácter coercitivo del Estado, la exigencia anterior se convierte en una condición de la legitimidad política.

El problema es interpretarlo de manera que no elimine demasiado ni demasiado poco. La postura que quiero defender depende de una clasificación de las bases para la coerción en cuatro bloques: 1) razones que la víctima podría considerar como válidas; 2) razones que la víctima no reconoce pero que a pesar de todo son admisibles, porque no es razonable o es profundamente irracional no reconocerlas; 3) razones que la víctima no reconoce, sin ser irracional, pero que son admisibles sobre un principio de orden superior que él reconoce o que no sería razonable no reconocer; 4) razones que la víctima no reconoce —sea de manera razonable o no— y que son tales que no se le puede exigir que acepte un principio de orden superior para admitirlas dentro de la justificación política, incluso si la mayoría está en desacuerdo con él.

El tipo 4) es el que determina la amplitud de la tolerancia esencial para un sistema legítimo y el problema consiste en explicar por qué los casos supuestos no caen bajo el tipo 2) o 3).

A modo de aclaración: el tipo 1) viene ejemplificado por la coerción hobbesiana, cada uno acepta verse forzado a hacer algo como parte de una práctica siempre que todos los demás se vean forzados a hacer lo mismo, obteniéndose un resultado que beneficia a todos de una manera que no sería posible a menos que pudiéramos estar seguros de una amplia aceptación. Esto no es exactamente forzar a que las personas hagan lo que no quieren sino, más bien, capacitarlas para que hagan lo que quieren forzándolas a hacerlo.

El tipo 2) viene representado por el fortalecimiento del derecho penal contra la premeditada actitud antisocial y también por formas muy básicas de paternalismo. En los dos casos, la despreocupación por los daños que se trata de prevenir es poco razonable o irracional. Alguien a quien se le impide por la fuerza el cometer un robo a mano armada o beber lejía durante un episodio psicótico no está siendo forzado a partir de bases sobre las que no se le puedan ofrecer razones suficientes que pueda compartir: lo que ocurre es que no reconoce su suficiencia.

El tipo 3) se muestra en las políticas públicas elaboradas a partir de opiniones sobre las que pueden no estar de acuerdo personas razonables, pero con quienes también es razonable llegar a un acuer-

48. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pág. 104. Véase Onora O'Neill, «Between Consenting Adults», págs. 261-263, y Christine M. Korsgaard, «The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil», págs. 330-334.

do para permitir que la política resultante venga determinada por un proceso político en el cual estén representados los puntos de vista contrarios con la oportunidad de ganar. Muchos desacuerdos sobre lo que es bueno o malo caen dentro de esta categoría, que incluye a la mayoría de valores y a sus prioridades respectivas que intervienen en los debates sobre la política económica, el derecho penal y otros asuntos.

En el grupo 4), caso de existir, encontraremos principalmente la imposición de la ortodoxia religiosa, sexual o cultural. La posición liberal a favor de la tolerancia depende de mostrar que tales bases para la coerción del Estado no puede colocarse bajo el tipo 2) ni el tipo 3), y que por tanto incumplen la condición kantiana de posible unanimidad. Esto significa que no son valores sobre los que puedan discrepar personas que no sean irracionales o muy poco razonables; por el contrario, son valores de un tipo tal que no se puede esperar razonablemente que alguien, simplemente porque lo apoye la mayoría, acepte el sistema que autorice el uso del poder político para forzar o promover valores de esa clase que se oponen a los suyos.

Esto depende del supuesto de que uno puede tener razones para mantener una creencia sobre algo de importancia fundamental sin tener que concluir por ello que quienes no la compartan son irracionales o poco razonables, aunque se les hayan ofrecido las mismas razones o evidencias que uno ha encontrado convincentes. No es fácil decir lo que distingue a casos como éste de otros en los que la resistencia de quienes no están convencidos puede ser rechazada como poco razonable. Me parece claro que tal como están las cosas quienes no acepten la verdad de una religión particular (o del ateísmo) no deberían ser juzgados como poco razonables por quienes la acepten, y sin embargo cualquiera que hoy no esté convencido de la teoría microbiana de las enfermedades debe ser juzgado irracional. Así se rechaza la posición de que sea razonable creer algo solamente sobre bases que hacen poco razonable o irracional no creerlo; de lo contrario cualquier creencia razonable podría ser una base adecuada para la coerción, porque quienes no la aceptasen después de haberles suministrado suficientes elementos de juicio podrían verse forzados a partir de bases cuyo rechazo sería poco razonable. De igual manera sería poco razonable mantener cualquier creencia que otros pudieran rechazar razonablemente y, por consiguiente, no podría ser una base para la coerción.

No me parece aceptable algo como lo siguiente: existe un neto espacio intermedio entre lo que no es razonable creer y lo que no es razonable no creer (donde creer y no creer se consideran exhaustivos, de manera que la no creencia es la negación de la increencia).

Una creencia es razonable cuando se basa en una evidencia no conclusiva junto a un cierto razonamiento. En tal caso generalmente reconocemos la posibilidad de algún criterio posterior al que se podrá apelar impersonalmente aunque por el momento no se puedan resolver los desacuerdos existentes. Incluso sin ese criterio la creencia quizá no sea irrazonable. En cualquier caso, sería absurdo afirmar que los individuos deciden qué hacer con sus propias vidas solamente a partir de supuestos que consideren que sería irrazonable que alguien los rechazara, incluyendo los supuestos que tienen que ver con valores fundamentales que consideran objetivamente correctos.

Pero en el ámbito político tenemos que encontrar una forma más objetiva de justificación. Si no podemos esperar de quienes se van a ver sujetos a la coerción política que acepten los valores que queremos promover con ella, estaremos justificados para forzarles solamente si existe otra descripción de las bases de la coerción que se pueda exigir que acepten. En ciertos casos «perdiste la elección» puede servir para este propósito, pero no siempre funciona. Depende de si el tema pertenece al conjunto de aquellos de los que es razonable pedir a la gente que lo sometan a decisión mediante el voto.

Nos encontramos con el problema de cómo interpretar un argumento habitual en ética, el argumento del cambio de papeles: «¿Qué te parecería que alguien te hiciera eso a ti?», y que nos plantea esta otra cuestión: «¿Qué me parecería que alguien me hiciera ese *algo* a mí?». Desde el momento en que hay más de una descripción correcta de cada acción, la selección de la descripción moralmente operativa resulta crucial. Si alguien cree que por restringir la libertad de culto está salvando a la gente inocente del riesgo de la condenación eterna a la que se exponen por desviarse de la verdadera fe, entonces bajo *esa* descripción posiblemente *querría* que otros hicieran lo mismo por él si estuviera en peligro espiritual. Pero bajo la descripción «restringir la libertad de culto» no *querría* que otros se lo hicieran a él, ya que, a la luz del hecho de que la suya es la verdadera fe, esto sería impedir su camino a la salvación.

Por razones de la argumentación política, como base para regular o controlar aquellos desacuerdos que la razón no puede eliminar, tenemos que excluir la descripción de lo que se hace en los términos discutibles de una creencia particular, y buscar en su lugar una manera de aplicar el argumento de intercambio de papeles en términos de la descripción y los valores que deben ser aceptados por todas las partes razonables.

El gobierno legítimo sería imposible si nunca fuese legítimo imponer una determinada política sobre quienes razonablemente recha-

cen los valores sobre los que se apoye esa política. En general no es válido el argumento de intercambio de papeles para preguntarse: «¿Cómo te parecería que alguien te hiciera algo que tú razonablemente no querrías hacerle a él?»; la réplica es que te puede parecer mal, pero, a pesar de todo, podrías estar dispuesto a aceptarlo dependiendo de la naturaleza de sus razones y de las instituciones o procedimientos mediante los que ellos tienen poder para hacerlo en oposición a tus preferencias. La legitimidad del gobierno democrático depende de su capacidad para asegurar que todos podamos darle apoyo, aunque no nos guste, y que pueda imponerse sobre nosotros contra nuestra voluntad. Pero esto significa que es legítimo solamente si las imposiciones sobre las que no se nos pedirá el apoyo quedan fuera de su poder.

¿Por qué no debería aceptar yo los esfuerzos de otros para evitar la difusión de la herejía y el ateísmo, si con ello se puede reunir la fuerza política necesaria para asegurar mi salvación eterna tal como ellos la entienden? ¿Por qué es este caso tan diferente del de aceptar, si se adoptan democráticamente determinadas políticas sanitarias, de defensa o de educación que puedo creer que están muy mal concebidas?⁴⁹

La respuesta no puede venir exclusivamente en términos de la prioridad dada a mi interés por la autonomía personal básica en relación con los intereses de otros para promocionar lo que ellos consideran un entorno moral deseable, puesto que aquí no estamos tratando con un conflicto de intereses sino con un conflicto sobre lo que son mis intereses más fundamentales. Quienes desean limitar mi libertad religiosa lo hacen teniendo en cuenta —según ellos y en el caso que estamos analizando— mi propio mejor interés.⁵⁰ Creen que la salvación eterna tiene prioridad sobre cualquier otro bien de una persona incluso sobre su autonomía personal básica, y si comparto

49. Ofrecí una respuesta a esta cuestión en «Moral Conflict and Political Legitimacy» pero, aunque todavía creo en la conclusión, no sigo pensando que funcione bien el argumento «epistemológico». Finalmente me han persuadido razones que he esgrimido en mi contra durante algún tiempo Lawrence Sager; argumentos que también propuso Joseph Raz en «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence».

50. En la vida real siempre debemos ser escépticos al respecto. Véase John Locke, *A Letter Concerning Toleration*: «No apeléis a la autoridad de los legisladores para apoyaros en su elocuencia o conocimiento; porque quizá mientras que sólo pretenden amor por la verdad, siendo éste un fervor incontrolado, aspirando exclusivamente al fuego y a la espada, traicionan su ambición, y ocultan que lo que quieren es dominio temporal. Pues sería muy difícil persuadir a hombres de buen sentido que quien con ojos fríos y satisfacción de espíritu puede ejecutar a su hermano quemándole vivo, lo hace sinceramente y de todo corazón preocupado por salvar a su hermano de las llamas del infierno en el mundo futuro (pág. 35).

sus opiniones tendré que estar de acuerdo con ellos. La cuestión es por qué mi concepción sobre mi bien debería impedir la aplicación de la concepción opuesta a la hora de justificar el control político sobre mí en estos casos pero no en otros.

Me parece que el problema es que no existe valor de orden superior de control democrático o de búsqueda del bien abstractamente considerado, que sea capaz de demandar por parte de personas razonables la aceptación de restricciones sobre la búsqueda de su objetivos más centrales de realización personal —salvo por el necesario respeto de este mismo límite para otros—. La ética no permite un altruismo universal sin mediación, precisamente porque en circunstancias ordinarias de desacuerdo sobre la naturaleza del bien eso conduce a un conflicto inevitable en lugar de a una posible unanimidad. El simple altruismo, sorprendentemente, no ofrece una posición común desde la cual todos puedan llegar a las mismas conclusiones —y ésa es la esencia del contractualismo o de la idea kantiana de legitimidad—. El altruismo genera por sí mismo tantas situaciones de conflicto como concepciones del bien haya. Cuando no se dispone de ninguna posición común en algún nivel para autorizar la determinación colectiva por procedimientos democráticos de políticas sobre las que los individuos se encuentren en desacuerdo radical a causa de valores incompatibles, es mejor, si es posible, sustraer esos temas del alcance de la acción política.

En algunos casos, como es el de la defensa nacional, una posición común se puede lograr a pesar de desacuerdos muy profundos, porque todo el mundo reconoce que alguna política unificada es absolutamente necesaria y que todos tenemos que correr el riesgo de que la política que de hecho se decida nos resulte repugnante. Sin embargo, esto no es así en temas religiosos o de otras elecciones básicas, que se refieren a lo que significa la vida y a cómo debe ser vivida. En estos casos el argumento de la necesidad no suministra una posición común capaz de domeñar la fuerza centrífuga de valores diametralmente opuestos, y la legitimidad exige que a los individuos se les deje libres de manera similar a la libertad de otros para seguir sus propios caminos.

Tenemos que responder a la pregunta de por qué esta posición no es equivalente a la adopción pública de una concepción individualista del bien, según la cual el bien de cada persona consiste en ser capaz de satisfacer sus preferencias o perseguir sus objetivos libremente elegidos. Esto desde luego podría resultar inaceptable para quienes sostienen concepciones más unificadas. Sería precisamente «otra doctrina sectaria», quizá el ansia del individualismo burgués.

La respuesta consiste en ver que las consecuencias que resultan

de hacer de tal concepción la base de la política serían muy diferentes de la adopción de la posición de la tolerancia liberal. Si un Estado se preocupa realmente de promover el bien para cada uno interpretado de esta manera, tendría que intentar prohibir formas de vida que amenazasen la autoexpresión individual y que inculcasen la obediencia a la autoridad o a la ley divina, y aquellas que propusieran la subordinación de los objetivos personales a los fines colectivos de una comunidad orgánica. Así se podrían defender restricciones en la educación religiosa, por ejemplo, o sobre la formación de asociaciones comunistas privadas. La auténtica posición liberal, por el contrario, se compromete a rechazar el uso de la fuerza del Estado para imponer de manera paternalista sobre sus ciudadanos una buena vida concebida de manera individualista. Incluso si no nos gustan los resultados, las exigencias de legitimidad dominan el deseo de beneficiar a otros, sean quienes sean, según sus propios criterios.

Las consecuencias de tal posición son complejas, pues hay varios caminos por los cuales la acción del Estado puede servir a una concepción del bien, y no todos resultan igualmente inaceptables para quienes no los comparten: 1) el Estado puede forzar a las personas para que vivan de acuerdo con esa concepción o les prohíbe vivir según las formas que condena; 2) el Estado puede apoyar la realización de la concepción preferida, mediante la educación o la asignación de recursos, de manera que indirectamente implica a todos los ciudadanos y contribuyentes; 3) el Estado puede adoptar políticas por otras razones que tengan el efecto de hacer más fácil que otras la realización de una concepción, de manera que consigue el apoyo de la mayoría para una concepción en contra de la otra.

Claramente la primera manera es la más ilegítima; tenemos ejemplos en las restricciones al ejercicio privado de la religión, al estilo básico de vida personal o a la conducta sexual privada. La segunda opción es un ataque menor a los individuos que no comparten los valores dominantes, pero sigue siendo de legitimidad cuestionable; el ejemplo más claro sería el apoyo público a una Iglesia establecida. El tercer tipo, hasta cierto punto es inevitable; la tolerancia liberal, por ejemplo, aunque no esté motivada por el ánimo de promover el laicismo y el debilitamiento de la ortodoxia religiosa, puede a pesar de todo tener estos efectos. Por consiguiente, esta tercera orientación, *no será neutral en los efectos* producidos entre diversas concepciones del bien, aunque se apoye en la imparcialidad respecto a esas concepciones y evite apelar a cualquiera de ellas para justificar la utilización de la fuerza coercitiva del Estado. Esta imparcialidad tiene que diferenciarse de una acción imparcial intervencionista que exigiría usar el poder del Estado para asegurar que la

sociedad dé a todas las orientaciones una oportunidad igual para su desarrollo.⁵¹

Estamos por consiguiente en otra área en la cual la distinción entre responsabilidad positiva y negativa tiene significación moral por lo que respecta a la acción del Estado. El Estado es positivamente responsable de las dificultades de una religión determinada si la suprime o si apoya activamente a otra religión. Los ciudadanos partidarios de la religión desfavorecida evidentemente no tienen razones para autorizar ese tipo de políticas. Pero no tienen razones similares para rechazar un sistema que simplemente no atienda el declinar de su comunidad religiosa. Bastantes más cosas se pueden decir al respecto. Por ejemplo, pueden darse casos en los que la acción del Estado no pretenda intencionalmente ir contra una particular comunidad de creencias, pero que a pesar de todo resulta dañada en tal medida y tan directamente que debería reconocerse la responsabilidad positiva y la misma legitimidad de la acción terminaría siendo puesta en duda. Pero he tratado de ofrecer aquí solamente un esquema a grandes rasgos de la posición liberal.

Hagamos algún comentario añadido sobre la distinción entre responsabilidad positiva y negativa. La negación del componente moral de esta distinción, a la hora de evaluar las políticas fiscales y distributivas de una sociedad, tiene un papel significativo en la discusión de la igualdad socioeconómica. Aquí, sin embargo, se ha invocado como relevante para diferenciar entre el apoyo del Estado a una religión y otros tipos de impacto de la acción del Estado sobre el éxito obtenido por una religión. La razón está en que el papel del Estado como actor en nombre de sus ciudadanos adquiere prominencia cuando la acción se basa en compromisos con determinados valores que están en contradicción directa con las convicciones más profundas de algunos ciudadanos sobre el significado de sus vidas. Pienso que se trata de algo profundamente ofensivo e inaceptable, y que hace inútil la pretensión del Estado de representarles de forma similar a cómo promociona otros valores (algunos de ellos tampoco compartidos) con los que, sin embargo, no se produciría tal ruptura. Por ejemplo, la objeción no se aplica a la promoción de valores estéticos discutibles.

Hay también otros casos donde la responsabilidad positiva es particularmente importante. Algunos ya se discutieron en el capítulo anterior. Cómo trata el Estado en su función policiaca a las personas debería ser un espacio de acciones limitado por el hecho de que está

51. Este punto viene señalado por Rawls en «The Priority of Right and Ideas of the Good».

actuando en el nombre de sus ciudadanos, y hay cosas que no debería hacer porque hay cosas que ellos no harían. Las constricciones a la moralidad personal, con las que se prohíben ciertas formas de daño directo a los otros, incluso aunque sirvieran de medio para fines valiosos, se aplican de esta manera al Estado de la misma forma que a los individuos, y aquí se aplica la distinción entre responsabilidad positiva y negativa por tales daños. El Estado tiene además una responsabilidad negativa mucho mayor que la de los individuos por el hecho de no conseguir prevenir tales daños. Pero esto no elimina completamente la distinción negativa y positiva. Tal como se ha indicado previamente, el Estado, para luchar contra la delincuencia, y aunque el número total de actos violentos pudiera verse reducido, no tiene justificación alguna para someter a los sospechosos de delitos a un trato brutal.

Volvamos al asunto de la tolerancia. Queda la cuestión de cuánto desacuerdo y de qué tipo puede contener el pretendido principio de unanimidad de orden superior. ¿Cómo puede ocurrir que el deseo de encontrar una posición común de justificación pueda de hecho dificultar la búsqueda del bien más general y básico tal como uno lo entiende? Después de todo, si alguien está deseando organizar su propia vida según su particular concepción, y está convencido de que la alternativa es una catástrofe, le puede resultar difícil resistir a la tentación de imponer su opinión sobre los demás, quienes comprensible pero erróneamente no la aceptan. Esta tendencia puede verse reforzada por la inclinación a considerarles irracionales y por tanto objeto de coerción paternalista incluso bajo el criterio liberal. Pero, incluso sin esto, puede resultar difícil subordinar una preocupación por el bien de los otros, tal como uno lo ve frente al requerimiento kantiano del respeto, si estamos realmente convencidos de que el respeto kantiano les lleva a la autodestrucción.

Tal conflicto puede hacer que el compromiso con la legitimidad alcance cierto punto límite, pero en este aspecto la tolerancia no difiere de otras cuestiones de teoría política. Existen algunas concepciones del bien y de la moralidad incompatibles con el ideal de unanimidad razonable, que es el núcleo central de la posición kantiana. Lo máximo que podemos esperar de ese ideal es que sea capaz de incluir la mayoría de los desacuerdos que dividen a las sociedades democráticas, y que las formas de fanatismo que no se puedan incorporar se extingan gradualmente.

CAPÍTULO 15

LÍMITES: EL MUNDO

Una consecuencia de la versión que he propuesto de la legitimidad política es que no siempre será posible alcanzar un gobierno legítimo. Las razones de esta situación ya fueron señaladas de manera preliminar en el capítulo 5. Si los intereses o valores fundamentales se oponen radicalmente puede que sea imposible encontrar suficiente motivación imparcial común para apoyar una estructura dentro de la que todas las partes razonables estén de acuerdo en resolver sus discrepancias. Aun así sería posible recurrir a sus intereses personales para apoyar una tregua inestable en vez de la guerra generalizada. Pero esto no demostraría que las partes puedan coincidir en cuál es el resultado *justo*: más bien sucede que cada parte podría rechazar razonablemente el ajuste establecido si pudiera ganar plenamente, pero desean aceptar cierto *modus vivendi* como la solución menos mala ya que la única alternativa real es aún peor.

Una causa de esta situación se encuentra en el conflicto que se da entre sistemas de valores tan opuestos que los partidarios de cada uno piensan no solamente que los otros están completamente equivocados sino que, sin traicionarse a sí mismos, no pueden estar de acuerdo en que los otros puedan actuar libremente con sus respectivos valores. El tema del aborto puede que tenga este carácter. Algunas personas pueden ser incapaces de admitir la legitimidad de un sistema que lo prohíbe, a otras les pasa lo mismo con un sistema que lo permite. Otro ejemplo puede ser el conflicto inicial entre árabes y judíos sobre la creación de Israel como un Estado judío mediante la ley de retorno. En otras palabras, ciertos desacuerdos pueden hacer imposible el acuerdo sobre las condiciones justas para su solución: ninguna de las partes tiene razones con el peso necesario como para verse abocada al acuerdo, y tratará de volver atrás e imponer sus propios puntos de vista por todos los medios que pueda. Por supuesto que tales conflictos generalmente serán atribuidos por cada parte a una convicción o exigencia poco razonable de la otra parte y a veces una de ellas estará en lo cierto, pero el hueco entre sus posiciones no siempre puede llenarse así.

El problema es más importante cuando los valores o las convicciones en conflicto tienen implicaciones directas sobre las condiciones básicas para un orden político justo. La justicia puede dirimir entre las partes para resolver sobre sus diferencias de intereses, y sobre algunas de sus diferencias en sus conceptos del bien, pero no puede regular nada respecto a sus diferencias sobre la justicia misma. Para que en tales circunstancias se pueda vivir pacíficamente tendrá que encontrarse alguna posición moral de orden superior o en todo caso alguna idea práctica.

En el mundo considerado globalmente hay comunidades culturales y nacionales que representan valores tan radicalmente diferentes que no parece posible construir ninguna concepción de un orden político legítimo en el que pudieran vivir todos —un sistema legal respaldado por la fuerza cuya estructura básica fuese aceptable para todos—. Desgraciadamente esto puede ocurrir también dentro de las fronteras de un Estado, pero en el mundo a nivel general la diversidad es enorme. Ésta es una de las razones por las que no es posible un gobierno mundial legítimo. La situación no cambiará en la medida en que el mundo siga dividido como hasta ahora por motivos religiosos y por la xenofobia cultural.

Hay otra razón teóricamente más problemática pero me parece que igualmente real, una razón que no tiene que ver con el conflicto radical de valores fundamentales sino con el carácter radical del conflicto de intereses generales. Me refiero a las enormes diferencias entre ricos y pobres. La desigualdad puede ser tan extrema que haga imposible conseguir una solución legítima, salvo posiblemente a un plazo muy largo en forma gradual mediante fases sin legitimidad, o (improbablemente) en un período más corto mediante un auténtico cataclismo revolucionario que tampoco tendrá legitimidad.

Este problema puede darse también dentro de las fronteras de un Estado, de hecho algunos países pobres tales como India o México tienen minorías que viven en la opulencia; sin embargo, tal como se nos recuerda constantemente, el problema es más impresionante en el plano internacional. La diferencia de nivel de vida entre las democracias industrializadas y los países subdesarrollados es casi increíble a pesar de lo familiar que resulta; quienes nacen en una economía de subsistencia o en otra peor son víctimas de una increíble mala suerte. Nadie podrá decir que tal situación sea aceptable en grado alguno. Me parece que tampoco hay una alternativa a corto plazo, que pudiera ser poco razonable que alguien rechazase sobre la base de una combinación plausible de motivos personales e impersonales.

Esto no significa que las mejoras no sean posibles. Solamente su-

pone que todo cambio va a conducir a una situación respecto a la cual algunos tendrán quejas legítimas. En un sistema de radical desigualdad, los cambios pueden ser graduales o revolucionarios: introducir niveles modestos de alivio para los pobres con un coste moderado para los ricos, o bien expropiar totalmente a los ricos en beneficio de los pobres. Olvidando por el momento cómo se pueden llevar a la práctica esos proyectos, o si acaso son posibles, la cuestión que queda por resolver es si alguno de ellos será aceptado por todas las partes en la medida en que éstas sean razonables. Me parece que no lo será. En casos de extrema desigualdad, los pobres pueden negarse a aceptar una política de cambio gradual, y los ricos pueden negarse a aceptar una política de cambios revolucionarios; para ninguno sería poco razonable hacerlo así. Para cada una de las partes la diferencia entre las dos alternativas es excesivamente grande.

No quiero decir que siempre que alguien tenga mucho que perder en un acuerdo social por eso sea razonable que lo rechace. Los propietarios de esclavos tienen mucho que perder con la abolición de la esclavitud; sin embargo, la coerción física y la supresión de libertad impuesta a los esclavos por los esclavistas es un mal de tanta importancia, y las ventajas de los propietarios de esclavos dependen tanto de él, que la exigencia impersonal para acabar con ese sistema hace irrelevante el necesario sacrificio personal de las ventajas de los esclavistas, cuestión que ellos considerarán inaceptable. La situación es diferente cuando el problema se refiere a las condiciones económicas relativas existentes entre la mayoría de los ciudadanos de Estados Unidos y de Europa Occidental, confrontadas con las de las poblaciones campesinas de China e India, al menos en el supuesto plausible de que la riqueza occidental proceda principalmente de su superioridad tecnológica y no de la explotación de esos países o del saqueo de sus recursos, y supuesto también que el subdesarrollo de esos países no se debe principalmente a la imposición occidental. El grado de sacrificio que sería razonable hacer por parte de los países ricos a favor de los países pobres, para alcanzar algún acuerdo colectivo hipotético, tendría que ser tan grande que no sería poco razonable que lo rechazaran los ricos.

En otros términos, la diferente perspectiva aparece en la misma consideración de lo que es razonable de manera que a veces puede hacer imposible una razonable unanimidad. En esos casos cada parte se supone que está sometida a tres diferentes tipos de razones: a) la imparcialidad igualitarista, b) los intereses y compromisos personales, c) la consideración de lo que se puede pedir razonablemente a los otros. Conjuntamente estos motivos pueden fallar a la hora de seleccionar una solución hacia la que puedan converger todas las personas razonables.

En particular, los pobres pueden reconocer que los ricos no están siendo poco razonables al resistirse a aceptar sacrificios más allá de cierto grado, a la luz de su conjunto de motivos; mientras, al mismo tiempo, los pobres razonablemente pueden no aceptar como suficiente el grado de beneficio obtenido incluso reconociendo que los ricos razonablemente pueden negarse a ofrecer más. Desde el punto de vista de los pobres, el respeto a lo que sea razonable exigir de los ricos está dominado por la urgencia inmediata de sus propias necesidades. De igual manera, los ricos pueden reconocer todo esto y tomarlo en consideración sin tener que concluir que sea poco razonable su propia resistencia. En resumen, puede ser razonable la resistencia planteada a un objetivo que también sea razonable.

Solamente al hablar de *soluciones*, propuestas o exigencias razonables, es cuando se dice que sería poco razonable para cualquier parte rechazarlas. Las personas razonables podrían no converger hacia una solución que es razonable *tout court*, sin que por ello les parezcan no razonables los otros individuos. Los diversos conjuntos de resultados que parece razonable rechazar a individuos diferentes pueden no tener intersección. En el supuesto caso del único chaleco salvavidas no existe una solución razonable que nos permita cogerlo para nuestro hijo y dejar desamparado al hijo del vecino.

Tal como concibo este análisis no supone un sesgo moral favorable al *statu quo*, excepto en la medida en que perder lo que uno tiene es más difícil de aceptar y, por tanto, rechazarlo es algo más razonable que el hecho de no conseguir lo que no se tiene. No creo que esto tenga que ser un elemento importante a lo hora del cálculo moral: lo principal es identificar las alternativas realizables y el monto de las diferencias que al elegir entre ellas se producen para cada una de las partes.

Esta perspectiva implica que en determinadas circunstancias la igualdad existente, y no sólo la desigualdad, puede ser ilegítima; resultado que algunos pueden considerar nada satisfactorio. Si una parte significativa de una sociedad fuertemente igualitarista pudiera identificar una alternativa realizable bajo la que pudieran tener resultados mucho mejores en aspectos importantes, mientras que otros los obtuvieran peores, esto les podría dar una razón suficiente para rechazar el *statu quo*, aunque para quienes se benefician de él sería perfectamente razonable rechazar un desplazamiento hacia una alternativa menos igualitaria.⁵²

52. No toda alternativa realizable se pondría en práctica por tal propósito. Para ofrecer una base para el rechazo *razonable* del *statu quo*, la alternativa no tendría que depender de la asignación arbitraria de mayores ventajas a determinados indi-

Si no existe solución que nadie pueda rechazar razonablemente, a ninguna de las partes del conflicto se le podrá reprochar que trate de imponer una solución aceptable para ella pero inaceptable para su oponente. Tanto la alternativa revolucionaria como la de mantener el *statu quo* pueden satisfacer esta condición. El hecho de que el *statu quo* es el *statu quo* significa normalmente que quienes se ven favorecidos por él tienen el poder de imponerlo; sin embargo, si en tales circunstancias otros adquieren el poder para cambiarlo no se les puede reprochar porque lo utilicen para ello.

Creo que en el mundo hay desigualdades tan enormes que generan precisamente esta situación moral. A buen seguro que hay sacrificios muy importantes —mucho mayores que los que se aceptarían normalmente— que resulta poco razonable que los ricos se nieguen a hacer en favor de los pobres, y hay otros sacrificios tan grandes que sería poco razonable que los pobres se los impusieran a los ricos incluso si tuvieran la posibilidad de hacerlo. Esto puede parecer una autorización del más directo egoísmo, pero esta palabra es excesiva para indicar la resistencia a una caída radical del nivel de vida personal y familiar.

Por supuesto que esto depende del buen resultado que uno ya tiene. Insisto con fuerza que no creo que la actual conducta no generosa de la mayor parte de los países desarrollados caiga dentro de esta gama de lo que «no son opciones no razonables». En particular respecto a los países muy pobres, devastados por la malnutrición y por enfermedades fácilmente remediabiles, el coste de la ayuda necesaria es ridículamente pequeña en comparación con las vidas que podrían salvarse y la miseria que podría prevenirse. La búsqueda de un nivel mínimamente digno de la ayuda internacional merece un apoyo político unánime como objetivo igualitarista intermedio, de la misma manera que la garantía de un mínimo socialmente digno lo merece en el plano de la política interior. Pero la continua protección de los intereses económicos nacionales por parte de los países prósperos, que impide un incremento sustancial de la generosidad internacional, es una simple expresión directa de la motivación personal natural de sus ciudadanos.⁵³

viduos o grupos sino de un balance diferente en el diseño de las instituciones sociales, entre el peso de las exigencias personales y las imparciales igualitaristas, y depender de la consecuente distribución diferente de los beneficios y las cargas de la cooperación social. (Pensar que uno pudiera ser un monarca hereditario o que la propia profesión podría estar muy subvencionada públicamente, no constituyen alternativas realizables con respecto a las cuales sería razonable rechazar el *statu quo*.)

53. La actual tecnología da el predominio de la fuerza militar a las naciones industrializadas pero, si por alguna razón cambiase, el significado práctico de la situación moral que hemos descrito cambiaría completamente. La lucha contra la desi-

Si unimos estos dos factores —la extrema desigualdad económica y la oposición radical entre valores fundamentales— no es sorprendente que este mundo nuestro no sea un candidato plausible para dotarse de un único Estado. No se dan las condiciones de unanimidad razonables en términos de cooperación ni de mecanismos para la resolución de los conflictos de valores e intereses. Algo más cercano a la verdad sería decir que si fuera posible un gobierno mundial legítimo entonces no sería necesario. La reducción y la menor agresividad de las divisiones entre valores e intereses, que serían necesarias antes de que fuese adecuado para todos aceptar la autoridad de un único gobierno, podrían hacer también posible que naciones diferentes viviesen en paz entre ellas, con instituciones de cooperación voluntaria no apoyadas en el monopolio de la fuerza. Pero tendremos que pensar en alguna otra cosa, hasta que todas las naciones del mundo se transformen en democracias liberales capaces de ofrecer a sus ciudadanos un digno nivel de vida.⁵⁴

La comunidad de naciones no es exactamente el estado de naturaleza de Hobbes, pero el tipo de ley y orden que disfruta no puede decirse que tenga una auténtica legitimidad moral, puesto que es simplemente el resultado de un balance de fuerzas entre partes que en lo fundamental suponen caminos suficientemente opuestos que no permiten llegar a una razonable unanimidad. Pueden tener fuertes intereses en común en ciertos acuerdos y en algunos valores comunes, pero todo esto no es suficiente para facilitar la afirmación de una norma común sobre lo que es moralmente justo. De manera que deben contentarse con algo menos, con la esperanza de poder avanzar para tratar de incluir algo más en la forma de eventuales normas éticas.

El desarrollo de la legitimidad interna a los Estados ha sido un proceso lento; generalmente ha comenzado a partir de un poder so-

gualdad económica mundial, y su defensa, podría adoptar formas que dejarían cortas a las de la guerra fría.

54. Immanuel Kant prefiguraba un desarrollo de ese tipo:

Si la fortuna consiente que un pueblo poderoso e ilustrado se constituya en una república, que por natural tendencia ha de inclinarse hacia la idea de paz perpetua, será ese pueblo un centro de posible asociación federativa de otros Estados, que se juntarán con él para afirmar la paz entre ellos, conforme a la idea del derecho de gentes, y la federación irá poco a poco extendiéndose mediante adhesiones semejantes hasta comprender en sí a todos los pueblos.

La paz perpetua, pág. 111 de la v. cast. de F. Rivera Pastor, Madrid, Espasa Calpe, 1964; pág. 104 de Reiss. Como una fascinante defensa histórica de la previsión de Kant, puede leerse a Michel Doyle: «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs».

berano ejercido sin mucha preocupación por el problema de la legitimidad en el sentido en que he venido utilizando este término. En muchos Estados el proceso ha tropezado con muchas dificultades y la cuestión hobbesiana de acabar con la anarquía e imponer el orden por la fuerza está aún haciéndose. Sería terrible que la humanidad tuviese que recapitular esa historia, pero sería un resultado inevitable si el poder del soberano mundial se estableciera de golpe —por conquista, por ejemplo—. Quizás en lugar de ese proceso podríamos contemplar el desarrollo gradual de una parcial soberanía internacional como consecuencia y no como precondition del desarrollo de un sentido común de justicia política.

Esto significa que poco se puede hacer en el plano internacional, salvo una expansión gradual de ideas contrarias a las injusticias más terribles que con frecuencia se dan hoy en el interior de muchos Estados. De hecho el rechazo que muchas sociedades nos producen debería ser superado en la medida que permita incluirles en la comunidad internacional de acuerdos y convenciones, permitiendo un elemental sistema de normas para controlar lo que se pueda, y aplazando el resto para tiempos mejores. Aunque no se disfrace con la retórica sobre el derecho de cada nación a controlar sus propios asuntos internos, se puede aceptar este respeto como una necesidad salvo en los casos más intolerables. No nos encontramos aquí con una restricción apoyada moralmente como la que puede tener el Estado hacia las relaciones personales en el seno de la familia; más bien se trata de un límite práctico al poder que tiene cualquier sistema legal que no se base en una verdadera legitimidad.

Aparece, pues, un conjunto de hechos insatisfactorios pero por el momento no hay alternativa que pueda ser más satisfactoria. Un orden legal mundial debe contentarse con expresar los valores y proteger los intereses que comparten la mayoría de los Estados existentes, incluso siendo muchos de esos Estados moralmente abominables. La afirmación y defensa de los derechos humanos mediante acuerdos internacionales es una inversión importante a largo plazo, pero la protección internacional de los individuos, que constituye el punto nuclear de la moralidad y de la teoría política, inevitablemente seguirá siendo bastante más débil por el momento y en gran medida dependerá de presiones informales.

Aunque el mundo cambie mucho para mejor en los próximos siglos, seguirán existiendo razones poderosas contra el crecimiento ilimitado de la soberanía mundial. El problema procede del natural pluralismo de la humanidad y de que es deseable permitir que ese pluralismo reciba una expresión política e individual. Desde luego que la correspondencia entre el pluralismo moral y cultural y las fron-

teras de las unidades políticas es en gran medida difusa y con frecuencia inexistente; de manera que cualquier Estado legítimo debe tener en cuenta y respetar el pluralismo que exista en su interior, apoyando los derechos individuales básicos, la tolerancia y la libertad de asociación voluntaria. Incluso más, la continuidad histórica de ciertas naciones y pueblos reclama su expresión política —una expresión mediante la elección colectiva de leyes, políticas e instituciones mediante un proceso en el cual ellos son los participantes principales en vez de la humanidad en su conjunto.

Esa demanda no aparece porque las naciones o los pueblos tengan un derecho irreductible a la autodeterminación, sino, más bien, porque la mayoría de los individuos está fundamentalmente identificada con esos grupos, y una parte esencial de su expresión personal como individuos se vería amenazada si no pudieran tomar parte en la autodefinición y el desarrollo político del grupo en el que está arraigada su identidad. Es imposible ignorar este hecho incluso cuando los propios sentimientos de identificación nacional resultan bastante más débiles que los de la media, como suele ocurrir con frecuencia con los intelectuales cosmopolitas. Algunas naciones, como es el caso de Estados Unidos, aparecen unificadas por una cultura política y comercial que va acompañada de grandes diferencias en diversos aspectos; otras naciones, conformadas como sociedades no emigrantes y con largas historias, como el Japón o Suecia, están unificadas en un nivel mucho más profundo. Pero en ningún caso tendría sentido elevar el nivel primario de la comunidad política a un plano más universal.

Digo todo esto con mucha prevención, no solamente debido a las cosas terribles que se han hecho y continúan haciéndose en nombre de la autoexpresión nacional, sino como reflejo de cierto pesimismo sobre la capacidad de los seres humanos para adoptar como principio de motivación política una mirada imparcial sobre la humanidad más allá de sus identidades étnicas más específicas. Éste es otro de los aspectos básicos de la perspectiva personal y no va a desaparecer.

Todo esto nos lleva también a una posterior razón para no confiar ni tener esperanza en una ampliación gradual de las unidades políticas que pudiera concluir en una suerte de gobierno mundial. Se trata de ver la importancia que, para conseguir que funcionen los sistemas políticos, tiene el factor constantemente invocado de la solidaridad. La solidaridad exige identificación con aquellos por quienes uno la siente. Por esa razón tiene siempre un lado siniestro: es esencialmente exclusiva. La solidaridad con un grupo particular significa falta de identificación y una menor simpatía con quienes no

son miembro de ese grupo, y con frecuencia significa hostilidad activa contra los de fuera. En cierta medida esto resulta inevitable y es una fuente poderosa de lealtad y de confianza en las instituciones porque tratan igual a los miembros del grupo.⁵⁵ Por el mismo motivo, su ausencia debilitará el apoyo hacia los esfuerzos cooperativos en ciertas colectividades, particularmente si contienen subgrupos con fuertes lazos solidarios. No me gusta nada la solidaridad que depende de la identificación religiosa, lingüística o racial, pero no niego por ello su poder político ya sea cohesionador o destructivo. Es decir que la solidaridad sirve para conseguir legitimidad primaria al nivel del Estado nación, o en otro plano donde sean necesarias subdivisiones, estén dadas o no las condiciones para algún tipo de orden internacional justo.

Resulta apropiado plantear aquí una observación paralela a otra que hice previamente sobre la legitimidad política y la moralidad de la conducta individual. Los individuos están facultados para concentrarse en sus propias vidas y en otras por las que están particularmente interesados, y éste es un derecho moralmente no problemático solamente si puede ejercitarse en el contexto de un orden social justo, que dé expresión a sus motivos más impersonales sin inmiscuirse de manera inaceptable en el dominio personal. En otro caso, la moralidad individualista produciría una fuerte intranquilidad de conciencia. Lo mismo se puede decir de las relaciones entre cada Estado y el resto del mundo. La búsqueda colectiva de la prosperidad y la justicia para sí, por parte de los ciudadanos de una nación determinada, se empaña mientras se desarrolle en un mundo como el nuestro, donde una minoría de naciones aparecen como islas de dig-

55. Compárese con Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, cap. 5:

Siempre es posible mantener unidas por amor a un número importante de personas, en la medida en que haya otras que se queden fuera para recibir la manifestación de su agresividad... En este aspecto el pueblo judío, disperso por doquier, ha ofrecido servicios muy útiles a la civilización de los países en los que ha vivido, pero desgraciadamente todas las masacres de judíos durante la Edad Media no fueron suficientes para hacer de ese periodo una fase más pacífica y segura para los cristianos de esa época. Una vez que el apóstol Pablo puso el amor universal entre los hombres como el fundamento de su comunidad cristiana, la intolerancia extrema por parte de los cristianos hacia quienes permanecían fuera terminó siendo la consecuencia inevitable... Tampoco fue un asunto inexplicable que el sueño de un mundo dominado por Alemania reclamase el antisemitismo como su complemento, y se puede entender que el intento de establecer una nueva civilización comunista en Rusia encontrase su soporte psicológico en la persecución de la burguesía. Solamente me pregunto, con preocupación, qué harán los soviéticos después de que hayan eliminado a su burguesía (pág. 114 y sigs.).

nidad relativa en un océano de tiranía y de extrema pobreza, y donde conservar un alto nivel de vida depende fundamentalmente de controles estrictos sobre la inmigración. La forma más universal de la preocupación impersonal, que he supuesto elemento natural de motivación humana, se queda sin expresión efectiva en este panorama. Solamente podremos atender a nuestros pequeños lujos con buena conciencia cuando las situaciones que nos rodean hayan mejorado radicalmente y cuando alguna clase de instituciones internacionales apoye un orden mundial, dentro del cual la búsqueda normal de los intereses nacionales forme parte de un patrón de relaciones internacionales universalmente aceptables que sea similar a la propia búsqueda de la vida personal en una sociedad justa.

BIBLIOGRAFÍA

- Beitz, C., *Political Equality*, Princeton University Press, 1989.
- Bentham, J., «Outline of a Work Entitled Pauper Management Improved», en John Bowring (edición a cargo de) *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8, Edimburgo, Wm. Tait, 1843; reimpresión: Nueva York, Russell & Russell, 1962.
- Burke, E., *Reflections on the Revolution in France* (1970), edición a cargo de J. G. A. Pocock, Indianápolis, Hackett, 1987, págs. 1-218 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978).
- Carens, J., *Equality, Moral Incentives, and the Market: An Essay in Utopian Politico-Economic Theory*, University of Chicago Press, 1981.
- Cohen, J. y Rogers, J., *On Democracy*, Nueva York, Penguin Books, 1983.
- Crocker, L., «Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin», *Philosophy & Public Affairs* 6 (1977).
- Doyle, M., «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs», *Philosophy & Public Affairs* 12 (1983).
- Dworkin, R., «What Is Equality?», partes I y II: *Philosophy & Public Affairs* 10 (1981).
- , «What Is Equality?» parte III. *Iowa Law Review* 73 (1987).
- Freud, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 191994.
- Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Oxford University Press, 1986.
- Gibson, M., «Rationality», *Philosophy & Public Affairs* 6 (1977).
- Hare, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963.
- Hobbes, T., *Leviathan* (1651) (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 31983).
- Kamm, F., «Harming Some to Save Others», *Philosophical Studies* 57 (1989).
- , *Morality, Mortality*, Oxford University Press, en proceso de publicación.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 81983.
- , *La paz perpetua*, Madrid, Aguilar, 1966.
- , *On the Common Saying: «This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice»* (1793), edición de la Academia de Prusia, vol. 8; traducido en H. Reiss (edición a cargo de), *Kant's Political Writings*. Cambridge University Press, 1970.

- , *Perpetual Peace* (1975), edición de la Academia de Prusia, vol. 8, traducido en H. Reiss (edición a cargo de) *Kant's Political Writings*. Cambridge University Press, 1970.
- Korsgaard, C., «The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil», *Philosophy & Public Affairs* 15 (1986).
- Locke, J., *A Letter Concerning Toleration* (1689), edición a cargo de J. H. Tully, Indianápolis, Hackett, 1983, págs. 21-58 (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, ²1991).
- Michelman, F., «Foreword: On Protecting the Poor Through the Fourteenth Amendment», *Harvard Law Review* 83 (1969).
- , «In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice», *University of Pennsylvania Law Review* 121 (1973).
- Mill, J. S., *Utilitarianism* (1861) (trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, ³1994).
- , *Chapters on Socialism* (publicación póstuma de 1879) (trad. cast.: *Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Madrid, Aguilar, 1980).
- Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, Oxford University Press, 1970; reimpresso en Princeton University Press, 1978.
- , «Rawls on Justice», *Philosophical Review* 82 (1973), reimpresso en N. Daniels (edición a cargo de), *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books, 1975.
- , *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.
- The View From Nowhere*, Oxford University Press, 1986.
- , «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987).
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.
- O'Neill, O., «Between Consenting Adults», *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985).
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984.
- , *On Giving Priority to the Worse Off* (manuscrito no publicado, 1989).
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979).
- , «Reply to Alexander and Musgrave», *Quarterly Journal of Economics* 88 (1974).
- , «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985) (trad. cast.: *Justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986).
- , «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy & Public Affairs* 17 (1988).

- , «Justice as Fairness» (manuscrito no publicado presentado en la Universidad de Nueva York, octubre de 1989).
- Raz, J., «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990).
- Scanlon, T. M., «Rawls' Theory of Justice», *University of Pennsylvania Law Review* 121 (1973).
- , «Rights, Goals, and Fairness», en S. Hampshire (edición a cargo de) *Public and Private Morality*. Cambridge University Press, 1978.
- , «Contractualism and Utilitarianism», en A. Sen and B. Williams (edición a cargo de) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982.
- Scheffler, S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford University Press, 1982.
- Schelling, T., *Choice and Consequence* Harvard University Press, 1984.
- Sen, A., «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory», *Philosophy & Public Affairs* 6 (1977).
- Wiggins, D., «Claims of Need», en *Needs, Values, Truth*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Ackerman, B., 78n
Agregación, 146-147
Altruismo, 166
Arendt, H., 14n
- Beitz, C., 42n
Bentham, 60, 61
Burke, E., 92n
- Carens, J., 89n
Cohen, J., 89n
Cohen, G.A., 86n
Comunismo, 13, 33
- Dilema del prisionero, 35
Discriminación, 103-104, 109-112,
114-116
Doyle, M., 176n
Dworkin, R., 123 y n, 149
- Esfuerzo, 109-112, 123-124
Explotación, 105
- Freud, 179n
Frost, R., 161n
- Gauthier, D., 34n
Gibson, M., 117n
- Hare, R. M., 49
Hobbes, 29, 40, 60, 62, 100, 143,
153, 162, 176
Hume, 60, 61-62, 144
- Igualdad de oportunidades, 108-
109
- Imparcialidad kantiana, 22-23.
39, 45, 169
Incentivos, 120, 121, 126-128, 131-
132
- Justicia internacional, 171-180
- Kamm, F. M., 151
Kant, 15, 42, 47-57, 72-73, 161,
176n
Korsgaard, C., 162n
- Liberalismo, 60, 62-67, 158-162
Libertad sexual, 149-150
Locke, 125, 144, 165n
Lotería natural, 109
Lujo, 141-142
- Marx, 16
Michelman, F., 95n
Mill, J.S., 126n, 135-136
Mínimo garantizado, 83, 86-88,
129
- Nepotismo, 116
Nietzsche, 139
Nozick, R., 85n
- O'Neill, O., 162
- Parfit, D., 45n, 72n, 112-113n
Platón, 22
Principio de diferencia, 78
Punto de vista impersonal, 17-18
- Rawls, J., 27n, 69, 72, 75, 78, 82n,

- 83n, 84-85, 109, 115, 125-126, 138-139, 161, 168n
- Raz, J., 165
- Razones:
- neutrales para el agente, 45, 51, 91
- relativas al agente, 45, 51, 91
- Rechazo razonable, 42-45
- Responsabilidad negativa, 89, 106-108
- Rogers, J., 95
- Rousseau, 29, 60, 61-62, 65
- Sager, L., 165n
- Scanlon, T.M., 41-43, 47, 51, 76n, 78, 144-145
- Scheffler, S., 54n
- Schelling, T., 110n
- Sen, A., 119
- Socialismo, 97-101
- Solidaridad, 178-179
- Statu quo*, 174-175
- Suerte, 109-110
- Talento, 109-112, 118-121
- Unanimidad, 15, 29, 39-40, 147, 148
- Utilidad marginal, disminución, 70
- Utilitarismo, 83-84
- Wiggins, D., 19n

Igualdad y parcialidad
Thomas Nagel

El conflicto entre el punto de vista de un individuo y el punto de vista de la colectividad es un problema siempre presente en el diseño de un ideal político. Pues bien, ahora que el comunismo igualitarista ha fracasado y que el capitalismo democrático individualista continúa produciendo niveles moralmente inaceptables de desigualdad económica y social, este libro aclara la naturaleza de ese conflicto e intenta reconciliar ambas perspectivas con una propuesta de gran originalidad en el terreno de la teoría política. Nagel no aborda el conflicto como una cuestión sobre la relación existente entre el individuo y la sociedad, sino, en su esencia y origen, como una cuestión sobre la relación de cada individuo consigo mismo. El punto de vista impersonal produce en cada uno una potente demanda en favor de la imparcialidad y la igualdad universales, mientras que la posición individual hace que surjan motivos y exigencias individualistas que obstaculizan la búsqueda y realización de esos ideales. La obra, así, acaba arguyendo que los sistemas políticos, para ser legítimos, deben alcanzar una integración de los dos puntos de vista, lo cual daría lugar a la explicación no utópica de la legitimidad política y a la aplicación de esa idea a problemas específicos como la desigualdad social y económica, la tolerancia, la justicia internacional y el apoyo público a la cultura.

Thomas Nagel, profesor de Filosofía y Derecho en la Universidad de Nueva York, es también autor de *The View From Nowhere* y *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*.

ISBN 84-493-0298-6



9 788449 302985

Paidós
Básica