PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Últimos títulos publicados:

58. U. Beck, ¿Qué es la globalización?
59. R. Heilbroner y W. Milberg, La crisis de visión en el pensamiento económico moderno
60. P. Kotler y otros, El marketing de las naciones
61. R. Jáuregui y otros, El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo
62. A. Gorz, Miseries del presente, riqueza de lo posible
63. Z. Brzezinski, El gran tablero mundial
64. M. Walzer, Tratado sobre la tolerancia
65. F. Reinares, Terrorismo y antiterrorismo
66. A. Etzioni, La nueva regla de oro
67. M. Nussbaum, Los límites del patriotismo
68. P. Pettit, Republicanismo
69. C. Mouffe, El retorno de lo político
70. D. Zolo, Cosmópolis
71. A. Touraine, ¿Cómo salir del liberalismo?
72. S. Strange, Dinero loco
73. R. Gargarella, Las teorías de la justicia después de Rawls
74. J. Gray, Falso amanecer
75. F. Reinares y P. Waldmann (comps.), Sociedades en guerra civil
76. N. García Canclini, La globalización imaginada
77. B. R. Barber, Un lugar para todos
78. O. Lafontaine, El corazón late a la izquierda
79. U. Beck, Un nuevo mundo feliz
80. A. Calsmigilia, Cuestiones de lealtad
81. H. Béjar, El corazón de la república
82. J. M. Guéhenno, El porvenir de la libertad
83. J. Rifkin, La era del acceso
84. A. Gutmann, La educación democrática
85. S. D. Krasner, Soberanía
86. J. Rawls, El derecho de gentes y una revisión de «La idea de razón pública»
87. N. García Canclini, Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad
88. F. Attinà, El sistema político global
89. J. Gray, Las dos caras del liberalismo
90. G. A. Cohen, Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?
91. R. Gargarella y F. Ovejero, Razones para el socialismo
92. M. Walzer, Guerras justas e injustas
93. N. Chomsky, Estados canallas
94. J. B. Thompson, El escándalo político
95. M. Hardt y A. Negri, Imperio
96. A. Touraine y F. Khosrokhavar, A la búsqueda de sí mismo
97. J. Rawls, La justicia como equidad
98. F. Ovejero, La libertad inhóspita
99. M. Caminal, El federalismo pluralista
100. U. Beck, Libertad o capitalismo
101. C. R. Sunstein, República com
102. J. Rifkin, La economía del hidrógeno
103. Ch. Arnsperger y Ph. Van Parjis, Ética económica y social
104. P. L. Berger y S. P. Huntington (comps.), Globalizaciones múltiples
105. N. García Canclini, Latinoamericanos buscando lugar en este siglo
106. W. Kymlicka, La política vernácula
108. M. Ignatieff, Los derechos humanos como política e idolatría
109. D. Held y A. McGrew, Globalización/Antiglobalización
110. R. Dworkin, Virtud soberana
Ronald Dworkin

Virtud soberana
La teoría y la práctica de la igualdad

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México
Título original: *Sovereign Virtue*
Publicado en inglés, en 2000, por Harvard University Press, Cambridge, EE.UU. y Londres

Traducción de Fernando Aguiar (hasta el capítulo 5) 
y de María Julia Bertomeu (capítulo 7 y siguientes).

La adaptación del capítulo 6, «La igualdad y la buena vida» (publicado en buena parte por Paidós, en 1993, en los capítulos V y VI, «Ética filosófica» y «De la ética a la política», de la obra *Ética privada e igualitarismo político*, con traducción de Antoni Domènech), ha corrido a cargo de Fernando Aguiar.

Cubierta de Mario Eskenazi

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 medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2000 by Ronald Dworkin
© 2003 de la traducción, María Julia Bertomeu y Fernando Aguiar
© 2003 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1436-4

Impreso en Gráfiques 92, S.A.,
Avda. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain
Para Betsy, como siempre
SUMARIO

Introducción: ¿Importa la igualdad? .......................... 11

Primera parte
TEORÍA

1. Igualdad de bienestar ........................................ 21
2. Igualdad de recursos ........................................ 75
3. El lugar de la libertad ....................................... 133
4. Igualdad política ........................................... 203
5. La comunidad liberal ..................................... 231
6. La igualdad y la buena vida ............................. 259
7. Igualdad y capacidad ...................................... 309

Segunda parte
PRÁCTICA

8. La justicia y el alto coste de la salud ..................... 333
9. La justicia, los seguros y la suerte ..................... 349
10. Libertad de expresión, política y las dimensiones de la democracia ........................................ 381
11. Discriminación positiva: ¿funciona? .................... 419
12. Discriminación positiva: ¿es equitativa? ................ 449
13. Jugar a ser Dios: genes, clones y suerte ................ 471
14. El sexo, la muerte y los tribunales ..................... 497

Fuentes ........................................................... 521
Índice analítico y de nombres ............................... 523
¿IMPORTA LA IGUALDAD?

La igualdad es la especie en extinción de los ideales políticos. Hace apenas unas décadas cualquier político que se proclamaría liberal, o incluso de centro, respaldaba una sociedad verdaderamente igualitaria, al menos como meta utópica. Pero ahora los políticos que se definen como de centroizquierda rechazan la idea misma de igualdad. Aseguran que representan un «nuevo» liberalismo o una «tercera vía» de gobierno y, aunque rechazan sistemáticamente el insensible credo de la «vieja derecha», que abandona por completo el destino de la gente a la suerte del veredicto de un mercado a menudo cruel, también rechazan lo que llaman el obstinado supuesto de la «vieja izquierda» de que los ciudadanos deberían compartir equitativamente la riqueza de sus naciones.

¿Podemos darle la espalda a la igualdad? No es legítimo ningún gobierno que no trate con igual consideración a la suerte de todos los ciudadanos a los que gobierna y a los que exige lealtad. La igualdad de consideración es la virtud soberana de la comunidad política —sin ella el gobierno es sólo una tiranía—, y cuando la riqueza de una nación está distribuida muy desigualmente, como sucede hoy en día con la riqueza incluso de las naciones más prósperas, cabe sospechar de su igualdad de consideración. En efecto, la distribución de la riqueza es producto del orden legal: la riqueza de un ciudadano depende enormemente de las leyes que haya promulgado su comunidad (no sólo de las leyes que regulan la propiedad, el robo, los contratos y la responsabilidad civil, sino de la legislación sobre bienestar, la legislación fiscal, la de carácter laboral, las leyes sobre derechos civiles, la legislación que regula el medio ambiente y otras legislaciones para prácticamente todo). Cuando un gobierno promulga o sostiene un conjunto de leyes en vez de otro, no sólo se puede predecir que la vida de algunos ciudadanos empeorará por esa decisión, sino también, en gran medida, qué ciudadanos serán esos. En las democracias prósperas se puede predecir que, siempre que un gobierno recorta los programas de bienestar o rechaza ampliarlos, su decisión dejará a la gente pobre sin esperanza. Tenemos que estar preparados para explicar a los que sufren de esa forma por qué tienen que ser tratados, no obstante, con la igualdad de consideración a la que tienen derecho. Quizá podamos hacerlo (eso depende de lo que exija una ge-
nuina igualdad de consideración, que es el objeto de este libro). Pero si no podemos, debemos actuar de forma que se dé una compensación a nuestra virtud política. Lo que podamos o debamos hacer es también objeto de este libro.

La «nueva» izquierda no rechaza la igualdad de consideración: cuando rechaza la igualdad como ideal, sólo rechaza una concepción concreta de lo que exige la consideración equitativa. La «nueva izquierda» atribuye a la «vieja» la idea de que la igualdad genuina entre ciudadanos sólo se sostiene cuando todo el mundo tiene la misma riqueza, de la cuna a la tumba, sin que importe si decide trabajar o qué trabajo elige (el gobierno tiene que quitarle constantemente a las hormigas y dárselo a las cigarras). Pero creo que nadie propondría esto como ideal político. La igualdad sin matices, indiscriminada, no sólo es un valor político débil, o que puede ser anulado fácilmente por otros valores; no es un valor en absoluto: no se puede estar a favor de un mundo en el que se recompensa a los que eligen una vida de ocio, aunque puedan trabajar, con el producto de los industriosos.

Pero si la igualdad de consideración no significa que el gobierno haya de asegurarle a todo el mundo la misma riqueza, sea cual fuere, ¿qué significa entonces? No se puede dar una respuesta directa, o que no resulte controvertida, a esta cuestión. La igualdad es un concepto controvertido: quienes la elogan o la desprecian discrepan sobre qué es lo que están apreciando o despreciando. La explicación correcta de la igualdad es en sí misma una cuestión filosófica difícil: los filósofos han defendido diversas respuestas, muchas de las cuales se discuten en este libro. ¿No sería más acertado, acaso, seguir la nueva moda y abandonar el ideal completamente, precisamente por esa razón? Si no podemos estar de acuerdo sobre si la verdadera igualdad supone igualdad de oportunidades, por ejemplo, o de resultados, o algo completamente diferente, ¿entonces por qué debemos seguir descifrando qué es? ¿Por qué no preguntarse sin más, directamente, si una sociedad decente debe procurar que sus ciudadanos tengan la misma riqueza, o que dispongan de las mismas oportunidades, o simplemente que cada uno tenga la riqueza suficiente para satisfacer unas necesidades mínimas? ¿Por qué no olvidar la igualdad en abstracto y centrarse más bien en estas cuestiones aparentemente más claras?

Pero si la consideración equitativa es una precondición de la legitimidad política —una precondición del derecho de la mayoría a hacer cumplir sus leyes frente a los que creen que son poco aconsejables o incluso injustas—, no podremos dejar a un lado la cuestión de lo que exige la igualdad de consideración. Bastaría con que una comunidad le asegurara a todo el mundo un nivel mínimo de nutrición, vivienda, servicios médicos, y que no se preocupara ya de si unos ciudadanos tienen muchísima más riqueza que otros? Tenemos que preguntarnos lo siguiente: ¿satisfaría esa política la demanda de una consideración equitativa por parte de quienes no pueden soñar siquiera con una vida que algunos de sus conciudadanos dan por hecha?
Podría parecer que esa cuestión carece de sentido o que, al menos, es prematura. Las democracias prósperas están muy lejos de proporcionarle a todo el mundo siquiera un mínimo vital decente —aunque algunas se hallan más cerca de ese objetivo que otras—, por lo que se podría considerar acertado concentrarse en que se cumpla ese requisito mínimo y no atender, al menos en un futuro inmediato, al más exigente: conseguir la igualdad plena. Pero una vez que se concede que los miembros acomodados de una comunidad no le deben la igualdad a sus conciudadanos menos acomodados, sino sólo cierto nivel de vida mínimo decente, se está admitiendo demasiado como para dirigirse hacia la cuestión, esencialmente subjetiva, de qué nivel mínimo es decente, pues la historia contemporánea indica que es improbable que los acomodados den una respuesta generosa a esa cuestión. Así, incluso en el lamentable estado de cosas actual, sería poco aconsejable abandonar la cuestión de si la igualdad, no simplemente cierta reducción de la desigualdad, ha de ser un objetivo legítimo de la comunidad.

En este libro se sostiene que la igualdad de consideración exige que el gobierno aspire a una forma de igualdad material que he denominado igualdad de recursos, aunque habrían sido igualmente apropiados otros nombres. La argumentación se divide en dos partes. La primera parte comienza abordando grandes temas teóricos y emplea sobre todo los ejemplos de una forma filosófica común: como casos artificiales inventados para ilustrar y probar las hipótesis teóricas. La segunda parte, por el contrario, arranca de acaloradas controversias políticas contemporáneas, incluyendo debates suscitados en los Estados Unidos sobre la provisión de servicios sanitarios, los programas de bienestar, la reforma electoral, la discriminación positiva, la experimentación genética, la eutanasia y la homosexualidad. La discusión de esta parte funciona desde el interior hacia el exterior, desde esas cuestiones políticas críticas hacia estructuras teóricas que parecen apropiadas para sostenerlas y que ayudan a juzgarlas. Algunas de estas discusiones, como la del capítulo 11, detallan considerablemente la argumentación, y tratan de proporcionar no sólo una estructura que haga frente a una cuestión concreta, sino los hechos necesarios para aplicar esa estructura. Otras se proponen sólo mostrar esta última, esto es, presentar los hechos que necesitamos.

La diferencia entre las dos partes reside en el modo de presentación, no en el nivel general de abstracción o complejidad que se logra. En concreto, la segunda parte no consiste meramente en aplicaciones de teorías elaboradas en la primera: muchos de los capítulos que van «del interior al exterior» suponen importantes avances teóricos, a partir de los capítulos previos que van «del exterior al interior». El capítulo 10, acerca de la reforma de la financiación de las campañas electorales, articula más la explicación sobre la democracia latente en los capítulos previos; y aunque los capítulos 8 y 9, sobre la asistencia médica y las reformas de bienestar, son ejemplos ampliados del me-
canismo de seguros hipotéticos descrito en el capítulo 2, llevan aún más lejos la elaboración teórica de ese mecanismo.

Hago hincapié en la interdependencia de la teoría política y la controversia práctica porque considero esencial que la filosofía política responda a la política. No quiero decir que los filósofos políticos deban evitar la complejidad teórica, ni afirmo que este libro lo haga. No deberíamos dudar en seguir una argumentación que parta de un problema político práctico y se adentre en cualesquiera parcelas abstractas de la filosofía política, o incluso de la filosofía en sus aspectos más generales; una argumentación que nos veamos arrastrados a explorar antes de que se nos ocurra una solución intelectual satisfactoria, o al menos tan satisfactoria como seamos capaces de lograr. Pero es importante que la argumentación que termina como filosofía general arranque de nuestra vida y de nuestra experiencia, pues sólo entonces es probable que tenga la forma correcta, no sólo para ayudarnos finalmente, sino también para convencernos por fin de que los problemas que hemos seguido entre las nubes son, incluso intelectualmente, genuinos, y no espurios.

II

Asimismo, hago hincapié en el hecho de que el libro vaya del interior al exterior por una razón adicional: para introducir un nivel más filosófico en el argumento, el cual resulta borroso en estas páginas, pero que me propongo desarrollar con detalle en un libro posterior que se basará, en parte, en las John Dewey Lectures que di en la Universidad de Columbia en otoño de 1998, con el título de «Justice for Hedgehogs». En aquellas conferencias sostuve que una teoría de la moralidad política, como la teoría que se desarrolla en este libro, debería ubicarse en una explicación más general de los valores humanos de la ética y la moralidad, de la validez e integridad de los valores, y de la naturaleza y la posibilidad de la verdad objetiva. Deberíamos tener esperanzas en la existencia de una teoría factible de todos los valores políticos centrales —de la democracia, la libertad, la sociedad civil, así como la igualdad— que nos muestre cada uno de esos valores surgiendo y reflejándose los unos en los otros, una explicación que conciba la igualdad, por ejemplo, no sólo como algo compatible con la libertad, sino como un valor que alguien que aprecie la libertad debe, pues, apreciar también. Deberíamos poner nuestras esperanzas, además, en una teoría sobre esos valores que muestre cómo reflejan, incluso, compromisos más básicos sobre el valor de la vida hu-

mano y la responsabilidad que tiene cada persona para que se cumpla ese valor en su propia vida.

El espíritu de esos objetivos es el contrario al de dos de las corrientes contemporáneas que han ejercido una influencia más poderosas en la teoría liberal —el liberalismo político de John Rawls y el pluralismo de los valores de Isaiah Berlin—; las consecuencias de ese espíritu opuesto surgen en este libro. Berlin ha insistido en que los valores políticos más importantes se hallan en conflicto de manera impresionante —concretamente, él pone el acento en el conflicto entre la libertad y la igualdad—, pero los capítulos 3 y 5, entre otros, se esfuerzan en disipar tales conflictos e integrar esos valores. El mecanismo de contrato social de Rawls está diseñado para aíslar la moralidad política de supuestos y controversias éticas sobre la naturaleza de una buena vida. Mas en este libro la argumentación no hace uso de contrato social alguno: espera recabar el apoyo que sus afirmaciones políticas reclamen, no en un acuerdo o consenso unánime, aunque sea hipotético, sino más bien en los valores éticos más generales a los que apela: la estructura de la buena vida descrita en el capítulo 6, por ejemplo, y los principios de la responsabilidad personal descritos en los capítulos 7, 8 y 9. En el capítulo 9, en la contraposición entre los diseños de provisión de bienestar, se ejemplifica ese contraste: el principio de diferencia de Rawls, que prescinde de toda consideración sobre la responsabilidad individual, y la aproximación en términos de un seguro hipotético, que trata de apoyarse lo más posible en esa responsabilidad.

Para dicha teoría liberal comprensiva me parece que son fundamentales dos principios del individualismo ético, pues ambos configuran y dan apoyo a la explicación de la igualdad defendida en este libro. El primero es el principio de igual importancia: desde un punto de vista objetivo, es importante que las vidas humanas tengan éxito y que no se desperdicien, y esto es igualmente importante, desde ese punto de vista objetivo, para cada vida humana. El segundo es el principio de responsabilidad especial: aunque todos tengamos que reconocer la importancia objetiva equitativa de que una vida humana tenga éxito, sólo una persona tiene la responsabilidad especial y última de ese éxito: la persona de cuya vida se trata.

El principio de igual importancia no exige que los seres humanos sean similares o iguales en todo: ni que sean igual de racionales o buenos, ni que las vidas que desarrollan sean valiosas por igual. La igualdad en cuestión no está relacionada con ninguna propiedad de las personas, sino con la importancia que tiene el hecho de que lleguen a algo en la vida y no la desperdicien. Además, las consecuencias de esta importancia que tiene la corrección o la in corrección de la conducta de alguien plantean una cuestión adicional. Muchos filósofos aceptan lo que se denomina a menudo principio de beneficencia: una persona tiene siempre la obligación moral de tratar con tanta consideración el destino de todo el mundo como su propio destino y el de su familia y
amigos. Algunos filósofos que aceptan este principio llegan a la conclusión de que la gente tiene que actuar siempre de forma que proporcione el máximo beneficio, en promedio, a todo el mundo; otros filósofos defienden que la gente tiene que actuar de forma que proporcione el máximo beneficio a los que están en peor situación. Pero aunque el principio de igual importancia es compatible con cualquier principio semejante de beneficiencia, tal principio no se sigue de aquél. Ciertamente, si acepto el principio de igual importancia, no puedo plantear que la razón por la que puedo dedicar más atención a mis hijos que a los tuyos es que objetivamente sea más importante que mis hijos prosperen en vez de los tuyos. No obstante, puedo justificar de otra forma la consideración especial hacia mi propia hija: por ejemplo, que es mi hija. Pero el principio de igual importancia no exige que la gente considere equitativamente a cierto grupo de personas en determinadas circunstancias. Una comunidad política que ejerza la soberanía sobre sus propios ciudadanos y que exija fidelidad y obediencia para con las leyes ha de adoptar una actitud imparcial y objetiva hacia todos ellos; cada uno de los ciudadanos ha de votar, y sus funcionarios tienen que promulgar leyes y configurar políticas gubernamentales, teniendo presente esa responsabilidad. La igualdad de consideración, como he dicho, es la virtud especial e indispensable de los soberanos.

El segundo principio del individualismo ético, el principio de la responsabilidad especial, no es metafísico ni sociológico. No niega que la psicología o la biología puedan proporcionar explicaciones causales convincentes de por qué diferentes personas eligen vivir como lo hacen, o de por qué esa elección está influída por la cultura, o la educación, o las circunstancias materiales. El principio es más bien relacional: insiste en que siempre que la elección tenga que ver con el tipo de vida que vive una persona, dentro del ámbito de elección permitido por los recursos y la cultura, ella misma es responsable de la elección. El principio no implica elección alguna de valor ético. No menosprecia una vida tradicional y poco interesante, o una que sea novedosa y excéntrica, siempre y cuando nadie se vea forzado por la opinión de otros a llevar esa vida que los demás creen que es correcta para esa persona.

La argumentación de este libro —la respuesta que ofrece al reto de la consideración equitativa— está dominada por estos dos principios, que actúan en común. El primer principio exige que el gobierno adopte leyes y políticas que aseguren que el destino de los ciudadanos, en la medida de lo posible para un gobierno, no se vea afectado por ser quiénes son (su situación económica, su género, su raza, o sus habilidades o minusvalías concretas). El segundo principio demanda que el gobierno trabaje, de nuevo en la medida de lo posible, para conseguir que el destino de la gente dependa de lo que elige. Se puede considerar que las doctrinas y la trama centrales que el libro responde —la elección de recursos impersonales y personales como métrica de la igualdad, los costes de oportunidad para otros como medida de la posesión
de recursos impersonales, y el mercado hipotético de seguros como modelo de fiscalidad redistributiva—están configuradas por estas dos exigencias gemelas. No supongo que la gente elija sus convicciones o preferencias o, más en general, su personalidad, en mayor medida que su raza o sus habilidades físicas o mentales. Pero sí asumo una ética que suponga —como suponemos casi todos en nuestra propia vida— que somos responsables de las consecuencias de aquellas decisiones que tomamos a partir de nuestras convicciones, preferencias o personalidad.

Antes dije que, actualmente, muchos políticos ansían dar su apoyo a lo que llaman un «nuevo» liberalismo, o una «tercera» vía entre las viejas rigideces de la derecha y de la izquierda. A menudo se critican esas descripciones por ser simples consignas que carecen de sustancia. En general, esa crítica está justificada, pero el atractivo de las consignas sugiere, sin embargo, algo importante. Los antiguos igualitaristas insistían en que una comunidad política tiene la responsabilidad colectiva de tratar con igual consideración a todos sus ciudadanos, pero definieron esa igualdad de consideración de forma que no se tenían en cuenta las responsabilidades personales de los ciudadanos. Los conservadores —nuevos y viejos— insistieron en esa responsabilidad personal, pero la definieron de manera que no se tenía en cuenta la responsabilidad colectiva. La elección entre estos dos errores es tan innecesaria como poco atractiva. Si la argumentación que sigue es sólida, obtendremos una explicación unificada de la igualdad y la responsabilidad que las respeta a las dos. Si ésta es la tercera vía, debe ser entonces nuestra vía.

III

Muchos de los capítulos se han publicado previamente: los dos primeros, por ejemplo, en 1981. Han sido objeto de extensos comentarios, y por esta razón he decidido hacer sólo revisiones menores (tipográficas o estilísticas). Pero me he beneficiado mucho de esas críticas, y aunque sólo discuto directamente una de ellas en un capítulo —el capítulo 7—, espero que su influencia resulte evidente también en los capítulos de la segunda parte, que fueron escritos para este volumen o publicados con anterioridad después de que aparecieran los comentarios a capítulos anteriores.
I. DOS TEORÍAS DE LA IGUALDAD

La igualdad es un ideal político popular pero misterioso. Las personas pueden ser iguales (o al menos tener mayor igualdad) en un aspecto, con la consecuencia de que se vuelven desiguales (o más desiguales) en otros. Por ejemplo, si sus ingresos son iguales, su grado de satisfacción con la vida será diferente casi con toda seguridad. De aquí no se sigue, claro está, que la igualdad sea un ideal que no sirve para nada. No obstante, es necesario establecer, con mayor precisión de la habitual, qué forma de igualdad es importante en última instancia.

Ésta no es una cuestión lingüística, ni siquiera conceptual. No se precisa de una definición de la palabra «igualdad» o de un análisis de cómo se usa esa palabra en el lenguaje ordinario. Lo que se nos exige es que distingamos diversas concepciones de la igualdad para decidir cuál de esas concepciones (o qué combinación de ellas) establece un ideal político atractivo, si es que aca-so establece alguno. Ese ejercicio se puede describir, de forma algo diferente, usando una distinción que ya he trazado en otros contextos. Existe una diferencia entre tratar a las personas equitativamente, con respecto a este o aquel bien u oportunidad, y tratarlas como iguales. Quien sostenga que los ingresos de la gente deben ser más equitativos afirmará que una comunidad que logre la igualdad de ingresos trata a las personas como iguales. Quien apremia, en cambio, para que la gente sea feliz por igual, ofrecerá una teoría alternativa diferente sobre qué sociedad se merece ese título. La cuestión, entonces, es ésta: ¿cuál de las muchas teorías de este tipo es la mejor?

En este capítulo y en el siguiente voy a discutir un aspecto de esta cuestión, que podríamos llamar el problema de la igualdad distributiva. Supongamos que cierta comunidad ha de elegir entre planes alternativos para distribuir dinero y otros recursos entre los individuos. ¿Cuál de esos planes trata a las personas como iguales? Éste es sólo un aspecto del problema más general de la igualdad, pues deja a un lado otros a los que se podría llamar, por contraste, cuestiones de igualdad política. La igualdad distributiva, tal y como la describo, no se ocupa de la distribución del poder político, por ejemplo, o de derechos individuales, aparte del derecho a cierta cantidad o a cierta parte de los recursos. Creo que es obvio que estas cuestiones que reúno a
vuelapluma bajo la etiqueta de igualdad política no son tan independientes de las cuestiones de igualdad distributiva como podría sugerir la distinción. Una persona que no pueda desempeñar papel alguno a la hora de determinar, por ejemplo, si un entorno natural que le preocupa debe ser preservado de la polución es más pobre que alguien que pueda desempeñar un importante papel en esa decisión. Sin embargo, probablemente nos aproximemos mejor a una teoría completa de la igualdad, que abarque un ámbito de asuntos que incluyan la igualdad política y la distributiva, aceptando la distinción inicial, aunque algo arbitraria, entre esas cuestiones.

Voy a tomar en consideración dos teorías generales de la justicia distributiva. La primera (a la que llamaré igualdad de bienestar) sostiene que un plan distributivo trata a las personas como iguales cuando distribuye o transfiere recursos entre esas personas hasta que ninguna transferencia adicional consiga que su bienestar sea más equitativo. La segunda (igualdad de recursos) sostiene que ese plan trata a las personas como iguales cuando distribuye o transfiere de forma que ninguna transferencia adicional haga que su parte de los recursos totales sea más equitativa. Estas dos teorías, tal y como las acabo de presentar, son muy abstractas, pues, como veremos, hay muchas interpretaciones diferentes del bienestar, así como diferentes teorías sobre lo que se debe considerar como igualdad de recursos. Sin embargo, incluso en su forma abstracta, resulta obvio que las dos teorías recomendarán cosas muy diferentes en muchos casos concretos.

Supongamos, por ejemplo, que un hombre acaudalado tiene varios hijos; uno de ellos es ciego, el otro un playboy de gustos caros, un tercero es un político en ciernes de ambiciones caras, otro es un poeta cuyas necesidades son modestas, otro un escultor que trabaja con un material caro, etc. ¿Cómo hará su testamento? Si su objetivo es la igualdad de bienestar, deberá tener en cuenta las diferencias entre sus hijos, así que no les dejará partes iguales. Por supuesto, tendrá que tomar su decisión basándose en alguna interpretación del bienestar, y tendrá que decidir, por ejemplo, si los gustos caros deben entrar en sus cálculos del mismo modo que las discapacidades o las ambiciones caras. Pero si, por el contrario, su objetivo es la igualdad de recursos, entonces, suponiendo que sus hijos tengan ya, más o menos, la misma riqueza, puede decidir que su objetivo exige la división equitativa de su riqueza. En cualquier caso, las cuestiones que se planteen serán, pues, muy diferentes.

Es cierto que la distinción entre las dos teorías abstractas será menos clara en un contexto político normal, especialmente cuando los funcionarios tengan muy poca información sobre los gustos y ambiciones reales de ciudadanos concretos. Si un igualitarista del bienestar no conoce los gustos y ambiciones de un gran número de ciudadanos, puede decidir prudentemente que su mejor estrategia para asegurar la igualdad de bienestar consistirá en establecer la igualdad de ingresos. Sin embargo, por diversas razones las di-
ferencias teóricas entre las dos teorías abstractas de la igualdad siguen siendo importantes en política. Con frecuencia, los funcionarios tienen suficiente información general sobre la distribución de gustos y discapacidades como para que esté justificado que se ajusten, de forma general, a la igualdad de recursos (por ejemplo, mediante desgravaciones fiscales especiales), si su objetivo es la igualdad de bienestar. Incluso si no es así, algunas de las estructuras económicas que pudieran idear servirían mejor, de antemano, para calcular la forma de reducir las desigualdades de bienestar en condiciones de incertidumbre, y otras para reducir la desigualdad de recursos. Pero la importancia de la cuestión que planteo es teórica. Los igualitaristas tienen que decidir si la igualdad que buscan es igualdad de recursos o de bienestar, una combinación de ambas o algo muy diferente, con el fin de que puedan argüir de forma convincente que la igualdad merece la pena totalmente.

No quiero decir que sólo los igualitaristas puros se tomen interés en esta cuestión, puesto que incluso quienes no creen que la igualdad lo sea todo en cuestiones de moralidad política suelen conceder que es parte de ella, por lo que el hecho de que un acuerdo político reduzca la desigualdad es, al menos, algo a su favor. Sin embargo, incluso quienes confieren a la igualdad esa modesta influencia tienen que determinar lo que se considera como igualdad. Debo hacer hincapié, sin embargo, en que las dos concepciones de la igualdad que voy a tener en cuenta no agotan las posibles teorías de igualdad, ni siquiera combinadas. Hay otras teorías importantes que estas dos sólo captan artificialmente. Por ejemplo, diversos filósofos apoyan teorías meritocráticas de la igualdad distributiva, algunas de las cuales apelan a lo que a menudo se denomina igualdad de oportunidades. Esta afirmación adopta distintas formas, pero una de las más importantes sostiene que a las personas se les niega la igualdad cuando su posición más elevada en lo que respecta al bienestar o a los recursos se tiene en cuenta en su contra al competir por plazas de universidad o por puestos de trabajo, por ejemplo.

Pese a la afirmación de que tanto la igualdad de bienestar como la igualdad de recursos nos resultan familiares y evidentes, son justamente las igualdades que yo voy a considerar. En el capítulo 1 examino varias versiones, que en general rechazo, de la primera. En el capítulo 2 desarrollo y respaldo una versión concreta de la segunda. Quizá debiera añadir dos advertencias más. Está muy extendida la opinión de que cierta gente (por ejemplo, los delincuentes) no se merecen la igualdad distributiva. Aunque me planteo algunas cuestiones sobre el mérito al considerar qué es la igualdad distributiva, no tendrá en cuenta esta cuestión. John Rawls (entre otros) se ha preguntado si la igualdad distributiva no exigirá desviarse de una base igualitaria cuando se hace en interés del grupo de los menos favorecidos, de forma que, por ejemplo, se atienda mejor a la igualdad de bienestar cuando los menos favorecidos tienen menos bienestar que otros, pero más que el que, en cualquier otro ca-
so, podrían tener. Esta afirmación la discuto en el siguiente capítulo, en relación con la igualdad de recursos, pero no en éste, en el que sugiero que la igualdad de bienestar no es una meta política deseable, ni siquiera cuando la desigualdad de bienestar no mejora la situación de los que están peor.

II. Un primer vistazo

La idea de que si la igualdad es importante, lo que cuenta es la igualdad de bienestar, resulta atractiva de inmediato. Los economistas inventaron o, al menos, adoptaron el concepto de bienestar para describir, precisamente, lo que es fundamental en la vida frente a lo que es simplemente instrumental. De hecho, el concepto de bienestar se adoptó para proporcionar una métrica que permitiera asignar un valor adecuado a los recursos: los recursos son valiosos siempre que produzcan bienestar. Si tomamos decisiones relacionadas con la igualdad, pero la definimos en términos de unos recursos que no tienen relación con el bienestar que proporcionan, parecerá entonces que estamos confundiendo medios y fines, regodeándonos en una fascinación fetichista hacia lo que debería tratarse sólo de forma instrumental. Si queremos tratar a las personas como iguales de verdad (o eso parece), habrá que ingeniárselas para que la vida les resulte atractiva por igual, o habrá que proporcionarles los medios para lograrlo, y no simplemente hacer que sus cuentas bancarias sean las mismas.

Ese atractivo inmediato de la igualdad de bienestar encuentra apoyo en un aspecto del ejemplo familiar que he descrito. Cuando surge la cuestión de cómo distribuir la riqueza entre los hijos, por ejemplo, parece que los que tienen una discapacidad física o mental grave pueden exigir, para ser justos, más que otros. El ideal de la igualdad de bienestar puede parecer una explicación convincente de por qué esto es así. Puesto que están discapacitados, los ciegos necesitan más recursos para conseguir un bienestar equitativo. Pero este mismo ejemplo familiar plantea también al menos un problema preocupante, en principio, para este ideal, pues muchos se resistirán a aceptar la conclusión de que los que tienen gustos caros tienen derecho, por esa razón, a recibir una parte mayor que la de otros. A quien le gusta el champán (pues de esa condición) le harán falta también más recursos para conseguir un bienestar igual que el de aquel que prefiere la cerveza. Pero no parece justo que deba recibir más recursos por ese motivo. El caso del político en cierres, que necesita una gran cantidad de dinero para conseguir su ambición de hacer el bien, o el del escultor ambicioso que necesita materiales más caros que el poeta, quizás se hallen a medio camino. Su defensa a favor de recibir una parte mayor de los recursos de sus padres parece más sólida que la del hijo con gustos caros, pero más débil que la del hijo ciego.
Surge, pues, la cuestión de si acaso el ideal de la igualdad de bienestar se puede aceptar, en parte, como un ideal que tiene cabida, aunque no es el único, en una teoría general de la igualdad. La teoría general contempla, entonces, que los discapacitados tengan más recursos, pues, de otro modo, su bienestar sería menor de lo debido, lo que no es así en el caso del hombre al que le gusta el champán. Esta solución de compromiso se puede lograr de muchas formas en el seno de la idea de igualdad. Por ejemplo, se podría aceptar que, en principio, los recursos sociales se distribuyan de manera tal que el bienestar de la gente sea lo más equitativo posible, siempre que, a modo de excepción, no se tengan en cuenta las diferencias de bienestar que tengan un origen muy concreto, como el diferente gusto por la bebida. Esto otorga a la igualdad de bienestar un lugar predominante, pero cercena a este ideal ciertas consecuencias muy marcadas y poco atractivas. Se podría aceptar, en el otro extremo, que sólo se reduzcan al mínimo aquellas diferencias de bienestar que tengan un origen concreto, como las discapacidades. En ese caso, la igualdad de bienestar desempeñaría cierto papel —quizás un papel menor— en una teoría general de la igualdad, y su fuerza política principal vendría de un lugar muy distinto.

Más adelante me ocuparé de la cuestión de hasta qué punto son posibles y, de hecho, resultan atractivas esas soluciones de compromiso, esas combinaciones o esos matices, y pospongo también hasta entonces el problema concreto de los gustos caros y las discapacidades. Pero quiero resaltar, y dejar a un lado de antemano, una objeción a la posibilidad de que se den soluciones de compromiso en la igualdad de bienestar. Se podría objetar, contra tales soluciones, que el concepto de bienestar no resulta lo suficientemente claro como para que permita las necesarias distinciones. No podemos afirmar (se dirá) en qué medida el diferente bienestar de dos personas que tienen la misma riqueza puede proceder, de hecho, del coste diferente de sus gustos, o de la adecuación de sus capacidades físicas y mentales, por ejemplo. Así, toda teoría que incluya la igualdad de bienestar ha de prestar atención al bienestar de las personas en su totalidad, en lugar de derivarlo, o extraviarlo, de un origen concreto. Obviamente, este tipo de objeciones encierra muchas cosas, aunque la fuerza de la objeción depende del tipo de solución de compromiso que se proponga. Sin embargo, quiero dejar a un lado todas las objeciones sobre la posibilidad de distinguir el origen del bienestar.

Quiero dejar también a un lado la objeción más general de que el concepto mismo de bienestar, aparte incluso de la distinción de su origen, resulta demasiado vago, o poco práctico, para proporcionar la base de una teoría de la igualdad. Antes dije que hay muchas interpretaciones o concepciones diferentes del bienestar y que una teoría de la igualdad del bienestar que emplee una de ellas tendrá consecuencias muy distintas, por lo que requerirá un soporte teórico muy diferente a la teoría que use otro concepto. Algunos fi-
lósos consideran el bienestar como una cuestión de placer o satisfacción o algún otro estado consciente, por ejemplo, mientras que otros lo consideran como el éxito a la hora de lograr nuestros planes. Más adelante tendremos que identificar las principales ideas sobre el bienestar y estudiar las distintas concepciones de la igualdad de bienestar que ofrecen. No obstante, debemos observar, de antemano, que cada una de las ideas más comunes sobre el bienestar hace surgir problemas conceptuales y prácticos obvios sobre la comprobación y comparación de los niveles de bienestar de distintas personas. La consecuencia de cada uno de ellos es que las comparaciones de bienestar resultan, con frecuencia, indeterminadas: a menudo ocurrirá que una persona no tenga menos bienestar que otra, pero que el bienestar de ambas no sea igual. Sin embargo, de ahí no se sigue que el ideal de la igualdad de bienestar, o alguna de sus interpretaciones, sea incoherente o inútil. En efecto, este ideal establece el principio político de que, en la medida de lo posible, ninguna persona debería tener menos bienestar que otra. Si este principio es sólido, entonces el ideal de la igualdad de bienestar podrá dejar abierto, de forma sensata, el problema práctico de cómo tomar decisiones cuando la comparación de bienestar tiene sentido pero resulta poco clara. Puede conceder también sensatamente que habrá muchos casos en los que la comparación carecerá incluso de sentido teóricamente. Teniendo en cuenta que esos casos no son muy numerosos, el ideal sigue siendo importante tanto práctica como teóricamente.

III. CONCEPCIONES DE LA IGUALDAD DE BIENESTAR

En este terreno hay muchas teorías sobre el bienestar y, por consiguiente, muchas concepciones de la igualdad de bienestar. Voy a dividir en dos grupos principales las teorías que considero más importantes y admisibles, sin suponer, no obstante, que todas las teorías presentes en la literatura sobre el tema puedan adaptarse fácilmente a un grupo o a otro. Al primer grupo lo denominaré teorías del bienestar basadas en el éxito. Estas teorías suponen que el bienestar de una persona es cuestión del éxito que tenga a la hora de ver cumplidas sus preferencias, metas y ambiciones; de ahí que la igualdad de éxito, como concepción de la igualdad de bienestar, recomiende la distribución y transferencia de recursos hasta que ninguna transferencia más pueda reducir las diferencias que se produzcan en el éxito de las personas. No obstante, dado que tenemos distintos tipos de preferencias, en principio resultan posibles versiones diversas de la igualdad de éxito.

En primer lugar, las personas tienen lo que denomino preferencias políticas, aunque empleo este término de forma a la vez más restringida y más amplia de lo que suele ser habitual. Me refiero a preferencias sobre cómo se
deben distribuir los bienes, los recursos y las oportunidades de la comunidad. Esas preferencias pueden ser o bien teorías políticas formales comunes, como la teoría según la cual los bienes se deben distribuir de acuerdo con el mérito o los logros, o bien preferencias más informales que no son teorías en absoluto, como la preferencia de que quien nos gusta, o por quien sentimos una simpatía especial, reciba más que otros. En segundo lugar, las personas tienen lo que llamo preferencias impersonales, que son preferencias sobre cosas que no son suyas, o sobre la vida o la situación de otras personas. Algunas personas se preocupan mucho del avance del conocimiento científico, por ejemplo, aunque no sean ellas (ni nadie que conozcan) las que logran ese avance, mientras que otras se preocupan con la misma intensidad por la conservación de ciertos tipos de belleza que nunca verán. En tercer lugar, las personas tienen lo que denomino preferencias personales, con lo que me refiero a sus preferencias sobre sus propias experiencias y su situación. (No niego que este tipo de preferencias se podrían solapar, o que algunas preferencias no se pueden clasificar en ninguna de estas tres categorías. Por fortuna, mis argumentos no exigen suponer lo contrario.)

La forma más amplia de igualdad de éxito que voy a considerar sostiene que, en la medida de lo posible, se deben llevar a cabo redistribuciones hasta el punto en que las personas vean cumplidas sus diferentes preferencias por igual. Seguidamente tendré en cuenta la versión más restringida, según la cual sólo deberían contar en los cálculos las preferencias que no sean políticas; consideraré entonces la versión aún más restringida, para la cual sólo deberían contar las preferencias personales. Están a nuestra disposición, por supuesto, las versiones más complejas de la igualdad de éxito, que combinan la satisfacción de algunas preferencias, pero no de todas, de los distintos grupos, aunque espero que mis argumentos no me exijan identificar y considerar tales combinaciones.

A la segunda clase de teorías del bienestar la denominaré teorías del estado de conciencia. La igualdad de bienestar ligada a este tipo de teorías sostiene que la distribución debe tratar de que se dé la mayor igualdad posible entre las personas en algún aspecto o cualidad de sus vidas conscientes. Las diferentes concepciones de este ideal se construyen eligiendo distintas explicaciones o descripciones del estado en cuestión. Bentham y algunos de los primeros utilitaristas consideraron que el bienestar radica en obtener placer y evitar el dolor. Concebida así, la igualdad de bienestar exigiría una distribución que tienda a que el saldo a favor del placer frente al dolor sea igual para todos. Pero la mayoría de los utilitaristas, y de otros partidarios de la concepción del bienestar como estados de conciencia, consideran que «placer» y «dolor» son conceptos demasiado restringidos para representar todo el ámbito de estados de conciencia que debería incluirse. Por ejemplo, «placer», que nos sugiere algún tipo de experiencia sensitiva, describe mal la sensación
que nos produce una conmovedora pieza de teatro o de poesía, sensación que, sin embargo, a veces procuramos tener; y «dolor» no capta bien el aburrimiento, la intranquilidad o la depresión.

No quiero discutir las cuestiones que plantea esta disputa. Antes bien, emplearé las palabras «satisfacción» e «insatisfacción», sin matices, para referirme a todo el ámbito de estados de conciencia, o emociones deseables e indeseables, que se supone que le interesa a cualquier versión de la igualdad de bienestar entendida como estados de conciencia. Por supuesto, este uso atribuye a esas palabras un sentido más amplio que el del lenguaje ordinario. Yo pretendo hacer uso de ese significado más amplio teniendo en cuenta que sólo han de referirse a estados de conciencia que las personas procuran tener o evitar por sí mismas, estados que son identificables introspectivamente.

A menudo, las personas obtienen una gran satisfacción, o se sienten insatisfechas, de forma directa, mediante la estimulación sensitiva que les procura el sexo, la comida, el sol, el frío o un cuchillo. Pero también obtienen satisfacción, o se sienten insatisfechas, cuando se realizan, o se frustran, sus diferentes preferencias. Así pues, existen versiones restringidas, y no restringidas, de la concepción de la igualdad de bienestar basada en estados de conciencia equivalentes a las versiones del ideal de la igualdad de éxito. Una de las versiones pretende que la satisfacción sea más equitativa, sin límites con respecto al origen de esa satisfacción; otra sólo pretende que sea más equitativa la satisfacción que se obtiene de forma directa y de preferencias que no sean políticas, y otras de la satisfacción directa y sólo de preferencias personales. Como en el caso de la igualdad de éxito, son también posibles las combinaciones más matizadas, que combinan la satisfacción que procede de subdivisiones de los diversos tipos de preferencias.

Asimismo, tendré en cuenta, aunque sólo de pasada, una tercera clase de concepciones de la igualdad de bienestar que denomino concepciones objetivas. En una presentación completa de las posibles teorías del bienestar que vaya más allá de las que acabo dar cuenta habría que prestar atención a muchas subdivisiones y clasificaciones posteriores de estas tres clases de concepciones. Hay teorías del bienestar que no están presentes en esta lista, pero las que se incluyen en ella parecen las candidatas más aceptables para elaborar teorías de la distribución. Sin embargo, acabo de hacer referencia a dos complejas cuestiones que, al menos, deberíamos tener presentes. En primer lugar, muchas de las concepciones y de las versiones que he diferenciado plantean la cuestión de si la igualdad en una concepción se logra cuando el bienestar de las personas, así concebido, es equitativo de hecho o bien cuando esas personas están completamente informadas sobre los hechos relevantes. ¿Logra alguien un nivel dado de éxito, para alcanzar la igualdad en ese sentido, cuando cree que sus preferencias se han cumplido en cierta medida o, más bien, si lo creyera una vez conocidos los hechos? Cuando este tipo de
cuestiones afecte a la argumentación, intentaré discutir ambas posibilidades o asumir la versión que me parezca más admisible en su contexto. En segundo lugar, muchas de las concepciones que discuto plantean problemas relacionados con el tiempo. Por ejemplo, las preferencias cambian, de forma que la cuestión de hasta qué punto las preferencias vitales de una persona se han cumplido en general dependerá de qué conjunto de preferencias decida que es relevante, o qué función de las diferentes preferencias tiene en distintos momentos. No creo que ninguno de estos problemas temporales afecte a los diversos puntos que trataré; pero son los lectores quienes deben considerar si mis argumentos se sostienen frente a versiones alternativas.

Sin embargo, otra cuestión preliminar nos obligará a detenernos un rato más. Podemos distinguir dos cuestiones diferentes. 1) ¿El bienestar general de una persona (que le vaya bien en general) —su bienestar (estar bien) esencial—* sólo es cuestión, realmente, de que se cumplan sus preferencias con éxito (o es cuestión sólo de que esté satisfecha)? 2) ¿La igualdad distributiva exige realmente que se procure que el éxito (o la satisfacción) de las personas sea equitativo? La primera pregunta adopta una perspectiva concreta sobre la conexión entre teorías del bienestar como las que he descrito, y el concepto de bienestar mismo. Supone que esa conexión se parece a la que se da entre teorías o concepciones de la justicia y el concepto de justicia mismo. Aceptamos que la justicia es un ideal moral y político importante, y nos preguntamos cuál es la mejor teoría sobre lo que la justicia es realmente. Así pues, podríamos suponer que (para un fin u otro) el bienestar de las personas, concebido como su bienestar esencial, es un concepto moral y político importante, y preguntarnos entonces cuál de las teorías tradicionales (o de las nuevas que pudiéramos emplear) es la mejor sobre lo que es realmente el bienestar así concebido.

Sin embargo, la segunda pregunta no nos exige, en sí misma, que nos enfrentemos a esta última cuestión, ni siquiera que reconozcamos su sentido. Podemos creer que la igualdad genuina exige que el éxito (o la satisfacción) de las personas sea equitativo, sin que tengamos que creer que el bienestar esencial, entendido adecuadamente, sólo es cuestión de éxito (o satisfacción). En realidad, podemos creer que la igualdad exige igualdad de éxito incluso si somos escépticos con respecto a la idea general de bienestar esencial, acep-

* Nuestro idioma no cuenta con dos palabras distintas para traducir welfare y well-being. No encontramos otra solución que traducir ambas por bienestar y aclarar entre paréntesis de cuál de las dos se trata cuando Dworkin las usa juntas para recalcar el matiz que existe entre ellas: well-being, entendido como «estar bien», tiene un componente subjetivo que no está presente en welfare, o bienestar entendido como «irle bien a alguien», que hace referencia a tener una buena posición. Como es sabido, welfare también se usa para referirse a las ayudas y programas de bienestar que suministra el gobierno, especialmente para las personas con problemas sociales y financieros. (N. del t.)
tando que se trata de un hecho profundo o nuevo sobre las personas conceptualmente independiente de su éxito o satisfacción. Esto es, podemos aceptar la igualdad de éxito como un ideal político atractivo incluso si rechazamos que tenga sentido siquiera preguntarse si al ser igual el éxito de dos personas, será igual su bienestar esencial. Esto puede ser así incluso si negamos que esa cuestión sea análoga a la pregunta sobre si el hecho de producir la mayor utilidad media posible hace que una institución sea justa.

Advierto esto porque es importante distinguir dos estrategias que alguien que desee defender una concepción concreta de la igualdad de bienestar podría usar. Podría empezar aceptando, en primer lugar, la idea de bienestar como bienestar esencial, y luego, como premisa provisional de su argumento, aceptar la proposición de que la igualdad genuina exige que el bienestar esencial de las personas sea igual. Podría defender entonces una teoría concreta del bienestar (el éxito, por ejemplo) como la mejor teoría de aquello en que consiste el bienestar y concluir así que la igualdad exige que el éxito de las personas sea igual. O bien, en segundo lugar, podría defender alguna concepción de la igualdad de bienestar, como la igualdad de éxito, de forma más directa. Podría no adoptar posición alguna en lo que respecta a la cuestión de si el bienestar esencial consiste en el éxito, o incluso en lo que respecta a la cuestión previa de si esa pregunta tiene sentido. Podría sostener que, en cualquier caso, la igualdad de éxito viene exigida por razones de equidad, o por alguna otra que tenga que ver con un análisis de la igualdad que sea independiente de cualquier teoría sobre el sentido o el contenido del bienestar esencial.

¿Es necesario, por tanto, tener en cuenta ambas estrategias para valorar la defensa de una concepción concreta de la igualdad de bienestar? Creo que no, porque el fracaso de la segunda estrategia (al menos en cierto modo) ha de considerarse también como el fracaso de la primera. No es mi intención afirmar que la idea del bienestar esencial, que es un concepto que admite diferentes concepciones, no tenga sentido, de forma que la primera estrategia, despedida de su falta de sentido, sea la segunda. Al contrario, creo que esta idea es importante, al menos tal y como se define en algunos contextos: la cuestión de dónde radica el bienestar esencial de las personas, cuando se concibe apropiadamente, resulta a veces, en esos contextos, una cuestión de profunda importancia. Ni creo que de la conclusión de que, desde la perspectiva de cierta concepción concreta del bienestar, las personas no deben ser iguales, se siga que esta es una mala concepción del bienestar (concebido como bienestar esencial). Mi intención es, más bien, negar la afirmación opuesta: que si una concepción es una buena concepción del bienestar, de ello se sigue que el bienestar de las personas, concebido así, debe ser igual. Esto no se puede concluir. Podría aceptar, por ejemplo, que el bienestar esencial de las personas es igual cuando logran, de forma más o menos equitativa, que algunas de sus pre-
ferencias se satisfagan, sin que tenga que admitir por ello que avanzar hacia esa situación suponga, pro tanto, un avance hacia una igualdad distributiva genuina. Incluso si aceptara inicialmente ambas proposiciones, debería abandonañar la última, si es que estoy persuadido de que hay buenas razones de moralidad política para que ese tipo de éxito no sea igual para todo el mundo. Esas razones son válidas sea sólida o no la primera proposición. Así pues, los argumentos que sean capaces de anular la segunda estrategia —mostrando que hay poderosas razones de moralidad política por las que una distribución no debería pretender que el éxito de las personas sea equitativo— han de contar, asimismo, con poderosos argumentos en contra de la primera estrategia, que no sean, por supuesto, razones que anulen la conclusión provisional de dicha estrategia, a saber, que el bienestar esencial consiste en el éxito. En lo que siga trataré de oponerme a la segunda estrategia de esta manera.

IV. Teorías del éxito

Quisiera examinar ahora la igualdad de bienestar, concebida de las diversas formas que he descrito, empezando por el grupo de teorías que he llamado del éxito. Como he dicho, no es mi intención ocuparme demasiado de las dificultades prácticas (en cuanto tales) de aplicar esas concepciones, u otras, de la igualdad de bienestar. Una sociedad que tratará de lograr la igualdad de éxito (o de satisfacción) en cualquiera de sus versiones sólo podría hacerlo, como mucho, de forma aproximada; y sólo podría formarse una idea aproximada de hasta qué punto lo habría hecho bien. Ciertas diferencias en el éxito obtenido se hallarían fuera del alcance de la acción política, y alguna de esas diferencias sólo se podría eliminar mediante procedimientos demasiado caros con respecto a otros valores. Concebida así, la igualdad de bienestar sólo puede considerarse como la igualdad ideal, que debería usarse como criterio para decidir cuál de los diferentes acuerdos políticos prácticos es más o menos probable que consiga que ese ideal progrese en general, como tendencia previa. Pero precisamente por esa razón, es importante poner a prueba las diferentes concepciones de la igualdad de bienestar en tanto que ideales. Nuestra pregunta es la siguiente: si pudiéramos lograr (por imposible que sea) la igualdad de bienestar en alguna de esas concepciones, ¿sería deseable hacerlo en nombre de la igualdad?

Preferencias políticas

Voy a empezar considerando la igualdad de éxito en el sentido más amplio e ilimitado de cuantos he distinguido, esto es, como satisfacción iguali-
taria de las preferencias de las personas cuando se incluyen tanto las preferencias políticas como otras. Deberíamos darnos cuenta de que existe cierta dificultad al aplicar esta concepción de la igualdad en una comunidad en la que algunas personas, dadas sus propias preferencias políticas, sostienen exactamente la misma teoría. Los funcionarios no podrían saber si se satisface las preferencias políticas de una persona hasta que no supieran si la distribución que han elegido satisface por igual las preferencias de todo el mundo, incluyendo las preferencias políticas de esa persona, por lo que se corre aquí el peligro de caer en un círculo vicioso. Pero supondré que la igualdad de bienestar, concebida así, se podría lograr en tal sociedad mediante ensayo y error. Los recursos se podrían distribuir y redistribuir hasta que todo el mundo declare que está satisfecho de que la igualdad de éxito se haya logrado en su concepción más amplia.

También deberíamos dar cuenta, sin embargo, de una nueva dificultad: probablemente con esta concepción resulte imposible alcanzar un grado razonable de igualdad, incluso mediante métodos de ensayo y error, en una comunidad cuyos miembros apoyan teorías políticas muy diferentes sobre las distribuciones justas, teorías sobre las que se albergan sentimientos muy profundos. Sea cual fuere la distribución de bienes que se establezca, siempre surgirá algún grupo que, comprometido de forma apasionada con una distribución diferente por razones de teoría política, se sienta, por bien que les vaya personalmente a sus miembros, profundamente insatisfecho, mientras que otros se sentirán muy satisfechos porque sostienen teorías políticas que agradan el resultado. Pero dado que me propongo no prestar atención a las dificultades o contingencias prácticas, supondré que existe una sociedad en la que es posible lograr la igualdad, a grandes rasgos, en el grado en que las personas ven satisfechas sus preferencias no restringidas —esto es, tener más o menos éxito de forma equitativa, según esta concepción amplia—, bien porque todo el mundo sostiene, aproximadamente, la misma teoría política, bien porque, aunque la gente no esté de acuerdo, la insatisfacción de alguien respecto a una solución por motivos políticos podría compensarse mejorando su situación personal, sin provocar en los demás un rechazo tan grande como para que la igualdad, concebida así, quede anulada por ese motivo.

Sin embargo, esta última posibilidad —que se proporcionen más bienes, a modo de compensación, a los que salen perdiendo debido a que se rechaza su teoría política— hace que esta concepción de la igualdad de bienestar resulte, de inmediato, poco atractiva. Incluso aquellos que, pese a todo, se sientan atraídos por la idea de la igualdad de bienestar, en cualquiera de sus concepciones, probablemente no deseen que se tengan en cuenta ganancias o pérdidas de bienestar ligadas, por ejemplo, a prejuicios raciales. Por eso supongo que casi todo el mundo desearía matizar la igualdad de éxito, estipulando al menos que una persona intolerante no debe tener más bienes que
otros por el hecho de que desapriueva una situación en la que los negros tie-
nen tanto como los blancos, a menos que su propia posición fuera lo sufici-
cientemente favorecida como para compensar la diferencia.

Pero no está claro por qué esa especificación no ha de aplicarse a todas
las teorías políticas que se hallan en conflicto con la idea general de la igual-
dad de éxito, y no sólo a la intolerancia racial. Debe aplicarse por igual a to-
do el que considere que los aristócratas deben tener más que la plebe, o a los
meritocráticos que consideran que, por razones de moralidad política, los que
tienen más talento deben recibir más. De hecho, debe aplicarse incluso a los
igualitaristas, que consideran que los recursos, la satisfacción o el éxito de la
gente es lo que debe ser equitativo, y no la realización de todas sus preferen-
cias, incluyendo sus preferencias políticas. Por supuesto, las teorías igualita-
rias «incorrectas» les parecerán más respetables a los funcionarios que acep-
tan la última concepción de la igualdad mencionada más arriba que las
teorías intolerantes o meritocráticas. Pero sigue resultando extraño que in-
cluso los igualitaristas equivocados deban obtener recursos adicionales, abo-
nados en sus cuentas personales, con el fin de que reciban una compensación,
pues de lo contrario aprobarían en menor medida la situación que aquellos
que apoyan la teoría política que se supone que es correcta, y sobre los que
habría de recaer cualquier exigencia de recursos adicionales de los primeros.
Parece extraño (entre otras razones) porque una buena sociedad es aquella
que trata la concepción de la igualdad que esa sociedad aprueba no como si
fuera únicamente una preferencia de algunas personas y, por tanto, como una
fuente de satisfacción que se le puede negar a otros —que deben ser, pues,
compensados de otra manera—, sino como una cuestión de justicia que todo
el mundo debe aceptar porque es correcta. Esa sociedad no compensará a las
personas por tener preferencias que sus instituciones políticas fundamenta-
les consideran incorrectas.

La razón por la que la intolerancia racial no debe tenerse en cuenta como
justificación para que el intolerante reciba más bienes personales es que la
concepción misma de la igualdad condena esa teoría o actitud política, no
que el intolerante sea necesariamente poco sincero, irreflexivo o una persona
malvada. Pero entonces, otras teorías políticas no igualitaristas, e incluso teo-
rías igualitarias erróneas, deberían descartarse de igual modo. Supongamos,
además, que nadie cuenta con una teoría política formal de tipo alguno que
no sea igualitaria, o que sea igualitaria pero incorrecta, sino que algunas per-
sonas son, simplemente, egoístas y no tienen convicciones políticas ni sicien-
ta en sentido amplio, de forma que su aprobación general del resultado de
una distribución cualquiera depende sólo de su propia situación privada,
mientras que otros son benevolentes, de forma que su aprobación general
aumenta debido, pongamos por caso, a la eliminación de la pobreza en la so-
ciedad. A menos que renunciemos a tener en cuenta esa benevolencia como
el auténtico origen de que las preferencias generales de los benevolentes se satisfagan con éxito, terminaremos de nuevo dándole más a los egoístas para compensarlos del éxito que otros han tenido por su benevolencia. Pero, seguramente, es un estigma contra cualquier concepción de la igualdad que recomiende una distribución en la que las personas tengan más cuanto más desapribe, o les resulte indiferente, la igualdad.

Consideremos, por último, una situación diferente. Supongamos que ninguna teoría política formal cuenta con apoyo, o al menos con un apoyo intenso, pero que todo el mundo es benevolente en general. Sin embargo, mediante lo que he denominado una teoría política en sentido amplio, muchas personas se compadecen especialmente de la situación de un grupo menos afortunado que ellos —de huérfanos, pongamos por caso— y prefieren de forma especial que se les cuide bien. Si se permite que esa preferencia se tenga en cuenta, puede darse uno de los dos resultados siguientes. O bien los huérfanos reciben, precisamente por esa razón, mejor trato del exigido por la propia igualdad en ausencia de preferencias especiales, a expensas, inevitablemente, de otros grupos —incluyendo los que tienen otro tipo de desventajas, como, pongamos por caso, los paralíticos—, o bien, si esa preferencia resulta excluida por motivos igualitarios, habrá que proporcionar recursos adicionales a los que se preocupan más de los huérfanos que de los paralíticos, para compensarlos por no satisfacerles esa preferencia diferente (recursos adicionales que pueden, o no, aportar beneficios a los huérfanos). Ninguno de estos resultados acredita a una teoría igualitaria.

Así pues, tenemos buenas razones para rechazar la concepción no restringida de la igualdad de éxito, eliminando del cálculo del éxito comparado tanto las preferencias políticas formales como las informales, al menos en aquellas comunidades en que los miembros difieran con respecto a esas preferencias políticas; lo cual es como decir en casi todas las comunidades reales que nos preocupan. Detengámonos a considerar, sin embargo, si debemos también rechazar esa concepción para las demás comunidades. Imaginemos una comunidad en la que todo el mundo tiene, en general, las mismas preferencias políticas. Si esas preferencias comunes respaldan la igualdad de éxito, incluyendo el éxito de las preferencias políticas, entonces esa teoría se pliega, a efectos prácticos, a la teoría más restringida, según la cual el éxito de las personas con respecto a sus preferencias no políticas debería ser equitativo, pues si se logra una distribución a la que todos conceden, más o menos, el mismo apoyo general y la fuerza de las convicciones políticas individuales (que cada cual estima como considera conveniente) consiste simplemente en aprobar el resultado porque todo el mundo lo respeta por igual, entonces la distribución será tal que cada cual considere sus propias preferencias personales y personales satisfechas también por igual. Supongamos que Arthur está menos satisfecho con su situación impersonal y personal que Betsy. Pue-
de que Arthur, por hipótesis, no tenga actitud o teoría política alguna que pueda justificar, o exigir, una distribución en la que esté menos satisfecho, en ese sentido, que Betsy; de manera que, combinando valoraciones políticas impersonales y personales, puede que Arthur no tenga motivo para considerar la distribución con tanta aprobación general o global como Betsy.

Pero supongamos que la teoría política compartida no es el ideal de una igualdad de la aprobación general, sino alguna otra teoría no igualitaria que pudiera proporcionar ese motivo. Supongamos que todo el mundo acepta una teoría de las castas, de forma que aunque Amartya es más pobre que otras personas, la distribución satsface en general sus preferencias equitativamente, pues él cree que, como miembro de una casta inferior, debe tener menos: en general, sus preferencias estarían peor satisfechas si él tuviera más. Bimal, que pertenece a una casta superior, tampoco estaría contento del todo si Amartya tuviera más. En esta situación, la igualdad de éxito no restringida recomienda una distribución que no recomendaría ninguna otra concepción de igualdad de bienestar. Pero, por esa misma razón, resulta inaceptable. Un sistema político que no sea igualitario no se vuelve justo sólo porque todo el mundo crea, erróneamente, que lo es.

La igualdad de éxito no restringida sólo es aceptable cuando las preferencias políticas de las personas son sólidas, y no simplemente populares; lo cual significa, por supuesto, que se trata de un ideal vacío en última instancia, útil sólo cuando aprueba una distribución que ya ha mostrado, de forma independiente, que es justa mediante alguna concepción más restringida de la igualdad de éxito o, en general, mediante algún otro ideal político. Supongamos que alguien niega esto y sostiene que es bueno de por sí que todo el mundo dé su aprobación en gran medida, y por igual, a un sistema político, sin que importe qué sistema es. Esto resulta tan arbitrario, y tan alejado de los valores políticos comunes, que cabe cuestionarse si esa persona comprende lo que es una teoría política o para qué sirve. En cualquier caso, no expone una interpretación de la igualdad, y mucho menos una que resulte atractiva.

**Preferencias impersonales**

Seguramente, debemos restringir aún más la igualdad de éxito, eliminando del cálculo que nos propone al menos algunas de las preferencias que he denominado impersonales. Pues, evidentemente, la igualdad no exige que las personas sean iguales —ni siquiera en caso de que una distribución pudiera lograrlo— en el nivel en que se realizan sus expectativas no políticas. Supongamos que Charles tuviera la honda esperanza de que se descubra vida en Marte, o de que la Gran Novela Americana se escriba a lo largo de su vida, o de que el océano no erosione la costa de Martha’s Vineyard, como está ocu-
rriendo de forma inevitable. La igualdad no exige que se recauden fondos de otras personas —que tienen expectativas sobre la marcha del mundo más fáciles de satisfacer— para transferírselos a Charles, que, al satisfacer otras preferencias, puede reducir la desigualdad general en la medida en que se satisfacen sus preferencias no políticas y las de esas otras personas.

¿Se debería dejar a salvo de las restricciones adicionales que esto implica toda preferencia impersonal? Se podría decir que todas las preferencias impersonales que acabo de poner de ejemplo son sueños imposibles o, en todo caso, sueños que el gobierno no puede satisfacer. Pero no veo la importancia de esto. Si resulta correcto procurar que se reduzca la desigual frustración de fines o preferencias genuinamente no políticos, entonces el gobierno deberá hacer lo que pueda en este sentido, y aunque no puede crear vida en Marte, puede al menos compensar parcialmente a Charles por ver frustradas sus esperanzas, permitiéndole tener más éxito de otra forma. En cualquier caso, habría sido fácil poner como ejemplo expectativas que no fueran imposibles, ni especialmente difíciles, para el gobierno. Supongamos que Charles tiene la esperanza de que ninguna especie se extinguirá jamás, no porque él disfrute admirando la gran variedad de plantas y animales, ni siquiera porque piense que otros disfrutan, sino sólo porque cree que el mundo va peor cuando se pierde cualquiera de esas especies. Antes de que desaparezca el Snail Darter, preferiría que no se construyera una presa muy útil. (No se ha propuesto deliberadamente cultivar sus opiniones sobre la importancia de las especies. Si lo hubiera hecho, cabría plantearse el asunto concreto de que se cultiven deliberadamente los gustos caros, que consideraré más adelante. Resulta que Charles, simplemente, tiene esa opinión.) Pero una vez que en el proceso político se ha considerado el asunto, y se ha tomado una decisión, la presa se construye. La decepción de Charles es ahora tan grande (y su preocupación por todo lo demás tan pequeña) que sólo una suma enorme de dinero público, que puede usar para que no se atente contra las especies, puede volver a situar su bienestar, concebido como la satisfacción de preferencias no políticas, al nivel general de toda la comunidad. No considero que la igualdad exija esa transferencia, ni creo tampoco que lo considere nadie, ni siquiera los que encuentran atractiva en general la idea de la igualdad de bienestar.

La igualdad, por supuesto, no exige que Charles tome parte en el proceso político que he descrito. Ha de disfrutar de la igualdad de voto para elegir a los funcionarios que tomarán la decisión, y de igualdad de oportunidades para opinar sobre la decisión de esos funcionarios. Además, resulta discutible, como poco, que los funcionarios deban tener en cuenta su decepción, quizá ni siquiera sopesada por su intensidad, en el equilibrio general de cos-

* Pez cuyo hábitat está amenazado por la construcción de la Presa Tellico en Tennessee. (N. del e.)
tes y beneficios que han de asumir cuando deciden si se debe construir la presa una vez que se ha tenido todo en cuenta; es discutible que su insatisfacción deba contar en un cálculo benthamita y que se sopesen frente a lo que otros ganarían si se construyera la presa. Quizá se desee ir más allá de esto afirmando que si la comunidad afronta una serie continua de decisiones que oponen la eficiencia económica a la conservación de las especies, no debería tomar esas decisiones de forma diferente, mediante cálculos separados de costes y beneficios en los que Charles saldría perdiendo, sino como una serie de decisiones en las que la comunidad debería acatar su opinión al menos una vez. Pero nada de esto nos lleva a defender que la comunidad sólo trata a Charles como a un igual si reconoce su posición marginal de forma diferente: asegurándose, en la medida de lo posible, que el éxito de sus preferencias no políticas seguirá siendo tan grande como el de todos los demás cuando se terminen las decisiones, sin que importe cuán excepcionales sean sus preferencias personales. De hecho, esta afirmación, más que reforzar contradice lo que recomiendan los ideales convencionales de la igualdad política, porque si la comunidad reconociera esa responsabilidad, muy probablemente la opinión de Charles desempeñaría algún papel mucho más allá de lo que esas ideas tradicionales le aseguran.

Pero aún podría alguien alegar que mis argumentos dependen de que se atribuya a la gente unas preferencias impersonales que no son razonables en esas circunstancias o, más bien, que no cabe esperar que la comunidad pueda dar cumplida cuenta de ellas ofreciendo compensaciones si no se satisface. Esa persona podría decir que mis argumentos no indican que no se deba dar satisfacción, de esa forma, a las preferencias impersonales razonables. Pero esto introduce una idea muy diferente en la discusión, puesto que ahora necesitamos una teoría independiente que nos diga cuándo es razonable una preferencia impersonal, o cuándo es razonable compensarla. Probablemente, semejante teoría suponga que cierta distribución equitativa de recursos sociales debe dedicarse a lo que interese a cada persona, de forma que resulte apropiado reclamar una compensación cuando, de hecho, esa parte equitativa no se pone a disposición de alguien, pero no resulte apropiado hacerlo si al decidir tal y como desea o al ser compensado por su decepción se invade la parte equitativa de otras personas. En esta misma sección consideraremos, más adelante, las consecuencias que tiene emplear de esta forma la idea de la división en partes equitativas en una teoría de la igualdad de éxito. Baste con dar cuenta, por ahora, de que serían necesarios algunos de esos importantes refinamientos antes de que cualquier preferencia impersonal cumpliera con los requisitos exigidos por los cálculos de la igualdad de éxito.

Tampoco parece inadmisible que se restrinja una concepción de la igualdad de bienestar al éxito que se tenga a la hora de lograr las ambiciones personales, que son distintas tanto de las ambiciones políticas como de las im-
personales. En efecto, esa distinción es atractiva en otro sentido. Por supuesto, las personas se preocupan de sus preferencias políticas e impersonales, y a menudo se preocupan profundamente. Pero no parece que sea cruel afirmar que en la medida en que el gobierno tiene el derecho, o el deber, de hacer que las personas sean iguales, tiene también derecho, o el deber, de que su situación o sus circunstancias personales, incluyendo su poder político, sean iguales, y no que lo sea el grado en que sus diferentes convicciones políticas son aceptadas por la comunidad, o el grado en que se realizan sus diferentes concepciones de un mundo ideal. Por el contrario, esta meta más limitada de la igualdad parece la apropiada para un estado liberal, aunque quede por ver qué significa que las circunstancias personales de la gente sean iguales.

Igualdad de éxito personal

Éxito relativo. Debemos tener en cuenta, por tanto, la forma más restringida de la igualdad de éxito, que será la que discuta. Esa concepción exige que una distribución se lleve a cabo de tal manera que el grado de satisfacción de las preferencias de las personas con respecto a su vida y sus circunstancias sea lo más equitativo que se pueda lograr con esa distribución. Esta concepción de la igualdad de bienestar presupone una teoría especial, pero admisible, de psicología filosófica. Se supone que las personas son agentes activos que distinguen entre el éxito y el fracaso de las decisiones que están a su disposición, por un lado, y entre su aprobación o desaprobación general del mundo en su conjunto, por otro. Asimismo, se supone que tratan de conseguir que la vida sea lo más valiosa posible de acuerdo con su concepción de lo que es una vida mejor o peor, reconociendo a un tiempo, quizá, las limitaciones morales de la búsqueda de ese fin y de fines en disputa tomados de entre sus preferencias impersonales. Sin duda, hay cierta idealización en este esbozo: no puede darse nunca una descripción completamente precisa de la conducta de una persona, por lo que, en muchos casos, se pueden precisar matrices significativos. Pero parece un modelo mejor que los modelos alternativos principales, quizá más conocidos, para describir e interpretar cómo es la gente.

Así pues, no voy a enfrentarme a esta teoría psicológica. Pero tenemos que apreciar, al mismo tiempo, que existe una dificultad en la sugerencia de que los recursos de una comunidad se deben distribuir, en la medida de lo posible, de forma que las personas tengan éxito por igual para que la vida les resulte, a su modo de ver, valiosa. Las personas deciden qué vida quieren llevar en relación con un trasfondo de supuestos sobre el tipo y la cantidad aproximada de recursos que tendrán a su disposición para llevar adelante diferentes tipos de vida. Ese trasfondo lo tienen en cuenta al decidir en qué me-
dida han de sacrificar una clase de experiencias, o logros personales, a favor de otra. Por tanto, necesitan hacerse una idea de los recursos que estarán a su disposición en las diversas alternativas, antes de que puedan forjarse nada parecido a un plan de vida como el que la concepción restringida de la igualdad de éxito supone que han desarrollado ya, al menos aproximadamente. Algunos de esos recursos son naturales: las personas necesitan estimar cuáles son sus expectativas de vida, su salud, su talento y sus capacidades, y comparar esos recursos con los de otras personas. Pero también necesitan estimar qué recursos recibirán de una sociedad que los asigne según la igualdad de bienestar: riqueza, oportunidades, etc. Pero si alguien necesita hacerse una idea de la riqueza y de las oportunidades que estarán a su disposición en una forma de vida antes de que la elija, entonces un plan de distribución de la riqueza no podrá medir lo que una persona recibirá estimando el gasto que supone la vida que ha elegido.

Existe de nuevo el peligro, por tanto, de caer en un grave círculo vicioso. Pero propongo que se deje este problema a un lado, como otro de los ejemplos del tipo de problemas técnicos que prometí que no abordaría. Así pues, supondré de nuevo que el problema se puede resolver mediante ensayo y error. Imaginemos una sociedad en la que los recursos con que cuenta la gente son realmente iguales. En esa sociedad se descubre que algunos están mucho más satisfechos que otros con su modo de vida. Así pues, se sustraen recursos a algunas personas para dárselos a otras, mediante un método de ensayo y error, hasta que resulte que si la gente estuviera plenamente informada de todos los hechos que definen su situación, al preguntar por el éxito de sus planes, dado el nivel de recursos de que ahora dispone, todo el mundo indicaría que, aproximadamente, tiene el mismo nivel o el mismo grado de éxito.

Pero esta «solución» de la dificultad práctica que he descrito saca a la superficie un problema teórico al que apunta la dificultad práctica. Las personas valoran de forma diferente el éxito y el fracaso personal, no sólo en contraste con sus convicciones políticas y morales y sus metas impersonales, sino, precisamente, como parte de sus circunstancias o situaciones personales. Al menos así es en relación con cierta forma de entender el éxito y el fracaso. Debemos, por tanto, apreciar ahora una importante diferencia que hasta el momento he descuidado. Las personas (concebidas al menos de la forma que he descrito) eligen o trazan sus planes de vida con un trasfondo de recursos naturales y físicos del que disponen, y en virtud del cual tienen metas diversas y toman decisiones diversas. Eligen una ocupación o un trabajo en vez de otro, viven en una comunidad en vez de en otra, tratan de encontrar un tipo de amigo o de amigo, se identifican con un grupo o una serie de grupos, desarrollan un conjunto de habilidades, adoptan una serie de aficiones o de intereses, y así sucesivamente. Por supuesto, incluso aquellas personas que se acercan más al ideal de este modelo, no toman todas esas decisiones deliberadamente,
a la luz de un plan más general; quizá no tomen ninguna de ellas de forma enteramente deliberada. La suerte, los acontecimientos y el hábito desempeñan un importante papel. Pero una vez que deciden, esas decisiones definen un conjunto de preferencias, y cabe preguntarse hasta qué punto una persona tiene éxito o fracasa al realizar las preferencias que ha fijado de ese modo. Ésa es (he de decir) la cuestión del éxito relativo de esa persona: que los diversos objetivos que se ha fijado se cumplan con éxito.

Pero las personas toman decisiones, se forman esas preferencias, a la luz de una ambición diferente y más amplia: la ambición de hacer algo valioso con la única vida que tienen. Creo que es un error describir esta gran ambición como si se tratara de una preferencia más. Es demasiado importante para que le cuadre fácilmente ese nombre; además, carece en gran medida de contenido. Las preferencias representan el resultado de una elección, del proceso de concretar más lo que uno quiere. Pero la ambición de hallar el valor de la vida no se elige frente a otras alternativas, pues no hay alternativa en el sentido corriente. Esa ambición no concreta más los planes; es, sencillamente, la condición para tener planes. Una vez que alguien ha establecido un plan de vida, aunque sea de manera provisional o parcial, una vez que ha fijado de esa forma sus diversas preferencias, puede medir entonces su propio éxito relativo de forma bastante mecánica, comparando su situación con ese plan. No obstante, al comparar de tal manera sus logros con una serie de objetivos, no puede asegurar que ha tenido éxito o que ha fracasado a la hora de hallar el valor de la vida. Para descubrir ese valor tiene que evaluar su vida en general, y ése es un juicio que tiene que provocar convicciones que, por inarticuladas que resulten y por reacios que seamos a denominarlas así, se describen mejor como convicciones filosóficas sobre lo que puede proporcionar sentido o valor a la vida humana. Al valor que, en ese sentido, le atribuye una persona a su vida lo denominará su juicio sobre el éxito general de esa vida.

La gente discrepa sobre la importancia del éxito relativo para lograr el éxito general. Que sea probable que una persona tenga mucho éxito en una carrera profesional concreta (o en un asunto amoroso, o deportivo, o en otra actividad) cuenta enormemente, cabe pensar, a favor de que haya elegido o buscado ese éxito. Si esa persona duda entre ser artista o abogado, pero cree que puede ser un abogado brillante y sólo un buen artista, esto podría resultar decisivo a favor del Derecho. Otra persona podría sopesar el éxito relativo mucho menos. En las mismas circunstancias podría preferir ser un buen artista en vez de un brillante abogado, pues considera el arte mucho más importante que lo que pueda hacer un abogado.

Este hecho —que las personas valoran así el éxito relativo— es relevante aquí por la siguiente razón. El atractivo básico e inmediato de la igualdad de bienestar, de la forma abstracta en que lo expuse al principio, reside en la
idea de que el bienestar es lo que realmente le importa a la gente, a diferencia del dinero y los bienes, que importan sólo instrumentalmente, dado que son útiles para producir bienestar. Esto es, la igualdad de bienestar propone que las personas sean iguales en lo que les importa realmente. Bien se podría pensar que nuestra primera conclusión —que, en cualquier caso, la satisfacción de las preferencias políticas e impersonales no debe figurar en ningún cálculo que aspire a que el bienestar que logran las personas a través de una distribución sea equitativo— perjudica ese atractivo básico. En efecto, restringe las preferencias que se supone que todo el mundo ha de satisfacer en igual medida a lo que le llamado preferencias personales: pero las personas no se preocupan por igual de la satisfacción de sus preferencias personales frente a sus convicciones políticas y sus metas impersonales. Algunos se preocupan más que otros de sus preferencias personales, frente a sus otras preferencias. Pero una parte sustancial de ese atractivo inmediato que he descrito sigue ahí, aunque habría que plantear ahora la cuestión de manera algo diferente. La igualdad de bienestar (se podría decir ahora) iguala a las personas en lo que todos valoran por igual y de manera fundamental, siempre que su propia situación o circunstancias personales se vea afectada.

Pero incluso esa afirmación sobre su atractivo remanente se pierde si la igualdad de bienestar se construye para que las personas sean iguales respecto a su éxito relativo, siempre que una distribución pueda lograrlo, esto es, que el grado en que logran las metas que se fijan sea equitativo. Según esta concepción, se da dinero a una persona en vez de a otra, o se sustra el dinero a una para dárselo a otra, con el fin de lograr la igualdad en un aspecto que algunos valoran más que otros (y que algunos realmente valoran muy poco), a costa de la desigualdad que se produce en lo que algunos valoran más. Una persona de escasas aptitudes podría elegir una vida muy limitada en la que tuviera grandes perspectivas de éxito, porque es importante tener éxito en algo. Otra persona elegiría metas casi imposibles porque para ella lo que tiene sentido es el reto. La igualdad de éxito relativo propone que los recursos se distribuyan —seguramente muchos menos a la primera de esas personas y muchos más a la segunda— de forma que todo el mundo tenga la misma posibilidad de que sus diferentes objetivos se cumplan con éxito.

Supongamos que alguien responde ahora que el atractivo de la igualdad de bienestar no se encuentra donde yo lo he situado. Su objetivo no es hacer que la gente sea igual en lo que valora fundamentalmente, ni siquiera para su propia vida, sino, más bien, en lo que debería valorar fundamentalmente. Pero cambiando así lo que afirma la igualdad de bienestar no se logra nada, pues resulta absurdo suponer que las personas deberían valorar sólo el éxito relativo, sin considerar el valor intrínseco o la importancia de la vida en la que tienen éxito relativamente. Quizás algunas personas —las que tienen graves minusvalías— restrinjan lo que pueden hacer y elijan sólo aquello que les per-
persona, el juicio desde el punto de vista de quien tiene que hacer algo valioso con su propia vida. Si es así, entonces nos interesa ahora este último juicio. Quizá se refiera a la distinción entre el juicio de alguien con respecto a su propio éxito en esa tarea, dadas sus aptitudes y oportunidades, y su juicio sobre si le fue bien con las aptitudes, las oportunidades y las convicciones que hicieron de él la persona cuya vida habría tenido más valor vivida de esa forma. No es difícil imaginar vidas que ilustren esta distinción así entendida. De hecho, es un tópico que los grandes artistas a menudo no trabajan por placer (ni siquiera en el sentido más amplio de la palabra placer) sino, más bien, en constante miseria, simplemente porque no les resulta posible no escribir poesía, hacer música o pintar. Un poeta que afirme esto quizás piense que emplear la vida de otra forma sería, en el sentido más fundamental, un fracaso. Pero bien podría pensar que la unión de talento y creencias que hacen que esto sea cierto fue mala para él, con lo que se refiere sólo al hecho de que su vida sería más placentera si careciera de ese talento o no tuviera esa creencia, la cual, no obstante, él no puede debilitar; y que la creación poética en la miseria y la desesperación ha sido para él, teniendo todo eso en cuenta, la mejor vida que podía llevar. Supongamos, pues, que le planteamos la tenebrosa cuestión que sólo preguntan los filósofos y los novelistas sentimentales: ¿habría sido mejor para ti que no hubieras nacido? Si dice que sí, lo cual podría ocurrir según su estado de ánimo, sabriamos a qué se refiere, y no sería que no ha hecho nada valioso de su vida. Si la distinción entre cómo juzga alguien el valor de su vida y cómo juzga el valor que la vida tiene para él se considera de esta forma, entonces me refiero al primero cuando hablo de su juicio sobre su éxito general. Pero si la distinción no se puede considerar de esta forma, o de cualquiera de las otras formas que he tenido en cuenta, entonces no la entiendo, y sospecho que no hay distinción alguna.

Estas observaciones rudimentarias pretenden aclarar la comparación a la que hemos de tender cuando proponemos que el éxito general de las personas sea equitativo. No podemos llevar a cabo esa comparación descubriendo, simplemente, las preferencias de dos personas y ajustando su situación a esas preferencias. Eso no sería más que una comparación de su éxito relativo. Debemos invitarles (o lo hacemos nosotros desde su punto de vista) a realizar un juicio general, en vez de relativo, que considere esas preferencias como parte de lo que se juzga, y no como la norma de valoración. Sin embargo, si les pedimos que realicen esa valoración ellos mismos y que intenten comparar sus valoraciones, descubriremos la siguiente dificultad. Supongamos que a Jack y a Jill se les pide que valoren el éxito general de su propia vida, y les dejamos claro, mediante una serie de distinciones, a lo que nos referimos con éxito general, a diferencia de éxito relativo, o satisfacción, o hasta qué punto desean seguir viviendo, etc. Asimismo, les proporcionamos una serie de etiquetas, desde «fracaso total» hasta «un éxito muy grande», con diversos grados in-
termedios, para que elijan entre ellas. No tenemos garantía alguna de que ambos empleen la misma etiqueta para emitir el mismo juicio. Puede que Jack use una de las etiquetas, o más, con un significado diferente al de Jill, y puede que ambos empleen escalas diferentes al juzgar los intervalos entre esas etiquetas. Jack puede suponer, por ejemplo, que hay una diferencia enorme entre «gran éxito» y «un éxito muy grande», mientras que Jill entiende que esos términos sólo implican una diferencia marginal. De esa forma, ambos podrían usar la última etiqueta para dar cuenta de juicios que nosotros, sobre la base de nuevas conversaciones con ellos, hemos llegado a considerar como juicios muy diferentes. Esta dificultad, así descrita, es una dificultad de traducción, y he de suponer que en principio se podría superar, al menos entre hablantes de nuestra propia lengua, mediante las nuevas conversaciones a las que me acabo de referir.

Todo esto supone, claro está, que en realidad sólo hay un tipo de juicio general, que es el que le pedimos a Jack y a Jill (o que nos proponemos hacer desde su punto de vista, en su nombre), y que este juicio es, de hecho, un juicio sobre el valor inherente de sus vidas. Tal juicio resulta diferente de un juicio sobre el éxito relativo, o sobre hasta qué punto una persona quiere seguir viviendo, o sobre cuánta satisfacción le procura la vida. Mucha gente se muestra escéptica, por supuesto, con relación a esos juicios interpretados así. Si están en lo cierto, entonces los juicios que les pedimos a Jack y a Jill son juicios sin sentido. Pero entonces la misma igualdad de éxito general carece de sentido por tal motivo. (No obstante, alguien podría proponer, por razones que no necesitamos explorar, que las ilusiones de la gente deberían ser, no obstante, iguales.) Sin embargo, si suponemos que los escépticos se equivocan (o incluso que la igualdad de las ilusiones es un objetivo verosímil), la igualdad de éxito general parecerá, pues, de repente, un extraño objetivo, al menos en las siguientes circunstancias.

Supongamos que Jack y Jill tienen los mismos recursos y que, por lo demás, se parecen más o menos en todo, excepto en lo que se refiere a las creencias que voy a mencionar. Ambos están sanos, no padecen minusvalías, tienen un razonable éxito en las ocupaciones que han elegido, ninguno está especialmente dotado o es especialmente creativo. Ambos disfrutan más o menos igual del día a día. Pero Jack (que está muy influido por la percepción de género) cree que una vida normal, totalmente envuelta en la realización de proyectos, es una vida valiosa, mientras que Jill (quizá porque se ha tomado a Nietzsche muy a pecho) es más exigente. Jack cree, por ejemplo, que la vida de un campesino haciendo que logra muy poco y no deja nada tras de sí es una vida llena de valor, mientras que Jill cree que semejante vida es un fracaso total. Si se le pide a cada uno que calcule el valor general de su propia vida, Jack estimará el valor de la suya por lo alto, y Jill por lo bajo. Mas, sin duda, este hecho no aporta razón alguna para transferir recursos de Jack a Jill, conside-
rando que, entonces, Jill estimaría al alza el valor de su vida, a pesar de que aún tenga poco éxito general.

Pudiera parecer que la dificultad que plantea este ejemplo surge sólo del hecho de que nuestro procedimiento trata de comparar juicios de valor, a los que llega basándose en teorías muy diferentes, sobre lo que hace que la vida sea valiosa, lo cual es como comparar peras y manzanas. Se podría objetar que haríamos mejor pidiendo a Jack y a Jill que realicen juicios comparados empleando sus propios criterios de comparación, y comparar entonces dichos juicios de forma que neutralicen sus diferentes convicciones filosóficas. Creo que esto es un error, pero exploraremos, pese a ello, la sugerencia. Podríamos pedirle a Jack, por ejemplo, que compare el valor que, a su modo de ver, tiene su vida actual con el valor de la vida que habría tenido en cualesquiera otras condiciones físicas y mentales y con cualquier otro conjunto de recursos materiales y oportunidades ideales que hubiera tenido a su disposición. O podríamos plantearles un tipo de pregunta muy diferente: no se trataría de pedirles que imaginen diferentes circunstancias materiales, sino más bien que comparen su vida actual con otras vidas en las que no hallaran valor alguno. Podríamos preguntarles en qué medida el valor de su vida supera el de esa otra vida. Y así sucesivamente. Una vez que se han seleccionado algunas de esas preguntas (o quizás algún grupo ponderado de ellas) por alguna razón especialmente apropiada para el caso, la igualdad de éxito general recomendaría, como ideal político, redistribuir hasta que la proporción o la cantidad fija sobre la que se nos haya informado hipotéticamente mediante las respuestas se aproxime tanto al mismo grado en todos los casos como se pueda lograr de esa forma.

Al mismo tiempo he de decir que, como mínimo, cabe dudar que haya alguien que pueda responder a todas esas preguntas, o a alguna de ellas, a excepción, quizá, de los entrevistados más predispuestos filosóficamente. Sin embargo, dejaré a un lado estas dudas y supondré que la gente en general comprende lo suficiente las teorías del valor como para que puedan responder a aquellas preguntas de forma inteligente. Ahora bien, las diferentes comparaciones que surjan de las distintas preguntas podrían provocar, si todos emplean el ideal de la igualdad de éxito general, diferentes recomendaciones para llevar a cabo la distribución. Supongamos, por ejemplo, que Jack cree que su vida actual es mucho mejor que la peor vida que pudiera imaginar, pero también muchísimo peor que la mejor vida, mientras que Jill cree que su vida no es ni mucho mejor que la peor vida, ni mucho peor que la mejor. Cómo se distribuya dependerá, entonces, de cuál de estas dos comparaciones se considere más importante para comparar los niveles de éxito general. Incluso si

1. Debo esta última sugerencia a Derek Parfit y, a través de él, entiendo que también a J. P. Griffin y J. McMahon.
todas las respuestas a todas las preguntas que pudiéramos inventar indicaran que la distribución se debe dirigir siempre a un mismo lado, aún deberíamos mostrar que al menos una de esas preguntas fue la pregunta correcta que había que plantear.

Sin embargo, cuando observamos con atención las preguntas que he puesto en la lista, resulta que son, con mucho, preguntas equivocadas. Supongamos que Jack y Jill (que, tal y como he planteado, son por ahora dos personas aproximadamente iguales en lo que se refiere a los recursos, la satisfacción y el éxito relativo que obtienen en la vida que han elegido) discrepan radicalmente cuando juzgan si acaso la vida para ellos tendría mucho más valor si, por ejemplo, tuvieran cuanto pudieran tener. Jack cree que con todos esos recursos resolvería el enigma del origen del Universo, lo que sería el mayor logro humano que se pueda imaginar, mientras que Jill considera que ese enigma no tiene solución, y carece de un sueño semejante. Así que Jack cree que su vida actual sólo es lo buena que idealmente podría ser en una milésima parte, pero Jill cree que su vida no es tan mala como podría ser. Ciertamente, no hay razones de igualdad aquí para transferir recursos de Jill a Jack (sacrificando su supuesta igualdad de recursos, de satisfacción y de éxito relativo), incluso aunque esa transferencia consiga que Jack sitúe su nueva vida algo más cerca de la vida ideal en la que resuelve el enigma.

Supongamos que Jack considera su vida actual mucho más valiosa que cualquier otra que no tenga para él valor alguno, mientras que Jill piensa que su vida, según una escala fija cualquiera del valor de la vida, apenas es mejor que una vida que no tenga para ella valor en absoluto, pero que esto es por la razón ya sugerida. Jack considera de enorme valor una vida llena de proyectos y actividades, con tanta diversión en el día a día como la que él tiene, algo que hay que atesorar, proteger y buscar. Es capaz de imaginarse una vida que le fuera indiferente, pero se trataría de una vida tan pobre que puede afirmar sin dudarlo que su vida es mucho mejor que ésa. Jill encuentra en el día a día, más o menos, la misma satisfacción y diversión. No es depresiva, sino que tiene más bien una idea muy exigente de qué es realmente el éxito en la vida. Cuando se le pide seriamente que aborde esa importante pregunta con espíritu filosófico, no puede decir que crea que su vida, pese a su aparente riqueza, tiene de hecho un gran valor real; se puede imaginar fácilmente que la vida no hubiera tenido para ella valor en absoluto, y no puede decir, honradamente, que cree que su vida es realmente mucho más valiosa que ésa, teniéndolo todo en cuenta. Resulta inadmisible de nuevo que la igualdad exija que se realicen transferencias de recursos de Jack a Jill.

¿Por qué todas estas preguntas comparadas son tan claramente erróneas? Porque, de hecho, al cambiar de preguntas fijas a preguntas comparadas no hemos escapado a la dificultad con que nos encontramos en las primeras. Porque las diferencias que hemos apreciado entre Jack y Jill siguen siendo di-
ferencias en cuanto a sus creencias, pero no en relación con sus vidas. Se trata de fantasías especulativas diferentes sobre lo buena o lo mala que podría ser la vida para ellos en circunstancias muy diferentes y rarísimas, o de diferentes convicciones filosóficas sobre qué es lo que le podría dar a la vida un gran valor; pero no se trata, pues, de que la vida actual de ambos sea diferente. Cada uno de los juicios que emiten Jack o Jill al responder a las diferentes preguntas que se les plantean se puede considerar como un juicio sobre el valor o el éxito general de la vida que llevan. Pero no todos los juicios son iguales, y ninguno de los que hemos descrito hasta ahora resulta apropiado para una teoría de la igualdad de éxito general.

Quiero proponer ahora una comparación del éxito general en la vida—que parece que al menos está relacionada con problemas de igualdad distributiva—muy diferente de las comparaciones propuestas en aquellas preguntas. Los diferentes juicios de las personas sobre la marcha general de sus vidas sólo implican vidas diferentes, y no simples creencias diferentes, cuando de lo que se trata no es de distintas fantasías o convicciones, sino de un grado diferente de satisfacción. Y esto es cuestión, a mi entender, de que se mida el éxito o el fracaso personal en relación con algún criterio de lo que debe ser la satisfacción, no de lo que, quizás, podría haber sido. Me parece que ésta es la comparación importante y la que resulta pertinente ahora. Cuanto más se queje la gente, razonablemente, por no haber hecho nada en la vida, menos éxito general habrán tenido en ella.

«Razonablemente» tiene aquí, por supuesto, un gran peso. Pero es completamente necesario. Nadie se puede quejar, razonablemente, por no haber disfrutado de una vida en la que contara con poderes físicos y mentales sobrenaturales, o de una vida tan larga como la de Matusalen. Así pues, nadie tiene menos éxito en la vida, teniendo todo en cuenta, sólo porque crea que semejante vida sería infinitamente más valiosa, en sentido filosófico, que la vida que tiene. Pero las personas se pueden quejar, razonablemente, de no haber tenido unas capacidades normales o una vida tan larga como la de la mayoría de la gente. Nadie se puede quejar, razonablemente, de no haber tenido la vida de alguien que posee, injustamente, una gran parte de los recursos mundiales; de forma que ninguna persona tiene menos éxito en la vida que otra porque piense que su vida sería mucho más valiosa en circunstancias como ésas, mientras que la otra persona no lo cree así. Pero la gente se puede quejar razonablemente de no disponer de la parte de recursos materiales a la que tiene derecho.

Quizás ahora resulte claro el argumento. Cualquier explicación de la igualdad de éxito general que no tenga como eje la idea de queja razonable (o una idea similar) será irrelevante para una teoría sensata de la igualdad distributiva. Se puede desarrollar un concepto del éxito general para algunos propósitos, pero no para éste. Pero cualquier explicación que no tenga como
eje aquella idea habrá de incluir algún supuesto sobre cuándo es justa una distribución en su descripción de la igualdad de éxito general, lo cual significa que dicha igualdad no se puede usar para justificar o elaborar una teoría de la justa distribución. No me refiero, simplemente, a que no se pueda aplicar la igualdad de éxito en algunos casos sin contar con una teoría independiente de la distribución justa como complemento de esos casos. Si la cuestión fuera sólo ésta, lo único que se mostraría es, pues, que la igualdad de éxito general no lo es todo en una teoría de la distribución. La cuestión es más importante. No se puede establecer en absoluto la igualdad de éxito general como ideal atractivo sin que la idea de queja razonable sea central. Pero esa idea requiere una teoría independiente de la división justa de los recursos sociales (podría ser, por ejemplo, la teoría de que todo el mundo tiene derecho a una parte equitativa de recursos), lo que entraría en contradicción con la igualdad de éxito general no sólo en algunos casos, sino en todos.

Supongamos que alguien muestra su desacuerdo con esta importante conclusión de la siguiente manera. Concede que el objetivo de la igualdad de éxito, concebida adecuadamente, consiste en que las personas sean iguales en aquello de lo que se tienen que quejar razonablemente. Pero cree que la idea de queja razonable se puede elucidar de forma que no sea necesaria ninguna teoría de la división justa de recursos, excepto alguna versión o refinamiento de la teoría misma de la igualdad de éxito. Esa persona podría proponer la siguiente: la gente no se puede quejar razonablemente de no vivir como alguien con poderes sobrenaturales, o como un sádico con éxito, o por no tener unos recursos tales que le permitan llevar una vida de la que se pueda quejar razonablemente menos que otros con los recursos que les quedan. Sin embargo, esto no basta. Debemos procurar que la gente sea igual en aquello de lo que se tiene que quejar razonablemente. Supongamos (como antes) que Jack y Jill tienen los mismos recursos. Jack tiene (como vimos) grandes ambiciones y, aunque no se cree con derecho a nada en particular, siempre se quejará de no tener más de lo que tiene. Queremos saber si Jack y Jill son iguales, no obstante, en aquello de lo que se tienen que quejar razonablemente. Según la prueba que hemos propuesto, tenemos que preguntarle a Jack (o preguntárnoslo desde su punto de vista) hasta qué punto su vida actual se aproxima a la vida que llevaría si tuviera (entre otras cosas) la cantidad de recursos tal que, si los tuviera, le permitiría quejarse razonablemente de la misma cantidad que los otros. Jack no puede responder a esta pregunta (y nosotros tampoco). Tendría que elegir al azar alguna distribución diferente: una distribución, pongamos por caso, en la que él tiene un millón de dólares más y los demás tienen, en conjunto, un millón menos. Pero él no puede decir si su vida en esa nueva distribución es la base apropiada para medir su vida actual, sin saber si con un millón más no se quejaría razonablemente en mayor medida de lo que se quejarían otros razonablemente por lo que les quedaría, y
eso no lo puede decir sin que elija alguna distribución *nueva* al azar (en la que, quizá, tuviera dos millones más) frente a la que computar su queja con respecto a una vida con un millón de dólares más. Y así en un regreso al infinito. Por supuesto, no podemos enmendar este fallo (como hemos intentado enmendar otros) mediante un mecanismo de ensayo y error, pues el problema no es que no podamos ofrecer un algoritmo que no sea circular para poner a prueba una distribución inicial, sino más bien que no podemos ofrecer método alguno para poner a prueba una distribución cualquiera, se logre como se logre.\(^2\)

En conclusión, la queja razonable misma no puede figurar entre los supuestos distributivos con respecto a los cuales se ha de tomar la decisión de si alguna queja es razonable. Tampoco puedo pensar en ninguna otra concepción o refinamiento de la igualdad de éxito general que pueda desempeñar ese papel. Si es así, el objetivo de que las personas sean iguales en aquello de lo que se tienen que quejar razonablemente es autocontradictorio del modo en que lo he descrito. No quiero decir que las comparaciones sobre el grado de satisfacción —o sobre en qué medida diferentes personas han sido capaces, a su modo de ver, de tener éxito en la vida— no tengan lugar en las discusiones sobre igualdad. Muchas de las diferencias en relación con el éxito general —muchas ocasiones en que la gente se queja con razón de lo que no ha hecho— nacen de las discapacidades, de la mala suerte, de la falta de voluntad o de los cambios repentina y desembocan, demasiado tarde excepto para quejarse, en la percepción de la gente de lo que consideran realmente valioso. Pero el último mal de una distribución de recursos auténtica-mente desigual quizá sea que algunas personas tienen razón para quejarse sólo por el hecho de que se les ha engañado con respecto a las oportunidades que otras personas han tenido de hacer algo valioso en la vida. La idea de la satisfacción y la de la razón para quejarse sólo resultan adecuadas para expresar este último argumento contra la desigualdad, porque son ideas que reflejan, en sus supuestos, lo que es la desigualdad de forma independiente.

Por supuesto, no puedo probar que no se pueda desarrollar una prueba o una métrica del éxito general que resulte pertinente para la igualdad e in-

---

2. En el caso de algunas personas, pero no en el de Jack, podríamos encontrar una cantidad de recursos tal que sus quejas reales por no tener más sean tan débiles que no necesitamos computar sus quejas razonables por esa cantidad para decir que esta última tiene que ser menor que la queja real de otros si los primeros tuviesen esa cantidad. Pero incluso entonces se plantearían muchas preguntas. ¿No sería necesario aún computar la queja razonable, en la medida en que es distinta de la queja real, del último grupo antes de decidir que el primer grupo no puede tener más que esa cantidad? ¿Se puede hacer esto sin caer en un regreso al infinito? En cualquier caso, las cantidades máximas totales que se establezcan para personas concretas excederán de esta forma, sin duda, el total disponible para distribuir. Pero no voy a analizar más estas complejidades.
dependiente de supuestos previos sobre igualdad y distribución. Por esa razón he tenido en cuenta una variedad bastante grande de las pruebas de esta clase que se han propuesto, con la esperanza de mostrar por qué creo improbable que se pueda hallar alguna. Desde luego, la literatura especializada que conozco no lo ha hecho. Pero supongamos ahora que alguien que defienda la igualdad de éxito general concede que no se puede hallar semejante prueba independiente de la distribución. Ya he supuesto que esa persona tiene que conceder, entonces, que la igualdad de éxito general resulta inútil como meta política clara, pues en la medida en que recomienda una serie de cambios en la distribución independiente que supone que es justa, tiene que recomendar distribuciones que condena por injustas. Pero ¿no será ésta una conclusión demasiado apresurada?

Supongamos que esa persona afirma que debemos distinguir entre la medición y los medios para lograr la igualdad de éxito general. Podría defender, por ejemplo, que una distribución justa que tenga como fin calcular el éxito general de una persona en el momento actual es una distribución igualitaria de recursos. Calculamos el éxito general de Jack y Jill preguntándoles hasta qué punto consideran que su vida es menos afortunada que la mejor vida que podrían tener si la sociedad repartiera los recursos igualitariamente. Si el éxito de Jack, medido así, es mayor que el de Jill, transferimos recursos de Jack a Jill hasta que reduzcamos la diferencia. Es cierto que entonces los recursos de Jack no serán iguales que los de Jill. Jill tendrá más recursos que Jack. Pero su éxito general será (más) equitativo medido de la forma apropiada, esto es, orientado hacia la queja razonable. No se produce contradicción alguna al emplear la idea de la igualdad de recursos internamente, es decir, dentro de la métrica que se emplea para determinar el éxito general, y llevar a cabo realmente una distribución con la que se logre la igualdad de éxito en vez de la igualdad de recursos.

Pero esta réplica yerra el tiro. La métrica de la queja razonable que se emplea para determinar el éxito general parte de ciertos supuestos sobre qué distribución es justa, sobre la distribución a la que tiene derecho la gente. Si esa métrica supone que una distribución justa es una distribución igualitaria de recursos y a Jill se le conceden unos recursos que superan la parte equitativa que le corresponde, se le está dando más de lo que el argumento teórico que, supuestamente, justifica la transferencia afirma que es su parte justa. Por su puesto, Jill no podría quejarse por tener una parte de los recursos mayor que aquella a la que, por hipótesis, tiene derecho. Pero Jack se quejará de tener menos de los que se supone que tiene derecho a tener según la justificación teórica; no obstante, la única forma de darle a Jill más consiste en darle a Jack (o a otra persona) menos.
V. IGUALDAD DE SATISFACCIÓN

Me propongo discutir ahora el segundo grupo de concepciones de la igualdad de bienestar que distingui al principio, que considera que la igualdad de bienestar consiste en cantidades o niveles iguales de un estado de conciencia. Esta discusión la simplificaré, como dije al principio, considerando que el concepto de satisfacción representa una variedad particularmente amplia del estado o estados de conciencia en cuestión. Afortunadamente, esta discusión también se puede simplificar de otra forma, pues buena parte de la argumentación que empleé al considerar las versiones restringidas de la igualdad de éxito se aplica también a versiones restringidas de la igualdad de satisfacción.

Como he dicho, las personas disfrutan cuando sus preferencias políticas e impersonales se satisfacen; disfrutan también directamente y de sus preferencias personales, y se muestran insatisfechas cuando sus preferencias políticas e impersonales son anuladas. Pero las mismas consideraciones que apoyan a una forma restringida de la igualdad de éxito —que no tiene en cuenta el éxito o el fracaso a la hora de lograr esas preferencias en los cálculos que la teoría recomienda— apoyan una restricción similar de la igualdad de satisfacción. Supondré, pues, que la igualdad de satisfacción, como teoría de la igualdad distributiva, sostiene que los recursos se deben distribuir, en la medida de lo posible, de forma que la satisfacción que obtienen las personas directamente, así como del hecho de que crean haber logrado sus preferencias personales, sea igual.

Mi primer argumento contra esta versión restringida de la igualdad de satisfacción toma como modelo, asimismo, el argumento que empleé contra la igualdad de éxito relativo. El principal atractivo de la forma restringida de la igualdad de satisfacción reside en la exigencia de que las personas sean iguales en lo que valoran por igual y de manera fundamental, en la medida en que su situación personal se ve afectada. Pero ese atractivo es insostenible, pues, de hecho, las personas difieren en la importancia que conceden a la satisfacción, incluso en ese sentido tan amplio que tiene el término descrito como estados de conciencia. Cuando se consigue que las personas sean iguales en un aspecto, se vuelven desiguales en otros que muchos valoran más.

Para casi todo el mundo, el dolor o la insatisfacción son males que hacen que la vida sea menos deseable y valiosa. Para casi todo el mundo, el placer o la satisfacción de algún tipo tienen valor y contribuyen a que la vida sea deseable. Los estados conscientes de este tipo, positivos o negativos, figuran como componentes de la concepción de la buena vida de todo el mundo; pero sólo como componentes, pues casi nadie persigue exclusivamente la satisfacción, ni sacrifica algo que valore para evitar un pequeño dolor. Incluso distintas personas concederán a esos estados conscientes una importancia muy di-
ferente. Por ejemplo, puede que dos académicos valoren el trabajo creativo, pero que uno de ellos sea capaz de una mayor renuncia, por medio de la satisfacción social, o de la reputación, o de la satisfacción de llevar a cabo una investigación bien hecha, para hacer un trabajo que sea realmente más original.

Se podría objetar ahora que ese académico no valora menos la satisfacción, sino que la encuentra en fuentes muy distintas: no en los encantos de la sociedad, ni en el brillo de la fama, sino en el hondo placer de la búsqueda de un descubrimiento genuino. Pero esto, por supuesto, no es necesariamente, ni siquiera de forma habitual, así. Algunos de los académicos más ambiciosos (o artistas, u hombres de estado, o atletas) optan por un camino que predicen que sólo les acarreará frustración, y saben que el mero hecho de aspirar a metas elevadas no les procurará placer o satisfacción, sino sólo miseria en la medida en que se queden cortos. Ciertamente, pueden decir (con el mismo espíritu que el poeta cuyas opiniones describí antes) que habrían deseado que alguna meta o proyecto no tuviera lugar, o que no se hubiera cruzado en su camino, o no haber tenido el talento necesario para llevarlo a cabo, porque entonces habrían disfrutado, considerándolo todo, de una vida más satisfactoria, más placentera. Afirmar que han tenido una vida placentera supone tergiversar lo que ellos aseguran, supone entender mal su compleja situación. En efecto, para ellos la cuestión radica, concretamente, en que ellos han llevado esa existencia a pesar de la calidad de la vida consciente que les ha acarreado, y no por esa calidad.

Ahora bien, no hay mucha gente que se dedique a alguna de susambiciones de esa forma tan extenuante. Pero creo que la mayoría de nosotros se dedica a algo cuyo valor no queda agotado, o captado, por la satisfacción que nos procura, y algunas personas se dedican de esa forma, o de manera más intensa, a más cosas que otras. Incluso cuando disfrutamos de lo que hacemos o de lo que hemos hecho, a menudo lo hacemos porque consideramos que es valioso, y no al revés. A veces, incluso, elegimos de la misma manera, aunque no de forma tan exagerada como en el caso del académico ambicioso una vida que creemos que nos procurará menos satisfacción pero que, en otros aspectos, resulta una vida mejor. Creo que esto se hace evidente en un hecho psicológico que, de alguna forma, ilustra un aspecto diferente pero, con todo, relevante. Suponga que se tiene que decidir (y una vez tomada la decisión se olvidará de ella) entre una vida en la que ha logrado una meta importante, aunque no se percata de que la ha logrado, y otra diferente en la que cree erróneamente que ha logrado ese objetivo y, por tanto, disfruta de esa creencia u obtiene de ella una gran satisfacción.3 Si elige lo primero, como muchos,

situía la satisfacción, como quiera que se describa, en un puesto menos importante que otras cosas.

Sin embargo, supongamos que alguien dice ahora que la igualdad de satisfacción es un ideal político atractivo no porque todo el mundo valore ese estado por igual y de manera fundamental al decidir lo que es importante para cada uno, sino más bien porque debe ser valorado. Esa persona no dice que el académico ambicioso que he descrito valore realmente la satisfacción, sino más bien que está equivocado, que es incluso irracional, porque no la valora. Es decir, alguien que proponga esta objeción abandona lo que dije que es el atractivo inmediato de cualquier concepción de la igualdad de bienestar, que consiste en su afirmación de que las personas han de ser iguales en lo que valoran por igual y de manera fundamental. Lo que sostiene es que el atractivo de ese ideal político reside más bien en que iguala a las personas en aquello que deben valorar equitativamente y de manera fundamental.

Tenemos, creo, dos respuestas. Según la primera, la concepción de esa persona de lo que la gente debe valorar es errónea. Se equivoca al suponer que la vida más valiosa es una vida de máxima satisfacción, sin que importe cuán generosamente se describa ese estado de conciencia, o que todo el mundo debe apoyar esa concepción de lo que es la mejor vida. En segundo lugar, incluso si esa teoría sobre lo que las personas deben valorar resultara más verosímil de lo que creo, incluso si, de hecho, fuera verdadera, una teoría política de la igualdad basada en esa concepción de la buena vida sería una teoría poco atractiva para una sociedad en la que mucha gente, si no la mayoría, rechaza esa concepción, y en la que algunos la rechazan por considerarla ajena a sus creencias más profundas sobre la bondad de sus propias vidas.

Además, en los argumentos que hemos considerado contra la igualdad de éxito general podemos encontrar un segundo argumento en contra de la forma restringida de la igualdad de satisfacción. Aunque he puesto el acento en el error que implica suponer que todas las personas ambiciosas disfrutan de su extenuante vida, o buscan esa vida por la satisfacción que les causa, lo que sí es cierto es que las personas ambiciosas se sienten a menudo insatisfechas porque fracasan en sus grandes objetivos y porque lamentan no tener los recursos adicionales, el talento y los medios que harían que su éxito fuera más probable, apoyen o no teorías políticas que defienden el derecho a tener más de lo que tienen. Aunque esto no era parte de la historia de Jack y Jill, podríamos cambiar esa historia suponiendo, por ejemplo, que Jack está profundamente decepcionado e insatisfecho con su vida diaria porque no tiene ni el talento ni los medios para resolver el enigma que le inquieta. Pero no sería correcto transferirle recursos por su mayor tasa de insatisfacción, o por su menor tasa de éxito, medidas de esa forma. Creo que nadie debería procurar que se tenga en cuenta nada más que la insatisfacción que halla en la queja razonable. Pero si los argumentos que ofrecí anteriormente son sólidos, al introducir la
idea de la queja razonable por esa limitación se introduciría también en la exposición misma de la igualdad de satisfacción, y en su justificación, una teoría de la distribución diferente e inconsistente.

VI. TEORÍAS OBJETIVAS DEL BIENESTAR

Todas las concepciones de la igualdad de bienestar que he tenido en cuenta hasta ahora son subjetivas en el siguiente sentido. Podemos hacer que se cumplan todas sin preguntar si es correcta la evaluación informada y coherente que realiza la propia persona sobre hasta qué punto se ha cumplido el criterio de bienestar empleado. Por supuesto, los argumentos a favor de que se elija una concepción de la igualdad de bienestar u otra pueden asumir que las personas se equivocan en relación con lo que consideran importante, incluso con respecto a lo que deberían considerar importante si estuvieran totalmente informadas de los hechos pertinentes. Por ejemplo, hemos tomado en consideración el argumento a favor de la igualdad de satisfacción según el cual la gente debe valorar la satisfacción como algo esencialmente importante en la vida, a pesar de que muchos no lo vean así. Pero incluso si la concepción de los estados de conciencia se defiende de esta forma, se puede aplicar sin evaluar la satisfacción en cuestión. Se insta a los funcionarios a que lleven a cabo una distribución tal que la satisfacción de cada persona en la vida sea igual, sin preguntarse si las personas actúan correctamente al considerar la satisfacción en aquello que deberían tener en cuenta.

La igualdad de éxito general, en la forma en que la hemos tratado, es también subjetiva en este sentido. Procura que las personas sean iguales (como podemos decir ahora) en la cantidad o grado en que cada una de ellas podría quejarse razonablemente por no llevar la vida que considera que tiene mayor valor. En cierto modo, ese juicio no es, en realidad, subjetivo. Le impone unas constricciones a la queja razonable que la persona en cuestión podría rechazar por sí misma, por ejemplo. Si la evaluación de una persona sobre lo que le da valor a la vida cambia durante el curso de ésta, ese juicio exige cierta amalgama o selección de juicios diferentes. Pero ese juicio no permite que para computar la queja razonable de alguien haya que basarse en evaluaciones del valor de la vida que le son completamente ajenas y que rechazaría incluso si estuviera totalmente informado de los hechos ordinarios.

Sin embargo, debería referirme ahora a una versión de la igualdad de éxi
to general que es más objetiva precisamente en este sentido. Se podría proponer que se iguale a las personas en la medida en que se deben quejar por la vida que llevan. Según esta prueba revisada, los funcionarios deberían preguntar si alguien que no valora la amistad, por ejemplo, que considera que su vida es buena aunque solitaria y sin amor, y que cree esto a pesar de que es
consciente del consuelo y la alegría que hallan otros en la amistad, está equivocado. Si es así, se le deberán transferir recursos a esa persona, bien directamente o mediante una educación especial sobre el valor de la amistad, basándose en que su éxito general es bajo, incluso aunque él lo considere elevado, al menos antes de que haga efecto la educación especial.

Muy bien podríamos objetar ahora que no es asunto de los funcionarios apoyarse en sus propios juicios sobre lo que da valor a la vida para distribuir la riqueza. Podríamos considerar que un plan semejante de distribución invade la autonomía o resulta, en cierto modo, ajeno a los principios liberales correctos. Pero no necesitamos tomar en consideración esas objeciones, pues esta versión más objetiva de la igualdad de éxito general satisface el mismo argumento que empleamos contra la versión más subjetiva. Cualquier prueba pertinente que explique de qué se debe quejar alguien por la vida que lleva realmente —una prueba que se basara incluso en la mejor teoría, no en la de esa persona, sobre el valor de la vida— debe apoyarse en una serie de supuestos sobre los recursos a los que tiene derecho un individuo para vivir. Así pues, la versión objetiva, al igual que la subjetiva, tiene que asumir una teoría independiente de la distribución justa, pues para justificar que se dé a ciertas personas más y a otras menos se debe aferraba a aquello a lo que, según esa teoría, las personas tienen derecho. Ambas versiones son contradictorias de por sí, ya que recomiendan cualquier cambio en una distribución que haya mostrado de manera independiente, con respecto a alguna otra teoría de la distribución, que es justa.

Debería referirme, siquiera de pasada, a otra concepción putativa de la igualdad de bienestar, que se podría considerar también objetiva. Se supone que el bienestar de una persona consiste en los recursos —entendidos en sentido amplio— que están a su disposición, incluyendo la competencia física y mental, la educación y las oportunidades, así como los recursos materiales; o, en otras versiones más restringidas, incluyendo sólo aquellos recursos que la gente considera que son, realmente, los más importantes. Esa concepción mantiene que dos personas tienen el mismo nivel de bienestar si ambas están sanas, son mentalmente estables, tienen una buena educación y su riqueza es equitativa, incluso aunque una de ellas esté descontenta por alguna razón y la otra aproveche mucho menos esos recursos. Ésta es una teoría objetiva en el sentido de que rehúsa aceptar el propio juicio de una persona sobre su bienestar, antes bien, insiste en que su bienestar se establece al menos mediante ciertos tipos de recursos a su disposición.

La igualdad de bienestar, así interpretada, sólo exige que las personas sean iguales en los recursos señalados. Esta versión de la igualdad de bienestar no es diferente, por tanto, de la igualdad de recursos o, al menos, de la igualdad de algunos recursos. Es más bien una expresión de la igualdad de recursos en el lenguaje (confuso) del bienestar. Tal y como dije, la expresión abstracta de
la igualdad de recursos deja abierta, por supuesto, la cuestión de qué se ha de considerar como un recurso y cómo hemos de medir la igualdad de recursos. Éstas son las complejas cuestiones que se dejan para el capítulo 2. Pero no hay razón para pensar que estas cuestiones se responderán con más facilidad si se añade al ideal de la igualdad de recursos la condición de que si los recursos de las personas son iguales, según la concepción correcta de ese ideal, serán también iguales según algún concepto objetivo del bienestar.

VII. UNA SUGERENCIA ECUMÉNICA

Tengo que considerar ahora lo que podría parecer una acertada y ecuménica sugerencia. Quizá se pueda hallar una concepción atractiva de la igualdad de bienestar no en una u otra de las diferentes concepciones que acabamos de analizar y rechazar, sino mezclándolas con criterio de una forma compleja y elaborada. En ese caso, la estrategia que he seguido en las tres últimas secciones podría resultar que no es sino la errónea y falsa estrategia del divide y vencerás, que rechaza cada una de las concepciones de la igualdad de bienestar suponiendo que se pueden obviar si no lo tienen todo en cuenta. Quizá podamos tratar con justicia el ideal de la igualdad de bienestar considerando diferentes versiones, restringidas y no restringidas, de la igualdad de éxito y de la igualdad de satisfacción como el hilo conductor que se ha de tener en cuenta en un paquete complejo de teorías, más que en teorías aisladas.

Sería estúpido afirmar, de antemano, que ninguna concepción nueva de la igualdad de bienestar puede ser descrita de forma que resulte un ideal atractivo. Tenemos que esperar a ver qué concepciones nuevas se presentan. Pero tal vez no sea estúpido suponer que no se puede configurar ninguna concepción que tenga éxito empleando, como componentes de un paquete mayor, las concepciones que hemos tenido en cuenta. En cualquier caso, mis argumentos pretendían reducir la confianza en ese proyecto. No he sostenido, simplemente, que ninguna de las concepciones que he discutido sea satisfactoria en sí misma, o que cada una de ellas tenga consecuencias poco atractivas si otra no la pone a prueba. Si mi argumentación ha sido ésa, invitará a suponer, en realidad, que esas concepciones se podrían combinar de forma que complementen o comprueben las deficiencias de cada una de ellas por sí sola. Pero a lo que me refiero es a respaldar una crítica más radical: no hay razón alguna para aceptar cualquiera de las versiones de la igualdad de bienestar como teorías de la igualdad distributiva, ni siquiera pro tanto.

Por supuesto, resulta deseable, al menos en cierto sentido, que mejore el éxito general de la gente, aunque los filósofos y los políticos puedan no estar de acuerdo con respecto al hecho de si es la versión subjetiva o la objetiva de ese fin la que debe llevar el control cuando entren en conflicto. Pero, por las
razones explicadas, ninguna versión puede proporcionar más que un principio vago y contradictorio de la igualdad distributiva. Y tampoco pueden figurar, por la misma razón, como componentes útiles de un paquete complejo de concepciones de la igualdad de bienestar. En la medida en que figurara la igualdad de éxito general, incluso como un componente entre otros, figuraría porque se adopta una prueba independiente de la distribución justa, y no podría recomendar, ni podría hacerlo tampoco el paquete en general, ninguna desviación de esa prueba independiente.

Las otras concepciones de la igualdad de bienestar que hemos tenido en cuenta las rechazamos por razones diferentes. No hemos encontrado ninguna razón para apoyar la idea de que una comunidad debería aceptar el objetivo de que las personas sean iguales de la manera que proponen esas concepciones, aunque se lograra sin perjudicar a otros. Si esto es así, resulta improbable entonces que se acepte el objetivo de que se consiga una mayor igualdad entre la gente mediante una suerte de compuesto o término medio entre las diferentes concepciones. Las combinaciones y los intercambios son apropiados cuando no es posible cumplir con una serie de objetivos o principios opuestos, que resultan atractivos de forma independiente. No son apropiados cuando los objetivos o principios no muestran en absoluto un atractivo independiente, al menos como teorías de la igualdad.

VIII. GUSTOS CAROS

Al comienzo dije que la igualdad de bienestar, incluso de forma abstracta, parece que genera, en principio, contraejemplos problemáticos si no se especifica alguna de las concepciones que hemos distinguido. El más destacado de esos problemas es el de los gustos caros (una expresión que emplearé, con mayor frecuencia, para incluir también las ambiciones caras). Parece que la igualdad de bienestar recomienda que a quienes les gusta el champán, que necesitan mayores ingresos para lograr simplemente el mismo bienestar que otras personas con gustos menos caros, deben recibirlos por esa razón. Pero esto resulta contraintuitivo, y ya dije que alguien atraído en general por ese ideal querría, no obstante, limitarlo o matizarlo de forma que su teoría no tenga esas consecuencias. Quiero retomar ahora esa sugerencia, no porque el problema de los gustos caros tenga importancia práctica en la política, sino por dos razones diferentes. En primer lugar, muchos lectores atraídos inicialmente por alguna concepción de la igualdad de bienestar pueden sospechar que los argumentos que dirigí en las últimas secciones contra su concepción favorita tendrían menos fuerza si mis descripciones de ella hubieran incorporado alguna limitación o matizar adecuados para excluir las consecuencias de los gustos caros. Creo que esta sospecha, si es que acaso existe, es errónea,
pero sólo por esa razón merece la pena, con todo, considerar si tal limitación sería realmente posible. En segundo lugar, habrá lectores a los que sigan sin convencer mis primeros argumentos, pero que abandonarán su concepción preferida de la igualdad de bienestar si creen que, verdaderamente, no se puede matizar de forma que se evite esa consecuencia.

Cuando consideremos que es posible matizar tal concepción, deberemos tener cuidado en distinguir la solución de compromiso de un principio de su contradicción. Una solución de compromiso refleja el peso de algún principio independiente y competente; una contradicción es una matización que refleja más bien la negación del principio original mismo. La pregunta sobre la que quiero insistir es ésta: ¿puede el principio de la igualdad de bienestar lograr una solución de compromiso (sea cual fuere la interpretación de lo que es la igualdad de bienestar) que bloquee los resultados inicialmente contraintuitivos de ese principio, como la afirmación de que la gente a la que le gusta el champán debería tener más recursos? ¿o será capaz cualquier matización de impedir esos resultados, y no una contradicción que acepte en última instancia la falta de pertinencia del principio?

Imaginemos que una sociedad concreta ha conseguido alcanzar la igualdad de bienestar en la concepción de ese ideal que han elegido. Asimismo, supongamos que se ha logrado mediante una distribución que, de hecho (quizá sólo por coincidencia), le proporciona a todo el mundo una riqueza equitativa. Supongamos ahora que alguien (Louis) se propone deliberadamente cultivar algún tipo de gusto o ambición que ahora no tiene, pero que será caro, pues una vez cultivado no tendrá tanto bienestar, según la concepción opcional, como tenía antes, a menos que cuente con una mayor riqueza. Esos nuevos gustos pueden referirse a la comida y a la bebida, como en el caso del conocido ejemplo de Arrow de la persona a la que le gustan los huevos de chorrillo y el clarete prefiloxera. O puede ser más bien (lo que es más verosímil) el gusto por los deportes, como esquiar, del que sólo se deriva satisfacción tras haber adquirido cierta habilidad; o, en esa misma línea, el gusto por la ópera; o por una vida dedicada al arte creativo, o a la exploración, o a la política. ¿Se le puede negar a Louis una riqueza extra, sustraída de los que adoptan gustos menos caros (o simplemente mantienen los que ya tenían), sin contradecir el ideal de la igualdad de bienestar que su comunidad respalda?

Veaamos primero cómo podríamos explicar lo que ha hecho Louis. Sin duda, las personas, despreocupadamente o por capricho, cultivan gustos nuevos sin tener en cuenta si realmente estarán mejor adoptándolos o, incluso de forma perversa, sabiendo que estarán peor. Incluso cuando creen que van a estar en mejor situación, pueden equivocarse. Pero quiero suponer

que Louis no sólo actúa deliberadamente, y no por descuido, sino que actúa también basándose en el tipo de juicios que, como he dicho, la gente realiza a menudo cuando configura y cambia sus preferencias. Louis está tratando de que su vida, de algún modo, sea mejor. Creo que esto no hace más atracti-
va, o menos contraintuitiva, su exigencia de recursos adicionales. Al contra-
rio, el hecho de que esté actuando por su propio interés de forma tan delibe-
rada hace que su exigencia parezca incluso menos atractiva que la de alguien
que prueba algo por capricho, por el placer del momento, y se da cuenta de que
está enganchado.

Por supuesto, Louis tendrá sus propias ideas sobre qué es lo mejor en la
vida, o dónde reside su propio bienestar esencial. Sin embargo, si su sociedad
ha elegido igualar el bienestar de las personas según una de las concepciones
del bienestar —como la satisfacción o el éxito relativo—, Louis no podrá
pensar entonces que su propio bienestar radica en la máxima cantidad de
bienestar posible según esa concepción. Si lo pensara, su conducta no tendría
sentido. Eso significa que una descripción atractiva de su conducta tiene que
ser incorrecta. Mucha gente que haya oído esto por primera vez quizá supo-
nga que Louis cultiva gustos caros para seguirle el paso a otros, de forma
que se le «recompensaría» ese esfuerzo inapropiado si recibiera más ingresos.
Pero si seguirle el paso a otros significa conseguir más bienestar que otros en
la concepción elegida, entonces eso es imposible. Por supuesto, alguien po-
dría fingir que le gustan los huevos de chorlito, aunque en realidad los odie,
para obtener más ingresos, y gastárselos en secreto comprando más huevos
de gallina, obteniendo así más satisfacción que la que otros se pueden permi-
tir. Pero el problema de los gustos caros no es un problema de fraude: es un
problema que debe ser tratado de forma independiente por cualquier socie-
tad que se base en la igualdad de bienestar, porque alguien podría, al fin y al
cado, fingir que es paralítico. Si Louis se propone que le gusten los huevos de
chorlito tendrá realmente, si lo consigue, menos bienestar según la concep-
ción elegida que si no tiene esos gustos, luego esa decisión no le permitirá ob-
tener ventaja alguna frente a otros según la forma de bienestar que elija. Por
supuesto, él puede pensar que con esa concepción del bienestar al final ob-
tendrá más bienestar con un dólar de huevos de chorlito que con un dólar de
huevos de gallina, pese a lo caros que son los primeros. En ese caso sabe que
sus ingresos se reducirán si tiene éxito. O puede pensar que no obtendrá más
bienestar por dólar, sino menos, cultivando el gusto por los huevos de chor-
lito. En ese caso sabe que su bienestar (como siempre, según la concepción
elegida) se reducirá en general (aunque no mucho en una comunidad muy
grande), porque el bienestar total que se produzca (del cual sólo puede espe-
rar en última instancia 1/n) disminuirá. Sería absurdo pensar que se ha pro-
puesto reducir su propio bienestar para tener unos ingresos mayores que los
de otros en términos absolutos o relativos. Después de todo, aunque sus in-
gresos sean mayores que los de otros, éstos, por hipótesis, no están en peor situación que él según la concepción del bienestar elegida; el que está peor, al menos en cierta medida, de lo que podría haber estado es él.

Como he dicho, Louis supone que si cultiva sus nuevos gustos su vida sería mejor. Pero esto es así porque no acepta que el valor de su vida se mida sólo mediante el tipo de bienestar en que su sociedad se propone, por alguna razón, que todas las personas sean iguales. Es difícil ver cómo el hecho de que él tenga esa opinión puede justificar tanto la sugerencia de que se ha comportado de forma incorrecta como la decisión de no proporcionarle más recursos, sino más bien de dejar que siga siendo desigual con respecto a los demás en la concepción elegida. La elección de esa concepción fue una elección social, no suya, y la sociedad elige que la gente sea igual según esa concepción, no según una concepción que Louis valore más. Después de todo, no hay razón para pensar que el bienestar de las personas sería equitativo en la concepción de Louis, incluso antes de que él desarrollara sus nuevos gustos; y es posible que él tenga menos que otros si se le retrotrae a la situación de igualdad en la concepción elegida.

Como he dicho, Louis cree que, en general, tendría más éxito en la vida—tendría menos motivos para quejarse—si sus gustos o ambiciones fueran caros, aunque tuviera que asumir el pequeño coste en términos de bienestar, entendido según la concepción elegida, de lo que perdería si la sociedad restableciera en su caso la igualdad en esa concepción. De hecho, podría pensar que tendría más éxito general en la vida si la sociedad no restableciera la igualdad en su caso. (Las personas desarrollan gustos caros en nuestra sociedad, incluso cuando tienen que asumir el incremento de costes.) Supongamos que la concepción elegida es la satisfacción. Si Louis desarrolla el gusto por los huesos de chorlito, tiene que creer que una vida dedicada a satisfacer gustos caros es una vida mejor en conjunto, aunque le proporcione menos satisfacción; podría considerarla mejor aunque le proporcionara incluso mucha menos satisfacción. En realidad, estas creencias pueden ser verosímiles. O al menos pueden ser verosímiles si sustituimos el ejemplo imaginario de los huesos de chorlito por la clase de gustos caros que la gente suele cultivar de liberadamente en su propio interés, como el gusto por los deportes, que surge al practicarlo con habilidad, o el deseo de poder práctico que surge al tomarse interés en el bien público. Resulta verosímil suponer que las creencias de esa clase figuraran incluso en las mejores explicaciones de por qué la gente, en nuestra propia economía, desarrolla los gustos caros menos dignos de admiración—el gusto por el champán—que figuraran entre los ejemplos usuales. Pues si alguien como Louis desea llevar la vida de la gente que aparece en los anuncios de la revista New York, tiene que ser porque cree que una vida en la que se disfruta de bienes escasos y caros es mejor vida, ya que se tiene conocimiento de gran variedad de placeres, o de placeres más refinados o, in-
cluso, de placeres que, simplemente, otros no conocen, a pesar de que en conjunto contengan menos placer general.

Esta explicación de la conducta de Louis cuestiona la importancia de la distinción, que hasta ahora hemos aceptado, entre gustos caros que se cultivan deliberadamente y otros aspectos de la personalidad o de la persona, como los gustos innatos o socialmente impuestos, que afectan al bienestar de la gente. En efecto, esa explicación supone que tales gustos se cultivan con frecuencia en respuesta a creencias —creencias sobre el tipo de vida que proporciona más éxito general—, y esas creencias mismas no se cultivan o eligen. Esto es, no se cultivan o eligen en un sentido que nos aporte razón alguna para no atender a las diferencias de bienestar causadas por esas creencias en una comunidad que se haya comprometido, por lo demás, a igualar las diferencias de bienestar. No me refiero a que las creencias sean afecciones, como la ceguera, que la gente padece y que ya no le abandonan. Las personas consideran sus teorías sobre el valor de la vida de modo parecido a como consideran otro tipo de creencias. Pero no eligen que una vida de servicio a los otros, por ejemplo, o una vida dedicada a la creación artística o académica, o una vida de lujo, sea la mejor vida, y por lo tanto no eligen creerlo. Aún podemos distinguir entre la decisión voluntaria de alguien de convertirse en una persona que tiene ciertos gustos, o de llevar el tipo de vida que probablemente tenga esa consecuencia, y su descubrimiento de los gustos y ambiciones que tiene realmente. Pero la distinción es menos importante de lo que a veces se cree, pues en raras ocasiones esa decisión es voluntaria, si es que alguna vez lo es.

Si la sociedad de Louis no se propone que la satisfacción o el éxito relativo de las personas sea equitativo, es decir, no se propone que lo sea una de las concepciones distintas del bienestar que hemos supuesto hasta ahora en la historia de Louis, sino el éxito general subjetivo, entonces necesitaríamos una explicación diferente de por qué desarrollará gustos caros, y si será justo negarle recursos adicionales. Anteriormente sostuve que cualquier versión atractiva de la igualdad de éxito general ha de dar cabida a la idea de una queja razonable, y que esta idea, a su vez, presupone alguna teoría independiente, cuyo objeto no sea el bienestar y que defina una distribución justa de recursos. Si esto es correcto, entonces nadie podrá exigir recursos adicionales para gustos caros en una comunidad supuestamente regida por la igualdad de éxito general. Si antes de que cultive sus nuevos gustos la parte de recursos que tiene es justa, seguirá siendo justa una vez que los haya cultivado. Pero puesto que quiero ofrecer argumentos independientes en esta sección, pondré que mis argumentos previos no son sólidos y que se puede desarrollar una versión subjetiva de la igualdad de éxito general que resulte atractiva sin que sea autocontradictoria en este sentido.

Pero entonces, puesto que la concepción elegida es ahora la del éxito general, ya no podemos decir que Louis actúa como lo hace porque cree que
en la vida tendrá más éxito general a pesar de que tenga menos éxito bajo la concepción elegida. Supongamos que antes de que Louis concibiera esos gustos caros se sentía satisfecho de tener, más o menos, el mismo éxito en la vida que los demás. Pero entonces él empezó a creer que su vida sería más valiosa si cultivara, por ejemplo, alguna afición cara. Tenemos que preguntnos qué piensa ahora sobre los valores de la vida que tenía antes de formarse esa nueva creencia. Puede pensar que si bien su vida anterior era tan buena como pensaba y habría seguido siéndolo si no hubiera podido dedicarse a su nueva afición, es mucho mejor pudiendo dedicarse a ella. En ese caso, el problema de los gustos caros no surge, pues Louis exige recursos adicionales para tener un bienestar mayor que el de otros en la concepción elegida, y no puede reclamarlos ni siquiera prima facie. Pero puede que hayan cambiado, más bien, sus creencias sobre el valor de su vida. Puede haber leído más, o haber reflexionado con profundidad, para llegar a la conclusión de que su vida anterior, con todos sus atractivos, era en realidad una vida insípida que no merecía la pena. Quiere cultivar gustos nuevos que supongan un mayor desafío para reparar los defectos de su vida, tal y como él los ve ahora. Sólo pide los recursos necesarios para que su vida sea tan valiosa —a su modo de ver, una vez que ha abierto los ojos— como la de otras personas.

¿Cómo puede comprometerse una sociedad con la igualdad en ese sentido si le niega esos recursos? La sociedad no puede decir que estuviera equivocada por seguir pensando cómo vivir mejor. Una vida que no se analiza resulta, por esa misma razón, una vida pobre. Si Louis hubiera llegado a tener sus opiniones actuales sobre el valor de la vida después de la distribución inicial, habría recibido entonces los recursos que ahora busca. ¿Por qué se le niegan ahora y se le condena a llevar una vida menos valiosa para él que para los demás las suyas?

Podemos resumir la posición a la que hemos llegado de esta forma. Si la concepción elegida es una de las diversas concepciones que hemos tomado en consideración —que son distintas del éxito general—, entonces Louis tratará de mejorar su bienestar basándose en otra concepción que él valore más, manteniendo la igualdad en la concepción elegida. Pero si la concepción elegida es la que importa realmente para la igualdad y si en cualquier caso puede que otras personas tengan ya más bienestar en la concepción que Louis prefiere, ¿qué base tiene la sociedad para negarle ahora la igualdad en la concepción elegida? Si la concepción elegida es el éxito general (que se supone,

5. Si la concepción elegida es alguna versión de la igualdad de éxito, y no la versión subjetiva que se discute en este párrafo, la situación es aún diferente. Si la consecuencia del cambio en los gustos de Louis es que ahora tiene, objetivamente, más éxito en la vida, entonces contaría con menos recursos, y no más. Si el cambio hace que su vida sea objetivamente peor (porque las convicciones de Louis son erróneas), entonces la afirmación de que alguien podría pedir, en su nombre, todavía más recursos para reeducarlo parece especialmente robusta.
arguyendo, que no es autocontradictoria), si surge entonces la exigencia de recursos adicionales, surge porque Louis cree ahora que la distribución anterior se basaba en un error. Él no pide que se le den ventajas especiales, sino sólo que la sociedad logre la distribución que habría logrado si él hubiera sido capaz de ver las cosas más claras por aquel entonces. ¿En qué puede basarse la sociedad para negarle eso?

Quizá se base en algo que se sugiere por sí solo: el típico principio utilitarista según el cual el bienestar medio de la sociedad (que hemos de entender que se refiere al bienestar en la concepción que se elija) debe ser el mayor posible. Si la sociedad «recompensa» a las personas que desarrollan gustos caros proporcionándoles recursos adicionales con los que satisfacer esos gustos, no se disuadirá entonces a la gente de que los tenga. Pero los gustos caros (por definición) reducen el bienestar total que se puede producir con unas existencias dadas de recursos. Así pues, el principio independiente de utilidad justifica que se llegue a un acuerdo con el principio de igualdad de bienestar, al recomendar que no se produzca la paridad de bienestar entre las personas si desarrollan gustos caros, para desaconsejarles esos gustos. Si la concepción elegida es una concepción distinta, eso quiere decir que hay que desaconsejar a la gente, en nombre de la utilidad media, que hagan efectivo que necesitan más recursos para lograr el mismo bienestar, incluso aunque puedan pensar que tendrían más éxito en la vida si lo hubieran hecho efectivo. Si la concepción elegida es el éxito general, juzgado subjetivamente, entonces hay que desaconsejar a las personas que reexamen sus vidas de tal forma que se sientan insatisfechas con el valor de esa vida.

Pero de hecho, el principio de utilidad no explica lo que es necesario explicar aquí. Como mucho, puede explicar por qué no es eficiente compensar a los que tienen gustos caros. No puede explicar por qué el ideal de la igualdad no recomienda hacer eso. Después de todo, es una idea conocida en teoría política que la sociedad justa llegará a una solución de compromiso entre la eficiencia y la distribución. A veces la sociedad tolerará que no se logre del todo la igualdad perfecta para mejorar la utilidad media. Pero la solución de compromiso entre la eficiencia y la igualdad que demanda intuitivamente el problema de los gustos caros no es la solución de compromiso entre eficiencia e igualdad. Es, más bien, una solución de compromiso en el seno de la idea de igualdad. Aunque creamos que la igualdad exige que se le pague más a Louis porque se ha esforzado para que le guste el champán, nuestra dificultad no reside en que tengamos que negarle la igualdad para proteger las existencias generales de utilidad. Los gustos caros son un engorro para la teoría según la cual la igualdad se refiere a igualdad de bienestar, precisamente porque creemos que la igualdad, en sí misma y al margen de cuestiones de eficiencia, condena, en vez de recomendar, las compensaciones por el cultivo deliberado de gustos caros.
Debería señalar también, entre paréntesis, que no está claro que el principio utilitarista, por sí solo, pueda proporcionar siquiera una explicación de lo que pretende explicar, a saber, por qué una sociedad que desea llegar a una solución de compromiso entre la igualdad y la eficiencia seleccionaría los gustos caros como punto que sacrificar en favor de la igualdad. Negándose a compensar a las personas que desarrollan gustos caros sólo protegerá la utilidad media si tiene éxito al desaconsejar, a algunas personas al menos, que desarrollen los gustos que, de otra forma, desarrollarían. Es imposible predecir cuántos experimentos de este tipo tendrían lugar en una sociedad dedicada a la igualdad de bienestar incluso sin aquel tipo de disuasiones, o cuán efectiva sería la disuasión. (Después de todo, la gente desarrolla gustos caros incluso en nuestra sociedad, donde no reciben recursos adicionales.) Asimismo, es imposible predecir las consecuencias a largo plazo de la utilidad bajo cualquiera supuesto concreto sobre el éxito de la disuasión. Cualquier sociedad que se incline, como medio de disuasión, por no compensar a nadie tiene que establecer con justicia una política articulada que estipule de forma razonablemente clara cuándo se compensará a las personas cuyos gustos y ambiciones cambian y cuándo no. ¿Cómo distinguiría esa política, por ejemplo, entre los gustos que se cultivan deliberadamente y los que arrebatan a las personas? ¿Qué nivel de gasto —qué nivel de eficiencia en la producción de satisfacción, por ejemplo, por dólar de coste— se estipularía para que un gusto sea caro en vez de barato? La cerveza, en este sentido, bien puede ser menos cara que el champán, pero es también más cara que el agua. Supongamos que la comunidad responde a estas dificultades rehusando compensar los gustos nuevos si las personas favorecen su adquisición o actúan de forma que saben que su adquisición es más probable, cuando resulta que esos gustos son más caros que los gustos que reemplazan, si es que reemplazan alguno. Si esta política tiene éxito al desaconsejar que se experimente con los gustos hasta un nivel dado, entonces podría terminar promoviendo, por lo que sabemos, una comunidad aburrida, conformista, sin imaginación y poco atractiva; una comunidad, asimismo, con menos utilidad a largo plazo. Hay muchas razones para predecir esas consecuencias, pero sólo mencionaré dos por motivos obvios. En primer lugar, algunos gustos que son caros cuando sólo los adoptan unas pocas personas se vuelven baratos —producen más utilidad por dólar que los gustos actuales— cuando se hacen muy populares, porque se sigue el ejemplo de esos pocos. En segundo lugar, una sociedad que se vuelve aburrida y conformista es una sociedad en la que nadie disfruta mucho con nada, o en la que nadie se preocupa con intensidad de lograr las metas que han tomado de otros mecánicamente, en vez de desarrollarlas por sí mismos. Por supuesto, no está claro que esta política de la ausencia de compensación, añadida a un principio general de compensación por los gustos que se adquieren de forma menos voluntaria, tenga esas consecuencias. Pero esto es así porque
no hay ninguna hipótesis que merezca mucho la pena sobre qué niveles de utilidad lograría esa sociedad tan diferente de la nuestra, por lo cual resulta difícil recomendar esa explicación de por qué una sociedad de la igualdad de bienestar que sea también utilitarista rechazaría la compensación.

Así pues, la justificación supuestamente utilitarista de nuestra convicción intuitiva de que la igualdad no exige que el bienestar de aquellos que cultivan deliberadamente gustos caros sea equitativo una vez que los han cultivado falla por dos motivos. Aún carecemos de una justificación de aquella convicción. Pero supongamos que alguien sostiene ahora lo siguiente. Es cierto que las personas no eligen sus creencias sobre lo que hará que tengan más éxito general en la vida. Pero deciden si actúan según esas creencias y hasta qué punto. Louis sabe, o al menos debería saber, que si cultiva ciertos gustos caros en una sociedad volcada en la igualdad de satisfacción, por ejemplo, y recibe una compensación, entonces se reducirá la satisfacción disponible para los demás. Si, sabiendo esto, elige la vida más cara, entonces no se merece la compensación. Ya no es miembro de la compañía de los que se merecen que la satisfacción que les procura la vida sea equitativa.

Louis tiene que tomar una decisión. Puede decidir que se queda con sus actuales recursos equitativos y conformarse con la satisfacción de la que hoy por hoy disfruta en la vida, pero sin los gustos y ambiciones que se propone cultivar. O puede quedarse con sus actuales recursos y conformarse con una vida en la que él considera que alcanza un mayor éxito general que en su vida actual, pero que es menos placentera. Sería injusto que tuviera una tercera elección, a saber, que pudiera llevar una vida, a expensas de otros, que fuera más cara que la de esos otros, sin sufrir ninguna pérdida de satisfacción, sólo porque considere esa vida, de forma natural, una vida que le procura un mayor éxito general que las otras dos. La razón por la que Louis no merece que se le compense no se debe a que esa vida más cara que podría llevar sea una vida peor. Podría estar en lo cierto al pensar que la satisfacción no es lo más importante y que una vida que resulte más pobre en placeres puede ser, desde un punto de vista personal, una vida en la que se tenga mayor éxito general. Lo único que decimos es que lo correcto es que tome una de las dos primeras decisiones, pero no la tercera.

Este argumento me resulta poderoso y atractivo. Asimismo, se trata de un argumento importante por la siguiente razón. La objeción que impide a Louis optar por la tercera elección descrita se plantea de forma más natural así. Louis debería ser libre (al menos dentro de los límites permitidos por una forma defendible de paternalismo) para llevar a cabo el mejor tipo de vida que pueda con la parte de recursos sociales que le corresponde de manera justa. Pero no debe ser libre de abusar de los recursos de otros, pues sería injusto con ellos. Mas, por supuesto, una vez que se plantea el argumento de esta forma, no vale sólo como argumento a favor de que se llegue a una solución
de compromiso en la igualdad de bienestar, hecha a la medida del problema de los gustos caros. En efecto, la idea de una parte justa no puede referirse simplemente a particiones que proporcionen a la gente un bienestar equitativo en la concepción elegida, pues ésta es exactamente la concepción a la que apela Louis al solicitar recursos adicionales. Sin embargo, si la parte justa se fija con independencia de esa concepción, entonces cualquier solución de compromiso que emplee la idea de parte justa se convertirá en una contradicción.

¿Se puede definir la idea de parte justa, con ese fin, de manera que las particiones que producen un bienestar equitativo en la concepción elegida no sean justas automáticamente, pero que hagan uso, no obstante, de esa concepción para evitar contradecirla? Supongamos que se considera que la parte justa de alguien es la parte que produce un bienestar equitativo en esa concepción, o que lo produciría si la persona en cuestión no cultivara deliberadamente un gusto caro. Como hemos visto, esto no nos ayuda si la concepción elegida es la del éxito general y si Louis creyera que tendría menos éxito general en la vida que el que otros creen que tienen, si no cultivara nuevos gustos. Incluso si la concepción elegida fuera una de las diversas concepciones que hemos considerado, como la satisfacción, definir particiones justas de esa forma no serviría de ayuda. El argumento que dije que me resulta poderoso no sólo emplea la idea de las particiones justas para describir la limitación de la igualdad de bienestar que recomienda, sino para justificar esa limitación. Se propone explicar por qué, a pesar de las diversas objeciones que hace anteriormente en esta sección, las consideraciones independientes y no contradictorias relativas a la justicia justifican llegar a una solución de compromiso en la igualdad de bienestar. Pero si la definición de las particiones justas supone sólo que la solución de compromiso en cuestión es justa por alguna razón no especificada, entonces apelar a ellas no puede proporcionar por sí solo una justificación que no sea, de inmediato, circular. Si la idea de la partición justa sirve para algo, tiene que apelar entonces a una explicación independiente de la distribución justa, y cualquier explicación independiente contradice la concepción a la que está vinculada, como he dicho, porque ocupa todo el ámbito que esa concepción reclama para sí. Podría añadir que creo que la explicación independiente más admisible —que yo mismo tenía presente cuando dije que el argumento contra la tercera elección de Louis era poderoso— es alguna concepción de la igualdad de recursos (aunque, por supuesto, hay otras disponibles, incluyendo, por ejemplo, el principio de que los recursos se distribuyen de manera justa cuando reciben más los que tienen más mérito).

Quizá se pueda proponer, con ingenuidad, alguna explicación o interpretación del argumento en cuestión —que Louis no merece más recursos sólo porque haya elegido una vida más cara— que no emplee la idea de partición justa o alguna idea similar. Pero sospecho que cualquier explicación
semejante se vendría abajo ante el siguiente ejemplo nuevo. Imaginemos aho-
ra una sociedad, recientemente consagrada a la igualdad de satisfacción, en la
que, cuando los recursos se distribuyen para lograr la igualdad de satisfac-
ción, Jude tiene mucho menos dinero que los demás porque sus gustos son
muy sencillos y baratos de satisfacer. Pero un día (quizá tras leer a Heming-
way) resuelve que su vida, incluso teniendo en cuenta todo aquello con lo que
se siente satisfecho, es una vida en la que tiene menos éxito general del que
podría tener, de modo que decide cultivar la afición por alguna actividad de
riesgo, como torear. Supongamos que después de decidir esto se encuentra
realmente frustrado porque no tiene fondos para viajar a España, por ejem-
pto, y pide más fondos a través de una nueva redistribución tras la cual aún
podría, tal y como discurren las cosas, tener menos que los demás. ¿Tenemos
ahora motivo alguno para decir que no se merece el incremento, cuando sa-
bemos que si se le niega tendrá menos fondos y menos satisfacción que todos
los demás? Dudo que nadie quiera decir esto. Pero si es así, no podremos
afirmar, entonces, que la razón de que Louis no se merezca el incremento es,
simplemente, que la afición que ha cultivado es cara. La nueva afición de Ju-
de quizás sea igual de cara. La diferencia es que Louis pide que se pongan a su
disposición más recursos sociales que los de la partición igualitaria, mientras
que Jude sólo pide que lo que se ponga a su disposición se acerque algo más
da la partición igualitaria. Necesitamos la idea de partición justa (en este caso
concreto, la idea de una parte equitativa de recursos) para expresar la fuerza
de esta diferencia.

Supongamos que si a Jude se le proporcionan más fondos y puede viajar
a España no sólo tendrá tanto bienestar como los demás, sino más —en cual-
quiera concepción que se haya elegido, incluyendo la del éxito general—, aun-
que aún tendrá mucho menos dinero que los demás. ¿Exige ahora la igual-
dad que se le niegue el dinero adicional? Si no es así, entonces el caso de Jude
se puede justificar de manera más firme. No sólo puede Jude restablecer la
igualdad de bienestar, a pesar de esa afición cara que ha cultivado, sino que
cuando incluso tener éxito, desarrollando esa afición, a la hora de tener más
bienestar que otros. En ambos casos, es la idea de la igualdad de recursos la
que está obrando.

Espero que la moraleja de esta larga sección esté clara. Si alguien ansía
defender alguna versión o concepción de la igualdad de bienestar, pero desea
también oponerse a la consecuencia de que los que desarrollan gustos caros
deben tener más, llegará, al final, a una teoría muy diferente de la igualdad.
Se encontrará con que tiene que presuponer otra teoría que hará que su con-
cepción de la igualdad de bienestar sea inútil o contradictoria de por sí. Ésta
es, por supuesto, exactamente la conclusión a la que llegamos al estudiar al-
gunas de esas concepciones por separado. Queda por considerar, en la si-
guiente sección, si existen razones poderosas para intentar, no obstante, ha-
llar algún ámbito para la igualdad de bienestar dentro de una teoría general y diferente de la igualdad.

IX. DISCAPACIDADES

Al principio acepté que la idea de que la igualdad genuina es igualdad de bienestar tiene un atractivo inmediato. Uno de los aspectos de ese atractivo inmediato, que quizás haya superado fácilmente las diversas dudas que he planteado, es el aparente poder de la igualdad de bienestar para explicar por qué las personas con discapacidades físicas o mentales (o con otras necesidades especiales) deben tener recursos adicionales. Seguramente (cabe decir) esto es porque esas personas obtienen menos que otras de algo que cae dentro del ámbito general del «bienestar» en la misma partición de recursos. Quizá nos preocupemos por los discapacitados porque la satisfacción, el éxito relativo o el éxito general que pueden lograr es menor; o quizá se trate de una combinación diferente de alguno de esos elementos, o de todos ellos. Pero algunas de nuestras intuiciones sobre los discapacitados tienen que empujar a la igualdad de bienestar en alguna de sus interpretaciones. Si es así, cabe pensar entonces que este hecho muestra que cualquier teoría definitiva de la igualdad tiene que dejar hueco a la igualdad de bienestar, quizá sólo como suplemento o matización de otra teoría de la igualdad, aunque sólo sea para captar las condiciones que hemos insistido que hay que establecer para los que tienen esa mala suerte.

Pero no está nada claro que se necesite algún concepto de bienestar para explicar por qué los discapacitados deberían recibir a veces más recursos materiales de los que están sanos. En el siguiente capítulo describiré una aproximación diferente al problema de las discapacidades que no se apoya en comparaciones de bienestar, pero que pueda explicar ese problema igual de bien. No hay razón para suponer, considerando de antemano esta o aquella sugerencia, que sólo una teoría de la igualdad que se base en el bienestar puede proporcionar la explicación que es necesaria. De hecho (y además) una teoría basada en el bienestar proporciona una explicación menos satisfactoria de lo que en principio pudiera parecer. El argumento que tomamos en consideración ahora es que la igualdad de bienestar merece al menos ocupar un lugar en una teoría general de la igualdad, ya que capta con tanta exactitud nuestras intuiciones sobre cómo se debe tratar a los discapacitados en nombre de la igualdad. ¿Pero es esto cierto? En relación con cualquier concepción del bienestar, resulta admisible afirmar que las personas con discapacidades severas posiblemente disfruten, como grupo, de menos bienestar que otros. Pero, por supuesto, esto sólo es cierto estadísticamente. En muchos casos los discapacitados tienen, en consecuencia, menos ingre-
sos, y por ello no disponen siquiera de los mismos recursos materiales que otros. Y algunas personas con discapacidades terribles necesitan ingresos adicionales sólo para sobrevivir. Pero muchas personas con graves discapacidades tienen niveles elevados de bienestar, en cualquiera de sus concepciones; más elevados que muchos discapacitados. Esto es cierto, por ejemplo, con respecto a Tiny Tim y Scrooge. Tim es más feliz que Scrooge, aprueba en mayor medida cómo va el mundo, a su modo de ver tiene más éxito, y así sucesivamente.

Sin embargo, la intuición de la que hablo (que los discapacitados deben tener recursos adicionales) no se limita a aquellos que, de hecho, tienen un bienestar por debajo de la media, según alguna concepción del mismo. Si Tim tiene tanto dinero como Scrooge (cuando, quizás, el bienestar de Tim sería mayor que el de Scrooge por un gran margen de diferencia), pero Tim, no obstante, no dispone de dinero suficiente para permitirse un tratamiento de fisioterapia, muchos de nosotros pensaremos que tiene derecho a recursos adicionales para ese fin. Ahora bien, podríamos creer esto, por supuesto, porque nuestras intuiciones han sido educadas por aquel hecho estadístico. Según esta hipótesis, sentimos que los discapacitados, como grupo, deben tener más porque su bienestar como grupo es menor, y aplicamos entonces la intuición general a casos individuales sin comprobar si se cumple la regla general. Pero no me parece que ésta sea una explicación convincente de por qué tenemos esa sensación. Si al saber que una persona discapacitada no tiene un bienestar particularmente bajo aún creemos que tiene derecho a recursos adicionales en virtud de su discapacidad, entonces esa creencia se explica mal suponiendo que hemos perdido la capacidad de discernir.

Así pues, nuestras creencias sobre los discapacitados no se justifican en realidad de forma tan exacta o poderosa mediante la idea de la igualdad de bienestar como para sugerir que cualquier teoría general tiene que incluir en alguna medida, según esta explicación, ese ideal. La explicación de estas creencias basada en el bajo nivel de bienestar tiene también otros defectos. Supongamos que el bienestar (en cualquiera de sus interpretaciones) de una persona completamente paralizada, pero consciente, es muchísimo menor que el bienestar de cualquier otra persona de la comunidad; que poner a su disposición más y más dinero incrementa su bienestar de forma constante, pero sólo en cantidades muy pequeñas; y que si tuviera a su disposición todos los recursos que se necesitan para, simplemente, mantener vivos a los demás, aún tendría muchísimo menos bienestar que ellos. La igualdad de bienestar recomendaría esa transferencia radical, es decir, hasta que se llegara a esa situación. Pero a mí (y creo que a otras personas) no me parece que la igualdad, considerada en sí misma y sin tener en cuenta la clase de consideraciones que se podría pensar que la anulan a veces, requiera realmente, ni recomiende siquiera, esa transferencia radical en tales circunstancias.
No afirmo (como se aprecia en esta última frase) que cualquier comunidad que respalde, en principio, la igualdad de bienestar se haya de comprometer, por lo tanto, con esa transferencia radical. Algún otro principio que la comunidad acepte (por ejemplo, el principio de utilidad) podría recomendar aquí alguna solución de compromiso con la igualdad. Pero ¿dónde habría que trazar la línea? Quizá deba trazarla la práctica política de la intuición. Pero entonces la víctima de parálisis total bien podría no recibir nada en absoluto. En sí mismo, el principio de igualdad no ofrecería razón alguna para que la comunidad aceptara una pérdida inicial de utilidad para hacerle un bien que no sirviera también para hacerle un mayor bien, al menos en las circunstancias que he descrito, en las que la utilidad marginal de nuevas transferencias para esa persona no disminuye mucho. El principio casi no le serviría aquí de guía a la comunidad, excepto para pedir ayuda de forma igualmente estridente en todo el ámbito de posibles transferencias para esa víctima, una petición muy poco factible como para cumplir con ella del todo, y muy poco estructurada como para adoptar soluciones de compromiso por principio.

Supongamos ahora unos hechos diferentes. Un equipo caro permitiría a un parapléjico llevar una vida mucho más normal, y la comunidad puede permitirse ese equipo haciendo un gran sacrificio, pero no agobiante, con respecto a sus otras necesidades y proyectos. La comunidad vota que se establezca un impuesto especial para proporcionarle la máquina. Pero resulta que se trata de un violinista excelente y sensible, y replica que preferiría tener un maravilloso Stradivarius, que podría comprar con los mismos fondos. ¿Puede la comunidad negarse adecuadamente a cumplir esa elección? Para cualquiera de las concepciones del bienestar que podamos elegir, el bienestar del parapléjico aumentaría más, de hecho, si poseyera el violín que si tuviera la máquina. Incluso si tuviera conocimiento de todos los hechos, preferiría el violín: se produciría mayor satisfacción y, a su modo de ver, tendría objetivamente más éxito relativo y general en la vida. Por supuesto, el principio independiente de utilidad recomendaría la misma elección.

Pero estos hechos pondrían en aprietos a un plan que no estuviera comprometido en general con la igualdad de bienestar, y que sólo dejara hueco para tratar el problema especial de las discapacidades. Pues tomemos en consideración a alguien no discapacitado que tiene un bajo nivel de bienestar sea cual fuere la concepción del mismo que se tenga en cuenta. Su vida le proporciona escasa satisfacción, la considera un fracaso, y así sucesivamente sólo porque, aunque el tiene la misma riqueza que los que no sufren discapacidades, no le basta para comprar el Stradivarius que codicia por encima de todo. Si se le permite al parapléjico emplear sus fondos adicionales para com-

prar el violín, esta otra persona podría quejarse con razón. El parapléjico no considera su transferencia como una forma de superar o mitigar su discapacida
d, sino solamente como una oportunidad para aumentar su bienestar de otra manera; y parece que el otro amante del violín, dado su bajo nivel de bienestar, tendría que reclamar lo mismo que el parapléjico. Pero si la comunidad le niega a la persona discapacitada el uso de sus fondos adicionales y le exige que compre la máquina, la postura de la comunidad resulta perversa. Le concede fondos adicionales basándose, precisamente, en que eso aumentará su bienestar, que está por debajo de la media, y sin embargo le niega el derecho a incrementar todo lo que pueda su bienestar con esos fondos.

X. BIENESTARISMO

Si los diversos argumentos que he planteado aquí son correctos, entonces la igualdad de bienestar no es un ideal tan coherente o atractivo como se considera a menudo. Por eso hacemos bien al tomar en consideración, con cuidado, el ideal alternativo de la igualdad de recursos. Pero merece la pena detenerse a examinar muy brevemente si los argumentos que he planteado contra la igualdad de bienestar podrían ser efectivos contra otras formas de bienestarismo y, en concreto, hasta qué punto podrían ser efectivos contra el utilitarismo. (Empleo la descripción de Amartya Sen del bienestarismo como aquella teoría general que define las distribuciones justas exclusivamente mediante la estipulación de alguna función de bienestar individual.)

Las diferentes versiones de la igualdad de bienestar que hemos estudia
do son variedades del bienestarismo. El utilitarismo, que requiere una función maximizadora de alguna concepción del bienestar, es otra, o más bien, otro grupo. En principio, contamos con dos justificaciones disponibles para cualquier forma de bienestarismo. Se puede defender una teoría bienestaris
ta sobre una base teleológica, según la cual la función estipulada de la concepción estipulada del bienestar es algo bueno en sí que se debería producir por sí mismo. O se puede defender como una concepción concreta de la igualdad, como una teoría concreta sobre cuándo se trata a las personas como a iguales. Creo que la distinción entre estos dos tipos de motivos es razón
cablemente clara en el caso del utilitarismo. Esta teoría puede recibir apoyo de forma directamente teleológica: no sólo el dolor es malo en sí, sino que la satisfacción (o alguna concepción positiva del bienestar) es buena en sí, y cuanto más tengamos, mejor. O se puede apoyar como una concepción de la igualdad. Se entiende entonces como aquella teoría según la cual se trata a las

personas como iguales si y sólo si su placer y su dolor (o los componentes de alguna otra concepción del bienestar) se tienen en cuenta sólo cuantitativamente, contando cada uno de ellos, en ese sentido, como uno y solamente uno. Por supuesto, esta versión igualitaria del utilitarismo, a diferencia de la versión teleológica, no puede pretender que aporte todos los elementos de una teoría general admisible, moral o política. El utilitarista igualitario tendría que explicar por qué es peor aspirar al máximo de miseria media que al máximo de felicidad media, por ejemplo, o por qué hay que lamentarse ante un desastre natural que mata a miles de personas si mejora la situación de unos pocos. Pero podría hallar esa explicación bien en un nuevo principio político, que sostenga que los que procuran la miseria o el fracaso de otras personas no les guardan la consideración a la que al menos los seres humanos tienen derecho, bien en una moral de los resultados distinta que sostenga que la muerte, o el dolor, o algún otro tipo de sufrimiento es malo en sí, pero en la que no se usen ni la misma concepción ni la misma métrica del bienestar que emplean los utilitaristas.

Los argumentos que hemos considerado contra la igualdad de bienestar pueden parecer, al menos a primera vista, igual de efectivos contra el utilitarismo cuando se entiende de la segunda manera, esto es, como una concepción de la igualdad. De nuevo deberíamos proceder estableciendo diferentes interpretaciones del utilitarismo, compuestas por distintas concepciones del bienestar como maximandos de una comunidad dada. Y de nuevo resultará inadmisible considerar sólo las ganancias y las pérdidas de satisfacción, por ejemplo, o de éxito relativo, como la medida de cuándo se trata a las personas como a iguales, pues las personas valoran de forma diferente el bienestar en esas concepciones. Tampoco será útil considerar las ganancias y las pérdidas de éxito general, interpretado subjetiva u objetivamente, como la medida del bienestar, pues, como vimos, esas concepciones del bienestar dependen de su vez de haber aceptado una prueba independiente y distinta de cuándo se trata a las personas como a iguales.

Sin embargo, los diversos argumentos están, claramente, más allá de este punto cuando se defiende el utilitarismo de la primera forma, esto es, como la teoría teleológica según la cual el bienestar, en cualquiera de sus concepciones, es inherentemente bueno en sí. Mi afirmación de que no se puede tratar a las personas como iguales igualándolas en una dimensión que valoran desigualmente resulta irrelevante contra aquel argumento, pues lo que está en cuestión es sólo si el bienestar, según esa concepción, es bueno en sí. Podría añadir que creo que el fundamento teleológico del utilitarismo, que no se ve afectado por mi argumentación, es menos atractivo que el fundamento igualitario, que sí se ve afectado. Creo que es el fundamento igualitario más que el teleológico el que da cuenta del atractivo que aún tienen los argumentos utilitaristas para los políticos y juristas modernos.
La distinción entre estos dos tipos de fundamentos de las teorías bienestaristas podría parecer menos admisible cuando se aplica a formas de bienestarismo distintas del utilitarismo, aunque creo que, en principio, es posible elaborar una defensa teleológica de alguna concepción de la igualdad de bienestar. Se podría afirmar, por ejemplo, que es bueno simplemente que las personas tengan la misma cantidad de satisfacción, se esté o no de acuerdo en que la satisfacción es algo de fundamental importancia para la vida, o quizás incluso aunque se deba estar de acuerdo, o en desacuerdo, en que es importante en ese sentido. Los argumentos que he ofrecido no afectan a la igualdad de bienestar considerada como una teoría sobre cómo tratar a las personas como a iguales. Concebida así, la igualdad de bienestar es más débil de lo que nos había parecido en un principio. ¿Es la igualdad de recursos más sólida?
Capítulo 2

IGUALDAD DE RECURSOS

I. LA SUBASTA

En el capítulo 1 consideramos las afirmaciones de la igualdad de bienestar como una de las formas de interpretar que se trate a las personas como iguales. Aquí consideraremos las afirmaciones alternativas de la igualdad de recursos. Pero la mayor parte del tiempo nos ocuparemos, simplemente, de definir una concepción adecuada de la igualdad de recursos, cualesquiera que sean, y no de defenderla, excepto en la medida en que tal definición nos proporcione una defensa. Con ese fin supondré que la igualdad de recursos es una cuestión referente a la igualdad en los recursos que los individuos posean de forma privada. La igualdad de poder político, incluyendo la igualdad de poder sobre los recursos que se poseen de forma pública o común, se trata, pues, como un tema diferente, cuya discusión se reserva para otra ocasión. Por supuesto, esta distinción es arbitraria por muchos motivos. Desde el punto de vista de cualquier teoría económica refinada, el uso por parte de un individuo de recursos públicos forma parte de sus recursos privados. Por ejemplo, quien tiene poder para influir en las decisiones públicas sobre la calidad del aire que respira es más rico que el que no puede. Así pues, una teoría general de la igualdad tiene que hallar el medio de integrar los recursos privados y el poder político.

Además, la propiedad privada no es una relación sencilla y única entre una persona y un recurso material, sino una relación abierta, muchos de cuyos aspectos han de ser establecidos políticamente. Así que la pregunta sobre qué división de recursos es equitativa tiene que incluir, en cierta medida, la pregunta por los poderes que adquiere una persona a la que se le asigna un recurso, lo cual debe incluir, a su vez, la cuestión adicional de su derecho a vetar cualquier transformación de ese poder con que se le amenace mediante la política. Sin embargo, aquí casi siempre supondré que los aspectos generales de la propiedad se entienden lo suficientemente bien como para que la cuestión de qué modelo de propiedad privada constituye una división equitativa de los recursos privados se pueda discutir con independencia de esas complicaciones.

Lo que yo sostengo es que una división equitativa de recursos supone un mercado económico de algún tipo, como institución política real. Esa afir-
mación puede parecer lo suficientemente paradójica como para que estén justificados los siguientes comentarios preliminares. La idea de un mercado de bienes ha estado presente, de dos formas bastante distintas, en la teoría política y económica desde el siglo XVIII. En primer lugar, el mercado ha sido celebrado por ser un mecanismo que permite definir y lograr ciertos objetivos de toda la comunidad, que se han descrito de forma diversa como prosperidad, eficiencia o utilidad general. En segundo lugar, el mercado ha sido aclamado como la condición necesaria de la libertad individual, la condición gracias a la cual los hombres y mujeres libres pueden ejercer su iniciativa individual y elegir que su destino esté en sus manos. Esto es, se ha defendido el mercado a través tanto de argumentos políticos, que apelan a las ganancias generales que produce para toda la comunidad, como mediante argumentos de principio, que apelan más bien a un supuesto derecho a la libertad.

Pero el mercado económico, defendido de una de esas formas, o de ambas, llega a considerarse durante ese mismo período como el enemigo de la igualdad, en gran medida porque la forma en que se desarrollaron y se pusieron en práctica los sistemas económicos de mercado en los países industriales permitió y, de hecho, fomentó enormes desigualdades en la propiedad. Tanto los filósofos políticos como los ciudadanos corrientes han representado la igualdad, pues, como la antagonista o la víctima de los valores de la eficiencia y la libertad a los que, supuestamente, sirve el mercado; de forma que una política inteligente y moderada consiste en encontrar un equilibrio o intercambio entre la igualdad y esos otros valores, bien imponiendo limitaciones al mercado como ámbito político, bien reemplazándolo, en parte o del todo, por un sistema económico diferente.

Por el contrario, yo voy a tratar de sugerir que la idea de un mercado económico, como mecanismo para establecer los precios de una gran variedad de bienes y servicios, ha de hallarse en el centro de cualquier desarrollo teórico atractivo de la igualdad de recursos. El argumento principal se puede mostrar con mayor rapidez mediante un ejemplo, razonablemente sencillo, de igualdad de recursos, tan deliberadamente artificial como abstraído de los problemas que habremos de afrontar más tarde. Supongamos que varios supervivientes de un naufragio son arrastrados por el agua hasta una isla desierta que tiene abundantes recursos y carece de población nativa, y que la posibilidad de un rescate es remota. Esos inmigrantes aceptan el principio de que nadie tiene un derecho previo a ninguno de esos recursos, sino que se dividirán equitativamente entre ellos. (Pongamos por caso que aún no han caído en la cuenta de que podría resultar prudente crear un estado que conservara algunos recursos para que fueran de propiedad común.) Asimismo, aceptan (al menos provisionalmente) someter una división equitativa de recursos a la siguiente prueba, que denominaré prueba de la envidia. Ninguna división de recursos
es una división equitativa si, una vez que se completa la división, cualquier inmigrante prefiere el paquete de recursos de otro al suyo.¹

Supongamos ahora que se elige a un inmigrante para que lleve a cabo la división según ese principio. Es improbable que pueda lograrlo dividiendo físicamente, sin más, los recursos de la isla en \( n \) paquetes idénticos de recursos. El número de cada uno de los recursos no divisibles, como las vacas lecheras, podría no ser un múltiplo exacto de \( n \); y en el caso de los recursos divisibles, como la tierra de labranza, unas parcelas de tierra serían mejores que otras y algunas resultarían mejor para unos usos que para otros. Sin embargo, supongamos que, tras mucho ensayo y error, y con mucho cuidado, el que divide pudiera crear \( n \) paquetes de recursos, cada uno de ellos algo diferente a los otros, de forma, no obstante, que pudiera asignarle uno a cada inmigrante y que ninguno envidiase, de hecho, el paquete de recursos de los demás.

La equidad de la distribución podría aún no satisfacer a los inmigrantes por una razón que no capta la prueba de la envidia. Supongamos (para plantear el argumento de forma exagerada) que el que divide consigue su resultado transformando todos los recursos disponibles en grandes existencias de huevos de chorlito y clarete prefiloxera (bien mediante magia o comerciando con una isla vecina que entra en esta historia sólo por esta razón), y que reparte esa gran cantidad en paquetes iguales de cestas y botellas. Muchos de los inmigrantes —digamos que todos menos uno— están encantados. Pero si esa persona odia los huevos de chorlito y el clarete prefiloxera sentirá que no se le ha tratado como igual en la división de recursos. Se satisface la prueba de la envidia —esa persona no prefiere el paquete de recursos de los demás al suyo—, pero prefiere lo que habría tenido si los recursos iniciales disponibles se hubieran tratado de una forma más justa.

Un tipo de injusticia similar, aunque menos exagerada, se podría producir incluso sin magia y sin un extraño comercio. En efecto, la combinación de recursos de la que está compuesto cada paquete creado por el que hace la división favorecerán algunos gustos por encima de otros, en comparación con las diferentes combinaciones que podría haber compuesto. Esto es, mediante ensayo y error se podrían haber creado diferentes conjuntos de \( n \) paquetes que pasaran la prueba de la envidia, de forma que para cada uno de esos conjuntos que elige el que divide, alguien preferiría que hubiera elegido un conjunto distinto, incluso aunque esa persona no prefiriera un paquete diferente en ese conjunto. El comercio posterior a la distribución inicial puede mejorar, por supuesto, la situación de esa persona. Pero es difícil que le lleve a la situación que habría tenido con el conjunto de paquetes que prefería,

---

pues dado que los demás empiezan con el paquete que prefieren frente al que habrían tenido en ese conjunto, no tienen motivo, pues, para comerciar con ese paquete.

Así pues, el que divide necesita un mecanismo que haga frente a dos focos de arbitrariedad o posible injusticia. No se puede satisfacer la prueba de la envidia mediante una simple división mecánica de los recursos. Si se puede hallar una división algo más compleja que la satisfaga, se podrán hallar otras muchas, de modo que la elección entre ellas será arbitraria. La misma solución se les habrá ocurrido ya a los lectores. El que divide necesita algún tipo de subasta u otro procedimiento de mercado para responder a estos problemas. Describiré un procedimiento razonablemente directo que resulte aceptable, si se consigue que funcione; aunque tal y como lo voy a describir resulte, por el tiempo que conllevaría, imposible. Supongamos que el que divide le entrega a cada inmigrante un número equitativo y muy grande de conchas, que son lo suficientemente abundantes y sin valor en sí mismas para nadie como para usarlas de fichas en un mercado del siguiente tipo. Se hace una lista con lotes de cada elemento distinto de la isla (sin incluir a los inmigrantes mismos) para venderlos, a menos que alguien notifique al subastador (que es en lo que se ha convertido ahora el que divide) su deseo de pujar por cierta parte de un elemento, incluyendo, por ejemplo, parte de un trozo de tierra, en cuyo caso esa parte se convierte en un lote distinto. El subastador propone entonces una serie de precios para cada lote y descubre si esa serie de precios vacía todos los mercados, esto es, si hay un solo comprador para cada precio y todos los lotes se venden. Si no es así, el subastador ajustará entonces los precios hasta que logre un conjunto de precios que vacíen los mercados. Pero el proceso no se detiene ahí, pues cada uno de los inmigrantes sigue siendo libre de cambiar sus pujas incluso cuando se logra un conjunto de precios que vacíe el mercado, y puede, además, proponer lotes diferentes. Pero supongamos que con el tiempo incluso ese lento proceso termina, todo el mundo se declara satisfecho y, en consecuencia, los bienes se distribuyen.

2. Mi intención es describir una subasta walrasiana en la que todos los recursos productivos se vendan. No supongo que los inmigrantes establezcan contratos completos que incluyan futuras reclamaciones, sino sólo que los mercados sean abiertos y se vacíen de manera walrasiana una vez que termina la subasta de los recursos productivos. Parto de los mismos supuestos sobre producción y preferencias que G. Debreu en Theory of Value, New Haven, Yale University Press, 1959 (trad. cast.: Teoría del valor: un análisis axiомático del equilibrio económico, Barcelona, Bosch, 1973). En realidad, la subasta que describo aquí se vuelve más compleja en virtud de un plan impositivo que se discutirá más adelante.

3. El proceso no garantiza que la subasta finalice de esa forma, puesto que puede haber diversos equilibrios. Parto del supuesto de que la gente entenderá que no pueden mejorar mediante nuevas repeticiones de la subasta, por lo que se conformarán, por razones prácticas, con un equilibrio. Si me equivoco, entonces este hecho proporciona unos de los aspectos de la incompletud que describo en la siguiente sección.
Ahora se tiene que cumplir la prueba de la envidia. Nadie envidiará el conjunto de compras de otro porque, por hipótesis, podía haber comprado con sus conchas ese paquete en vez del suyo. Tampoco es arbitraria la elección de conjuntos de paquetes. Mucha gente supondrá que se podrían haber establecido diferentes conjuntos de paquetes que satisfacieran la prueba de la envidia, pero el conjunto real de paquetes tiene el mérito de que cada persona, mediante sus compras con una cantidad equitativa de fichas, desempeña un papel equitativo a la hora de determinar el conjunto de paquetes elegidos realmente. Nadie se halla en la posición de aquella persona de nuestro primer ejemplo que se encontró con lo que odiaba. Por supuesto, la suerte desempeña cierto papel a la hora de determinar cuán satisfecho se halla alguien con el resultado, frente a otras posibilidades que había previsto. Si los huevos de chorlito y el clarete añejo fueran los únicos recursos de la subasta, la persona que los detesta estaría tan mal como en nuestro primer ejemplo. Habría tenido la mala suerte de que los inmigrantes no fueran arrastrados por las aguas a una isla que tuviera más cosas de las que él quiere (aunque ha tenido suerte, claro está, de que la isla no tenga aún menos). Pero no puede quejarse de que la división de los recursos reales que hallaron no fuera equitativa.

Se podría sentir también afortunado o desafortunado de otra forma. Por ejemplo, sería cuestión de suerte cuántas personas comparten varios de sus gustos. Si hubiera resultado que sus gustos y ambiciones eran relativamente comunes, esa circunstancia hubiera podido obrar en su favor en la subasta, si se hubieran dado economías de escala en la producción de lo que él quería; o en su contra, si lo que quería era escaso. Si los inmigrantes hubieran decidido establecer un régimen de igualdad de bienestar, y no de bienestar de recursos, entonces compartiría con otros esa buena o mala suerte, pues la distribución no se basaría en una subasta del tipo que he descrito, en la que la suerte desempeña un papel importante, sino en la estrategia de igualar las diferencias en cualquier concepción de bienestar que se haya elegido. Sin embargo, la igualdad de recursos no ofrece un motivo semejante para corregir las contingencias que determinan cuán caras o frustrantes son las preferencias de alguien.⁴

Se supone que la gente, en condiciones de igualdad de bienestar, tiene que decidir qué tipo de vida quiere, con independencia de la información relevante que permita determinar hasta qué punto su elección reducirá, o incrementará, la capacidad de los demás para tener lo que quieren. Ese tipo de información sólo se vuelve relevante en un segundo nivel político, en el que los administradores reúnen lo que la gente ha elegido en el primer nivel para

---

⁴. Véase, sin embargo, la discusión sobre discapacidades que sigue, en la que se reconoce que ciertos tipos de preferencias, que las personas preferirían no tener, exigen una compensación como si fueran discapacidades.
ver qué distribución proporcionará a los que elijan una opción equitativa de éxito, bajo un concepto de bienestar que se considere como la dimensión correcta del éxito. Sin embargo, en condiciones de igualdad de recursos, las personas deciden qué tipo de vida van a llevar contando con información previa sobre el coste real que le imponen a otras personas con su elección y, por lo tanto, sobre las existencias totales de recursos que pueden usar de forma justa. La información que se deja para un ámbito político independiente en la igualdad de bienestar se introduce en el nivel inicial de elección individual en la igualdad de recursos. El elemento de suerte presente en la subasta que acabamos de describir es, en realidad, información de un tipo crucial; información que se adquiere y se emplea en ese proceso de elección.

Así pues, los hechos contingentes sobre la materia prima y la distribución de gustos no son motivo para que se cuestione la distribución por no ser equitativa. Se trata más bien de hechos previos que determinan lo que es la igualdad de recursos en esas circunstancias. En condiciones de igualdad de recursos, no se puede extraer de esos hechos previos ningún indicio que nos permita calcular lo que exige la igualdad y que ponga a prueba esos hechos. Que la subasta tenga carácter de mercado no es sólo porque sea un mecanismo conveniente o ad hoc para resolver problemas técnicos de la igualdad de recursos en sencillos ejercicios como el de nuestra isla desierta. Es una forma institucionalizada del proceso de descubrimiento y adaptación que se halla en el centro de la ética de este ideal. La igualdad de recursos supone que los recursos dedicados a la vida de cada persona deben ser iguales. Ese objetivo necesita una métrica. La subasta propone lo que en realidad asume la prueba de la envidia: que la verdadera medida de los recursos sociales dedicados a la vida de una persona se establezca preguntando hasta qué punto ese recurso es realmente importante para otras personas. Insiste en que el coste, medido de esta forma, figure en el sentido que tiene cada persona de lo que es correcto que sea suyo, y en cómo juzga cada persona la vida que debe llevar, dado aquel mandato de la justicia. Quienquiera que insista en que cualquier perfil concreto de gustos iniciales viola la igualdad ha de rechazar, pues, la igualdad de recursos y recurrir a la igualdad de bienestar.

Por supuesto, en este argumento, y en la conexión entre el mercado y la igualdad de recursos, es soberano el hecho de que las personas entren en el mercado en igualdad de condiciones. La subasta de la isla desierta no habría evitado la envidia, y no habría resultado atractiva como solución al problema de la división equitativa de recursos, si los inmigrantes, una vez en tierra, se hubieran peleado al usar libremente en la subasta diferentes cantidades de dinero que traían en el bolsillo, o si alguno le hubiera robado las conchas a otro. No debemos perder de vista este hecho, bien en el argumento que sigue, bien en cualquiera de las reflexiones sobre la aplicación del argumento a los sistemas económicos contemporáneos. Pero tampoco deberíamos perder de vis-
ta —dada la consternación que nos produce la desigualdad de esos sistemas—, la importante conexión teórica que existe entre el mercado y el concepto de igualdad de recursos.

Se podrían plantear, por supuesto, otras objeciones muy diferentes al hecho de que se use una subasta, incluso una subasta equitativa del tipo que he descrito. Se podría decir, por ejemplo, que para que una subasta sea justa las preferencias con las que las personas llegan a la subasta, o las que se forman en el curso de la misma, tienen que ser auténticas: las preferencias verdaderas del agente más que las preferencias impuestas por el sistema económico mismo. Quizás una subasta de cualquier tipo, en la que una persona puja contra otra, imponga el supuesto ilegítimo de que lo que es valioso en la vida es la propiedad individual de algo, en vez de empresas más cooperativas de la comunidad o algún grupo de la misma en conjunto. Sin embargo, en la medida en que esta objeción (misteriosa en parte) resulte pertinente aquí, se tratará de una objeción contra la idea de propiedad privada en un amplio ámbito de recursos, lo cual se puede tener en cuenta mejor bajo el título de igualdad política y no como una objeción a la afirmación de que un mercado, del tipo que sea, debe figurar en cualquier explicación satisfactoria de lo que es la igualdad de la propiedad privada.

II. El proyecto

Puesto que el mecanismo de una subasta equitativa parece prometedor como técnica para lograr una interpretación atractiva de la igualdad de recursos en un contexto sencillo, como el de la isla desierta, surge la pregunta de si resultará útil en el desarrollo de una explicación más general de ese ideal. Deberíamos preguntarnos si se puede elaborar el mecanismo para proporcionar un plan que desarrolle, o ponga a prueba, la igualdad de recursos en una comunidad que tenga una economía dinámica, con trabajo, inversiones y comercio. ¿Qué estructura debe adoptar una subasta en tal economía —qué ajustes o complementos se han de realizar en la producción y el comercio que seguirían a esa subasta— para que los resultados sigan satisfaciendo nuestro requisito inicial de que todos los ciudadanos tengan a su disposición una parte equitativa de los recursos?

Nuestro interés en esta cuestión es triple. En primer lugar, el proyecto proporciona una importante prueba de la coherencia de la idea de la igualdad de recursos y de lo completa que resulta. Supongamos que no se puede describir subasta alguna, o pauta alguna de comercio postsubasta, cuyos resultados se consideren igualitarios en una sociedad mucho más compleja, o menos artificial, que una sencilla economía de consumo; o que ninguna subasta puede producir igualdad sin restricciones ni restricciones que violen ciertos
principios independientes de justicia. Esto nos lleva a suponer, como poco, que no existe un ideal coherente de igualdad de recursos o que ese ideal, después de todo, no es políticamente atractivo.

Por el contrario, podríamos descubrir brechas o defectos menos comprehensivos en esa idea. Supongamos, por ejemplo, que el diseño de la subasta que hemos desarrollado no determina únicamente una distribución concreta, incluso dado un conjunto inicial estipulado de recursos y una población estipulada con intereses y ambiciones fijas, sino que es capaz más bien de producir resultados significativamente diferentes que dependan del orden de las decisiones, de las elecciones arbitrarias sobre la composición de la lista inicial de opciones, u otras contingencias. Podríamos concluir que el ideal de la igualdad de recursos abarca diversas distribuciones, cada una de las cuales satisface el ideal y que, por tanto, ese ideal resulta parcialmente indeterminado. Esto pondría de manifiesto la limitada capacidad de ese ideal para distinguir entre diversas distribuciones, pero no mostraría, por esa razón, que el ideal es incoherente o resulta impotente en la práctica. Así pues, merece la pena intentar desarrollar la idea de una subasta equitativa como prueba de la resistencia y la fuerza teóricas de este ideal político.

En segundo lugar, una descripción totalmente desarrollada de una subasta equitativa, adecuada para una sociedad más compleja, podría proporcionar un modelo para juzgar instituciones y distribuciones del mundo real. Por supuesto, ninguna sociedad compleja y orgánica daría lugar, a lo largo de su historia, a nada remotamente comparable a una subasta equitativa. Sin embargo, en relación con una distribución real cualquiera, cabe preguntarse si pertenece a la clase de distribuciones que tal subasta podría haber producido a partir de una descripción defensible de los recursos iniciales; o, si no pertenece, en qué medida difiere o se aleja de la distribución que más se aproxima a las de ese tipo. En otras palabras, el mecanismo de la subasta podría proporcionar un criterio para juzgar hasta qué punto una distribución real, con independencia de cómo se haya logrado, se aproxima a la igualdad de recursos en un momento dado.

En tercer lugar, el mecanismo podría ser útil en el diseño de instituciones políticas reales. En ciertas circunstancias (quizá muy limitadas), cuando se satisfacen las condiciones para una subasta equitativa al menos de forma aproximada, una subasta real podría ser el mejor medio de alcanzar o preservar la igualdad de recursos en el mundo real. Esto es cierto especialmente cuando los resultados de tal subasta están previamente indeterminados de la manera que se acaba de describir, de forma que cualquier resultado al que se llegue con la subasta respetará la igualdad de recursos incluso aunque no se sepa, de antemano, a qué resultado se llegará. En tal caso, puede ser más justo realizar una subasta real que elegir, mediante otros medios políticos, unos resultados, en vez de otros, de entre los que pudiera producir una subasta. Incluso en ese
caso, rara vez sería posible o deseable llevar a cabo una subasta real con el diseño que recomiendan nuestras investigaciones teóricas. Pero sería posible diseñar una subasta sustituta: una institución económica o política que cuente con las suficientes características de una subasta teórica equitativa como para que los argumentos basados en la justicia que recomiendan una subasta real, si fuera posible, recomienden también la sustituta. Los mercados económicos de muchos países se pueden interpretar, tal cual, como tipos de subastas. (Y, asimismo, muchos procesos políticos democráticos.) Una vez que hemos desarrollado un modelo satisfactorio de subasta real (en la medida de lo posible) podemos usar el modelo para poner a prueba esas instituciones, y reformarlas para acercarlas al modelo.

Sin embargo, con respecto a la discusión que presentamos aquí, nuestro proyecto es, en general, enteramente teórico. Nuestro interés reside, en primer lugar, en el diseño de un ideal y de un mecanismo que ilustre ese ideal y pruebe su coherencia, lo completo que resulta y su atractivo. Por tanto, no se tendrán en cuenta las dificultades prácticas —como el problema de hacer acopio de información— , que no someten a juicio esos objetivos teóricos, y que realizan, asimismo, supuestos contrafácticos simplificadores que no los subvierten. Pero trataremos de dar cuenta de las simplificaciones que estamos realizando, pues tendrán su importancia, especialmente en relación con la tercera aplicación más práctica de nuestros proyectos, en un estadio posterior, en el que consideraremos, en el mundo real, soluciones intermedias de segundo orden (second-best) de nuestro ideal.

III. SUERTE Y SEGUROS

Si la subasta, tal y como se ha descrito, tiene éxito, entonces la igualdad de recursos vale de momento para los inmigrantes. Pero quizá sólo por el momento, pues una vez que la subasta ha terminado, si se deja que los inmigrantes produzcan y comercien a su antojo, entonces la prueba de la envidia fallará enseguida. Puede que unos sean más habilitados que otros para producir lo que otros quieren, lo cual tratarán de obtener comerciando. A algunos puede que les guste trabajar, o trabajar de forma que produzcan más para vender, mientras a que otros puede que no les guste trabajar, o que prefieran trabajar en algo que les aporta menos. Algunos estarán sanos, mientras que otros caerán enfermos, o quizás un rayo incendie las granjas de unos pero no las de otros. Por estas razones u otras tantas similares algunas personas preferirán en cinco años, pongamos por caso, el paquete de recursos de otro al suyo.

Debemos preguntarnos si (o más bien hasta qué punto) esos desarrollos son compatibles con la igualdad de recursos, así que comenzaré consideran-
do el carácter y la influencia de la suerte sobre la fortuna post-subasta de los inmigrantes. Distinguiré, al menos por el momento, dos clases de suerte. La suerte opcional (option luck) es cuestión de cuán deliberadas y calculadas resultan las apuestas: es cuestión de si alguien gana o pierde al aceptar un riesgo aislado que debería haber anticipado y podría haber rechazado. La suerte bruta (brute luck) es cuestión de hasta qué punto sobrevienen riesgos que no son, en ese sentido, apuestas deliberadas. Si compro valores de bolsa en alza, entonces mi suerte opcional es buena. Si me golpea un meteorito cuya trayectoria no podría haber predicho, entonces mi mala suerte es bruta (incluso aunque me pudiera haber movido justo antes de que me golpeara, si por alguna razón hubiera sabido dónde golpearía). Evidentemente, la diferencia entre estas dos formas de suerte se puede representar como una cuestión de grado, de forma que podemos no tener certeza de cómo describir una situación concreta de mala suerte. Si una persona desarrolla un cáncer en el curso de una vida normal y no hay ninguna decisión concreta a la que podamos apuntar como una suerte de apuesta que entraña el riesgo de contraer esa enfermedad, entonces diremos que ha tenido mala suerte bruta. Pero si se trata de un fumador empedernido, entonces quizá prefiramos decir que apostó sin éxito.

En la medida en que se pueda disponer de él, un seguro proporciona la conexión entre la suerte bruta y la opcional, pues la decisión de comprar o rechazar un seguro contra una catástrofe es una apuesta calculada. Por supuesto, un seguro no borra esa distinción. Quien se hace un seguro médico y es golpeado por un meteorito inesperado padece también mala suerte bruta, pues está peor que si se hubiera hecho el seguro y no lo hubiera necesitado. Pero ha tenido mejor suerte opcional que si no se hubiera hecho el seguro, pues su situación es mejor debido a que no apostó por rechazar el seguro.

¿Es compatible con la igualdad de recursos que las personas tengan ingresos o riqueza diferentes en virtud de una suerte opcional distinta? Supongamos que algunos de los inmigrantes optan por un cultivo valioso pero arriesgado, mientras que otros van a lo seguro, y supongamos que algunos de entre los primeros contratan un seguro contra el mal tiempo, mientras que otros no. Por supuesto, la habilidad desempeña cierto papel a la hora de determinar cuál de las opciones tendrá éxito; más adelante se considerarán los problemas que esto plantea. Pero la suerte opcional también desempeña un papel aquí. ¿Invade o amenaza ese papel la igualdad de recursos?

En primer lugar, hay que considerar que la riqueza de los que van a lo seguro y la de los que apuestan y ganan es diferente. Algunas personas aman el riesgo, mientras que otras lo detestan; pero esta diferencia concreta de personalidad queda incluida en una diferencia más general entre los tipos de vida que desean llevar distintas personas. La vida elegida por alguien que apuesta contiene, entre sus elementos, un factor de riesgo; quien elige no apos-
tar ha decidido que prefiere una vida más segura. Nosotros hemos decidido ya que la gente debe pagar el precio de la vida que elige, medido en términos de aquello a lo que otros tienen que renunciar para que ellos puedan llevar esa vida. Éste fue el argumento de la subasta como mecanismo para establecer la igualdad inicial de recursos. Pero el precio de una vida más segura, medida de esta forma, reside precisamente en renunciar a cualquier oportunidad de obtener las ganancias cuya perspectiva induce a otros a apostar. Así pues, no hay razón para poner objeciones, con el telón de fondo de nuestras decisiones previas, a un resultado en el que los que rechazan apostar tienen menos que los que no lo hacen.

Pero debemos comparar también la situación de los que apuestan y ganan con la de los que apuestan y pierden. No podemos decir que estos últimos han elegido una vida diferente y tienen que sacrificar sus ganancias de acuerdo con ello, pues han elegido la misma vida que los que han ganado. Pero podemos decir que la posibilidad de perder era parte de la vida elegida: esto es, era el precio justo de la posibilidad de ganar. Podríamos haber diseñado nuestra subasta inicial de forma que se pudieran comprar (por ejemplo) billetes de lotería con las conchas. Pero el precio de esos billetes habría sido cierta cantidad de recursos (fijada por las preferencias sobre probabilidades y apuestas de los demás) que, de todas formas, se podrían haber comprado con las conchas y a los que se habría renunciado totalmente si el billete no hubiese ganado.

Se puede plantear la misma cuestión considerando los argumentos a favor de que se lleven a cabo redistribuciones de los ganadores a los perdedores tras la apuesta. Si los ganadores tuvieran que compartir sus ganancias con los perdedores no apostaría nadie de forma individual, y la vida que prefieren tanto los que al final ganan como los que pierden no estaría a su disposición. El hecho de que la redistribución haga menos atractivos, o incluso imposibles, algunos tipos de vida no es un buen argumento, por supuesto, contra alguien que apremie para que se redistribuya de forma que se logre la igualdad de recursos, pues las demandas de la igualdad (como suponemos en este capítulo) son previas a otros desiderata, incluyendo la diversidad de tipos de vida que la gente tiene a su disposición. (En cualquier caso, la igualdad hará que resulten imposibles algunos tipos de vida; una vida de dominación económica y política, por ejemplo.) Sin embargo, en el presente caso la diferencia es evidente, pues el efecto de redistribuir recursos de los ganadores entre los perdedores de las apuestas sería privar a ambos del tipo de vida que prefieren, lo cual no sólo indica que se produciría un recorte indeseable de las formas de vida disponibles, sino que se les privaría de tener voz, de forma equitativa, en la elaboración de los lotes que se van a subastar, como en el caso del hombre que detestaba los huevos de chorlito y el clarete, pero que sólo tiene frente a sí paquetes de ambas cosas. Tanto ganadores como perdedo-
res quisieron meterse en el asunto de las apuestas, bien desde el principio, bien a través de recursos mediante los que pueden asumir riesgos posteriormente, y la posibilidad de perder es el precio correcto, medido según la métrica que estamos usando, de una vida que incluye apuestas que ofrecen una posibilidad de ganar.

Por supuesto, podemos tener razones especiales para prohibir ciertos tipos de apuestas. Podemos tener razones paternalistas para limitar hasta qué punto se puede arriesgar un individuo, por ejemplo. Asimismo, podemos tener razones basadas en una teoría de la igualdad política para prohibir a alguien que apueste su libertad, o su religión, o sus derechos políticos. La presente argumentación es más limitada. No contamos con una razón general para prohibir del todo las apuestas por el mero hecho de que los ganadores controlen más recursos que los perdedores, que por el hecho de que los ganadores tengan más que los que no apuestan. Nuestro principio inicial —a saber, que la igualdad de recursos exige que las personas paguen el verdadero coste de la vida que eligen— garantiza esas diferencias en vez de condenarlas.

Podemos ajustar nuestra prueba de la envidia (si lo deseamos) para que registre esta conclusión. Podemos decir que al calcular el alcance de los recursos de alguien en su vida, con el fin de preguntar si otros envidian esos recursos, cualesquiera recursos que se hayan obtenido mediante una apuesta en la que se ha tenido éxito, se deberían representar mediante la oportunidad de asumir la apuesta con las probabilidades vigentes, realizando ajustes comparables con los recursos de los que han perdido la apuesta. Sin embargo, la cuestión central en esta construcción artificial de la prueba de la envidia consistiría en recordarnos que el argumento a favor de permitir diferencias en la suerte opcional, que afecten a los ingresos y a la riqueza, supone que, en principio, todo el mundo dispone de las mismas apuestas. Quien nunca haya tenido la oportunidad de correr un riesgo semejante —oportunidad que habría aceptado de haberla tenido a su disposición— seguirá envidiando a los que sí la tuvieron.

Este argumento no ha hecho todavía frente al caso de la mala suerte bruta. Si dos personas llevan más o menos la misma vida, pero una se queda ciega de repente, no podemos explicar los diferentes ingresos resultantes ni afirmando que uno de ellos asumió un riesgo que el otro eligió no asumir, ni diciendo que no podemos llevar a cabo redistribuciones sin negarles el tipo de vida que prefieren, pues el accidente no tiene nada que ver (suponemos) con la idea de elección en un sentido pertinente. La vida que esa persona ha elegido no implica siquiera que tenga que correr el riesgo de quedarse ciega sin contar con una redistribución de fondos de la otra persona. Esto es así a fortiori si uno nace ciego y el otro no.

Pero la posibilidad de hacerse un seguro proporciona, como he sugerido, una conexión entre las dos clases de suerte. En efecto, supongamos que en la
subasta inicial es posible hacerse un seguro contra la ceguera, con el nivel de cobertura que el asegurado elija contratar. Y supongamos también que, en el momento de la subasta, dos personas que ven tienen la misma posibilidad de sufrir un accidente que las deje ciegas, cosa que saben. Si ahora uno elige gastarse parte de sus recursos iniciales en un seguro y el otro no, o si contrata mayor cobertura que el otro, esta diferencia reflejará entonces sus diferentes opiniones sobre el valor relativo de distintas formas o diferentes componentes de sus perspectivas en la vida. Puede reflejar el hecho de que uno valore más la vista que el otro; o, dicho de otra forma, que uno de ellos considere que las compensaciones monetarias por la pérdida de la vista no tienen valor ante semejante tragedia, mientras que el otro, más práctico, se centra en las ayudas y en el entrenamiento que puede comprar con ese dinero; o, simplemente, que a uno le preocupa o valora el riesgo de forma distinta al otro, e intentaría, por ejemplo, llevar más bien una vida brillante, aunque se viniera abajo ante una catástrofe, que una vida resguardada a costa de los recursos necesarios para hacerla brillante.

Pero, en cualquier caso, la idea de la igualdad de recursos, al margen de cualquier añadido paternalista, no defendería de por sí que se redistribuyeran recursos de la persona que se ha hecho un seguro para dárselos a aquella que no se lo ha hecho, en caso de que, desgraciadamente, ambas se quedaran ciegas en el mismo accidente. Pues el hecho de disponer de un seguro significaría que, aunque ambas hayan tenido mala suerte bruta, la diferencia entre las dos ha sido una cuestión de suerte opcional, y aquí también valen los argumentos que hemos contemplado en contra de que se alteren los resultados de la suerte opcional que se producen en condiciones de riesgo previo equitativo. Pero la situación no puede ser diferente si la persona que decide no hacerse un seguro es la única que se queda ciega, puesto que de nuevo la diferencia es una diferencia de suerte opcional con un telón de fondo de igualdad de oportunidades para hacerse o no un seguro. Si ninguno de los dos se hubiera quedado ciego, la persona que se hizo un seguro contra la ceguera sería la que habría salido perdiendo. Su suerte opcional habría sido mala —aunque resulta extraño plantearlo así—, porque se gastó unos recursos que, tal y como han acontecido las cosas, habría sido mejor emplearlos de otra forma. Pero, en tal caso, no puede exigirle nada a la persona que no se hizo el seguro y también salió ilesa.

Así pues, si se satisface la condición que acabamos de establecer —si el riesgo de sufrir una catástrofe que los dejara discapacitados fuera igual para todo el mundo, y todos conocieran más o menos qué probabilidad hay, y tuvieran muchas oportunidades de hacerse un seguro—, las discapacidades no plantearían entonces ningún problema especial a la igualdad de recursos. Pero, por supuesto, esa condición no se satisface. Algunas personas nacen con discapacidades, o las desarrollan antes de que tengan el suficiente conoci-
miento o los fondos suficientes para hacerse un seguro por su cuenta. Tras lo ocurrido, no se pueden comprar un seguro. Incluso las discapacidades que se desarrollan al final de la vida, que dan a las personas la oportunidad de hacerse un seguro frente a ellas, no se distribuyen al azar entre la población, sino que siguen un rastro genético, de forma que una aseguradora sofisticada cargaría a ciertas personas con primas mayores para una misma cobertura posterior al hecho. No obstante, la idea de un mercado de seguros proporciona una guía contrafáctica mediante la cual la igualdad de recursos podría afrontar el problema de las discapacidades en el mundo real.

Supongamos que la siguiente pregunta tiene sentido y que incluso se puede responder aproximadamente. Si todo el mundo (de forma irreal) corriera el mismo riesgo, a la edad apropiada, de desarrollar en el futuro discapacidades físicas o mentales (lo que implica que nadie las ha desarrollado todavía), pero el número total de discapacidades se quedara como está, ¿qué cobertura frente a esas discapacidades contrataría el miembro medio de la comunidad? Excepto para la suerte bruta (no asegurable), que altera esas probabilidades iguales, podríamos decir, pues, que la persona media se habría hecho un seguro a ese nivel y compensaría en consecuencia a los que desarrollan discapacidades, mediante un fondo recaudado a través de impuestos, u otro proceso obligatorio, pero diseñado para ajustarse a los fondos que se habrían proporcionado mediante primas si las probabilidades hubieran sido iguales. Los que desarrollen una discapacidad tendrán a su disposición más recursos que otros, pero el alcance de sus recursos adicionales se establecerá mediante decisiones de mercado que, supuestamente, las personas tendrían que haber tomado si las circunstancias hubieran sido más equitativas de lo que son. Por supuesto, este argumento implica el supuesto ficticio de que todos los que sufren discapacidades habrían contratado la cantidad media del seguro, por lo que podríamos desear refinar el argumento y la estrategia de forma que podamos prescindir de él. Pero, tal y como se presenta, no parece que este supuesto sea poco razonable.

¿Podemos responder con suficiente confianza a la pregunta contrafáctica como para desarrollar un programa de compensación de ese tipo? Debemos hacer frente a un umbral de dificultad de cierta importancia. La gente sólo puede decidir cuántos recursos quiere dedicar a un seguro contra una catástrofe concreta si tiene una idea de la vida que espera llevar, pues sólo en-

5. El supuesto sobre la media no es más que un supuesto simplificador, que se realiza para proporcionar un resultado en ausencia de la información detallada (y quizá, por razones descritas en el texto, indeterminada) que nos permitiría decidir qué cantidad compraría una persona discapacitada en el mercado hipotético. Si tuviéramos esa información completa, de forma que pudiéramos confeccionar compensaciones a la medida de lo que una persona concreta habría comprado, la precisión del programa mejoraría. Pero en ausencia de tal información, la media es la segunda opción; en cualquier caso es mejor que nada.
tonces puede decidir cuán grave sería una catástrofe concreta, hasta qué punto los recursos adicionales aliviarián la tragedia, y así sucesivamente. Pero las personas que nacen con una discapacidad concreta o que la desarrollan en la infancia la tendrán en cuenta, por supuesto, cuando hagan sus planes. Así pues, para decidir por qué cantidad se habría hecho el seguro esa persona si no hubiera tenido la discapacidad, debemos decidir qué tipo de vida habría planeado en ese caso. No obstante, en principio, puede que no haya respuesta a esta pregunta.

Sin embargo, no necesitamos hacer juicios contrafácticos tan personales que nos sintamos en un aprieto por tal motivo. Incluso si todas las personas corrieran el mismo riesgo en todas las catástrofes y evaluaran el valor y la importancia de un seguro de forma totalmente distinta (como resultado de sus diferentes ambiciones y planes), el mercado de seguros estaría estructurado, no obstante, mediante categorías que señalaran los riesgos frente a los cuales casi todo el mundo se haría un seguro de forma general. Después de todo, el mercado real de seguros considera que los riesgos de la mayoría de las catástrofes se distribuyen al azar, por lo que se podrían seguir, así, la práctica de los seguros reales, modificada de forma que se eliminan las discriminaciones que cometen las aseguradoras cuando saben que es más probable que un grupo, quizá por razones genéticas, sufra un tipo particular de mala suerte bruta. Tendría sentido suponer, por ejemplo, que la mayoría de las personas valoraían aproximadamente de la misma manera el seguro frente a discapacidades generales, como la ceguera o la pérdida de un miembro, que afectan a un amplio abanico de posibles vidas distintas. (Deberíamos observar el mercado real para descubrir la probabilidad y la naturaleza de un seguro más especializado que pudiéramos usar en planes más complejos, como el seguro que contratan los músicos para cubrir los daños que puedan sufrir en las manos.)

En todo caso, deberíamos prestar más atención a cuestiones relacionadas con la tecnología y estar preparados para ajustar nuestras sumas a medida que cambie esta última. La gente contrata seguros contra catástrofes, por ejemplo, partiendo de unos supuestos previos sobre la tecnología médica terapéutica, o sobre una rehabilitación especial, o sobre la ayuda mediante aparatos que tienen realmente a su disposición, y sobre los costes de esos remedios. Las personas buscarían seguros de mayor nivel contra la ceguera, por ejemplo, si el incremento de lo que rescataran les permitiera comprar una tecnología recientemente descubierta que sustituyera a la vista, pero no si el incremento de lo que pueden rescatar es sólo algo mayor que lo que les ofrece una cuenta bancaria que, en cualquier caso, no pueden usar de manera satisfactoria.

Ciertamente, los juicios que pudieran emitir los funcionarios de una comunidad sobre la estructura del mercado hipotético de seguros serían especulativos y estarían abiertos a diversas objeciones. Pero, desde luego, no hay razón para pensar, de antemano, que la práctica de compensar a los discapa-
citados sobre la base de tales especulaciones sería peor, en principio, que las prácticas alternativas, y tendría el mérito de dirigirse hacia la solución teórica más grata a la igualdad de recursos.

Podríamos recordar ahora cuáles son esas alternativas. En el capítulo 1 dije que el régimen de igualdad de bienestar, en contra de la impresión inicial, hace un mal trabajo al explicar, o al guiar, nuestro impulso de compensar a los que tienen graves discapacidades mediante recursos adicionales. En concreto, no establece límite superior alguno a esa compensación, en caso de que no haya pago adicional que mejore el bienestar de los afectados; pero esto, pese a lo que pueda parecer, no muestra generosidad, pues deja el criterio de compensación real a expensas de una política del egoísmo amortiguada por la simpatía, política que sabemos que aporta menos de lo que ofrecería cualquier mercado hipotético de seguros defendible.

Considérese otra aproximación al problema de las discapacidades en un contexto de igualdad de recursos. Supóngase que decimos que la fuerza física y mental de cualquier persona ha de contar como parte de sus recursos, de forma que alguien que ha nacido con una discapacidad parte con menos recursos que otros y, por tanto, debe permitirse que se ponga al día, mediante pagos por transferencia, antes de que se subaste lo que queda en un mercado equitativo. En realidad, la fuerza de la gente es un recurso, pues se usa, junto con los recursos materiales, para hacer de la vida algo valioso. La fuerza física es un recurso para tal fin en un sentido distinto a los aspectos de la personalidad, como ocurre con la concepción que tiene una persona de lo que es valioso en la vida. Sin embargo, la sugerencia de que un diseño de igualdad de recursos debería proporcionar una compensación inicial para aliviar las diferencias que existen en cuestión de recursos físicos y mentales es problemática de diversas maneras. Requiere, por ejemplo, cierto criterio de lo que son las fuerzas «normales», que sirva de marco para la compensación. Pero ¿las fuerzas de quién se deberían considerar normales para tal fin? Además, dicha sugerencia padece el mismo defecto que la recomendación paralela en un contexto de igualdad de bienestar. De hecho, ninguna cantidad que se emplee como compensación inicial serviría para que una persona que nace ciega, o incapacitada mentalmente, se iguale en recursos físicos o mentales a alguien considerado «normal» en ese sentido. Así pues, el argumento no proporciona un límite superior a la compensación, sino que tiene que dejar esa tarea a una solución política de compromiso, posiblemente menos generosa, de nuevo, que la que ordenaría un mercado hipotético de seguros.

6. La aproximación en términos de un seguro hipotético no exige que se establezca qué son las fuerzas «normales», ya que permite que el mercado hipotético determine qué dolencias son compensables.
Al margen de estas insuficiencias prácticas y teóricas, la sugerencia es problemática por otra razón. Aunque las fuerzas son recursos, no se deben considerar como recursos cuya propiedad debe determinarse mediante políticas que estén de acuerdo con alguna interpretación de la igualdad de recursos. Esto es, para la teoría de la igualdad no son recursos exactamente en el mismo sentido que lo son los recursos materiales corrientes. No se pueden manipular o transferir, incluso aunque la tecnología lo permitiera hasta cierto punto. Afirma que la igualdad de recursos se esfuerza por hacer que la constitución física y mental de las personas sea igual, siempre que sea posible, describe mal el problema de las discapacidades. Antes bien, el problema está en determinar hasta qué punto la propiedad de recursos materiales independientes se verá afectada por la fuerza física y mental dispar de las personas; la respuesta que dé nuestra teoría debe emplear este vocabulario.

Quizá hagamos bien poniendo al día la historia de los inmigrantes (aunque sólo sea para realizar, de vez en cuando, un resumen adecuado de la argumentación). Como complemento a la subasta, establecen ahora un mercado hipotético de seguros que llevan a cabo mediante un seguro obligatorio de prima fija para todo el mundo, basándose para ello en especulaciones sobre lo que el inmigrante medio habría comprado por medio de un seguro si el riesgo previo de tener diversas discapacidades fuera equitativo. (Esto es, elegimos por él una de las formas más simples de instituir el mercado hipotético de seguros. Cuando discutamos el problema de las habilidades, veremos que muy bien podrían haber elegido un plan más complejo del tipo que se ha discutido aquí.)

Pero surge ahora una pregunta. ¿Le concede esta decisión un gran peso a la distinción entre discapacidades, que los inmigrantes tratan de forma compensatoria, y a los hechos que ocurren por accidente y que afectan a las preferencias y ambiciones (como el hecho accidental de qué recursos materiales están disponibles en realidad y cuánta gente comparte los gustos concretos de una persona)? Esto último también afectará al bienestar, pero se trata de cuestiones que no merecen compensación en nuestro plan. ¿No sería justo considerar ahora como discapacidades los gustos extravagantes, o los gustos que son caros, o los que resulta imposible satisfacer por la escasez de algunos bienes que podrían haber sido comunes? Podríamos compensar a los que tienen esos gustos suponiendo que la posibilidad de que todo el mundo esté en esa situación es igual, y establecer entonces un mercado hipotético de seguros frente a esa posibilidad.

Contamos con una respuesta concisa. Hemos admitido que quien nazca con una grave discapacidad afrontará su vida, sólo por eso, con menos recursos que otros. En un plan dedicado a la igualdad de recursos esa circunstancia justifica la compensación, y aunque el mercado hipotético de seguros no corrija el equilibrio —nada puede corregirlo—, tratará de remediar un as-
pecto de la injusticia resultante. Pero no podemos decir que la persona cuyos gustos son caros, por la razón que sea, maneje por ello menos recursos. No podemos establecer (sin retrotraernos a alguna versión de la igualdad de bienestar) qué distribución de gustos y preferencias sería igualitaria. ¿Por qué se da una menor igualdad de recursos cuando alguien tiene gustos extravagantes (teniendo en cuenta que los bienes serían más baratos para los demás) que cuando los gustos de esa persona son muy comunes y, por lo tanto, ello supone que los bienes sean más caros para los demás? Al acumular información sobre los recursos que existen realmente y sobre las preferencias opuestas que están en juego, la subasta es lo único que nos permite medir de verdad cuándo controla una persona concreta recursos equitativos. Si la subasta ha sido de hecho una subasta equitativa, entonces la persona con gustos extravagantes no tendrá sino recursos materiales equitativos, con lo que al argumento que justifica una subasta hipotética de compensación no se le da siquiera la ocasión de arrancar. Es cierto que este argumento genera una concepción concreta de la distinción entre una persona y sus circunstancias, asignando a la persona los gustos y ambiciones y a las circunstancias su fuerza física y mental. Ésta es la concepción de la persona que esbocé en la sección introductoria: alguien que configura sus ambiciones teniendo en cuenta el coste que tienen para los demás, frente a una presunta igualdad inicial de poder económico, y aunque esto difiere de la imagen que me hice en el caso de la igualdad de bienestar, se trata de una imagen que se halla en el centro de la igualdad de recursos.

En cierto modo, se podría pensar, sin embargo, que en mi argumentación se exagera la distinción entre las discapacidades y cierto tipo al menos de lo que a menudo se consideran preferencias. Supongamos que alguien tiene una tentación (o una obsesión, o un deseo irrefrenable o, en palabras de una psicología ya antigua, un «impulso») que desearía no tener, pues perturba lo que quiere hacer en la vida, y le acarrea frustración, o incluso dolor, si no la satisface. En realidad podría ser cierto rasgo de sus necesidades físicas que otras personas no considerarían en absoluto como una discapacidad: por ejemplo, un generoso apetito sexual. Pero se trata de una «preferencia» (si es que ésta es la palabra correcta) que no desea, y tiene perfecto sentido afirmar que estaría mejor sin ella. Para algunas personas esos deseo no queridos incluyen gustos que han cultivado (quizá sin querer), como el gusto por un deporte concreto, o por cierta música difícil de obtener. Se quejan de tener esos gustos y creen que estarían mejor sin ellos, pero encuentran penoso, sin embargo, no atenderlos. Esos gustos son discapacidades; aunque para otras personas se trata más bien de una parte esencial de lo que le da valor a la vida.

Ahora bien, esos casos no son, para ciertas personas, casos fronterizos entre las ambiciones y las discapacidades (aunque se podrían hallar, sin duda, otra clase de casos fronterizos). La distinción que exige la igualdad de recur-
sos es la distinción entre aquellas creencias y actitudes que definen lo que de-
bería ser el éxito en la vida —creencias y actitudes que el ideal de la igualdad
de recursos asigna a la persona— y aquellos rasgos del cuerpo, o de la mente,
o de la personalidad que proporcionan medios, o ponen impedimentos, a ese
éxito —rasgos que el ideal asigna a las circunstancias de la persona—. Qui-
nes consideran sus deseos sexuales o su gusto por la ópera como desventajas
no queridas catalogarán esas características de su cuerpo, de su mente o de su
personalidad de manera tan firme como aquéllas. Para ellos son discapacida-
des, y por ello idóneas para el régimen propuesto para las discapacidades en
general. Podemos imaginar que todo el mundo tiene la misma posibilidad de
caber por accidente en la tentación. (Por supuesto, para cada persona el tipo
de tentación que le acarrearán aquellas consecuencias será diferente. Aquí no
se supone que el riesgo de una tentación concreta perturbe de esa forma una
serie de objetivos, sino el riesgo de cualquier tentación.) Nos podemos pre-
guntar entonces —con mayor o menor inteligibilidad que en el caso de la ce-
guera— si la gente, en general, contrataría un seguro que cubriera ese riesgo
y, si es así, con qué prima y a qué nivel de cobertura. Parece improbable que
haya mucha gente que contrate semejante seguro, con una prima manejable
si la solicitan, excepto en el caso de tentaciones tan severas, y que dejen a una
persona tan impotente, como para englobarlas en la categoría de las discapa-
cidades. Pero ésta es una cuestión diferente. La cuestión que importa ahora
cs que la idea de un mercado de seguros está disponible aquí, pues cabe ima-
ginar que hay personas que tienen una tentación semejante y no cuentan con
eso mercado, sin imaginarse por ello que tienen una concepción de lo que
quieren en la vida diferente de la que de hecho tienen. Así pues, la idea de
una subasta imaginaria de seguros proporciona a la vez un mecanismo para
identificar tentaciones y distinguirlas de rasgos positivos de la personalidad,
y también para introducir esos deseos en el régimen general diseñado para las
discapacidades.

IV. TRABAJO Y SALARIOS

Una vez establecida mediante la subasta, y corregida para mantener a los
discapacitados, la igualdad de recursos se vería perturbada por la producción
y el comercio. Si ha resultado que uno de los inmigrantes, por ejemplo, es muy
competente en la producción de tomates, podría intercambiar su excedente
por cosas que nadie puede adquirir, con lo que el resto de inmigrantes co-
menzarían a tener envidia de su paquete de recursos. Supongamos que lo que
se desea es crear una sociedad en la que la división de recursos fuera siempre
equitativa, a pesar de los diferentes tipos y grados de producción e intercamb-
io. ¿Podemos adaptar nuestra subasta de forma que genere esa sociedad?
de todo el mundo es igual (como venimos suponiendo hasta ahora), la subasta inicial produciría una permanente igualdad de recursos, incluso aunque la cuenta bancaria se haga más y más desigual a medida que pasan los años.

¿Es absolutamente necesaria esta condición —que todo el mundo tenga el mismo talento— para esa conclusión? ¿Produciría la subasta una igualdad permanente de recursos si el talento productivo (como en el mundo real) difiriera claramente de una persona a otra? La prueba de la envidia fracasaría ahora, incluso interpretada diacrónicamente. Claude, a quien le gusta trabajar la tierra pero es muy torpe, no pujaría lo bastante por una tierra de labranza como para adquirir la tierra de Adrian; o, si lo hiciese, tendría que conformarse con menos recursos para el resto de su vida. Pero entonces envidiaría la ocupación y la riqueza de Adrian. Si interpretamos la ocupación de una forma que sea sensible a las alegrías que proporciona un oficio, entonces la ocupación de Adrian, que se tiene que describir como el cultivo diestro, artesano de la tierra, resulta simplemente inaccesible para Claude. Si interpretamos la ocupación de una forma más parecida a la de un censo, entonces Claude puede emprender la ocupación de Adrian, pero no tendrá los recursos adicionales que obtendría éste con ella. Así pues, si seguimos insistiendo en que la prueba de la envidia es una condición necesaria de la igualdad de recursos, entonces la subasta inicial no nos asegurará una igualdad permanente en un mundo de aptitudes productivas desiguales.

Pero se puede objetar ahora que, en principio, no deberíamos insistir en la prueba de la envidia en este momento, por las siguientes razones. Nos estamos aproximando mucho al objetivo de que las personas no tengan que envidiarse, lo que es diferente del requisito de que no tengan que envidiar el paquete de recursos de otros. La gente puede envidiarse por razones muy diversas: algunos son físicamente más atractivos, otros se contentan más fácilmente con sus condiciones, unos gustan más, otros son más inteligentes o más capaces de diferentes maneras, y así sucesivamente. Por supuesto, en un régimen de igualdad de bienestar habría que tener en cuenta cada una de estas diferencias y realizar transferencias que borren sus consecuencias en términos de bienestar en la medida de lo posible o de lo admisible. Pero la esencia de la igualdad de recursos es radicalmente diferente: se trata de que las personas deben tener a su disposición los mismos recursos externos para hacer con ellos lo que puedan, dadas sus diversas características y aptitudes. Esa esencia se satisface mediante una subasta inicial, pero puesto que la gente es diferente, no es necesario, ni deseable, que los recursos sigan siendo equitativos posteriormente y resulta casi imposible que se elimine toda envidia mediante una distribución política. Si una persona, a costa de un esfuerzo supremo, o de su talento, emplea su parte equitativa para generar más recursos que otra, tiene derecho a beneficiarse de ello, pues su ganancia no se ha producido a expensas de alguien que ha hecho menos con su parte. Debemos re-
conocer que, precisamente ahora, cuando se ha concedido que la mayor diligencia debe ser recompensada, se debe permitir que Adrian, que ha trabajado mucho, conserve las recompensas de su esfuerzo.

Ahora bien, esta objeción da cobijo a muchos errores, pero todos van a parar al mismo sitio: se confunde la igualdad de recursos con una idea radicalmente diferente denominada a veces igualdad de oportunidades. En primer lugar, no es cierto que alguien que aprovecha más su parte inicial no reduzca de esta forma el valor de lo que tienen otros. Si a Adrian no le fuera tan bien con la agricultura, entonces los esfuerzos de Claude obtendrían una recompensa mayor, pues la gente compraría sus productos de inferior calidad al no tener otra alternativa. Si Adrian no tuviera tanto éxito y, por tanto, no fuera tan rico, no podría pagar lo que paga por el vino y Claude, con su pequeña fortuna, podría comprar más a menor precio. Éstas son sólo las consecuencias más obvias del hecho de que los inmigrantes creen, tras la subasta inicial, una sola economía, en vez de un conjunto de economías distintas. Esas consecuencias se siguen también, por supuesto, de la situación que discutimos hace un momento. Si Adrian y Bruce tienen las mismas aptitudes, pero Adrian decide trabajar mucho más, o de forma diferente, y consigue más dinero, esta circunstancia puede mermar también el valor que tiene la parte de Claude para él. La diferencia entre estas dos circunstancias, si es que hay alguna, se encuentra en otro sitio; pero es importante rechazar la afirmación, o más bien la intuición, de algunos argumentos a favor de la igualdad de oportunidades, de que si las personas empiezan con partes iguales, la prosperidad de uno no daña la del otro.

Tampoco es cierto que si aspiramos a un resultado en el que los que cuantan con menos talento no envidien a los que tienen más, habremos disuelto la distinción entre envidiar a otros y envidiar lo que otros tienen. Adrian tiene, en efecto, dos cosas que Claude preferiría tener, que pertenecen a las circunstancias de Adrian más que a su persona. Los deseos y necesidades de otras personas le proporcionan a Adrian, pero no a Claude, una ocupación satisfactoria, por lo que Adrian dispone de más dinero del que pueda tener Claude. Quizá no se pueda hacer nada, mediante la estructura política o la distribución, para borrar las diferencias y eliminar completamente la envidia. Por ejemplo, no podemos alterar los gustos de otras personas con medios eléctricos, de forma que valoren más lo que produzca Claude y menos lo que produzca Adrian. Pero el hecho de que no podamos ni debamos hacerlo no proporciona argumento alguno contra otros planes, como un plan educativo que permitiera a Claude estar satisfecho con su trabajo, o un plan de impuestos que le redistribuya parte de la riqueza de Adrian, y podríamos describir esos planes de forma justa, afirmando que aspiran a eliminar la envidia que le tiene Claude a Adrian por las cosas que éste posee, y no su envidia de lo que Adrian es.
Pese a la importancia del argumento, es aún más importante identificar y corregir otro error que presenta la actual objeción: entiende mal nuestra conclusión inicial de que cuando el talento es más o menos igual la subasta proporciona igualdad de recursos permanentemente y se le escapa la importante distinción entre ese caso y el argumento actual. Esta objeción supone que se llega a esa conclusión porque aceptamos, como base de la igualdad de recursos, lo que podríamos denominar teoría de la justicia del punto de partida (starting-gate theory): si las personas parten de las mismas circunstancias, entonces es justo que conserven lo que ganan gracias a su propia habilidad. Pero la teoría de la justicia del punto de partida está muy lejos de la igualdad de recursos. De hecho, apenas es una teoría política coherente.

La teoría del punto de partida sostiene que la justicia exige recursos iniciales iguales. Pero también sostiene que la justicia exige por ello laissez-faire, de acuerdo, seguramente, con alguna versión de la teoría lockeana de que las personas adquieren sus propiedades añadiendo su trabajo a los bienes, o algo por el estilo. Pero estos dos principios no pueden convivir juntos cómodamente. La igualdad no puede tener mayor fuerza a la hora de justificar posesiones iniciales equitativas cuando los inmigrantes llegan a tierra —en contra de la concepción opuesta de que toda propiedad debería estar disponible en todo momento para una adquisición lockeana— que posteriormente, cuando la riqueza se vuelve desigual porque el talento productivo de las personas es diferente. La misma cuestión se puede plantear al revés. Puede que la teoría de la adquisición lockeana (o cualquier otra teoría de las adquisiciones justas que justifique el componente de laissez-faire de una teoría del punto de partida) no tenga menos fuerza para gobernar la distribución inicial que para justificar el título de propiedad mediante el talento y el posterior esfuerzo. Si después la teoría es sólida, entonces por qué no ordena un proceso de adquisición lockeana desde el primer momento, en lugar de una distribución equitativa de todo lo que hay? Después de todo, el momento en que los inmigrantes desembarcan por primera vez es un instante arbitrario en sus vidas en el que situar la puntual exigencia de que cada uno de ellos tenga una parte equitativa de los recursos disponibles. Si esa exigencia vale én ese momento, tiene que valer también diez años después, que es, en palabras del banal pero importante tópico, el primer día del resto de sus vidas. De esta forma, si la justicia exige una subasta equitativa cuando desembarcan, tiene que exigir, a partir de entonces, una nueva subasta equitativa cada cierto tiempo; y si la justicia exige laissez-faire a partir de entonces, no tiene que exigir cuando llegan a tierra.

Supongamos que alguien responde que hay una importante diferencia entre la distribución inicial de recursos y cualquier redistribución posterior. Cuando los inmigrantes desembarcan nadie posee ninguno de los recursos, y el principio de igualdad dicta por ello que se lleven a cabo particiones inicia-
les equitativas. Pero, posteriormente, una vez que se han subastado los recursos iniciales, todo el mundo los posee de alguna forma, de manera que el principio de igualdad es reemplazado por el respeto al derecho de propiedad de las personas o algo por el estilo. Esta réplica plantea la cuestión directamente, ya que estamos considerando exactamente si se debe establecer en primer lugar un sistema de propiedad que tenga esa consecuencia, o si se debe elegir un sistema de propiedad diferente que vincule explícitamente cada adquisición a planes posteriores de redistribución. Si se elige al principio el último tipo de sistema, entonces nadie se puede quejar más tarde de que la redistribución quede descartada debido sólo a sus derechos de propiedad. No quiero decir que ninguna teoría de la justicia pueda distinguir coherentemente entre la justicia de la adquisición inicial y la justicia de las transferencias, apoyándose en que cualquiera puede hacer lo que quiera con una propiedad que ya es suya. La teoría de Robert Nozick, por ejemplo, hace precisamente esto, lo cual resulta coherente porque su teoría de la justicia de las adquisiciones iniciales pretende justificar un sistema de derechos de propiedad que tiene esa consecuencia: que las transferencias sean justas, esto es, que surjan de los derechos que la teoría de la adquisición afirma que se adquieren al adquirir la propiedad. Pero la teoría de la adquisición inicial en que se apoya la teoría del punto de partida, que es la igualdad de recursos, ni siquiera pretende justificar una caracterización de la propiedad que necesariamente incluya el control absoluto, sin límite de tiempo.

Así pues, la teoría del punto de partida, según la cual los inmigrantes deben empezar con recursos iguales para desenvolverse a partir de ahí, de forma prospera o con estrecheces, mediante su propio esfuerzo, es una combinación indefendible de teorías muy diferentes de la justicia. Algo parecido a esa combinación tiene sentido en los juegos, como el Monopoly, donde la cuestión reside en permitir que la suerte y la habilidad desempeñen un papel enormemente circunscrito y, en último caso, arbitrario; pero eso no proporciona unidad a una teoría política. Nuestro propio principio —que afirma que si la gente de igual talento elige vidas diferentes es injusto realizar redistribuciones a la mitad del camino de esas vidas— no apela a la teoría del punto de partida. Se basa en la idea, muy diferente, de que la igualdad en cuestión es igualdad de recursos a lo largo de una vida. Ese principio ofrece una clara respuesta a la pregunta que puso en un aprieto a la presente objeción. Nuestra teoría no supone que una división equitativa de recursos sea apropiada en un momento dado de la vida de alguien, pero no en otro. Sólo sostiene que los recursos que se encuentran a disposición de esa persona en un momento dado deben estar en función de los recursos que estaban a su dis-

posición o que consumió en otros momentos, de forma que la explicación de
por qué alguien tiene menos dinero ahora pueda ser que, previamente, su con-
sumo de actividades de ocio haya sido caro. No disponemos de ninguna ex-
plícación como ésta para explicar por qué Claude, que ha trabajado tanto co-
mo Adrian y de la misma manera, debe tener menos por ser menos habilidoso.

Así pues, hemos de rechazar la teoría del punto de partida y reconocer
que las exigencias de la igualdad (al menos en el mundo real) empujan en di-
rección contraria. Por un lado, tenemos que permitir, so pena de violar la
igualdad, que la distribución de recursos en un momento concreto sea (como
podríamos decir) sensible a las ambiciones. Esto es, debe reflejar el coste o el
beneficio que las decisiones de la gente tienen para los demás, de forma que,
por ejemplo, a los que deciden invertir en vez de consumir, o consumir de
forma más barata que cara, o trabajar de forma más beneficiosa que menos,
se les debe permitir que conserven los beneficios que proceden de esas deci-
siones en una subasta equitativa seguida por el libre comercio. Pero por otro
lado, no debemos permitir que la distribución de recursos sea en ningún mo-
mento sensible a las dotaciones, esto es, que se vea afectada por las diversas
habilidades que generan ingresos diferentes en una economía de laissez-faire,
entre personas con las mismas ambiciones. ¿Podemos ingeniar alguna fór-
mula que nos ofrezca una salida de compromiso, práctica o incluso teórica,
entre estos dos requisitos aparentemente en disputa?

Podríamos hacer referencia a una posible respuesta, pero sólo para des-
cartarla. Supongamos que permitimos que nuestra subasta inicial incluya co-
mo recurso que subastar el trabajo mismo de los inmigrantes, de forma que
cada inmigrante pueda pujar por el derecho a controlar en parte o totalmen-
te su trabajo o el de otras personas. Las habilidades especiales se acumularán
para beneficio de toda la comunidad, no del trabajador mismo, como cual-
quier otro recurso valioso que los inmigrantes encuentren al desembarcar.
Excepto en casos inusuales, puesto que se empieza con recursos equitativos
para pujar, cada agente pujará lo bastante como para asegurarse su propio
trabajo. Pero el resultado será que todo el mundo tendrá que pasarse la vida
de la forma económicamente más benéfica posible o, en caso de que se
tenga talento, sufrir privaciones muy serias si no lo hace. Puesto que Adrian,
por ejemplo, es capaz de generar prodigiosos ingresos con la agricultura,
otros querrán pujar por una gran cantidad para tener derecho sobre su tra-
bajo y los vegetales que produce, y si él pujá por encima de ellos, pero decide
escribir poesía mediocre en lugar de dedicar todo el tiempo a la agricultura,
tendrá que gastar gran parte de sus dotes iniciales en un derecho que le dará
poco beneficio financiero. Eso es, realmente, la esclavitud de los que tienen
talento.

 Esto no lo podemos permitir, pero merece la pena detenerse para pre-
guntar qué motivos tenemos para prohibirlo. ¿Se puede decir que, puesto
que una persona es dueña de su propia mente y de su propio cuerpo, es dueña de su talento, que no es sino una capacidad de aquéllos, y que, por lo tanto, es dueña de los frutos de ese talento? Por supuesto, se dan aquí una serie de non sequitur. Asimismo, que hayamos resuelto que se viola la igualdad de recursos cuando la gente tiene aptitudes desiguales no es sino un conocido argumento a favor del mercado de trabajo laissez-faire. Pero no podemos aceptarlo en ningún caso, porque emplea la idea de derechos prepolíticos basados en algo distinto a la igualdad, y esto es incompatible con la premisa del plan de igualdad de recursos que hemos desarrollado.

Así pues, debemos buscar en otra parte el fundamento de nuestra objeción en contra de que se considere el trabajo de las personas como un recurso para la subasta. De hecho, no hay que buscar muy lejos; el principio de que no se debe penalizar a las personas por su talento sólo es parte del mismo principio en que nos apoyamos para rechazar la idea, aparentemente opuesta, de que se debe permitir que las personas retengan los beneficios que genera su mayor talento. La prueba de la envidia prohíbe ambos resultados. Si se trata a Adrian de forma que sea dueño de todo aquello que su talento le permita producir, entonces Claude envidiará el paquete de recursos de Adrian —incluyendo su ocupación— durante toda su vida. Pero si se le exige a este último que compre tiempo libre o el derecho a una ocupación menos productiva a costa de otros recursos, entonces Adrian envidiará el paquete de recursos de Claude. Si se entiende que la igualdad de recursos incluye alguna versión admisible de la prueba de la envidia como condición necesaria de una distribución equitativa, entonces el papel del talento tiene que ser neutralizado de forma que no se añada, simplemente, a las existencias de bienes que subastar.

Por tanto, debemos recurrir a una idea más conocida: la redistribución periódica de recursos mediante alguna forma de impuesto sobre la renta.8 Queremos desarrollar un plan de redistribución, en la medida en que poda-

8. Observese que nuestro análisis del problema que las diferentes aptitudes le plantean a la igualdad de recursos reclama un impuesto sobre la renta, más que un impuesto sobre la riqueza o el consumo. Si la gente empieza con recursos iguales, descansamos entonces que el impuesto se ajuste a las diferentes aptitudes en la medida en que generan distintos ingresos. La decisión de alguien de gastar en vez de ahorrar es, precisamente, el tipo de decisión cuyo impacto lo debe determinar, según este análisis, el mercado no corregido por impuestos. Habrá, por supuesto, razones técnicas, y de otro tipo, de por qué una sociedad dedicada a la igualdad de bienestar introduciría impuestos distintos al de la renta. Esa sociedad quizás quiera, por ejemplo, promover el ahorro. Pero esos impuestos no darían respuesta al problema que estamos tratando ahora. Según el presente argumento, ¿se deben gravar los ingresos procedentes de inversiones? Supongo que esos ingresos reflejan la habilidad inversora y la preferencia por un consumo pospuesto, en cuyo caso el argumento implicaría que se gravaran esos ingresos. Puesto que no estoy considerando aquí el problema de las generaciones futuras, no trato los impuestos sobre herencias o propiedades.
mos, que neutralice los efectos de las diferentes aptitudes; pero que preserve las consecuencias de que una persona elija una ocupación en respuesta a su sentido de lo que quiere hacer en la vida que sea más cara para la comunidad que la otra elige. Un impuesto sobre la renta es un mecanismo admisible para este propósito porque deja intacta la posibilidad de elegir una vida en la que los sacrificios se hagan siempre, y la disciplina se imponga permanentemente, en nombre del éxito financiero y los recursos adicionales que acarrea, aunque, por supuesto, ni respalda ni condena esa elección. Pero también reconoce el papel de la suerte genética en esa vida. El acuerdo al que llega es una solución de compromiso; pero es una solución de compromiso de dos requisitos de la igualdad frente a la incertidumbre práctica y conceptual sobre cómo satisfacer esos requisitos, no una solución de compromiso de la igualdad con respecto a algún valor independiente, como la eficiencia.

Pero, por supuesto, el hecho de apelar a un impuesto depende de nuestra capacidad para fijar niveles impositivos que establezcan esa solución de compromiso de forma adecuada. Para este propósito puede servir de ayuda que podamos hallar alguna forma de identificar, en la riqueza de una persona cualquiera en un momento cualquiera, los componentes que proceden del talento diferente, que son distintos de los que proceden de diferentes ambiciones. Podríamos intentar entonces ingeniar un impuesto que retomara precisamente ese componente para la redistribución. Pero no cabe esperar que identifiquemos semejante componente, aun contando con información perfecta sobre la personalidad de la gente, pues la influencia recíproca del talento y la ambición desbaratará esa identificación. El talento se alimenta y se desarrolla, no se descubre de golpe; las personas eligen qué aptitudes desarrollar para responder a lo que creen que es el mejor tipo de persona que se puede ser. Pero la gente también desea desarrollar y emplear el talento que tiene, no sólo porque se prefiera una vida de éxito relativo, sino porque el ejercicio del talento es placentero, y también, quizá, porque sienten que no hacer uso del talento es desperdiciarlo. Una persona avispada o mañosa se representa lo que da valor a la vida de forma muy distinta a como lo haría alguien más patoso.

Así pues, no cabe esperar que se fije el nivel de nuestro impuesto sobre la renta de forma que se redistribuya exactamente la parte de los ingresos de cada persona que sea atribuible a su talento, en la medida en que se distingue de sus ambiciones. Aptitudes y ambiciones están íntimamente enlazadas. ¿Nos irá mejor con una táctica un poco diferente? ¿Podemos tratar de fijar ese nivel de forma que todo el mundo se quede con los ingresos que habría tenido si, contrafácticamente, el talento productivo de las personas fuera igual? No, porque es imposible decir, de forma significativa, qué clase de mundo sería ése. Deberíamos determinar qué clase de talento, y cuánto, habría de ser igual para todo el mundo, y qué ingresos lograrían, pues, las personas que explotaran ese talento con un grado de esfuerzo diferente. ¿Deberíamos esti-
ular que en ese mundo todos contarían con el talento que en el mundo real tiene la gente de más talento? ¿Con «los que tienen más talento» nos referimos a las personas que son capaces de ganar más dinero en el mundo real si trabajan pensando sólo en el dinero? Pero en un mundo en el que todos pudieran meter tres goles en un partido o realizar papeles sensuales en el cine con igual solvencia, probablemente no habría fútbol ni películas; en cualquier caso, a nadie se le pagaría mucho por poner en práctica esas aptitudes. Tampoco sería de mucha ayuda describir de cualquier otra forma el talento que se supone que todo el mundo tiene en igual medida.

Pero aunque estos ejercicios contrafácticos rudimentarios estén abocados al fracaso, sugieren una maniobra más prometedora. Revisemos nuestra situación. Queremos encontrar alguna forma justa de distinguir las diferencias injustas de riqueza generadas por diferentes ocupaciones. Las diferencias injustas son aquellas que proceden de la suerte genética, del talento que permite que ciertas personas sean más prósperas, pero que se les niega a otras que le sacarían todo el provecho si lo tuvieran. Ahora bien, si esto es correcto, entonces el problema del talento diferente es en cierto modo similar al problema de las discapacidades que ya hemos tomado en consideración.

V. SEGURO DE DESEMPLEO

Aunque las habilidades son diferentes de las discapacidades, se puede entender la diferencia como si fuera de grado: se puede decir que alguien que no puede jugar al baloncesto como Wilt Chamberlain, ni pintar como Piero, ni hacer dinero como Geneen padece una discapacidad (especialmente común). Esta descripción hace hincapié en un aspecto de las habilidades, que es su componente genético y, por lo tanto, el que está relacionado con la suerte, aun a expensas de ocultar el juego íntimo y recíproco que hemos observado entre habilidades y ambiciones. Pero también apunta a una solución al problema de identificar, por lo menos, los requisitos mínimos de una política redistributiva justa que responda a las diferentes habilidades. Podemos capitalizar las similitudes entre las discapacidades y la relativa carencia de habilidades, para proponer que el nivel de compensación por esa última carencia se fije, en principio, preguntando por qué cantidad contrataría alguien un seguro, en una subsubasta de seguros con igualdad inicial de recursos, para hacer frente a la posibilidad de que no se tenga ninguna habilidad en concreto.

No hay ningún mercado real de seguros, claro está, que cubra contra la ausencia de lo que, por lo común, consideramos que es la habilidad, al modo en que el mercado de seguros cubre contra las catástrofes que provocan discapacidades. En primer lugar, antes de que una persona acuda al mercado de seguros, sus habilidades están suficientemente delimitadas y son de sobra cono-
cidas, al menos aproximadamente, de manera que la falta de habilidad tiene que ver, sobre todo, con el pasado de la persona, más que con las contingencias futuras. (Asimismo, hay otras razones, que identificaremos en un momento.) Pero intentemos, no obstante, formular una pregunta hipotética parecida en parte a la pregunta que nos hicimos en el caso de las discapacidades. Imaginemos un mundo en el que, aunque en la comunidad estuvieran distribuidas exactamente las aptitudes que hay en conjunto, las personas tuvieran, por alguna razón, la misma posibilidad previa de sufrir las consecuencias de la falta de una serie concreta de habilidades y que pudieran hacerse un seguro que les cubriere contra esas consecuencias con la misma estructura de primas. ¿Qué seguro se haría cada cual y a qué coste? Si conseguimos que esta pregunta tenga sentido, y la respondemos incluso fijando, de forma aproximada, unos límites inferiores por término medio, tendremos un mecanismo para fijar al menos los límites inferiores de un programa de impuestos y redistribución que satisfaga las demandas de la igualdad de recursos.

Un mercado de seguros hipotético o imaginario de este tipo se podría construir de muchas formas. Por ejemplo, podríamos tratar de imaginar que la gente desconoce las habilidades que tiene realmente, aunque sabe cuántas personas tienen cada habilidad y, por lo tanto, cuáles son sus propias posibilidades. Podríamos suponer, entonces, que las personas se hacen un seguro por si resulta que carecen de alguna habilidad concreta a un nivel concreto, ya se trate de una habilidad muy precisa (como la capacidad de captar en una pintura al óleo la luz de septiembre al anochecer), o de una habilidad más general (como una buena memoria o la rapidez con los números). Este modelo sería muy parecido al que hemos construido para las discapacidades y, en consecuencia, proporcionaría continuidad teórica a toda nuestra teoría. Podríamos proponer, incluso, que se integren los dos mercados hipotéticos de seguros, tomándose en serio la sugerencia de que la falta de alguna habilidad sólo es otra discapacidad y preguntando, simplemente, cuántas supuestas habilidades se abrirían paso en un mercado general de seguros que cubra contra las catástrofes.

Pero este modelo de un mercado hipotético de seguros está sujeto a una objeción. Al considerar el mercado hipotético de seguros para los discapacitados, apreciamos la siguiente dificultad. Hay cierta indeterminación en el asunto de qué ambiciones y gustos tendría el discapacitado si no lo fuera, y esta indeterminación contamina la cuestión de a qué nivel contrataría el seguro. La indeterminación es manejable en el caso de las discapacidades normales, porque las generalizaciones resultan, no obstante, posibles. Pero no resultaría manejable en el caso de las habilidades, porque si suponemos que nadie se hace una idea del talento que tiene, estaremos determinando demasiadas cosas sobre su personalidad como para que quede una base inteligible que nos permita especular sobre sus ambiciones, incluso de forma general o
según la media. La relación entre aptitudes y ambiciones, que describí anteriormente, es más estrecha que la que se da entre ambiciones y discapacidades —es, ante todo, recíproca—; resulta, pues, demasiado estrecha como para permitir ese tipo de especulaciones contrafácticas.

Así pues, supongamos que las personas no desconocen completamente el talento que tienen, sino, más bien, que por alguna otra razón no cuentan con una base sólida para predecir su renta económica: qué ingresos pueden producir con el talento que tienen, o incluso si la situación económica será tal que se hallará un empleo en que ejercer ese talento. Por supuesto, hay formas muy diferentes de imaginar ese estado de cosas, y no importa mucho, para lo que se pretende ahora, cuál seleccionemos. Por tanto, recurramos a nuestros inmigrantes de nuevo. Supongamos que, antes de que empiece la subasta inicial, se introduce en un ordenador información sobre los gustos, ambiciones, talento y actitudes con respecto al riesgo de cada uno de los inmigrantes, así como información sobre la materia prima y la tecnología disponible. El ordenador no sólo predice, pues, los resultados de la subasta, sino la estructura de ingresos prevista —el número de personas que hay en cada nivel de ingresos— que tendrá lugar tras la subasta una vez que den comienzo la producción y el comercio, suponiendo que no haya impuestos sobre la renta.

Ahora se le plantea al ordenador una nueva pregunta hipotética. Supongamos que cada inmigrante conoce la estructura de ingresos estimada pero no conoce la base de datos del ordenador, excepto en lo que se refiere a la información sobre sí mismo y, por tanto, padece una incertidumbre radical con respecto al nivel de ingresos que sus aptitudes le permitirán lograr. De hecho, el inmigrante supone que tiene la misma posibilidad que cualquier otro de alcanzar un nivel cualquiera de ingresos en el mercado, si bien tiene en cuenta la cantidad de ingresos estimada para cada nivel. Supongamos que no hay monopolios de seguros y que las empresas de seguros ofrecen políticas del siguiente tipo. Se proporciona un seguro que cubra contra el hecho de que no se tenga posibilidad alguna de obtener ingresos a un nivel cualquiera, establecido por el asegurado, de la estructura estimada, en cuyo caso la compañía de seguros pagará al asegurado la diferencia entre el nivel de cobertura y el ingreso que realmente tiene la oportunidad de ganar.9 Las primas variarán con el nivel de cobertura elegido, tienen que ser las mismas para todo el mundo a un nivel concreto de cobertura y no se

9. El mercado de seguros que imaginamos puede adoptar otras formas posibles, pero las que tomó en consideración parece que producen más o menos el mismo resultado. Amartya Sen me ha sugerido, por ejemplo, que la aseguradora podría ofrecer una póliza que garantice el nivel de cobertura que se le ha fijado a cada asegurado, pero haciendo que la prima dependa de la renta económica que tenga la gente. Esto no produciría, creo yo, unos resultados diferentes a los del plan que describo en la siguiente sección, y considero que es útil tener en cuenta, tal y como lo hago yo aquí, por qué esas elaboraciones serían necesarias.
pagarán con las existencias iniciales de recursos del asegurado (las conchas), sino más bien en períodos fijos con los ingresos futuros que se obtengan tras la subasta. Hasta qué punto los inmigrantes, por término medio, se harían ese seguro, a qué nivel específico de cobertura de ingresos y con qué coste?

Estos problemas admiten, al menos en principio, varios tipos de análisis que los economistas aplican a problemas de decisión bajo incertidumbre, y no hay razón para dudar que pueda proporcionar una solución. Incluso sin la información y la capacidad del ordenador, podemos realizar algunas observaciones generales sobre lo que probablemente prediga. Los economistas distinguen, de forma aproximada, entre dos tipos de decisiones bajo incertidumbre. Se plantea un problema de seguros cuando se compra a bajo coste un reembolso por una pérdida improbable pero muy grave. Se plantea un problema de apuestas cuando se compra a bajo coste una pequeña oportunidad de ganar mucho. Definamos una apuesta financieramente ventajosa de uno de estos dos tipos como una apuesta tal que el coste de la apuesta es menor que la cantidad que rinde si «tiene éxito» —si el riesgo cubierto se materializa o si se gana la apuesta— una vez que se ha descontado la probabilidad de no tener éxito. Un seguro que imponga una prima de un dólar y que pague diez dólares si se produce una pérdida que es tan probable que ocurra como que no, o una apuesta de diez contra uno de que al lanzar una moneda no trucada al aire salga cara, son apuestas financieramente ventajosas. Una apuesta es financieramente desventajosa si el coste de la apuesta excede el beneficio esperado así calculado. Dígamos que alguien es neutral con respecto al riesgo si acepta cualquier apuesta financieramente ventajosa y rechaza cualquier apuesta desventajosa, sin que importe el tamaño o el carácter de la apuesta.

Las compañías comerciales de seguros y los corredores comerciales de apuestas sólo ofrecerán, claro está, apuestas financieramente desventajosas, pues sus ingresos no sólo tienen que igualar el beneficio esperado por los asegurados y los apostantes, sino también sus costes, incluyendo los costes de oportunidad. Así pues, si todo el mundo fuera neutral con respecto al riesgo, nadie se haría un seguro o apostaría a la lotería o a las quinielas. Pero casi nadie es neutral respecto al riesgo en todo el ámbito de su curva de utilidad: para casi todo el mundo, la utilidad marginal de una mayor cantidad de dinero se reduce, al menos, en una parte de la gráfica en la que se representa cómo se comporta su bienestar en función de sus ingresos. Resulta bastante fácil ver cómo explica esto el fenómeno de los seguros comerciales (aunque, por supuesto, cualquier explicación de por qué las tasas de políticas concretas son las que son requeriría una información más detallada sobre esas funciones de utilidad y sería mucho más compleja). Supongamos que hay una posibilidad contra diez de que mi casa de 50.000 dólares arda el
próximo año y se me ofrece asegurarla completamente con un coste de 6.000 dólares. Esto es, se me ofrece la elección entre 44.000 dólares seguros (si me hago el seguro) y una apuesta con un beneficio esperado de 45.000 dólares (si no me lo hago). Si la pérdida de mi casa tuviera una gravedad más de nueve veces mayor que la pérdida de 6.000 dólares (porque no pudiera, por ejemplo, encontrar suficiente dinero, o pedirlo prestado, para construir una casa adecuada, mi matrimonio se disolviera y mi hijo se convirtiera en un delincuente), entonces me merece la pena contratar el seguro, aunque mi apuesta sea financieramente desventajosa. Las apuestas resultan mucho más difíciles de explicar. (En su análisis de las apuestas, Kenneth Arrow cita a un predicador que al llegar a un argumento teológico peligroso le decía a la congregación que se trataba de un problema muy difícil que debían afrontar con firmeza y pasar a otra cosa.) Tal vez sea necesario suponer que los que apuestan o bien confunden las probabilidades reales (porque creen que la suerte es una dama), o bien valoran la incertidumbre en sí misma; pero aunque ambos supuestos funcionan a veces, parece dudoso que funcionen con la suficiente frecuencia como para explicar por qué son tan populares las apuestas.

¿Qué se puede decir, con este telón de fondo, sobre los dos mercados hipotéticos de seguros que hemos descrito? Nuestro mercado de seguros para las discapacidades se parece bastante a los mercados de seguros normales y no requiere ningún comentario especial. Pero el mercado hipotético de seguros que acabamos de describir para el talento es diferente, en parte porque parece, a primera vista, que permite tomar decisiones que se parecen mucho más a apuestas que a seguros. Pues podría parecer que muchos inmigrantes aprovecharían la oportunidad de comprar una póliza que les proteja por el hecho de no tener los elevados ingresos previstos por la economía, y que les pague, si no tienen esos ingresos, la diferencia entre el elevado ingreso previsto y el que pueden ganar realmente. Pero en realidad esa póliza sería una apuesta muy mala.10 Es un hecho que un seguro a ese nivel sería una apuesta financieramente desventajosa. De otra forma, las empresas de seguros no lo ofrecerían. Así que si se trata de una buena apuesta, es buena por el bienestar esperado, más que por motivos financieros, como en el caso de la póliza de seguros de mi casa. Pero en términos de bienestar es mucho más probable que la apuesta sea ridícula en vez de segura.

Puesto que (a diferencia de los billetes de lotería en general) las posibilidades de «ganar» son sumamente grandes —pues muy pocos inmigrantes tendrán esa gran capacidad de obtener los ingresos más elevados—, el coste

10. Si me equivoco en esto, el argumento sobre el seguro hipotético insistiría en una redistribución radical y en una sustantiva igualdad de riqueza. Por ello, según ese supuesto, el plan ofrecería un argumento a favor de esa consecuencia.
de la prima será también sumamente grande.\textsuperscript{11} Se aproximará al valor del beneficio estimado si el riesgo que se corre se materializa. Así, alguien que contrate ese seguro se enfrentará a una posibilidad sumamente grande de ganar muy poco. Sin embargo, supongamos que pierde; supongamos que esa persona es una de las pocas que tiene la máxima capacidad de obtener ingresos. Se encuentra ahora en peor situación que si no hubiera contratado el seguro, pues tiene que trabajar casi al límite de su capacidad de obtener ingresos únicamente para pagar la elevada prima de su seguro, del que no obtiene nada; esto es, sólo la quiebra de la igualdad. Será un esclavo de su gran capacidad de obtener ingresos.\textsuperscript{12}

Ahora bien, en qué medida sea esto un mal negocio dependerá de una serie de hechos no especificados, incluyendo la cuestión del número de personas de las que cabe esperar el talento necesario para obtener los ingresos más elevados. Pero, en cualquier caso, es probable que sea un negocio muy malo. Es muy diferente de la situación que, en apariencia, tienda a un número tan grande de personas a realizar apuestas financieramente desventajosas en muchas loterías, y que consiste en la perspectiva de tener la pequeña posibilidad de obtener una gran fortuna a cambio de asumir un coste seguro muy pequeño. Esa decisión de hacerse un seguro vendría a ser como apostar, de un modo financieramente desventajoso, por una pequeña probabilidad de sufrir una gran pérdida frente a una gran probabilidad de obtener una ganancia muy pequeña, y no hay nada en la literatura sobre la psicología del apostante (excepto quizás la literatura sobre la ruleta rusa) que apoye la idea de que apuestas de esta naturaleza hayan de ser populares.

Tampoco nos ofrece apoyo alguno la explicación de por qué la gente compra pólizas de seguro financieramente desventajosas. Me hago un seguro para el hogar porque la pérdida de utilidad marginal si la casa se quemara y no recibo compensación es mucho mayor que el coste de utilidad de la póliza. Pero las consideraciones relativas a la utilidad marginal no apoyarían, sino que más bien condenarían, cualquier apuesta de un inmigrante que no tuviera las aptitudes necesarias para obtener los ingresos más elevados, pues esa apuesta delimita casi con certeza la perspectiva de una minúscula ga-

\textsuperscript{11} No me he ocupado de la cuestión de la tecnología que las aseguradoras tendrían a su disposición para decidir qué talento tiene la gente, y ponerlo a prueba, ni de los costes de esa tecnología. Me limito a suponer que el ordenador tendría esa información como parte de su base de datos tecnológica y que la emplearía para predecir la estructura de primas y otras incidencias del contrato de un seguro. Cuando hablo de «ganar» o «perder» la apuesta del seguro, me refiero a tener derecho a una compensación o a no tener derecho según las incidencias que el ordenador prediga.

\textsuperscript{12} Puede correr el riesgo aún más grave de perder bajo las pruebas que se especifican en la póliza y, con todo, no tener realmente la capacidad de obtener ingresos al nivel de cobertura. No pongo el acento en este riesgo porque supone errores en la tecnología sobre los que no caben elucubraciones.
nancia de bienestar, probablemente imperceptible, frente a la minúscula posibilidad de una enorme pérdida de bienestar en términos financieramente desventajosos. En efecto, nos apoyamos en ciertos supuestos al considerar que casi nadie tendría una curva de utilidad que hiciera de esa apuesta algo razonable en términos de bienestar. Pero se puede admitir que casi nadie la tendría.

¿Prueba algo este argumento? ¿Prueba que un seguro que cubra contra la falta de aptitudes, según el modelo que hemos descrito, sería casi siempre una mala compra para casi todo el mundo? Si es así, parece que se sigue que el mecanismo hipotético de seguros no podría proporcionar, después de todo, una guía razonable para la redistribución mediante un impuesto sobre la renta. O, incluso peor, podría suponer que ninguna distribución semejante estuviera jamás justificada. Pero, de hecho, la argumentación no tiene esa consecuencia, pues cuanto más bajo sea el nivel de ingresos elegido para cubrir riesgos, más se favorecerá el argumento de que cuanta más gente tenga la posibilidad de hacerse un seguro en términos equitativos más se lo harán, de hecho, a ese nivel. Creo que el argumento se vuelve de lo más convincente cuando nos hallamos por encima del nivel de ingresos que se toma actualmente como referencia, tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos, para realizar pagos por desempleo o para establecer niveles de salario mínimo.

El argumento se hace más firme aún a medida que se reduce el nivel de ingresos elegido, por los siguientes motivos. En primer lugar, a medida que se reduce el nivel, mejora la probabilidad de que una persona concreta tenga el talento necesario para obtener ese ingreso al máximo y, para una escala sustantiva de niveles de ingreso en las economías normales, la probabilidad mejora más rápido que la tasa de aquella reducción. Las personas que tienen la capacidad necesaria de ganar la cantidad que se obtiene en el percentil 50 son más del doble que las del percentil 99 en una distribución normal de ingresos. Así, la prima disminuye, al menos en un rango considerable, a una tasa mayor que la tasa de cobertura. Otro tanto ocurre, en consecuencia, con la probabilidad de «ganar», pero ahora la situación se aproxima progresivamente al caso normal de los seguros, en el que la gente asume una pequeña pérdida segura para prevenir una gran pérdida improbable, cuyos costes de utilidad marginal son lo bastante grandes como para justificar una transacción financieramente desventajosa. Pues incluso aunque la pérdida financiera que se produce al caer, pongamos por caso, del percentil 70 de ingresos al percentil 60 es mucho más mayor que la que se produce al caer del 40 al 30, las consecuencias para el bienestar serán, en promedio, mucho peores en esta última caída.

Además, a medida que cae el nivel de ingresos cubierto, las penalizaciones por «perder» la apuesta del seguro —pues resulta que se tiene la capacidad de
obtener al menos ese ingreso — reducen su importancia, de nuevo, a una tasa que parece más rápida. Alguien que «pierde», en este sentido, tiene que trabajar con la suficiente intensidad como para cubrir su prima antes de que tenga la libertad de realizar intercambios entre trabajo y consumo, libertad que tendría si no se hubiera hecho un seguro. Si el nivel de cobertura es elevado, esclavizará al asegurado, no sólo porque la prima sea alta, sino porque es extremadamente improbable que supere con mucho, dado su talento, el nivel que ha elegido, lo que significa que deberá trabajar a pleno rendimiento y apenas podrá elegir el tipo de trabajo que quiere hacer. Sólo un trabajo a jornada completa puede que produzca los ingresos necesarios para pagar la prima, que pesa como una losa. Así pues, su penalización tiene desventajas especiales, relacionadas con el bienestar, que no se pueden medir en términos financieros ordinarios. Por eso es apropiado hablar de su esclavitud.

Pero a medida que baja el nivel de cobertura y, por lo tanto, la prima, esas desventajas relacionadas con el bienestar no sólo se mitigan, sino que desaparecen del todo, pues se hace más probable que cualquiera que tenga la cualificación necesaria para ganar un sueldo al nivel, por ejemplo, del percentil 30, tenga talento para ganarlo a un nivel mayor y pueda así conservar una considerable libertad para elegir el tipo de trabajo, así como la mezcla de trabajo y consumo adicional que prefiere. Incluso si lo único que «pierde» esa persona es la apuesta del seguro, pero tiene el talento estrictamente necesario para conseguir el nivel de ingresos de cobertura y nada más, aún podrá conservar una gran libertad de elección. La prima será lo suficientemente pequeña como para mantenerla incluso trabajando por un nivel de ingresos menor del que podría obtener, en particular si tiene la intención de sacrificar bienes de consumo. Además, hay muchos más trabajos en los que los ingresos son bajos que en los que son elevados (al menos en la mayoría de las economías complejas, dados diversos niveles de ingresos), de forma que alguien que se comprometa a ganar todo lo que pueda tendrá, no obstante, más opciones de trabajo con ese bajo nivel de ingresos. Incluso si tiene que trabajar a toda máquina y no puede elegir su trabajo, su situación no será mucho peor que si no se hubiera hecho un seguro. En efecto, si el nivel de cobertura es tan bajo que casi todo el mundo tiene que obtener ingresos a ese nivel para llevar una vida decente, la persona en cuestión habrá trabajado para obtenerlos: en cualquier caso, habrá trabajado muchísimo. Y si la prima es muy baja, como lo sería en tal caso, no tendría que haber trabajado tanto para cubrirla. Su talento no lo esclaviza en menor medida si se hace un seguro que su falta de talento si no se lo hace.

Sin embargo, el mercado hipotético de seguros podría producir anomalías evidentes. Supongamos que tanto Deborah como Ernest se hacen un seguro al nivel del percentil 60. Deborah es bella y podría ganar en realidad un sueldo situado en el percentil 90 como estrella de cine. Por lo demás, ambos
tienen las mismas aptitudes e intereses, pero esas aptitudes no les permiten ganar un salario en el percentil 60. Ernest rescata por debajo de su póliza, pero Deborah no. Ella ha de afrontar la decisión de hacer carrera como estrella de cine, cosa que detesta, o intentar pagar la prima y el resto de sus gastos con el salario que gane realizando los trabajos que le gustan a ella y a Ernest. Este puede tener tanto el trabajo que prefiere como una compensación gracias a su póliza, y por ello está mucho mejor. ¿Es injusta esa ventaja? Resulta que Deborah es esclava de su singular talento. Pero ello se debe a que ha asumi do el riesgo de hacerse un seguro con un nivel de cobertura que exige el pago de una prima elevada, de manera tal que hay pocos trabajos que puedan proporcionarle unos ingresos que se acerquen a ese nivel. Ernest asumió el mismo riesgo, pero tuvo mejor suerte opcional. Por ello, la anomalía no es más que un nuevo ejemplo (más complejo) de los indeseables riesgos para el bienestar de los seguros de nivel elevado. Si Deborah y Ernest se hubieran hecho un seguro de menor nivel, la prima habría sido más baja y Deborah habría tenido mejores opciones de conseguir un trabajo que no fuera el de actriz. En tal caso, todavía les iría de muy distinta manera, pero la diferencia sería mucho menor, y se trataría entonces (puede decirse) de una señal apropiada del hecho de que Deborah tuviera una opción con la que no cuenta Ernest. En cualquier caso, esta injusticia, si es que es una injusticia, desaparecería en cualquier transformación verosímil del mercado hipotético de seguros en un plan real de impuestos como el que se describe en la siguiente sección.

VI. IMPUESTOS COMO PRIMA

Supongamos ahora que el ordenador fija el nivel de cobertura medio que se alcanzaría en un mercado hipotético de seguros y establece que cierta prima es la que impone ese nivel. Las primas serían una parte suficientemente pequeña de la cobertura, de forma que (para la persona media) el bienestar esperado de hacerse un seguro sería mayor que el bienestar esperado de no hacérselo. ¿Podemos transformar la estructura hipotética de seguros en un plan de impuestos? ¿Se puede basar el tipo impositivo en la prima establecida y llevar a cabo redistribuciones pagando a los que no tienen la capacidad de ganar un sueldo al nivel de cobertura supuesto la diferencia entre ese nivel y lo que pueden ganar?

Podríamos suponer que cualquier sistema impositivo construido como modelo del mercado hipotético de seguros tendría graves defectos. En primer lugar, parece injusto que todo el mundo, ricos y pobres indistintamente, deba pagar los mismos impuestos; pero parece que ésta es la consecuencia de

13. Thomas Scanlon me ha proporcionado este ejemplo.
construir un modelo de tipo impositivo sobre la base de primas hipotéticas. En segundo lugar, el requisito de que tanto la frecuencia como la cantidad de los pagos que procedan de ese fondo dependan de lo que el receptor pueda ganar, si quiere, parece ineficaz y problemático por diversas razones. Podría resultar muy caro hacer cumplir ese requisito y en la práctica supondrá para mucha gente caer en la tentación de engañar ocultando sus capacidades ante los demás. En cualquier caso, incluso la gente más honrada puede no saber lo que ganaría en un trabajo dado sin intentarlo y, en el caso de algunas profesiones, es imposible intentarlo sin prepararse durante media vida. Sería necesaria, pues, una batería de nuevas pruebas para descubrir el talento latente, lo que resultaría muy vulnerable a toda clase de errores.

Pero estas objeciones sobre cómo sería un mercado hipotético de seguros se apoyan en ciertos supuestos, y esos supuestos son tan injustificados como, posiblemente, falsos. Pues supongamos que las empresas de seguros hubieran ofrecido una prima que se estableciera como porcentaje creciente de los ingresos que pueda ganar el asegurado, en lugar de ofrecer la prima de tipo fijo para una cobertura dada, como supone la objeción. La prima de alguien que apenas gana la cantidad de cobertura media sería menor que la prima que habría establecido el mercado de seguros sobre la base de un tipo fijo, si bien la prima de alguien que gana mucho más sería mucho mayor. Las empresas de seguros tendrían motivos para ofrecer este plan si el total de primas que se pagan fuera mayor y los inmigrantes que se hacen un seguro tuvieran también motivos para aceptarlo siempre que el cambio incrementara sus expectativas de bienestar en las condiciones de igualdad de riesgo que se habían estipulado. Puesto que partimos del supuesto de que la utilidad marginal del dinero es decreciente en la escala en cuestión —lo que forma parte de los supuestos en que nos apoyamos para conjeturar que el seguro se compraría—, se cumplen esas condiciones. Los inmigrantes preferirían una «apuesta» en la que el coste de la misma fuera una función creciente de sus ingresos, y la preferirían en tal medida que la empresa de seguros obtendría beneficios, incluso teniendo en cuenta los costes administrativos, cada vez mayores, de un plan progresivo de primas.

Asimismo, las empresas tendrían motivos para reducir lo que les aseguradoras llaman «la agravación del riesgo» (moral hazard) de ese seguro —el riesgo de que el seguro haga aún más probable que el riesgo cubierto tenga lugar o que el nivel de lo que se rescata sea más elevado si tiene lugar— y pasar a los asegurados parte de sus ahorros como estímulo para aceptar las necesarias constricciones. Una técnica que las aseguradoras emplean hoy en día con ese fin es el coaseguro. El tomador de la póliza en un seguro del automóvil debe asumir los primeros cientos de dólares de un siniestro antes de que la aseguradora haga balance. En nuestra historia el coaseguro significa que si uno de los inmigrantes es incapaz de ganar la cantidad de cobertura media,
recibirá algo menos de esa cantidad como compensación. Por supuesto, la gente contratará los seguros a un nivel de cobertura mayor con el coaseguro que sin él, aunque con una prima más baja que la que, en otros casos, implicaría esa cobertura más elevada, lo que significa que el nivel de cobertura medio será mayor que en un plan sin coaseguro. Pero si reducir la agravación del riesgo trajera como resultado que las empresas aseguradoras obtuvieran unos ahorros sustanciosos (y el resentimiento popular contra los fraudes relacionados con el bienestar que se producen, por ejemplo, en los planes actuales de bienestar de los Estados Unidos hace suponer que se da ese resultado), entonces los ahorros en todo tipo de primas también serían sustanciosos: en tal caso, la cobertura supuesta sería en realidad más elevada en un régimen de coaseguro. La cantidad de coaseguro que se obtenga —cuánto hay que pagarle a los que no consiguen ganar la cantidad cubierta para aproximarse a esa cantidad y cuál sería su efecto sobre la estructura de primas y sobre el nivel de cobertura supuesto— depende sólo de la información que se le haya dado previamente al ordenador.

El problema de determinar la capacidad real de las personas para ganarse un sueldo y el coste de hacerlo con precisión ejercen menos presión sobre la aseguradora mediante el coaseguro. Se reducen drásticamente los motivos de la gente para no ganar al menos la cantidad cubierta y para afirmar que no la pueden ganar. Pero la aseguradora tiene otro mecanismo para reducir lo bastante el coste de esa precisión como para reducir las primas y hacer así atractivas las pólizas para los asegurados. Puesto que los asegurados tienen casi siempre más información sobre sus capacidades y oportunidades que las aseguradoras, cabe compartir ahorros asignando la carga de la prueba a los asegurados. Supongo que esa carga será más pesada en niveles elevados de cobertura que en niveles más bajos, pues a menudo es difícil probar que quizás alguien no tenga una carrera profesional para la que se requiere una formación, o una educación, o una experiencia especial, a menos que esa persona haya acometido esas tareas. Pero si tengo razón al afirmar que el nivel medio de cobertura sería relativamente bajo, no será preciso abordar este problema. En los niveles más bajos, los intentos fallidos de encontrar empleo, o la evidencia de que se tienen capacidades físicas y mentales por debajo de la media, y cosas así, nos proporcionan la prueba con facilidad.

De esta forma, la descripción de los seguros reales que prediga el ordenador probablemente sea mucho más compleja que la sencilla estructura que ha copiado nuestro defectuoso sistema impositivo. Si los inmigrantes transforman aquella descripción más compleja de los seguros en un plan impositivo, lograrán un marco impositivo mucho más reconocible. Podrían así establecer impuestos sobre la renta progresivos que financiaran las transferencias en una cantidad que representase la diferencia entre el nivel medio de cobertura menos el factor de coaseguro, de forma que un solicitante pudiera argu-
mentar admisiblemente que es el mayor ingreso del que podría disponer en realidad. Por supuesto, esta operación no tiene por qué detenerse en ese punto ni debe hacerlo. Reflexionar más sobre el mercado hipotético de seguros permitiría que se desarrollasen refinamientos o ajustes adicionales del plan impositivo correspondiente. Además, podríamos determinar que un plan impositivo debe diferir de la mejor aproximación al mercado hipotético por otras razones. Podríamos determinar que un modelo de plan impositivo tan próximo a ese mercado es una ofensa a la privacidad, o que sus costes de administración son muy caros, o demasiado ineficientes en otro sentido. Por esas u otras razones, podríamos determinar que un plan que liga la redistribución al sueldo real en vez de a la capacidad para ganar un sueldo, por ejemplo, sería una mejor aproximación de segundo orden al ideal de mimetizar el mercado de seguros que la de cualquier otro plan que se pueda desarrollar.

Pero quiero dejar a un lado, por ahora, cualquier análisis adicional de estos asuntos, pues creo que los hemos llevado ya bastante lejos, lo cual justifica que retomemos más bien la pregunta que nos hemos dejado en el tintero. ¿Es sensata la aproximación general? ¿Es una respuesta apropiada al problema de la diferencia de aptitudes en condiciones de igualdad de recursos un plan impositivo construido como transformación práctica de un mercado hipotético de seguros, mercado que supone la igualdad inicial de activos y un riesgo equitativo?

Esa respuesta se puede criticar desde dos puntos de vista: bien porque no justifica una redistribución suficiente, bien porque la justifica en exceso. Esta última objeción parece la más endebles de las dos. Recordemos las contricciones en competencia que descubrimos. La igualdad exige que los que eligen formas de vida más caras —lo que incluye elegir ocupaciones menos productivas, medido en términos de lo que los demás quieren— tengan, pues, un remanente de ingresos menor. Pero también exige que nadie tenga menos ingresos como consecuencia, simplemente, de su menor talento innato. Cualquier objeción relacionada con el hecho de que las transferencias, guiadas por un mercado hipotético de seguros, son demasiado grandes, ha de mostrar que existe un peligro real de que se le haya dado un peso insuficiente al primero de esos requisitos. Pero si el mercado hipotético de seguros justifica la selección de un nivel concreto, como la cobertura asumida media, estamos ante un firme argumento a favor de la probabilidad de que cualquier inmigrante concreto esté listo para trabajar en una de las ocupaciones que pueda proporcionarle unos ingresos a ese nivel, en vez de a un nivel menor, si es que puede elegir. De otra forma, ese inmigrante correría excesivo riesgo al aceptar una prima que sólo tiene sentido para alguien que esté dispuesto a obtener el ingreso necesario para pagarla, en particular si el nivel medio es lo bastante bajo como para que la probabilidad de que tuviera que hacer exactamente eso fuera grande. Estaría dispuesto a hacerlo porque un amplio aba-
nico de ocupaciones, que se adaptan a personalidades muy diferentes, produciría ese nivel de ingresos, o porque ese nivel es necesario para llevar un estilo de vida que la cultura popular considera que es aceptable o, más probablemente, ambas cosas. Por supuesto, este hecho contrafáctico favorable no se sostendría, en realidad, en el caso de aquellos que carecen del talento apropiado, o que por alguna razón no encuentran un empleo en el mercado de trabajo. Algunos de esos inmigrantes no tendrían que hacerse un seguro al nivel de cobertura medio aunque estuviera disponible. Pero esto plantea la cuestión de valorar la importancia relativa de las dos constricciones de una teoría de la redistribución para aptitudes diferentes. Considerar decisivo el nivel medio de cobertura, que es lo que hemos hecho, es una forma apropiada de sopesarlas equitativamente. 14 Se supone que errar al redistribuir recursos para alguien que no se haya hecho un seguro no es peor al menos que negarle la redistribución a alguien que se lo haya hecho. Quizás alguien sea capaz de demostrar que esto es incorrecto y justifique por ello que se adopte, como criterio redistributivo mediante impuestos, una cantidad más baja, de manera tal que la probabilidad de que alguien se haga un seguro a ese nivel sea muy alta, incluso puede que exageradamente alta. Pero no conozco argumento alguno a favor de esa concepción. Quizá la diferencia entre el nivel medio de cobertura y un nivel más bajo de ese tipo no sea demasiado grande. Esto es, tal vez las curvas de utilidad de la mayoría de la gente sean muy parecidas en los percentiles más bajos de cobertura posibles. Pero ésta es una de las muchas cuestiones quasi técnicas que no intentaré discutir aquí.

La objeción opuesta, para la cual las transferencias basadas en el nivel medio de cobertura no son suficientes, es más difícil de responder. Se podría respaldar de dos formas distintas. Se podría decir que la aproximación en términos de seguros hipotéticos es aquella aproximación errónea mediante la cual se intenta una solución de compromiso entre los dos requisitos que hemos descubierto; o bien que la aproximación en términos de seguros hipotéticos es la aproximación correcta, pero que exige que se realicen transferencias de un nivel más elevado. Se supone que el segundo argumento está de acuerdo con la objeción, que se acaba de describir, de que los dos requisitos de igualdad en la estructura de salarios no tienen igual fuerza, pero insiste en que es mucho peor negar las transferencias a alguien que se hubiera hecho un

14. Como en el caso de las discapacidades, he decidido que las primas y, por tanto, el pago de impuestos giren en torno al nivel de cobertura medio como mecanismo simplificador. Podría haber elegido, por supuesto, la mediana o la moda de la cobertura seleccionada en el mercado hipotético, en lugar de la media o el promedio. Es una cuestión interesante si no resultara mejor acaso cualquiera de ellas. He elegido la media partiendo del supuesto de que nuestra valoración de la posibilidad de error en casos concretos (la posibilidad de que la «cripta» extraída difiera de lo que el individuo en cuestión habría pagado realmente en el mercado hipotético) debe reflejar la cantidad, así como el hecho mismo de la diferencia.
construir un modelo de tipo impositivo sobre la base de primas hipotéticas. En segundo lugar, el requisito de que tanto la frecuencia como la cantidad de los pagos que procedan de ese fondo dependan de lo que el receptor pueda ganar, si quiere, parece ineficaz y problemático por diversas razones. Podría resultar muy caro hacer cumplir ese requisito y en la práctica supondrá para mucha gente caer en la tentación de engañar ocultando sus capacidades ante los demás. En cualquier caso, incluso la gente más honrada puede no saber lo que ganaría en un trabajo dado sin intentarlo y, en el caso de algunas profesiones, es imposible intentarlo sin prepararse durante media vida. Sería necesaria, pues, una batería de nuevas pruebas para descubrir el talento laten te, lo que resultaría muy vulnerable a toda clase de errores.

Pero estas objeciones sobre cómo sería un mercado hipotético de seguros se apoyan en ciertos supuestos, y esos supuestos son tan injustificados como, posiblemente, falsos. Pues supongamos que las empresas de seguros hubieran ofrecido una prima que se estableciera como porcentaje creciente de los ingresos que pueda ganar el asegurado, en lugar de ofrecer la prima de tipo fijo para una cobertura dada, como supone la objeción. La prima de alguien que apenas gana la cantidad de cobertura media sería menor que la prima que habría establecido el mercado de seguros sobre la base de un tipo fijo, si bien la prima de alguien que gana mucho más sería mucho mayor. Las empresas de seguros tendrían motivos para ofrecer este plan si el total de primas que se pagan fuera mayor y los inmigrantes que se hacen un seguro tuvieran también motivos para aceptarlo siempre que el cambio incrementara sus expectativas de bienestar en las condiciones de igualdad de riesgo que se habían estipulado. Puesto que partimos del supuesto de que la utilidad marginal del dinero es decreciente en la escala en cuestión —lo que forma parte de los supuestos en que nos apoyamos para conjurar que el seguro se compraría—, se cumplen esas condiciones. Los inmigrantes preferirían una «apuesta» en la que el coste de la misma fuera una función creciente de sus ingresos, y la preferirían en tal medida que la empresa de seguros obtendría beneficios, incluso teniendo en cuenta los costes administrativos, cada vez mayores, de un plan progresivo de primas.

Asimismo, las empresas tendrían motivos para reducir lo que las aseguradoras llaman «la agravación del riesgo» (moral hazard) de ese seguro —el riesgo de que el seguro haga aún más probable que el riesgo cubierto tenga lugar o que el nivel de lo que se rescata sea más elevado si tiene lugar— y pasar a los asegurados parte de sus ahorros como estímulo para aceptar las necesarias constricciones. Una técnica que las aseguradoras emplean hoy en día con ese fin es el coaseguro. El tomador de la póliza en un seguro del automóvil debe asumir los primeros cientos de dólares de un siniestro antes de que la aseguradora haga balance. En nuestra historia el coaseguro significa que si uno de los inmigrantes es incapaz de ganar la cantidad de cobertura media,
recibirá algo menos de esa cantidad como compensación. Por supuesto, la gente contratará los seguros a un nivel de cobertura mayor con el coaseguro que sin él, aunque con una prima más baja que la que, en otros casos, implicaría esa cobertura más elevada, lo que significa que el nivel de cobertura medio será mayor que en un plan sin coaseguro. Pero si reducir la agravación del riesgo trajera como resultado que las empresas aseguradoras obtuvieran unos ahorros sustanciosos (y el resentimiento popular contra los fraudes relacionados con el bienestar que se producen, por ejemplo, en los planes actuales de bienestar de los Estados Unidos hace suponer que se da ese resultado), entonces los ahorros en todo tipo de primas también serían sustanciosos: en tal caso, la cobertura supuesta sería en realidad más elevada en un régimen de coaseguro. La cantidad de coaseguro que se obtenga —cuánto hay que pagar a los que no consiguen ganar la cantidad cubierta para aproximarse a esa cantidad y cuál sería su efecto sobre la estructura de primas y sobre el nivel de cobertura supuesto— depende sólo de la información que se le haya dado previamente al ordenador.

El problema de determinar la capacidad real de las personas para ganarse un sueldo y el coste de hacerlo con precisión ejercen menos presión sobre la aseguradora mediante el coaseguro. Se reducen drásticamente los motivos de la gente para no ganar al menos la cantidad cubierta y para afirmar que no la pueden ganar. Pero la aseguradora tiene otro mecanismo para reducir lo bastante el coste de esa precisión como para reducir las primas y hacer así atractivas las pólizas para los asegurados. Puesto que los asegurados tienen casi siempre más información sobre sus capacidades y oportunidades que las aseguradoras, cabe compartir ahorros asignando la carga de la prueba a los asegurados. Supongo que esa carga será más pesada en niveles elevados de cobertura que en niveles más bajos, pues a menudo es difícil probar que quizás alguien no tenga una carrera profesional para la que se requiere una formación, o una educación, o una experiencia especiales, a menos que esa persona haya acometido esas tareas. Pero si tengo razón al afirmar que el nivel medio de cobertura sería relativamente bajo, no será preciso abordar este problema. En los niveles más bajos, los intentos fallidos de encontrar empleo, o la evidencia de que se tienen capacidades físicas y mentales por debajo de la media, y cosas así, nos proporcionan la prueba con facilidad.

De esta forma, la descripción de los seguros reales que prediga el ordenador probablemente sea mucho más compleja que la sencilla estructura que ha copiado nuestro defectuoso sistema impositivo. Si los inmigrantes transforman aquella descripción más compleja de los seguros en un plan impositivo, lograrán un marco impositivo mucho más reconocible. Podrían así establecer impuestos sobre la renta progresivos que financiaran las transferencias en una cantidad que representase la diferencia entre el nivel medio de cobertura menos el factor de coaseguro, de forma que un solicitante pudiera argu-
mentar admisiblemente que es el mayor ingreso del que podría disponer en realidad. Por supuesto, esta operación no tiene por qué detenerse en ese punto ni debe hacerlo. Reflexionar más sobre el mercado hipotético de seguros permitiría que se desarrollasen refinamientos o ajustes adicionales del plan impositivo correspondiente. Además, podríamos determinar que un plan impositivo debe diferir de la mejor aproximación al mercado hipotético por otras razones. Podríamos determinar que un modelo de plan impositivo tan próximo a ese mercado es una ofensa a la privacidad, o que sus costes de administración son muy caros, o demasiado ineficientes en otro sentido. Por esas u otras razones, podríamos determinar que un plan que liga la redistribución al sueldo real en vez de a la capacidad para ganar un sueldo, por ejemplo, sería una mejor aproximación de segundo orden al ideal de mimetizar el mercado de seguros que la de cualquier otro plan que se pueda desarrollar.

Pero quiero dejar a un lado, por ahora, cualquier análisis adicional de estos asuntos, pues creo que los hemos llevado ya bastante lejos, lo cual justifica que retomemos más bien la pregunta que nos hemos dejado en el tintero. ¿Es sensata la aproximación general? ¿Es una respuesta apropiada al problema de la diferencia de aptitudes en condiciones de igualdad de recursos un plan impositivo construido como transformación práctica de un mercado hipotético de seguros, mercado que supone la igualdad inicial de activos y un riesgo equitativo?

Esa respuesta se puede criticar desde dos puntos de vista: bien porque no justifica una redistribución suficiente, bien porque la justifica en exceso. Esta última objeción parece la más endebles de las dos. Recordemos las restricciones en competencia que descubrimos. La igualdad exige que los que eligen formas de vida más caras —lo que incluye elegir ocupaciones menos productivas, medido en términos de lo que los demás quieren— tengan, pues, un remanente de ingresos menor. Pero también exige que nadie tenga menos ingresos como consecuencia, simplemente, de su menor talento innato. Cualquier objeción relacionada con el hecho de que las transferencias, guiadas por un mercado hipotético de seguros, son demasiado grandes, ha de mostrar que existe un peligro real de que se le haya dado un peso insuficiente al primero de esos requisitos. Pero si el mercado hipotético de seguros justifica la selección de un nivel concreto, como la cobertura asumida media, estamos ante un firme argumento a favor de la probabilidad de que cualquier inmigrante concreto esté listo para trabajar en una de las ocupaciones que pueda proporcionarle unos ingresos a ese nivel, en vez de a un nivel menor, si es que puede elegir. De otra forma, ese inmigrante correría excesivo riesgo al aceptar una prima que sólo tiene sentido para alguien que esté dispuesto a obtener el ingreso necesario para pagarla, en particular si el nivel medio es lo bastante bajo como para que la probabilidad de que tuviera que hacer exactamente eso fuera grande. Estaría dispuesto a hacerlo porque un amplio aba-
nico de ocupaciones, que se adaptan a personalidades muy diferentes, produciría ese nivel de ingresos, o porque ese nivel es necesario para llevar un estilo de vida que la cultura popular considera que es aceptable o, más probablemente, ambas cosas. Por supuesto, este hecho contrafáctico favorable no se sostendría, en realidad, en el caso de aquellos que carecen del talento apropiado, o que por alguna razón no encuentran un empleo en el mercado de trabajo. Algunos de esos inmigrantes no tendrían que hacerse un seguro al nivel de cobertura medio aunque estuviera disponible. Pero esto plantea la cuestión de valorar la importancia relativa de las dos constricciones de la teoría de la redistribución para aptitudes diferentes. Considerar decisivo el nivel medio de cobertura, que es lo que hemos hecho, es una forma apropiada de sopesarlas equitativamente. Se supone que errar al redistribuir recursos para alguien que no se haya hecho un seguro no es peor al menos que negarle la redistribución a alguien que se lo haya hecho. Quizás alguien sea capaz de demostrar que esto es incorrecto y justifique por ello que se adopte, como criterio redistributivo mediante impuestos, una cantidad más baja, de manera tal que la probabilidad de que alguien se haga un seguro a ese nivel sea muy alta, incluso puede que exageradamente alta. Pero no conozco argumento alguno a favor de esa concepción. Quizá la diferencia entre el nivel medio de cobertura y un nivel más bajo de ese tipo no sea demasiado grande. Esto es, tal vez las curvas de utilidad de la mayoría de la gente sean muy parecidas en los percentiles más bajos de cobertura posibles. Pero ésta es una de las muchas cuestiones cuasi técnicas que no intentaré discutir aquí.

La objeción opuesta, para la cual las transferencias basadas en el nivel medio de cobertura no son suficientes, es más difícil de responder. Se podría respaldar de dos formas distintas. Se podría decir que la aproximación en términos de seguros hipotéticos es aquella aproximación errónea mediante la cual se intenta una solución de compromiso entre los dos requisitos que hemos descubierto; o bien que la aproximación en términos de seguros hipotéticos es la aproximación correcta, pero que exige que se realicen transferencias de un nivel más elevado. Se supone que el segundo argumento está de acuerdo con la objeción, que se acaba de describir, de que los dos requisitos de igualdad en la estructura de salarios no tienen igual fuerza, pero insiste en que es mucho peor negar las transferencias a alguien que se hubiera hecho un

14. Como en el caso de las discapacidades, he decidido que las primas y, por tanto, el pago de impuestos giren en torno al nivel de cobertura medio como mecanismo simplificador. Podría haber elegido, por supuesto, la mediana o la moda de la cobertura seleccionada en el mercado hipotético, en lugar de la media o el promedio. Es una cuestión interesante si no resultara mejor acaso cualquiera de ellas. He elegido la media partiendo del supuesto de que nuestra valoración de la posibilidad de error en casos concretos (la posibilidad de que la «primia» extraída diera de lo que el individuo en cuestión habría pagado realmente en el mercado hipotético) debe reflejar la cantidad, así como el hecho mismo de la diferencia.
seguro que concedérselas a alguien que no se lo hubiera hecho. En otras palabaras, se insiste en que el nivel de cobertura elegido que se asume debe ser tal que resulte improbable que nadie se haga un seguro por encima de él. Me- rece la pena fijarse de nuevo en que ese nivel podría no estar muy por encima del de cobertura media. Antes vimos las razones por las que casi nadie se ha-ría, en cualquier caso, un seguro con un nivel de ingresos muy elevado. Sin embargo, tampoco exploraré ahora las cuestiones técnicas que se plantean, sino que, sencillamente, dejaré a un lado esas sugerencias hasta que haya planteado el argumento sustantivo a favor de darle un trato especial a uno de los requisitos de igualdad en la estructura de salarios frente al otro.

Pero ahora debemos plantear, y tomar en consideración, el importante argumento según el cual el mercado hipotético de seguros es una aproximación completamente errónea al problema de reconciliar esos dos requisitos, pues devalúa las transferencias que deben recibir los que tienen unas aptitu-des para las que no hay una gran demanda. La aproximación en términos de un mercado hipotético de seguros pretende colocar a esa gente en la situa-ción que habrían tenido si el riesgo que entraña su destino se hubiera dividi-do equitativamente de forma subjetiva. Pero esto no les habría servido para que estuvieran tan bien, en última instancia, como aquellos cuyo talento se demanda más, o como los que cuentan con un talento similar a ellos pero tie-nen además la suerte de encontrar un empleo más beneficioso. El sueldo que ganan algunas personas (estrellas de cine, magnates o futbolistas) es, realmente, mucho mayor que el nivel de cobertura que cualquier persona razonable elegiría en un mercado de seguros, como ha mostrado nuestro análisis.

La aproximación en términos de un mercado hipotético de seguros no viene aquí al caso (se podría decir), precisamente porque no da respuesta a quien, incapaz de encontrar un empleo, señala a la estrella de cine y afirma, con to-da claridad, que él haría ese trabajo por ese sueldo si se lo piden. El hecho de que nadie contrate una cobertura al nivel de una estrella de cine en un mer-cado de seguros equitativo sólo acentúa la injusticia. La estrella de cine no ne-cestá hacerse ese seguro. Se ha ganado una vida de lujo y glamour sin él. El hecho bruto sigue siendo que algunas personas tienen mucho más que otras de lo que todas desean, sin que para ello haya razón alguna relacionada con una elección. La prueba de la envidia, que parecía que respetábamos, se ha incumplido de forma decisiva, y ninguna concepción de la igualdad puede sostener que la igualdad recomienda ese resultado.

Ésta es una queja convincente y creo que no hay una respuesta salvo resumir y replantear nuestros argumentos originarios para ver si todavía resultan persuasivos ante esa queja que nos zumba en los oídos. Volvamos a los in-migrantes. Claude no puede defender, basándose en la igualdad, un mundo en el que él tenga los ingresos de una estrella de cine. Los inmigrantes no pueden crear un mundo en el que quien quiera trabajar las mismas horas que una
estrella de cine tenga el salario de ésta. Si Claude se siente infeliz ante esta situación, incluso una vez que el plan impositivo entra en juego, tendrá que proponer un mundo en el que nadie tenga semejantes ingresos y en el que sus ingresos sean, en consecuencia, relativamente (y quizás absolutamente) más elevados. Pero sea cual fuere el mundo que proponga no sólo cambiará para aquellos que, con nuestro plan impositivo, tendrán más que él, sino para todo el mundo, incluso para aquellos que, por una razón u otra, y teniendo en cuenta sus preferencias con respecto al trabajo, su ocio y su consumo, tienen menos que él. Si, por ejemplo, nadie puede ganar el sueldo de una estrella de cine, la gente que desee ir al cine quizá considere de forma muy diferente las entradas disponibles, que no tendrán, correcta o incorrectamente, en tan alta estima como las tienen ahora. Por supuesto, es imposible asegurar de antemano cuáles serán exactamente las consecuencias de cualquier cambio profundo en el sistema económico y quién ganará o perderá a largo plazo. Esos cambios no se pueden representar gráficamente de forma apropiada en una sola dimensión. No se pueden medir, simplemente, mediante fondos u otros «bienes primarios» disponibles para una u otra clase económica, por ejemplo, pues afectan también a los precios y a la escasez de diferentes bienes y oportunidades que los miembros de una clase concreta, incluso una clase económica, valorarán de forma muy diferente. Precisamente por eso, los inmigrantes eligen una subasta, sensible a lo que las personas quieren para su vida, como motor principal para lograr la igualdad.

Así pues, aunque Claude pueda decir con razón que la diferencia entre él y la estrella de cine no refleja diferencia alguna en gustos, en ambiciones o en teorías de lo bueno y, por tanto, no implica en sí misma nuestro primer requisito de igualdad en la estructura de salarios, el relativo a la sensibilidad con respecto a las ambiciones, no puede recomendar ningún cambio general de las situaciones económicas relativas —cambios que implican ese requisito— que no cause a su vez cambios espectaculares a gran escala en la situación de otras personas. Por supuesto, este hecho no excluye en sí mismo ningún cambio que Claude pudiera proponer. Al contrario, el statu quo que se logra mediante una producción y un comercio laissez-faire, a partir de un punto de partida equitativo, no tiene un estatus natural o privilegiado, como he hecho el esfuerzo de destacar, en concreto con mi argumento contra la teoría de la igualdad del punto de partida. Si Claude puede mostrar que una concepción apropiada de la igualdad de recursos recomienda algún cambio, el hecho de que muchas personas de todas las categorías estén, por tanto, en peor situación, dados sus gustos y ambiciones concretos, no plantea objeción alguna, del mismo modo que el hecho de que Claude estuviera en peor situación si no se produjera un cambio no proporcionaría en sí mismo un argumento a favor de ese cambio. Lo único que quiero destacar es que Claude necesita un argumento a favor del cambio que recomienda que sea independiente de su
propias situación relativa. No le basta con señalar a las personas que mejoran, tal y como están las cosas, incluso aunque sean aquellos que tienen las mismas ambiciones y gustos que él.

El argumento en términos del mercado hipotético de seguros es un argumento de ese tipo. Compara dos mundos. En el primero, se conoce de antemano a los que se hallan en relativa desventaja debido a los gustos y ambiciones de otros, en comparación con su propio talento productivo, y soportan todas las consecuencias de esa desventaja. En el segundo se mantiene la misma configuración de desventajas relativas, pero todo el mundo tiene, subjetivamente, la misma oportunidad previa de sufrirlas y, por eso, todo el mundo tiene la misma oportunidad de mitigar la desventaja haciéndose un seguro contra ella. El argumento supone que la igualdad prefiere el segundo mundo, porque se trata de un mundo en el que los recursos de talento se dividen, en un sentido que es importante, de forma más equitativa. El argumento en términos de un seguro hipotético pretende reproducir las consecuencias del segundo mundo, de la forma más aproximada posible, en el mundo real. Ofrece una respuesta a aquellos a los que les iría mejor en el primer mundo (lo que incluye a muchos de los que dispondrían de más dinero en el segundo), mediante la sencilla proposición según la cual el segundo es un mundo en el que, por motivos independientes de cómo les van a ellos las cosas dados sus gustos y ambiciones, es casi equitativo en recursos.

Que este argumento esté disponible no impide que se elaboren otros argumentos que muestren hasta qué punto la aparición de nuevos cambios perfeccionaría más aún la igualdad de recursos. Sin embargo, es difícil prever cuán grande debería ser el motivo para buscar nuevos argumentos si, por ejemplo, en el caso de nuestros inmigrantes se aceptara e impusiera el argumento del seguro hipotético. Eso dependería, entre otras cosas, de lo elevado que pudiera ser el nivel de ingresos respecto al nivel de cobertura media en esa sociedad. Podría ser que se redujeran en tan gran medida las disparidades de riqueza mediante las características de la economía que hemos descrito que estuviéramos mucho menos preocupados de lo que sospechábamos de antemano por las desigualdades de riqueza que permanecieran. En realidad, podría ocurrir que los costes de eficiencia general, incluso los de aquellas características, fueran tan grandes que los que estuvieran dispuestos a comprometerse con la igualdad de recursos —bien por razones de utilidad general, bien al servicio de una estrategia que hiciera que los que estaban en peor situación estuviesen lo mejor posible— sostuvieran que incluso esa gran igualdad fuera criticada por su concepción más amplia de la justicia.

Por supuesto, muchos de los filósofos y teóricos políticos que se oponen a la desigualdad no sólo se interesan por la pobreza, en términos absolutos, de los que han tocado fondo, sino también por lo que podríamos llamar los costes morales de una sociedad con una desigualdad sustantiva de riqueza,
costes que siguen ahí, y que de hecho, cuando la situación de los que están peor mejora repentinamente, a veces se exacerban, aunque la desigualdad permanece. Sin embargo, sería un error suponer que estas actitudes ridículas y mutuamente dependientes sobre la riqueza que determinan nuestra propia sociedad —la idea de que la acumulación de riqueza es señal de una vida de éxito, y de que alguien que ha organizado su vida para adquirirla es objeto apropiado de envidia, más que de simpatía o interés— arraigaran en un sistema económico que se viese libre de auténtica pobreza, y que animase a la gente, como lo hace la subasta inicial, a considerar las cuentas bancarias acuadaladas como un ingrediente más, entre otros, de los que hacen que una vida merezca la pena. Pues, en nuestro mundo, aquellas actitudes se sostienen y alimentan al suponer que una vida dedicada a la acumulación de riqueza o al consumo suntuoso—parte de cuyo mayor atractivo reside precisamente en el hecho de que están reservadas para los muy ricos— es una vida valiosa para la gente, puesto que sólo se vive una vez. Si hay una teoría de la buena vida que sea claramente absurda, esta proposición pertenece a esa teoría.

Sin duda, para la psicología social y para la historia intelectual es una cuestión importante cómo arraiga esa afirmación en una sociedad. Después de todo, la ha condenado la literatura, así como otras formas de arte que se han tomado en serio durante mucho tiempo, incluso en comunidades profundamente capitalistas, y aunque comprendo que la posibilidad de que su rechazo en el arte sea parasitaria de su aceptación irreflexiva en la vida, las protestas incluso en las formas más populares de arte ahondan, sin embargo, ese misterio. Mi argumento actual es mucho más banal que cualquier intento de resolver el misterio. Se trata, simplemente, de esto: ignoramos de tal forma la compleja genealogía de las actitudes inverosímiles sobre la riqueza que nos rodean, actitudes que son condenadas por los que apuntan a los costes morales del sistema de mercado, que cometeríamos un error si supusiéramos de antemano que esas mismas actitudes surgirían en un sistema de mercado cuyo significado consistiera en promover el tipo de examen reflexivo sobre costes y ganancias con el que parece más probable que esas actitudes lenguidezcan y desaparezcan.

Es importante, con todo, tratar de descubrir argumentos que muestren que la igualdad de recursos, como ideal bien distingüible, recomendaría que se borraran incluso aquellas diferencias de riqueza que permite el argumento del seguro hipotético, y este proyecto no se ve amenazado por la incertidumbre sobre si debemos sentirnos consternados, o considerar que se socavan nuestras intuiciones, si no descubrimos argumento alguno. No dudo que se puedan hallar tales argumentos, pues mi objetivo en parte es provocarlos, pero merece la pena mencionar ciertos argumentos que no parecen muy prometedores. Se podría decir, por ejemplo, que la igualdad de recursos aprobaría un mundo aún más diferente, en el que el talento productivo de las perso-
nas fuera realmente más equitativo que en los otros dos mundos que he descrito, de forma que tendríamos que esforzarnos por crear un sistema en el que las diferencias de riqueza relacionadas con la ocupación no fueran mayores que en ese mundo. Esta afirmación entraña un importante argumento, según el cual una sociedad igualitaria debe dedicar recursos especiales, en nombre precisamente de la igualdad, a la formación de aquellos cuyas aptitudes, tal y como están las cosas, les sitúan en la parte inferior de la escala de ingresos. Esto es parte de una cuestión de mayor alcance en torno a una teoría igualitaria de la educación, que no he intentado siquiera abordar aquí. Pero al argumento más general le afecta el hecho de que ni siquiera podamos empezar a reproducir la distribución de riqueza que tendría lugar en ese mundo diferente sin partir de supuestos sobre la mezcla de aptitudes que en ese mundo compartirían todos con igual abundancia, y ninguna especificación sobre la mezcla entre las diversas ambiciones y gustos del mundo real en el que intentamos esa copia podría ser neutral.

Supongamos que alguien dice, simplemente (y con una impaciencia digna de crédito), que la igualdad de recursos sólo tiene que preferir un mundo en el que la gente tenga una riqueza casi igual a la que probablemente tendrían en un mundo de libre comercio, incluso con un trasfondo de riqueza inicial equitativa y corregida incluso por el mercado hipotético de seguros. Negar esto (se podría decir) es simplemente preferir otros valores a la igualdad, no establecer una concepción acceptable de la igualdad misma. Por supuesto, esto es exactamente lo que mis argumentos han tratado de cuestionar. En un contexto de igualdad de recursos, una vez que comprendemos la importancia del requisito de que cualquier teoría de la distribución ha de ser sensible a las ambiciones y los efectos a gran escala de cualquier plan de distribución o redistribución de recursos para la vida que casi todo el mundo en la comunidad quiere y se le permite, debemos sospechar de toda afirmación sin matices según la cual la igualdad de recursos tiene que ser definida de forma que no atienda a estos hechos. La igualdad de recursos es un ideal complejo. Probablemente sea (como sugieren los diversos argumentos que hemos propugnado aquí) un ideal indeterminado que acepta, en un ámbito concreto, distribuciones diversas. Pero al menos esto parece claro: cualquier concepción defendible de ese ideal tiene que atender a sus diferentes dimensiones y no rechazar sin más el requisito de que sea sensible a los costes que impone la vida de una persona a otras. La presente sugerencia de que a las teorías auténticas de la igualdad sólo les concierne la cantidad disponible de bienes o de activos líquidos que controla la gente en un momento concreto del tiempo es parte de un dogma preanalítico que, en realidad, no protege los límites del concepto de igualdad para que no se confunda con otros conceptos, sino que frustra más bien el intento de representar la igualdad como un ideal político independiente y vigoroso.
VII. OTRAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA

Casi no merece la pena repetir cuán lejos quedan las presentes notas de una teoría completa de la igualdad de recursos, incluso en unas condiciones sencillas y artificiales como las de la sociedad de inmigrantes. No he dicho nada, por ejemplo, de hasta qué punto la igualdad, entendida de forma apropiada, obliga a las personas a dar a los demás lo que ellos mismos tienen derecho a conservar y a usar. Esta cuestión incluye, por supuesto, el problemático asunto sobre si se debe permitir que los que han amasado una fortuna en una vida de sacrificios se la pasen a sus hijos como recursos adicionales. Tampoco he dicho nada sobre los compromisos que debe adoptar una distribución equitativa de recursos para producir cambios radicales en la mentalidad de las personas, con respecto a la vida que quieren llevar. ¿Tiene derecho una persona a nuevos excedentes de recursos cuando rechaza su vida anterior y quiere empezar de nuevo? Supongamos que se trata de un derrochador que ha desperdiciado su dotación inicial y descubre ahora que tiene menos de lo que necesita para procurarse siquiera las necesidades básicas al final de su vida.

Estas cuestiones tienen gran interés teórico y una importancia práctica central cuando nos preguntamos qué significa en el mundo real un punto de partida equitativo, aquello que en el mundo de nuestros inmigrantes se satisfacía mediante la subasta equitativa inicial. Asimismo, he dejado a un lado, para otra ocasión, el asunto de la igualdad de poder político, aunque tal y como señalé al comienzo resulta ilegítimo en cierto modo considerar la igualdad política como un asunto completamente distinto de la igualdad económica. Sin embargo, aquí hemos recorrido ya suficiente camino y podría resultar útil contrastar la dirección en que viajamos con la que han tomado ciertas teorías de la justicia que se destacan ahora en este ámbito.

Debe resultar razonablemente claro el contraste entre la concepción de la igualdad que se defiende aquí y la igualdad de bienestar, que fue la teoría que se tomó en consideración en el capítulo 1. En la idea de una subasta equitativa inicial, seguida por el comercio y la producción limitados por unos impuestos que imitan a los mercados hipotéticos de seguros, no hay nada que apunte a la igualdad en relación con ningún concepto de bienestar o que haga posible la convergencia hacia tal igualdad. De hecho, tal y como se ha desarrollado hasta ahora, no caben siquiera en la teoría las comparaciones de niveles de bienestar de diferentes personas. La teoría hace uso de la idea de niveles individuales de utilidad en los cálculos, por ejemplo, que recomienda sobre cómo se comportarían las personas en ciertos mercados hipotéticos. Pero esos cálculos sólo emplean el concepto de utilidad, bastante aséptico, propuesto por John von Neumann y Oskar Morgenstern,15 entre

otros, en vez de cualquiera de las concepciones del bienestar más complejas y críticas que son necesarias para las comparaciones interpersonales, cuyos defectos discutió en el capítulo 1.

Podrían establecerse conexiones bien interesantes entre la teoría descrita aquí y alguna forma de utilitarismo, que ordena la maximización de algún concepto de bienestar general en vez de distribuciones igualitarias. Por supuesto, no se puede esperar que nuestra teoría, en su totalidad, maximice algún concepto de bienestar en toda la sociedad, excepto bajo supuestos especiales y bastante descabellados sobre las funciones de utilidad individuales. El supuesto de que las personas deberían participar en las actividades económicas con recursos iniciales equitativos, por ejemplo, más que un axioma crucial sería un teorema dudoso para un utilitarista. No obstante, la idea de una subasta equitativa de bienes y servicios, sobre la base de una distribución abstracta equitativa del poder económico, parece indicar que en nuestra teoría existe cierta tensión utilitarista, pues una subasta promovería mejor la utilidad general que una división más mecánica de los bienes disponibles en lotes equitativos. No creo que esta tenue similitud, si es que existe, sea completamente accidental. Al contrario, creo que el utilitarismo debe en parte su atractivo al hecho de que en ciertas circunstancias una distribución que maximice la utilidad marginal total a partir de una distribución básica intuitivamente equitativa sería recomendada también por la presente concepción de la igualdad. Esto es aún más cierto en el caso de la teoría de la justicia de la maximización de la riqueza, que es un pariente cercano del utilitarismo y en la actualidad goza de popularidad entre juristas académicos. Esta teoría sostiene que, al menos en ciertas circunstancias, una distribución que maximiza la riqueza es justa. Las circunstancias en las que la maximización de la riqueza parece intuitivamente admisible son, de hecho, las circunstancias en las que, precisamente, nuestra concepción de la igualdad probablemente recomendará la decisión que en realidad maximiza la riqueza. La adecuación general entre nuestro concepto de igualdad y la teoría de la maximización de la riqueza probablemente esté más próxima que la adecuación entre nuestra concepción de la igualdad y el utilitarismo. Pero en ambos casos, en la medida en que estos argumentos tengan validez, la conexión es unilateral. Una distribución que se acomode a las dos teorías es justa porque la igualdad, y no la maximización de la utilidad o la riqueza, la recomienda.

16. Como ocurre a veces, creo, en los casos difíciles en el derecho consuetudinario, cuando los que se beneficiarían y los que perderían con la introducción de una nueva norma legal se supone que son, o que tienen que ser, clases más o menos iguales en su control de los recursos. Véase R. Posner, «The Ethical and Political Basis of the Efficiency Norm in Common Law Adjudication», Hofstra Law Review, nº 8, 1980, pág. 487.
Existen también conexiones superficiales entre la teoría de la igualdad de recursos sugerida aquí y diversas formas de la teoría lockeana de la justicia de la propiedad privada, en concreto la distinguida e influyente versión de Robert Nozick. Ahora bien, las diferencias son más llamativas, incluso superficialmente. En una teoría como la de Nozick no cabe nada parecido a la idea de una distribución del poder económico abstracto de todos los bienes que están bajo control social. Pero tanto la teoría de Nozick como la de la igualdad de recursos que se ha descrito aquí otorgan un lugar destacado a la idea del mercado y recomiendan una distribución que se logre mediante un mercado que se defina y se limite de forma apropiada. Puede ser que las partes de la argumentación de Nozick que parecen intuitivamente más persuasivas se basen en ejemplos en los que la presente teoría lograría los mismos resultados.

El famoso ejemplo de Wilt Chamberlain es uno de los casos en cuestión. Nozick parte del supuesto de una distribución equitativa de la riqueza, seguida de intercambios sin coacción para obtener un beneficio mutuo, en la que cada persona de entre una multitud paga una pequeña suma de dinero para ver jugar a Chamberlain al baloncesto, tras lo cual él se hace rico y la riqueza ya no es equitativa. La igualdad de recursos no rechazaría este resultado, si se lo considera por sí sólo. La riqueza de Chamberlain refleja el valor que tiene para otros que él lleve esa vida. Por supuesto, su mayor riqueza al final del proceso procede principalmente de su mayor talento y, sólo en menor medida, podemos suponer, del hecho de que quiera llevar esa vida que otros no querrían llevar. Pero en el mercado hipotético de seguros casi nadie se habría hecho un seguro por si acaso no tuviera el talento que permite obtener esa riqueza. Ese seguro sería, para casi todo el mundo, una inversión llamativamente irracional. Así, nuestra discusión no justificaría el hecho de gravar la riqueza de Chamberlain para redistribuirla a otras personas menos afortunadas, si sólo atendemos a que los otros tienen mucha menos riqueza, como hace Nozick.

Pero nuestra discusión, a diferencia de la de Nozick, ha dejado abierta la posibilidad de que se puedan encontrar argumentos que justifiquen tal distribución mediante un estudio más amplio de las circunstancias en las que se acumulan riquezas como la de Chamberlain. Supongamos que Chamberlain no juega en una comunidad en la que la disparidad de riqueza reside sólo en su enorme riqueza frente a la riqueza equitativa de todos los demás, cada uno de los cuales sólo tiene un poco menos de lo que tendría en la distribución más equitativa que se pueda imaginar, sino en la Filadelfia de principios de los setenta. Una gran cantidad de personas gana ahora menos que la cobertura media supuesta en un mercado hipotético de seguros verosímil para esa sociedad, de forma que incluso si asumimos que las complejas diferencias de riqueza que hallamos proceden todas de la ausencia de talento en vez de la ausencia de un punto de partida equitativo (lo que es absurdo), aún se nos exigirá poner
en práctica un sistema impositivo redistributivo y a Chamberlain que contribuya con ese sistema. En realidad, puesto que nuestra argumentación justificaba la conclusión de que las primas en el mercado hipotético de seguros se establecieran mediante tasas progresivas, basadas en los ingresos reales, a Chamberlain se le exigiría contribuir más que a nadie, tanto en términos absolutos como en porcentaje de ingresos. Cuando la discusión se amplía de esta forma, la igualdad de recursos se aleja mucho de las fronteras de un Estado que no es más que un vigilante nocturno.

El diferente uso que hacen del mercado estas dos teorías resulta, por lo tanto, bastante claro. Para Nozick el papel del mercado a la hora de justificar las distribuciones es negativo y contingente a un tiempo. Si una persona ha adquirido algo de forma justa y decide cambiarlo con alguien por bienes y servicios de este último, entonces no se podrán plantear, en nombre de la justicia, objeciones a la distribución que resulte. La historia de la transacción la aisla de cualquier ataque y, de esta forma negativa, certifica su pedigrí moral. En esta teoría no cabe mercado hipotético de ningún tipo, excepto en el caso especial de restituciones por aquellas injusticias pasadas que se puedan demostrar, pues Nozick no emplea el mercado (como hacen, por ejemplo, algunos maximizadores de riqueza) para definir simplemente otra de las teorías de la justicia que él denominó «configuradas». La justicia no consiste en la distribución que se pueda lograr mediante un mercado justo de personas racional, sino en la distribución que se logre realmente, como contingencia histórica, mediante un proceso que podría incluir un mercado de transacciones, pero que no tiene por qué.

Cuando se introduce el mercado en un contexto de igualdad de recursos, se hace de forma más positiva, pero también más servil. Se introduce porque está respaldado por el concepto de igualdad, como el mejor medio de hacer cumplir, al menos hasta cierto punto, el requisito fundamental de que sólo se dedique una parte equitativa de los recursos sociales a la vida de cada uno de los miembros de la sociedad, medida mediante el coste de oportunidad de esos recursos para los demás. Pero el valor del mercado real de transacciones acaba precisamente en este punto, por lo que hay que abandonarlo, o limitarlo, cuando el análisis muestra, por todos lados, que ha fallado en su cometido, o que un mecanismo teórico o institucional enteramente diferente lo haría mejor. Para este propósito, los mercados hipotéticos son, con toda claridad, de importancia teórica comparable a los mercados reales. Tenemos menos certeza sobre sus resultados, pero su diseño es mucho más flexible y la objeción de que no tienen validez histórica está fuera de lugar.

Por último, intentaré decir algo sobre las conexiones y diferencias entre nuestra concepción de la igualdad de recursos y la teoría de la justicia de John Rawls. Esta teoría es lo suficientemente rica como para proporcionarnos dos niveles de conexión diferentes. En primer lugar, ¿hasta qué punto los argumentos a favor de la igualdad de recursos, tal y como la hemos descrito, si-
guen la estructura del argumento que desarrolla Rawls? Esto es, ¿hasta qué punto dependen de la hipótesis de que las personas en la posición original descrita por Rawls elegirían los principios de la igualdad de recursos tras el velo? En segundo lugar, y de forma independiente, ¿hasta qué punto son diferentes los requisitos de la igualdad de recursos de los dos principios de justicia que Rawls supone que elegirían de hecho las personas en esa posición?

Evidentemente, es mejor empezar con la segunda pregunta. La comparación en cuestión se da entre la igualdad de recursos y el segundo principio de justicia de Rawls, cuyo componente principal es el principio de «diferencia», que exige que no se produzca ninguna variación de la igualdad absoluta de «bienes primarios» salvo la que obre en beneficio de la clase económica de los que están en peor situación. (El primer principio de Rawls, que establece lo que denomina la prioridad de la libertad, tiene que ver más bien con los temas que he dejado a un lado porque pertenecen a la igualdad política, que se discute en el capítulo 4.) El principio de diferencia, como nuestra concepción de la igualdad de recursos, sólo funciona contingente mente en dirección a la igualdad de bienestar con respecto a una concepción cualquiera del bienestar. Si distinguimos de forma amplia entre teorías de la igualdad de bienestar y de recursos, el principio de diferencia es una interpretación de la igualdad de recursos.

Sin embargo, se trata de una interpretación muy diferente de nuestra concepción. Desde el punto de vista de esta última, el principio de diferencia no es lo suficientemente sutil por diversos motivos. Hay cierto grado de arbitrariedad en la elección de cualquier descripción del grupo de los que están económicamente en peor situación, los cuales son, en cualquier caso, un grupo cuya fortuna sólo se puede representar mediante alguna media mítica o mediante un miembro representativo de ese grupo. En concreto, la estructura no parece lo suficientemente sensible con respecto a la situación de los que tienen discapacidades de nacimiento, físicas o mentales, que en sí mismos no constituyen un grupo de los que están en peor situación, pues ésta se define económicamente, por lo que los discapacitados no contarían como miembros representativos o medios de tal grupo. Rawls llama la atención sobre lo que denomina principio de reparación, que sostiene que la compensación se debe aplicar a las personas discapacitadas como se aplica, de hecho, en nuestra concepción de la igualdad, tal y como la he descrito. Pero apunta que el principio de diferencia no incluye el principio de reparación, aunque avanzarían en la misma dirección siempre que una educación especial para los discapacitados, por ejemplo, obre en beneficio de la clase que se encuentra en peor situación económica. Pero no hay razón para pensar que eso ocurra, al menos en circunstancias normales.

Se ha señalado a menudo, además, que el principio de diferencia no es suficientemente sensible a las variaciones que se dan cuando se distribuye
más allá de la clase de los que están en peor situación económica. Esta queja se ilustra a veces con ridículas cuestiones hipotéticas. Supongamos que un sistema económico existente es justo. Cumple las condiciones del principio de diferencia porque ninguna nueva transferencia de riqueza a la clase de los que están peor mejoraría en realidad su situación. Entonces una catástrofe inminente (por ejemplo) plantea a los funcionarios la siguiente elección. Pueden actuar de forma que la situación del miembro representativo de la clase más pequeña de los que están peor empeore sólo un poco, o de forma que la situación de todos los demás empeore drásticamente y se vuelvan casi tan pobres como el grupo de los que están peor. ¿Exige la justicia que todo el mundo, menos los más pobres, pierda mucho para evitar que los más pobres pierdan un poco?

Basta con responder que es muy improbable que se den circunstancias de ese tipo y que en realidad el destino de los diversos estamentos económicos está «encadenado», o puede estarlo con facilidad, de forma que mejorar la situación de la clase de los que están peor lleva en realidad aparejada la mejora de otras clases, al menos las que se hallan justo por encima de aquélla. Pero esta réplica no elimina la pregunta teórica de si lo que determina lo que es justo, en cualquier circunstancia, es realmente y exclusivamente la situación del grupo de los que están peor.

La igualdad de recursos, tal y como se ha descrito aquí, no señala a ningún grupo cuyo estatus se encuentre en esa situación. Pretende proporcionar una descripción de la igualdad de recursos (o más bien un conjunto de mecanismos para aspirar a ella) persona a persona, y lo que se toma en consideración de la historia de cada persona que afecte a lo que debe tener, en nombre de la igualdad, no incluye su pertenencia a una clase económica o social. No quiero decir que nuestra teoría, incluso tal y como se ha detallado hasta ahora, exija de esos mecanismos un grado de precisión impresionante. Al contrario, incluso en los casos artificialmente sencillos que hemos tratado, en muchas ocasiones hemos tenido que admitir la especulación y las soluciones de compromiso —y a veces incluso la indeterminación— en las afirmaciones de lo que exigiría la igualdad en circunstancias concretas. Pero la teoría propone, no obstante, que la igualdad es cuestión, en principio, de derechos individuales, más que de posición de grupo. No en el sentido, por supuesto, de que cada persona tenga una parte predeterminada a su disposición, con independencia de lo que le hagan o les ocurra a los demás. Al contrario, la teoría vincula el destino de las personas entre sí, en el sentido en que se supone que el mercado real y el hipotético, como mecanismos dominantes, lo describen, pero en un sentido muy diferente a aquel en que la teoría supone que la igualdad define una relación individualizada entre ciudadanos, y que se puede considerar que establece derechos tanto desde el punto de vista de cada persona como del resto de la comunidad. Incluso cuando nuestra teoría mis-
ma se sirve de la idea de una curva de utilidad media, cosa que hace al construir mercados hipotéticos de seguros, lo hace como una cuestión de juicios de probabilidades sobre los gustos y ambiciones concretas de las personas —pues está interesada en proporcionarles aquello a lo que tienen derecho como individuos—, más que como parte de una premisa según la cual la igualdad es cuestión de igualdad entre grupos. Por otro lado, Rawls supone que el principio de diferencia vincula la justicia a una clase no como adaptación práctica de segundo orden a alguna versión más profunda de la igualdad que resulte, en principio, más individualizada, sino porque la elección en la posición original, que define lo que es la justicia incluso desde el fondo, sería formulada desde el principio, por razones prácticas, en términos de clase.

Es imposible decir, a priori, si el principio de diferencia o la igualdad de recursos funcionarán para que se logre una mayor igualdad absoluta de lo que Rawls denomina bienes primarios. Eso dependerá de las circunstancias. Supongamos, por ejemplo, que el impuesto necesario para proporcionar la cobertura correcta para los discapacitados y los desempleados tiene el efecto, a largo plazo, de desincentivar la inversión, reduciendo de esa forma las perspectivas del miembro representativo de la clase de los que están peor a la hora de obtener bienes primarios. Algunos miembros individuales del grupo de los que están peor, que son discapacitados o que están desempleados y que seguirán estándolos, verían mejorada su situación con ese plan impositivo (como la verían mejorada también ciertos miembros de otras clases), pero el miembro medio o representativo de la clase de los que están peor estaría en peor situación. El principio de diferencia, que observa en su totalidad al grupo de los que están peor, criticaría el impuesto, mientras que la igualdad de recursos, en cambio, lo recomendaría.

En las circunstancias de esta ridícula cuestión tan conocida que acabamos de describir, en la que sólo se puede impedir que, partiendo de una base justa, el miembro representativo de la clase de los que están en peor situación tenga una pérdida imperceptible mediante una pérdida sustantiva de los que se encuentran en mejor situación, el principio de diferencia se ve obligado a impedir esa pequeña pérdida incluso a ese coste. La igualdad de recursos sería sensible, en cambio, a diferencias cuantitativas como las que consideran importantes, precisamente por ese motivo, los que se oponen a la teoría de Rawls. Si la base es una división equitativa de recursos, esto no significa que cualquier transferencia de recursos para el grupo de los que están en peor situación suponga una pérdida a largo plazo para ese grupo, lo que podría ocurrir o no, sino que cualquier transferencia de ese tipo sería injusta para los de-

más. El hecho de que los que han tocado fondo no tengan más no indicaría que resulte imposible darles más, sino más bien que ya tienen todo a lo que tienen derecho. Si además existe la amenaza de una catástrofe económica, un gobierno que permita que recaiga una gran pérdida sobre un ciudadano para evitarle a otro una pérdida mucho más pequeña no estará tratando al primero como un igual, porque, dado que la igualdad en sí misma no exige que se le preste una atención especial al segundo, el gobierno deberá guardar más consideración por su suerte que por la suerte de otros. Así pues, si la pérdida que amenazaba al que está financieramente peor resulta que en realidad no tiene consecuencias para él, como supone esta extraña cuestión, entonces se termina el asunto.

Pero de ahí no se sigue que la igualdad de recursos se convierta en utilitarismo en vista de ejemplos como éstos. De hecho, tiene una mayor sensibilidad, o al menos una sensibilidad diferente, con respecto a la información cuantitativa que el principio de diferencia o el utilitarismo. Pues supongamos que la catástrofe inminente no amenaza al grupo de los que están en peor situación con una pérdida insignificante, como en la cuestión originaria, sino con una pérdida sustancial, aunque no tan grande, en conjunto, como la que amenaza a los que están en mejor situación. La igualdad de bienestar debe preguntarse si los cálculos del mercado hipotético de seguros y del sistema impositivo en vigor han tenido en cuenta adecuadamente los riesgos de la amenaza que ahora está a punto de materializarse. Podrían no haberlos tenido en cuenta. La posibilidad de una pérdida sustancial de forma inesperada, si se ha previsto, podría haber llevado al comprador medio de ese mercado a hacerse un seguro contra la catástrofe, o contra el desempleo, a un elevado nivel de cobertura, y este hecho podría afectar a la decisión de un funcionario, en ese momento, sobre cómo distribuir la pérdida venidera. Se le podría convencer, por ejemplo, de que permitiendo que la pérdida recaiga sobre los que tienen una situación mejor se lograría llegar, pese a la pérdida general de bienestar, a una situación cercana a la que habrían tenido todos si el sistema impositivo hubiera reflejado mejor lo que las personas habrían hecho en el mercado hipotético con esa información adicional.

Estos contrastes entre los consejos prácticos que ofrecen el principio de diferencia y la igualdad de recursos en determinadas circunstancias son de hecho una mínima parte de los que podríamos mencionar; estos ejemplos sólo se traen a colación como una forma de sugerir otros. Estos contrastes se organizan en torno a la distinción teórica que he apuntado. El principio de diferencia sólo sintoniza con una de las dimensiones de la igualdad que la igualdad de recursos reconoce. El principio de diferencia supone que la igualdad sin matices con respecto a los bienes primarios, la igualdad que no tiene en cuenta las ambiciones, los gustos, la ocupación o el consumo y que deja a un lado la condición física o las discapacidades diferentes, es la igual-
dad básica o verdadera. Puesto que (una vez que se cumple la prioridad de la libertad) la justicia consiste en la igualdad, y puesto que la verdadera igualdad es precisamente esa igualdad sin matices, cualquier solución de compromiso o desviación únicamente se podrá justificar basándose en que es en interés sólo de aquellas personas que podrían quejarse con razón por la desviación.

Este análisis unidimensional de la igualdad resultaría claramente insatisfactorio si se aplicara persona a persona. Se vendría abajo ante el argumento de que el hecho de que alguien que consume más que otros quiera, sin embargo, que le quede tanto como a alguien que consume menos no es una división equitativa de los recursos sociales; ni lo es tampoco que alguien que elige trabajar en una ocupación más productiva, medida en términos de lo que otros quieren, no deba tener, en consecuencia, más recursos que alguien que prefiere el ocio. (Esto es, se vendría abajo ante tales argumentos a menos que se convierta en una suerte de igualdad de bienestar mediante la dudosa proposición de que la igualdad de bienes primarios, a pesar del diferente histórico de consumo u ocupación, es la mejor garantía de la igualdad de bienestar.)

Así pues, como Rawls deja claro, el principio de diferencia mismo no está vinculado en mayor medida a grupos que a individuos como adaptación de segundo orden a una concepción más profunda de la igualdad que sea individualista. Una concepción más profunda condenaría el principio de diferencia por ser inadequado. En principio, se vincula a grupos porque la idea de igualdad entre grupos sociales, definida en términos económicos, es especialmente adecuada para la interpretación sin matices de la igualdad. De hecho, la idea de igualdad como igualdad entre grupos económicos no permite otra interpretación. Puesto que los miembros de cualquier grupo económico serán muy diferentes en gustos, ambiciones y concepciones de la buena vida, abandonarán cualquier principio que establezca lo que exige la verdadera igualdad entre grupos, y nos quedaremos únicamente con el requisito de que sólo serán iguales en la dimensión en que puedan diferir como grupo. El vínculo entre el principio de diferencia y el grupo que se toma como su unidad de medida social se establece prácticamente por definición.

Hemos de ser precavidos y no apresurarnos a extraer de estos hechos conclusiones sobre la teoría de la justicia de Rawls en general. Se supone que el primero de sus principios de justicia es individualista, no como el principio de diferencia, y cualquier evaluación del papel de los individuos en la teoría general exigiría un análisis cuidadoso de ese principio, así como de la manera en que los dos principios podrían trabajar a dúo. Pero, en la medida en que el principio de diferencia pretende expresar una teoría de la igualdad de recursos, expresa una teoría diferente a la esbozada aquí en su vocabulario y diseño básicos. Bien podría merecer la pena perseguir más aún esa diferencia, quizás elaborando y resaltando con más detalle las diferencias entre las con-
 secuencias de las dos teorías en circunstancias prácticas. Pero volveré más bien a la primera de las dos comparaciones que distingüí.

He tratado de mostrar el atractivo de la igualdad de recursos tal y como la hemos interpretado aquí, dejando claro solamente sus motivaciones y defendiendo su coherencia y fuerza práctica. No he intentado defenderla de una forma que se pueda considerar más directa, deduciendo la de principios políticos generales y abstractos. Surge, pues, la cuestión de si se puede proporcionar ese tipo de defensa y, en concreto, si se puede hallar en el método general de Rawls. El hecho de que la igualdad de recursos difiera de diversas maneras, algunas de ellas fundamentales, del principio de diferencia de Rawls no resulta decisivo en contra de esa posibilidad. Pero quizá resulte posible mostrar que las personas que habitan en la posición original de Rawls no elegirían, tras el velo de su ignorancia, el principio de diferencia, sino la igualdad de recursos o algunos principios constitucionales intermedios que, al levantarse el velo, descubrirían que la igualdad de recursos satisface mejor que el principio de diferencia.

Espero que esté claro que yo no he presentado aquí tal argumento. Es cierto que he sostenido que una distribución equitativa es una distribución que resultaría de las decisiones de las personas en ciertas circunstancias, algunas de las cuales exigen, como en el caso de los mercados hipotéticos, el supuesto contrafáctico de que las personas ignoren lo que seguramente saben. Pero este argumento difiere del de la posición original en dos sentidos. En primer lugar, he diseñado mis argumentos de forma que se permita a las personas tener el mayor conocimiento posible sin anular toda la operación. En concreto, se les permite tener bastante conocimiento de sí mismos como individuos, de manera que conserven relativamente intacto el sentido de su propia personalidad y, sobre todo, de su teoría de lo que es valioso en la vida; para la posición original, en cambio, es crucial que éste sea el conocimiento preciso del que carezca la gente. Y lo que es más importante, he construido mis argumentos, en segundo lugar, apoyándome en un trasfondo de supuestos sobre lo que, en principio, exige la igualdad. No se tiene la intención, a diferencia del argumento de Rawls, de establecer ese trasfondo. Mis argumentos tratan, más que de construir, de hacer cumplir un diseño básico de justicia, y ese diseño tiene que encontrar apoyo, si acaso, en un lugar distinto de esos argumentos.

No pretendo sugerir, sin embargo, que no soy más que un agnóstico con respecto al proyecto de apoyar la igualdad de recursos como ideal político, mostrando que las personas en la posición original la elegirían. Creo que cualquier proyecto semejante tiene que fracasar o, más bien, que está mal concebido, pues para explicar por qué la posición original es un mecanismo útil —entre otros mecanismos de este tipo— para considerar qué es la justicia se necesita alguna teoría de la igualdad, como la igualdad de recursos. Tal
y como se acaba de describir, el proyecto resultaría autosuficiente en exceso. El mecanismo de una posición original (como he defendido en otro sitio extensamente) no se puede considerar de forma verosímil como el punto de partida de la filosofía política. Exige una teoría más profunda que la sustente, una teoría que explique por qué la posición original tiene las características que tiene y por qué el hecho de que las personas elijan unos principios concretos en esa posición, si es que los eligen, acredita a esos principios como principios de justicia. La fuerza de la posición original como mecanismo de los argumentos de justicia, o de un diseño concreto de la posición original para ese propósito, depende, a mi modo de ver, de la adecuación de una interpretación de la igualdad de recursos que la apoye, no al revés.

Capítulo 3

- EL LUGAR DE LA LIBERTAD

I. INTRODUCCIÓN: LIBERTAD E IGUALDAD

Prefacio

En los capítulos 1 y 2 he defendido una concepción de la igualdad según la cual la igualdad ideal consiste en las circunstancias en que las personas son iguales, no en su bienestar, sino en los recursos que tienen a su disposición. ¿Qué implicaciones tiene para la libertad esta afirmación sobre la igualdad?

La pregunta se puede acotar de dos formas. En primer lugar, por libertad me refiero a lo que a menudo se denomina libertad negativa —libertad de coacción legal—, no libertad o poder en general. En segundo lugar, no me interesa la libertad en general, sino sólo la conexión entre libertad e igualdad distributiva. Así pues, aunque defenderé la tesis, característica del liberalismo, de que no se debe infringir la libertad de las personas sobre asuntos de un gran interés personal, sólo la defenderé contra las críticas basadas en argumentos distributivos. No tendré en cuenta las críticas morales o paternalistas al liberalismo; no tendré en cuenta, por ejemplo, el argumento de que la libertad en asuntos religiosos debe ser abolida para asegurar la salvación de todos. Por supuesto, hay movimientos políticos fundamentalistas, como la Mayoría Moral, que se oponen al liberalismo por motivos de este tipo. Pero creo que los retos distributivos a los que se enfrenta el liberalismo son políticamente más importantes hoy por hoy que los morales o políticos. Es una opinión muy común que es preciso limitar ciertas libertades, incluyendo la libertad de elegir la educación, para lograr la verdadera igualdad económica, por ejemplo. También es común la opinión, aunque en otro terreno, de que hay que limitar otras libertades, incluyendo la libertad de elección sexual, para otorgarle a la mayoría el ambiente moral que desea, y al que tiene derecho por una cuestión de justicia distributiva. Tendré en cuenta argumentos de este tipo contra el liberalismo.

Sin embargo, lo que trato de defender es una afirmación mucho más general: si aceptamos la igualdad de recursos como la mejor concepción de la igualdad distributiva, la libertad se convierte en un aspecto de la igualdad, en lugar de ser, como se suele pensar, un ideal político independiente potencialmente en conflicto con ella. Mis argumentos a favor de esta tesis son comple-
jos, y estaría bien que proporcionara antes una descripción informal de las principales ideas que se desarrollan en los argumentos. Muchos de nosotros creemos que hay que proteger las libertades que consideramos moralmente importantes —libertad de expresión, libertad religiosa, libertad de pensamiento y libertad de elección en cuestiones personales importantes—, excepto en las circunstancias más extremas, y seríamos reacios a pensar que esas libertades se pueden limitar para mejorar la igualdad. Pero esta última concepción es difícil de defender. Después de todo, estamos dispuestos incluso a limitar libertades importantes por otros fines. Limitamos la libertad de expresión de muchas formas para protegernos del ruido no deseado a horas inadecuadas, y limitamos la libertad de elegir la educación de los niños para asegurarnos que reciben una educación adecuada. Pero si estas importantes libertades ceden ante valores en disputa de ese tipo, ¿por qué no habrían de ceder ante los requisitos de la justicia distributiva, que normalmente son más imperiosos?

Si la libertad se valorara al modo en que mucha gente cree que hay que valorar el arte —en sí mismo, con independencia de la impresión que le cause a quien lo disfruta—, entonces podríamos comprender, e incluso aprobar, la concepción de que la libertad resulta de una importancia metafísica tan fundamental que tiene que ser protegida sean cuales fueren las consecuencias para las personas. Pero la libertad sólo nos parece valiosa por las consecuencias que creemos que tiene para la gente: creemos que una vida en libertad es mejor precisamente por esa razón. ¿Realmente puede ser más importante que se proteja la libertad de ciertas personas, para mejorar sus vidas, que el hecho de que otras personas, que ya están en peor situación, tengan los distintos recursos y oportunidades que ellos necesitan para llevar una vida decente? ¿Cómo podemos defender esta opinión? Podría tentarnos el dogmatismo: manifestamos nuestra intuición de que la libertad es un valor fundamental que no se debe sacrificar a favor de la igualdad y afirmamos entonces que no hay más que decir. Pero esto resulta vano y demasiado duro. Si la libertad es importante de forma trascendental, al menos deberíamos poder decir por qué.

Éstas son algunas de las razones que tengo para pensar que cualquier defensa atractiva de las libertades moralmente importantes tiene que proceder de forma diferente, menos convencional: no se trata de insistir en que la libertad es más importante que la igualdad, sino de mostrar que se deben proteger esas libertades de acuerdo con la mejor concepción de lo que es la igualdad distributiva, la mejor concepción de cómo se da la distribución de la propiedad de una sociedad trata a cada ciudadano con igual consideración. Si aceptamos la igualdad de recursos como la mejor concepción, esa afirmación resulta admisible. Otras concepciones de la igualdad describen la igualdad distributiva mediante una métrica que no es sensible a las diversas cualidades y valores de la libertad. La igualdad de bienestar, entendida como satisfacción
de gustos y preferencias, por ejemplo, define la igualdad distributiva como aquella en la que las preferencias de las personas se satisfacen por igual, y puesto que es una cuestión contingente cuánta gente prefiere la libertad a otros recursos, que podrían asegurarse sacrificándola, parece dudoso que proteger las libertades moralmente importantes se justifique siempre como una forma de mejorar la igualdad de bienestar.

Por otro lado, la igualdad de recursos proporciona una explicación de la igualdad distributiva que es sensible, de forma inmediata y obvia, al carácter especial y a la importancia de la libertad. La igualdad de recursos consigue que una distribución equitativa no dependa de un simple resultado que se pueda medir directamente, como la satisfacción de preferencias, sino de un proceso de decisiones coordinadas en el que las personas que asumen la responsabilidad de sus propias ambiciones y proyectos y que aceptan, como parte de esa responsabilidad, su pertenencia a una comunidad en la que hay igualdad de consideración, pueden identificar los verdaderos costes de sus planes para otras personas, y diseñar y rediseñar así esos planes de forma que empleen sólo la parte justa de los recursos que, en principio, todos tienen a su disposición. Que una sociedad se aproxime siquiera a la igualdad de recursos depende, pues, de la adecuación del proceso de discusión y de elección que proporciona para ese fin. Se necesita un grado sustancial de libertad para conseguir que ese proceso sea adecuado, porque los verdaderos costes que recaen sobre otras personas por el hecho de que una persona tenga un recurso u oportunidad sólo se pueden descubrir cuando las ambiciones y convicciones de la gente son auténticas y cuando sus elecciones y decisiones se ajustan razonablemente bien a esas ambiciones y convicciones. Nadas es posible a menos que la libertad sea amplia. Así pues, la libertad es necesaria para la igualdad, de acuerdo con la presente concepción de esta última, no por la dudosa y frágil hipótesis de que las personas valoran realmente las libertades importantes más que otros recursos, sino porque la libertad, se valore o no por encima de todo, es esencial para cualquier proceso en el que la igualdad esté definida y asegurada. Esto no supone que la libertad sea instrumental para la igualdad distributiva, del mismo modo que esta última no es instrumental para la libertad: las dos ideas se funden más bien en una explicación más completa de cuándo la ley que gobierna la distribución y el uso de los recursos trata a todo el mundo con igual consideración.

Se sigue de aquí que la igualdad de recursos exija que adoptemos una concepción diferente de las controversias políticas, como la controversia sobre la educación y la medicina privadas, que de forma generalizada se considera que presentan una difícil elección entre la libertad y la igualdad. Si el hecho de limitar la libertad de elegir la educación y la medicina mejorara realmente la igualdad de recursos —como ocurriría, ciertamente, con algunas limitaciones—, entonces ningún ideal defendible de la libertad se vería en
un compromiso y no se podría objetar nada a los liberales. Pero no cualquier violación de la libertad que asegure que promueva la igualdad de recursos lo hace realmente, y la violación de las libertades que los liberales tienen mayor interés en proteger —las libertades moralmente más importantes— rara vez sería considerada como una contribución a la igualdad así entendida, si es que lo ha sido alguna vez. La igualdad de recursos proporciona una explicación más convincente de nuestras convicciones intuitivas que cualquier teoría para la cual la libertad y la igualdad sean virtudes independientes y, a veces, en conflicto.

Éste es un resumen previo de los asuntos que se tratan y de las conclusiones que se proponen en este capítulo. Tengo que intentar mostrar, con cierto detalle, qué libertades son particularmente importantes para un proceso adecuado de reflexión y decisión en servicio de la igualdad y cuáles, por el contrario, hay que limitar para mejorar el proceso. Intentaré mostrar por qué hay que considerar que las libertades moralmente importantes resultan particularmente invulnerables a tales recortes y hasta qué punto la igualdad de recursos puede proporcionar una guía práctica de los pasos que ha de dar una sociedad desigual, limitando la libertad, en la dirección de una mayor igualdad. Éstas son cuestiones complejas, por lo que mi argumentación será, en consecuencia, densa.

A. Un famoso conflicto

¿Entran a menudo en conflicto la libertad y la igualdad, como se supone en general? ¿Tiene que recortar una sociedad igualitaria la libertad de sus ciudadanos? ¿O se pueden reconciliar ambas virtudes, de forma que todos podamos tener, en cualquier caso, cuanto queramos de ambas? ¿O están vinculadas ambas de una forma más conceptual, de manera que comprometerse con una supone necesariamente violar la otra? Necesitaremos ejemplos de situaciones en las que se considere que la libertad y la igualdad entran en conflicto: los extraeré de las controversias políticas reales de Gran Bretaña y los Estados Unidos.

_Gastos de campaña_. En 1974 el Congreso promulgó una ley que limitaba la cantidad que una persona se podía gastar legalmente para promover los intereses de un candidato político concreto. El objetivo de la ley era igualitario: si se le permite a una persona rica que se gaste cuanto quiera en política, tendrá una influencia mayor en el proceso político que una persona pobre. Sin

embargo, la Corte Suprema sostuvo que esa limitación violaba la libertad de expresión, protegida por la Primera Enmienda, y declaró inconstitucional esa parte de la ley.2 La decisión del tribunal ha sido ampliamente cuestionada.3

El sector privado en el terreno de las necesidades básicas. El segundo asunto se debate muy animadamente en la política británica. Gran Bretaña cuenta con una Seguridad Social nacional. Los que tienen suficientes medios o un trabajo que les proporcione el necesario seguro sanitario como beneficio adicional pueden, sin embargo, pagarse un seguro médico privado, lo que les permite, entre otros beneficios, evitar las colas para acceder a los tratamientos de enfermedades dolorosas o que incapacitan a las personas. Algunos sectores del Partido Laborista están a favor de que la medicina privada quede abolida, por el bien de la igualdad, mediante leyes que prohíban los seguros médicos privados. Pero la mayoría de los políticos británicos y, al parecer, la mayoría de la población británica rechazan esa política basándose en que violaría una parte importante de su libertad: la libertad de elegir el tipo de atención médica.

Salario mínimo y legislación sobre la jornada laboral. Mi tercer ejemplo tiene un carácter más histórico, si bien la cuestión que plantea sigue siendo, como sostendré más adelante, de gran importancia en la actualidad. A principios de este siglo, la legislación de los Estados Unidos comenzó a regular los contratos laborales limitando el número de horas semanales o diarias de trabajo, o estipulando el salario mínimo que los empresarios debían pagar a los empleados. Por ejemplo, en Nueva York se prohibió que los panaderos trabajasen más de sesenta horas semanales. Aunque había sin duda una mezcla de objetivos en tales leyes —la ley de Nueva York se defendió como una medida sanitaria—, en general fueron bienvenidas porque mejoraban la salvaje desigualdad económica que empezaba a resultarle intolerable a la gente. Sin embargo, la Corte Suprema declaró inconstitucional la regulación de Nueva York, pues, según dijo, violaba otra importante libertad constitucional: la libertad de elección en los contratos y en el empleo.4 Esta decisión ya no tiene validez,5 pero se suele citar como la peor decisión en la historia del Supremo, después de la deshonrosa decisión del caso Dred Scott; un ejemplo menor de los peligros que entraña alentar a los jueces para que respalden sus concepciones de moralidad política. La mayoría de los críticos de la decisión parecen estar de acuerdo, sin embargo, en que el caso planteó un conflicto entre

libertad e igualdad; criticaron al Supremo solamente por insistir en su ordenación preferida de los dos ideales, en lugar de la ordenación que había establecido la legislación de Nueva York.

Estos ejemplos llaman la atención no sólo como casos en los que se asegura que la libertad y la igualdad entran en conflicto, sino como historias que parecen mostrar la poca importancia que tiene realmente la igualdad para algunas personas. Pocas personas se opondrían a que se limitaran incluso libertades importantes si esos límites sirvieran a otros objetivos convincentes. Todo el mundo está de acuerdo en que se puede limitar la libertad de expresión para prevenir revueltas o que la gente salga de estampida, por ejemplo, y nadie se opone a que se regule la medicina por el bien de la salud y la seguridad. La Corte Suprema estaba de acuerdo, en el caso Lochner, en que si la evidencia mostraba que la ley de Nueva York justificaba como algo necesario proteger la salud de los panaderos, la ley sería constitucional. Nuestros ejemplos —y la enorme cantidad de controversias políticas que representaron— sólo resultan controvertidos porque en cada caso se considera que la libertad está en conflicto con la igualdad más que con cualquier otra cosa.

Así pues, podemos añadir otra pregunta a nuestra lista inicial: ¿por qué tanta gente considera que la igualdad cuenta mucho menos, en los supuestos conflictos con la libertad, que otros valores o intereses? Si alguien acepta que el derecho a la libertad tiene que ceder el paso a una variedad de importantes intereses en disputa, ¿por qué no concede que, al menos a veces, la igualdad se halla entre esos intereses en disputa? Una respuesta cínica se insinúa por sí sola, por supuesto: mucha gente rechaza la igualdad porque es egoísta. Creo que hay una respuesta mejor (aunque quizá no incompatible). La mayoría de las personas que parecen rechazar la igualdad en casos como los de nuestros ejemplos realmente no la rechazan. De hecho, consideran que la igualdad es muy importante, pero no creen que la forma en que la igualdad entra en juego en estos casos sea la forma importante o genuina de esa virtud. Tengo que explicar y ampliar esta sugerencia.

B. Dos sentidos de dos ideas

Las palabras «libertad» e «igualdad» se usan en dos sentidos. Las usamos como descripciones llanas que en sí mismas no acarreen sugerencias sobre aprobación o queja, y también las usamos normativamente para identificar una virtud o ideal político que respaldamos. Usamos «libertad» en su sentido llano simplemente para indicar la ausencia de constrictión. Alguien puede decir, usando este sentido, que se reduce la libertad mediante las leyes que prohíben el asesinato y el robo, sin que ello implique que se oponga a esas le-
yes. Por otro lado, usamos «libertad» en su sentido normativo para describir la forma en que creemos que las personas deben ser libres. Los norteamericanos usan «libertad» en este segundo sentido normativo cuando dicen que la libertad florece en su país y languidece en otros sitios. No quieren decir que las personas se puedan tomar más licencias, sino que son más libres en las formas específicas contempladas por la libertad como virtud política: pensar y hablar como deseen, por ejemplo.

Usamos «igualdad» en su sentido llano simplemente para indicar similitud o identidad en una dimensión específica o sobrentendida, sin sugerir que el hablante crea que la similitud en esa dimensión es deseable. Alguien puede decir, usando el sentido llano, que la igualdad se da entre personas que tienen la misma riqueza (o capacidad o felicidad) sin que ello implique que la similitud de riqueza (o de capacidad o felicidad) sea apropiada. Por el contrario, usamos «igualdad» en su sentido normativo precisamente para indicar el aspecto o aspectos en los que el hablante cree que las personas deben ser iguales, o tratadas de la misma manera, como una cuestión de justicia. Cuando alguien dice que la igualdad sólo es posible bajo el socialismo, quiere decir que el socialismo es necesario no para que la gente sea similar en un aspecto u otro, sino para que sea similar en el aspecto que resulta importante para el socialismo. Los filósofos políticos que están preocupados por los conflictos que surgen entre la libertad y la igualdad tienen presente el sentido normativo, no el llano, de estas ideas. Les preocupa porque temen un conflicto entre ambos ideales, no sólo entre propiedades descriptivas. En cualquier caso, es el conflicto entre ideales normativos el que exploraremos aquí.

C. Libertad: derechos no licencia

Quienquiera que abraza la libertad y la igualdad como ideales normativos tiene que tener alguna opinión sobre la forma en que las personas deben ser libres y los aspectos en que deben ser similares, pues diferentes personas tendrán distintas opiniones. En otras palabras, la libertad y la igualdad son conceptos que admiten diferentes interpretaciones o concepciones. Que pensemos que la libertad y la igualdad son ideales en conflicto dependerá de la concepción que adoptemos de cada uno de ellos. Podemos construir fácilmente una concepción de la libertad tal que entre en conflicto de forma obvia e inevitable con cualquier concepción admisible de la igualdad. Una concepción anarquista extrema de la libertad, por ejemplo, que estipule que las personas tienen que ser libres para hacer lo que deseen sin que importen las consecuencias para otros, entrará claramente en conflicto con la igualdad, como lo haría con cualquier otra meta o ideal políticos. Una sociedad que no prohíba el asesinato, ni el robo, ni andar por el césped cuando se daña la pro-
piedad común no puede ser igualitaria; ni puede ser segura, ni próspera, ni poderosa, ni agradable. Podemos construir también una concepción de la libertad que tenga la consecuencia opuesta: la libertad nunca entra en conflicto con la igualdad. Si estipulamos, por ejemplo, que respetar la libertad significa permitir que los ciudadanos actúen de forma que se produzca y se proteja la igualdad entre ellos, entonces será cierto de manera trivial que la libertad y la igualdad no pueden entrar en conflicto.

Sin embargo, ninguna de estas extrañas concepciones de la libertad es satisfactoria, pues ninguna presenta la libertad como un ideal político claro y atractivo, como algo cuyo sacrificio produce rechazo por sí solo. Una concepción más admisible de la libertad surgirá de la argumentación en lo que sigue. Pese a que la defensa de esa concepción partirá de la hipótesis de que la libertad y la igualdad no están en conflicto, no contaremos con ella, sin embargo, al examinar, en los apartados iniciales de este capítulo, si se acepta o rechaza esa hipótesis.

De hecho, haremos bien en no contar con ninguna concepción detallada de la libertad para tal fin. Lo único que necesitamos suponer es que cualquier concepción aceptable que capte la especial importancia de la libertad satisfará ciertas condiciones, y luego preguntarnos si una concepción de la libertad que satisfaga esas condiciones entrará en conflicto con las demandas de la igualdad y en qué circunstancias lo hará. Supongo que cualquier concepción aceptable rechazará la visión anarquista de la libertad como licencia; no se considerará que toda constricción de la libertad de los ciudadanos para actuar como deseen es una invasión de su libertad. Antes bien, se identificarán derechos con respecto a ciertas libertades esenciales para la libertad y se estipulará que el gobierno no puede limitar esas libertades sin una justificación especial, más poderosa u obligatoria que la justificación que se exige para otras decisiones políticas, incluyendo las constrictiones de otras libertades que no estén protegidas por tales derechos. Esos derechos incluirán, como mínimo, el derecho a la libertad de conciencia, de asociación, de expresión, a la libertad religiosa y a la libertad de elección en asuntos que afectan a aspectos centrales o importantes de la vida personal del agente, como el empleo, los compromisos familiares, la privacidad sexual y los tratamientos médicos.

Personas diferentes añadirán nuevos y diferentes derechos a esta lista, ordenarán de manera distinta los diversos derechos que reconocen y adoptarán distintas concepciones sobre qué fines sociales de emergencia o urgentes justificarían concretar las libertades con respecto a derechos que, en otros casos, estarían protegidos. Pero las concepciones dominantes sobre la libertad en nuestra comunidad política tienen esta estructura general: no protegen la libertad como licencia, sino un conjunto de diferentes derechos respecto a libertades concretas. En general se cree que la libertad está en peligro en los
casos que hemos seleccionado, por ejemplo, sólo porque la libertad amenaza en cada caso se considera especial y protegida por un derecho: el derecho a la libertad de expresión, el derecho a elegir el tipo de atención médica o a elegir el empleo.

D. Igualdad: la sombra sobre la libertad

Examinaremos principalmente si la libertad, así entendida, está en conflicto con una concepción concreta de la igualdad —igualdad de recursos— que he defendido en el capítulo 2. Pero nos será de gran ayuda considerar primero las consecuencias del conflicto suscitado entre la libertad y cualquier concepción de la igualdad, incluida ésta. En general se cree que si la libertad y la igualdad están en conflicto, se ha de elegir de forma angustiosa entre las dos virtudes. De hecho, una representación común de los argumentos políticos sitúa a los grupos o a los partidos políticos a lo largo de un espectro definido por las decisiones que toman cada uno de ellos en esa situación. El espectro va desde el absolutismo de la libertad en un extremo (la libertad nunca debe ceder el paso a la igualdad cuando hay un conflicto entre las dos), al absolutismo inverso de la igualdad en el otro. Se supone que las concepciones más moderadas se sitúan a sí mismas entre esos dos polos, asignando diferentes pesos relativos a las dos virtudes políticas. Pero creo que esta popular topología es profundamente errónea como descripción del ámbito de concepciones disponibles en nuestra cultura política. Ninguna teoría que respete los supuestos básicos que definen esa cultura puede subordinar, en medida alguna, la igualdad a la libertad, concebidas como ideales normativos. Cualquier disputa genuina entre la libertad y la igualdad es una disputa que la libertad ha de perder.

Hago esta atrevida afirmación porque creo que ahora nos une la aceptación del principio igualitario abstracto: el gobierno tiene que actuar para mejorar la vida de los que gobierna y debe tratar con igual consideración la vida de cada uno ellos. Todo el que acepte el principio abstracto acepta la igualdad como ideal político, y aunque la igualdad admite diferentes concepciones, esas concepciones diferentes son interpretaciones de ese principio que compiten entre sí. Así pues, quien piense que la libertad y la igualdad están realmente en conflicto en algunas ocasiones tiene que pensar que proteger la libertad significa actuar de forma que no se trate con igual consideración a todos los ciudadanos. Dudo que muchos de nosotros pensemos, tras reflexionar sobre ello, que esto se pueda justificar siquiera.

No quiero decir que el principio igualitario abstracto sea tan vacío o trivial que nadie tenga la posibilidad de negarlo. Al contrario, cabe concebir que las personas tienen razones muy variadas para rechazar del todo el principio o para matizarlo de una forma sustancial. Ésas personas podrían rechazarlo total-
mente negando que el gobierno se deba tomar interés alguno en mejorar la vida de los ciudadanos. O podrían sostener que, desde el punto de vista del buen gobierno, la vida de algunas personas —de una raza o casta, quizás, o las que pertenecen a una religión, o las que son más virtuosas— es más importante que la vida de otras. O puede que acepten el principio igualitario abstracto pero lo maticen negando que sea un principio absoluto. Podrían alegar, por ejemplo, que aunque el gobierno deba tratar con igual consideración a todos los ciudadanos, debe atender también a otros valores que esa consideración no capta, o que no se pueden reducir a ella. Podrían pensar, por ejemplo, que el gobierno debe procurar que mejore el poder y la influencia de la nación por la gloria, más que por el bien, de los ciudadanos uno por uno; o, de forma más verosímil, quizá piensen que el gobierno debe procurar también que avance el conocimiento, o que debe proteger y desarrollar el arte y otras formas elevadas de cultura, por el conocimiento y el arte en sí mismos una vez más, y no por el papel que desempeñen a la hora de mejorar la vida de las personas. En ese caso, podrían pensar que en algunas ocasiones sería mejor, teniéndolo todo en cuenta, no atender a ciertas actuaciones políticas que el principio de igualdad de consideración para otros fines recomienda. Podrían pensar que sería mejor, por ejemplo, subsidiar el arte con fondos que, de lo contrario, se emplearían en programas económicos que acercarían la distribución de la riqueza a lo que exige el ideal de la igualdad de consideración para con todos los ciudadanos.

Teóricamente, se puede rechazar el principio igualitario abstracto en su totalidad, o cabe matizarlo de las diversas maneras expuestas. Pero, entre nosotros, ningún cuerpo significativo de opiniones políticas lo rechazaría totalmente, o lo matizaría, de forma que se permitiera a la libertad vencer en un conflicto con él. Que el principio se rechace en general nos parece que está fuera de lugar; resulta insostenible, al menos en público, que los funcionarios deban tratar con más consideración la vida de unos ciudadanos que la de otros. Tampoco tiene sentido aceptar el principio abstracto pero matizarlo suponiendo que la libertad compite de forma independiente en algún catálogo pluralista de virtudes políticas. Algunas personas consideran el arte como un valor fundamental, independiente y en competencia con la igualdad abstracta. Pero pueden pensar, con sensatez, que es así solamente porque ellos creen que el arte tiene valor por razones independientes de su contribución a la vida de los que lo producen, disfrutan o se benefician de él. Esto es, la gente cree en el arte por el arte. Pero, por la misma razón, la libertad no puede tener valor intrínseco independiente del papel que desempeña en la vida de los que son libres,

6. Me refiero a dudar de que la libertad tenga valor inherente o fundamental con independencia del valor de la vida. Puede tener, por supuesto, valor instrumental para otros fines, como el arte o el conocimiento, que se considere que son inherentemente valiosos de por sí por razones que hacen que su valor sea independiente de su contribución al valor de la vida.
parece extraño que el hecho de que las personas tengan un derecho concreto, como el derecho a la libertad de expresión, pueda ser objetivamente valioso, en sí y por sí, al margen totalmente de las consecuencias de ese derecho para ellas. No quiero decir algo que es evidentemente falso: que tener derechos es siempre bueno para la gente en el sentido estricto de que mejora su bienestar. Los críticos del liberalismo señalan a menudo que las personas son algo más felices con menos libertad, y los liberales juiciosos coinciden en ello. Pero nadie se puede entusiasmar con la libertad, como algo intrínsecamente valioso, si no cree que una vida en condiciones de libertad es, sólo por esa razón, una vida más valiosa, porque es más autónoma y más auténtica, o porque es una vida con mayor dignidad, o una vida mejor en algún otro sentido. Si se cree así, podría parecer admisible que el valor del arte no se agote en las formas diversas en que consigue que al menos la vida de algunas personas sea mejor; una afirmación similar no parece posible para ciertos derechos como la libertad de expresión, la libertad de elegir el tipo de atención médica o la de elegir el empleo.

Si la libertad es valiosa porque una vida en libertad es una vida más valiosa, entonces el principio igualitario mismo exige que el gobierno preste atención a la libertad, pues ello exige que el gobierno trate con consideración la vida de los que goberna. ¿Cómo es posible, entonces, que la igualdad pueda entrar en conflicto con una concepción adecuada de la libertad? Sólo es posible si se satisfacen dos condiciones a la vez: 1) a pesar del hecho de que la libertad es valiosa para la vida de las personas, la posición de algún grupo dentro de la comunidad mejoraría en general eliminando alguna libertad; y 2) la igualdad de consideración con respecto a ese grupo exige que se haga así. Supongamos, por ejemplo, que si la medicina privada quedara abolida, los pobres recibirían mejor atención médica y estarían en general mejor, y que es eso lo que requiere tratarlos con igual consideración. Si el gobierno rehúsa abolir la medicina privada, entonces, por hipótesis, los pobres se quedan en una situación peor que la que permitiría la igualdad de consideración. Puesto que suponemos que la libertad no tiene valor o importancia excepto por su contribución a la vida de las personas, ese resultado no se puede justificar haciendo referencia a un principio o fin que no esté relacionado con la consideración con que el gobierno tiene que tratar a sus ciudadanos. Sólo se puede justificar, entonces, si aceptamos un principio categóricamente inconsistente con el principio igualitario, a saber, que en esas circunstancias la vida de las personas pobres es menos importante que la de otros. La igualdad puede coexistir con el arte, como dos fines independientes que a veces entran en conflicto, porque podemos aceptarlos como valores sin que se contradigan entre sí. Pero no podemos aceptar a la vez que el gobierno tenga que tratar con igual consideración la vida de todos y que a veces pueda guardarle mayor consideración a algunos que a otros. Eso no sería pluralismo, sino incoherencia.
Debemos consolidar este importante punto. Existe un aspecto oscuro en los asuntos que estamos explorando, una sombra que pende sobre la libertad. Cualquier conflicto genuino entre la libertad y la igualdad —cualquier conflicto entre la libertad y los requisitos de la mejor concepción del principio igualitario abstracto— es una disputa que la libertad ha de perder. No podemos rechazar el principio igualitario completamente, pues es absurdo que el gobierno no trate con consideración la vida de sus ciudadanos, y es inmoral que trate con más consideración la vida de unos que la de otros. Tampoco es admisible, por las razones que acabamos de revisar, tratar la libertad como un valor independiente en competencia con el principio abstracto al que a veces domina. Así pues, no podemos, en conciencia, reclamar un derecho a la libertad que entre en conflicto con las demandas de la igualdad en nuestra concepción predilecta. Cualquier conflicto genuino no es sólo un descubrimiento filosófico, sino una derrota emocional. Contamos con esta importante razón para esforzarnos en mostrar que no existe ningún conflicto genuino, que las políticas que nuestra concepción de la igualdad demanda no ponen en un compromiso a ningún derecho a la libertad que, por lo demás, queramos reconocer.

E. Concepciones de la igualdad

Anteriormente dije que podrían surgir conflictos genuinos en relación con algunas concepciones de la igualdad, pero no con otras; es el momento de desarrollar esta observación. Si estoy en lo cierto, si en efecto la tradición dominante en la cultura política occidental acepta el principio igualitario abstracto, de forma absoluta o matizada, entonces los argumentos sobre justicia política en esa tradición tienen que poder entenderse como argumentos sobre lo que significa realmente, o puede significar, la igualdad de consideración. En otras palabras, es preciso que esos argumentos se entiendan como interpretaciones o concepciones de la igualdad en sentido abstracto. De hecho, la mayoría de las teorías de la justicia en la literatura contemporánea sobre filosofía política se pueden entender directamente de esa forma.7

7. Una concepción de la igualdad atractiva y razonablemente completa —una teoría general sobre cómo trata una comunidad política a sus miembros con igual consideración— tiene que ser compleja: tiene que describir la igualdad política, por ejemplo, como igualdad ante la ley, así como igualdad en la distribución de recursos materiales. Sin embargo, hago hincapié en este último aspecto de la igualdad al tratar aquí el conflicto entre la libertad y la igualdad, porque en general se considera que el supuesto conflicto es más grave cuando ese aspecto de la igualdad entra en juego. En cada uno de los ejemplos que ofrecí con anterioridad, por ejemplo, se defiende la propuesta de una contricción de la libertad porque atemía las consecuencias de una distribución no igualitaria de la riqueza. Simplificaré más la discusión sin comprometer, creo, su valor, asu-
En esa literatura hallamos muchas concepciones de la igualdad de consideración. Nos encontramos con concepciones utilitaristas que afirman que un gobierno muestra igualdad de consideración cuando tiene en cuenta de la misma manera el bienestar de cada miembro de la comunidad, identificando y siguiendo políticas que prometen el mayor bienestar medio a largo plazo. Nos encontramos con igualitaristas del laissez-faire para los que la igualdad de consideración significa no interferir en la vida de nadie, de forma que el destino de las personas dependería de sus propias capacidades, sus iniciativas y su suerte (o no interferir a menos que sea necesario para esto). Nos encontramos con igualitaristas del bienestar que insisten en que el gobierno trata a la gente con igual consideración sólo cuando sus políticas procuran que el bienestar de unas personas sea, en lo posible, casi igual que el de otras. Nos encontramos con igualitaristas de los recursos que creen más bien que la igual consideración exige políticas que procuren que se proporcione a cada ciudadano, en la medida de lo posible, una parte equitativa de los recursos que la estructura económica les distribuye, recursos que se miden fijando el valor de los que tiene cada persona mediante el coste que supone para otros que esa persona cuente con dichos recursos.

Los igualitaristas del laissez-faire seguramente nunca verán un conflicto entre la igualdad según su concepción y los derechos concretos a la libertad que dije que reconocería cualquier concepción aceptable de la misma. A su modo de ver, tratar a la gente con igual consideración significa dejarles producir y comerciar regulando sólo aquello que es necesario para proteger la seguridad de la persona y la propiedad, así como la eficacia de los contratos; por eso no creerán que la igualdad pueda mejorar mediante la regulación de la libertad de expresión, aboliendo la medicina privada, mediante la legislación sobre horarios máximos o salarios mínimos. Por el contrario, tratar a las personas con igual consideración exige, a su modo de ver, respetar esas libertades plenamente. Sin embargo, los utilitaristas igualitarios han de admitir al menos la posibilidad de que surja un conflicto entre la igualdad según su concepción y esos derechos a la libertad. Tienen que admitir que, en ciertas circunstancias, proteger la libertad de expresión o de asociación política, por ejemplo, hará que disminuya la utilidad media en vez de mejorar. De hecho,

mientras que las concepciones de la igualdad que están en juego sólo contemplan la propiedad privada de los recursos. Una concepción de la igualdad, pues, describe la distribución de bienes, que se convierten en propiedad privada, que resultaría de decisiones políticas que se tratan en conjunto a todo el mundo con igual consideración, y que por ello cuentan para esa concepción como una distribución igualitaria ideal.

8. A algunos lectores les impactará, por ser algo pickwickiano, llamar de algún modo igualitaria a esta teoría de la justicia; por eso hago hincapié en el importante hecho de que aquellos que la abrazan puedan aceptar también el principio igualitario abstracto y afirmar que su teoría es la mejor interpretación de ese principio.
los utilitaristas sostienen que imponer las libertades básicas que nuestra cultura reconoce es, tal y como están las cosas, la mejor forma de maximizar a largo plazo el bienestar medio. Sin embargo, no conozco ningún buen argumento de que ello sea así; me da la impresión de que se trata de un fantástico acto de fe que se asume sólo para reconciliar la libertad con el credo utilitario. Los igualitaristas del bienestar también se podrían ver tentados por la misma estrategia; sin embargo, todavía es más dudoso que proteger las libertades tradicionales como derechos sea siempre el mejor medio para igualar el bienestar, según una concepción sensata de lo que éste es. Por ello, un utilitarista igualitario o un igualitarista del bienestar podrían exigir que se renunciase a la libertad de vez en cuando.

¿Pueden entrar en conflicto la libertad y la igualdad, con esta incómoda consecuencia, cuando adoptamos la igualdad de recursos como la mejor concepción de la igualdad? Ésta será nuestra pregunta principal en muchas de las secciones siguientes. Pero primero tengo que volver a una observación que hice sobre nuestra selección de casos, justo antes de que comenzáramos esta breve descripción de conceptos y concepciones de la libertad y la igualdad. Señalé que en esos casos muchas personas parece que colocan la igualdad no sólo por debajo de la libertad, sino también por debajo de otras consideraciones sociales como la seguridad y la salud. Sin embargo, en mi argumentación más reciente afirmé que la igualdad tiene, para la mayoría de nosotros, una fuerza casi absoluta, y que no se puede matizar de forma coherente suponiendo que la libertad está por encima como ideal político independiente. ¿Contradicen los ejemplos esta afirmación?

Podríamos explicar los ejemplos de varias maneras. Quizá mi percepción sobre las convicciones basadas en principios que estaría dispuesta a defender la mayoría de la gente era errónea. Quizá mucha más gente de la que creo rechazaría totalmente el principio igualitario abstracto. Pero he ofrecido otra explicación de los ejemplos que es coherente con mi afirmación de que muy poca gente lo rechazaría, y ahora puedo ampliar esa explicación. La gente a menudo usa «igualdad», como he dicho, en sentido llano, para describir la identidad a lo largo de una dimensión indicada por el contexto, incluso cuando no creen que la mejor concepción del principio igualitario abstracto exija la identidad a lo largo de esa dimensión. Este hecho lingüístico amenaza con crear confusión cuando debaten personas con diferentes concepciones de la igualdad. Cuando alguien propone que la medicina privada sea abolida, por ejemplo, para proteger la igualdad, está apelando claramente a la igualdad en su sentido normativo. En su opinión, tratar a las personas como iguales exige que compartan la misma situación, incluyendo el hecho de que se les ofrezca la misma oportunidad de acceder a cuidados médicos. Quien rechaza dicha propuesta cree que la concepción más sólida de la igualdad no exige eso. Si esta persona manifiesta su opinión de esa forma, entonces está sugiriendo
que no hay conflicto entre libertad e igualdad. La argumentación trata, pues, de lo que exige la igualdad, no de si la igualdad se debe subordinar a otra cosa. Pero esa persona puede elegir otra manera de expresar su postura, a saber, afirmando que la libertad es más importante que la igualdad, en cuyo caso lo que quiere decir es que la libertad debe prevalecer sobre lo que su oponente considera que exige el principio igualitario. Esta persona usa la igualdad en el sentido llano, descriptivo, para indicar que existe identidad en una dimensión que su oponente, pero no él, cree que es crucial para la igualdad como ideal político. Como he sugerido, quizás así la mayoría de las personas que aseguran que la igualdad tiene que ceder el paso a veces a la libertad no crean realmente que se dé un conflicto genuino entre los dos ideales en tanto que tales. Lo único que pretenden es negar que la concepción de la igualdad normativa de otra persona sea una concepción sólida. Incluso si estoy en lo cierto en esta lectura de la opinión popular, no se sigue de ella, por supuesto, que no exista conflicto entre esos ideales. Según algunas concepciones de la igualdad, como dije, el conflicto parece probable. Nuestra pregunta es si, al aceptar la concepción de la igualdad que creo que es más atractiva, surge el conflicto. Debemos afrontar este asunto filosófico directamente; no está resuelto, en modo alguno, por la opinión popular o por la retórica política.

F. Un desmentido

En las siguientes páginas examinaré una serie de argumentos a favor de la conclusión común de que la libertad y la igualdad están en conflicto: se trata de argumentos extraídos de la idea de la justicia distributiva. Sostendré que si la igualdad de recursos proporciona la mejor concepción de la igualdad distributiva, entonces esos argumentos fallan. De acuerdo con la igualdad de recursos, el derecho a la libertad que consideramos fundamental es una parte o un aspecto de la igualdad distributiva y, de esta forma, está automáticamente protegido dondequiera que se alcance la igualdad. La prioridad de la libertad está asegurada no a expensas de la igualdad, sino en su nombre. Sin embargo, mi defensa de esta agradable conclusión será algo compleja, y me apoyaré en parte en un vocabulario tomado de la economía, lo cual quizá sorprenda a algunos lectores por ser demasiado clínico. Para ellos la apelación a la libertad es inmediata y profunda, y se muestran recelosos ante un argumento que parece que le otorga un lugar contingente en lo intrincado de cierta dialéctica densa. Y tampoco pueden aceptar que la libertad sea en cierto modo instrumental o que esté subordinada a la igualdad; creen que la igualdad es la condición de la dignidad humana y que por ello es de trascendental importancia por derecho propio. Por eso debería decir, de antemano, que mi argumentación no es la única argumentación, o la más poderosa in-
tuitivamente, a favor de las libertades que discuto. Además, no respalda en absoluto algunas libertades que ciertas personas reclaman como derechos. Yo sólo sostengo que a los derechos adecuados para una concepción atractiva de la libertad se les otorga un lugar tan fundamental en la igualdad de recursos que no pueden surgir conflictos entre esos derechos y esa concepción de la igualdad distributiva. En cualquier caso, mi argumentación no pretende subordinar la libertad a la igualdad, sino más bien mostrar que, aunque a menudo distinguimos estas dos virtudes en los argumentos y análisis políticos, son las dos caras de un solo ideal humanista. Volveré a esta afirmación general y oscura al final del capítulo, pues espero que su significado resulte más claro.9

II. DOS ESTRATEGIAS

A. Distinción de las estrategias

Si nos preocupa la libertad, tenemos que reconciliar la libertad y la igualdad, pues cualquier conflicto genuino entre las dos es una disputa que la libertad tiene que perder. Ahora debemos distinguir dos estrategias para conseguir esa reconciliación: una estrategia en dos etapas basada en el interés y una estrategia constitutiva en una etapa. Las dos estrategias se diferencian por las relaciones que suponen entre la definición de una distribución ideal de recursos, por un lado, y los derechos que constituyen la libertad, por otro. La estrategia en dos etapas usa la idea de los intereses de las personas para definir una distribución ideal. Cada versión de esa estrategia establece una explicación concreta sobre cómo se pueden identificar los intereses de las personas y qué función de los intereses de cada persona procura satisfacer una distribución ideal. No apela a la libertad como parte de esa definición; no define los

intereses de la gente de forma que la libertad esté automáticamente, por definición, entre esos intereses. Pero entonces, como segunda etapa adicional, se sostiene que, como cabe suponer, ciertas libertades están instrumentalmente conectadas con la satisfacción de intereses, de manera que proteger los intereses en la proporción correcta o de acuerdo con la fórmula correcta exige que se establezcan y respeten ciertos derechos relacionados con esas libertades.

Ya hemos dado cuenta de un ejemplo sobre el funcionamiento de la estrategia del interés. La definición utilitarista de la igualdad define una distribución ideal como aquella que promueve el mayor bienestar medio posible a largo plazo. Esta definición deja abierta la cuestión de la libertad: no excluye, por definición, la posibilidad de que la utilidad se maximice de hecho negando todos los derechos a la libertad. Pero los utilitaristas esperan mostrar, al modo de la estrategia del interés, que de hecho, dado el mundo con el que nos encontramos, proteger la libertad de elección y defender el derecho a la libertad de expresión y otras libertades fundamentales es el mejor medio de lograr el bienestar medio más grande posible.

Por el contrario, la estrategia constitutiva construye la libertad desde el principio en la estructura de la concepción de la igualdad que elige. Insiste en que la libertad tiene que figurar en la definición misma de una distribución ideal, de forma que, por esta razón, no puede haber problema para reconciliar libertad e igualdad. Hemos dado cuenta también de un ejemplo del funcionamiento de esta estrategia. Los igualitarios del laissez-faire creen que una distribución igualitaria ideal no se puede definir sino históricamente. A su modo de ver, la distribución ideal es cualquier distribución que sea resultado de la producción y el intercambio que se desenvuelve a la sombra de una estructura política que proteja las libertades consideradas como fundamentales. Así pues, como dije, los igualitarios del laissez-faire no hallarán conflicto alguno entre las libertades por las que se sienten atraídos y la distribución general que históricamente que ellos consideran ideal. No encuentran ningún conflicto semejante porque, por hipótesis, cualquier decisión que infrinja las libertades que favorecen destruiría lo que consideran que es la igualdad, en vez de promoverla.

Las teorías del contractualista de la justicia también usan por lo general la estrategia del interés para introducir la libertad en la historia que cuentan. Ellos insisten en que los principios justos de gobierno son aquellos que las personas estarían de acuerdo en elegir, por su propio interés, en condiciones de elección especificadas de forma correcta. Para estas teorías una distribución ideal es una distribución que satisface plenamente los principios que se elijan en esas circunstancias. El atractivo de cualquier teoría contractualista concreta depende de cómo se designen esas condiciones de elección. En la teoría contractualista más tosca, los principios de justicia son aquellos que personas reales con pleno conocimiento de su posición social, de sus gustos,
ambiciones y convicciones morales y religiosas acordarían que satisfacen los mejores intereses de cada uno, si pudieran hacer una asamblea con ese fin. La estrategia del interés exigiría a esta versión oscura que se demostrase que todo el mundo estaría de acuerdo, de hecho, con una serie de principios de justicia que protegerían la libertad o, al menos, que estaría de acuerdo con esos principios tras una reflexión apropiada. Pero esto resulta muy inverosímil. ¿Por qué habrían de estar de acuerdo los miembros de una mayoría dominante, que comparten una misma convicción, por ejemplo, con ciertos principios que protegen la libertad de culto y de elección de una minoría, como si ello fuera del interés de la mayoría, especialmente cuando el coste de proteger esa libertad supone tener menos bienes materiales para ellos?

La teoría contractualista de John Rawls es mucho más compleja. En su última versión, las condiciones de elección se construyen de forma que reflejen, primero, una concepción de la persona como ciudadano de una comunidad libre e igualitaria, que tiene un interés «moral» superior en proteger su capacidad para la justicia y para formarse y revisar racionalmente ciertas concepciones del bien; y, segundo, principios de razonabilidad adaptados a la cultura política de las democracias liberales occidentales. Así pues, las partes de la «posición original», en la que se eligen los principios, actúan como fiduciarios de otras personas, cuya posición social y económica, sus aptitudes y habilidades, sus gustos y concepciones del bien quedan ocultos para los fiduciarios por un «velo de ignorancia». 10 La estrategia de Rawls para reconciliar la libertad y la igualdad parece ser una mezcla de la estrategia del interés y de la constitutiva. 11 La libertad entra en la definición de la igualdad, a la manera de la estrategia constitutiva, de la siguiente forma. Una comunidad política trata a la gente con igual consideración cuando respeta los principios de justicia que serían elegidos por sus representantes en la posición original, y las condiciones de dicha posición se modelan de forma que asuman que las personas tienen un interés básico en la libertad. A los fiduciarios de la posición original se les enseña que sus beneficiarios tienen un obligado interés por desarrollar y explotar su capacidad para la autonomía —su capacidad para formarse, criticar y seguir concepciones de la buena vida— y que, evidentemente, ese interés no puede ser atendido en una comunidad cuyas reglas no


proporcionen una amplia libertad de elección, al menos sobre asuntos importantes. Pero Rawls parece retener al menos un pequeño elemento de la estrategia del interés: supone que los fiduciarios de la posición original se apoyarán en afirmaciones empíricas instrumentales sobre cómo se atienden mejor los intereses supuestamente superiores de la gente al diseñar derechos concretos a la libertad. Entre éstos se incluyen, por ejemplo, exigencias sobre las circunstancias en que las personas tendrán confianza en sus propias fuerzas, algo necesario para alcanzar el autorrespeto.

B. La estrategia del interés

Si tiene éxito, la estrategia del interés resulta atractiva por diversas razones. Nos ofrece situar la libertad sobre una base segura derivando los derechos a la libertad de supuestos más básicos sobre justicia que no incluyen ya esos derechos. La estrategia constitutiva, por el contrario, parece dogmática e improductiva. Supone simplemente que los derechos estipulados a la libertad son exigidos por la justicia, por lo que la estrategia no puede convencer a nadie que empiece mostrando su desacuerdo con este supuesto. Por ejemplo, la estrategia constitutiva al alcance de los igualitaristas del laissez-faire, que ya he descrito, intenta ganar su posición mediante un fiat. Estipula que tratar a las personas con igual consideración significa respetar derechos económicos que obran en beneficio de los que tienen talento y suerte, y contra los que no tienen ni lo uno ni lo otro. Difícilmente esto resultará evidente de por sí.

Pero la estrategia del interés afronta una dificultad diferente, a la que eché un vistazo hace un momento cuando describí el contractualismo tosco. Ningún ciudadano que tenga confianza en sus propios juicios preferiría carecer de alguna libertad protegida para él, siendo todo lo demás igual: no puedo estar peor sólo por tener derecho a hablar de política, o a elegir los compañeros sexuales que quiera, o a unirse a manifestaciones impopulares, incluso si decidí no ejercer nunca esas libertades de una forma que, de no ser por esos derechos, mi sociedad prohibiría. Sin embargo, como ha señalado H. L. A. Hart, muy bien puedo pensar que estoy en una situación peor por el hecho de que esas libertades son generales en mi sociedad, esto es, debido a que otras personas tienen derechos de ese tipo. Me siento especialmente inclinado a pensar así en lo que se podría denominar el margen de esos dere-

12. Aunque esto no es del todo claro, Rawls no parece apoyarse en afirmaciones empíricas sobre el grado en que la gente real reconocería de hecho este interés obligado; en cualquier caso, yo supongo que será así al sugerir que este aspecto del argumento de Rawls hace uso de una estrategia constitutiva y no de una estrategia del interés.
chos. Yo estaría sin duda peor si en mi comunidad no se permitiera a nadie discutir de política con otros, incluso en privado. Pero apenas se sigue de aquí que yo estaría peor si se prohibieran grandes e impopulares manifestaciones políticas en público, que muchos ciudadanos hallaran profundamente ofensivas; podría considerar que estoy mejor, al menos en general, si los fondos públicos necesarios para la vigilancia policial de esas manifestaciones se gastaran más bien en prevenir el crimen, o en construir mejores hospitales. Supongamos que las diversas libertades protegidas hoy en día por la Constitución de los Estados Unidos, según la interpretación de la Corte Suprema de este documento, se costearan por separado de esa forma y que se preguntara a la gente si cree que le interesaría intercambiar individualmente alguna de esas ventajas por otras que pudieran obtener abandonando aquéllas. Resulta extremadamente improbable que la mayoría de los norteamericanos rechazaran todos esos intercambios; en realidad, me temo que la mayoría aceptaría la mayor parte de ellos.

Los contractualistas que sean ardientes defensores de la estrategia del interés podrían responder a esta dificultad de diversas maneras. Podrían afirmar que si las personas reflexionaran con calma sobre estos asuntos, teniendo ante sí buenos argumentos, en realidad rechazarían cambiar parte de su libertad por nada. Pero esto no parece sino otro acto de fe similar a un brindis al sol. Los contractualistas podrían decir que, acepte la gente o no los intercambios tras reflexionar, sería irracional hacerlo. Pero esta afirmación parece demasiado estricta. ¿Por qué para alguien que sabe que sus propias convicciones políticas son convencionales es irracional intercambiar la libertad general de manifestarse políticamente por cualquiera de las ventajas que cree que ésa le proporcionaría?

La versión de Rawls del contractualismo no permite que la gente tome decisiones sobre principios fundamentales de justicia basándose en su situación o en sus ventajas peculiares. Su argumentación sobre la libertad emplea, como he dicho, un método mixto que combina rasgos de una estrategia constitutiva y de una estrategia del interés. La estrategia del interés parece que funciona cuando los fiduciarios eligen una combinación concreta de libertades, como la combinación calculada para desarrollar la fuerza moral que se supone que tienen sus beneficiarios, y que es mejor que las combinaciones rivales. Rawls sostiene que al seguir los fiduciarios esa estrategia establecerían el derecho a la libertad de conciencia y de pensamiento, a la libertad de expresión y de asociación, y a diversas libertades personales que son comunes en nuestra cultura política. Sus argumentos muestran cómo la estrategia del interés hace que el lugar de la libertad en la justicia dependa, inevitablemente, de supuestos discutibles sobre cuáles son realmente los intereses de la gente. Rawls pone el acento, por ejemplo, en la importancia fundamental del respeto a uno mismo, que trata como un bien primario que los fiduciarios deberían
procurar proporcionar a aquellos a quienes representan. El respeto a uno mismo, dice, tiene dos elementos: «la confianza en uno mismo como miembro de la sociedad plenamente cooperante arraigada en el desarrollo y ejercicio de las dos potestades morales» y «nuestro seguro sentido de la propia valía, arraigado en la convicción de que podemos llevar un plan de vida digno».

Él cree que los fiduciarios protegerían la prioridad de la libertad porque, entre otras razones, «el respeto a uno mismo se fomenta y apoya de forma sumamente efectiva por los dos principios de la justicia, una vez más precisamente por la insistencia en las libertades básicas iguales». Pero algunos filósofos y sociólogos insisten en que las personas son mucho más dadas a pensar que sus vidas son valiosas, y que han tenido éxito al poner en práctica su capacidad para la justicia y sus convicciones, en una sociedad que cuenta con una teoría común de la buena vida bien establecida y relativamente inescusable, de la que pueden extraer confirmación y refuerzo. Esos filósofos sostienen que en una sociedad más liberal, cuya filosofía pública sea declaradamente neutral con respecto a las concepciones del bien, la diversidad de convicciones y la evidente falta de argumentos irresistibles a favor de las concepciones de cualesquiera de las partes minan la confianza que una sociedad moralmente homogénea promueve.

Los fiduciarios que empleen esta teoría sobre las condiciones de la confianza en uno mismo rechazarán el argumento de Rawls a favor de la prioridad de la libertad, en la medida en que se apoya en una contradictoria concepción de esas condiciones. Por supuesto, ellos querrán proteger a los que representan, quienes se pueden haber formado ya convicciones impopulares a partir de formas salvajes de persecución. No obstante, no verán la necesidad de crear barreras constitucionales que prevengan a la comunidad de alcanzar la ortodoxia religiosa y moral en unas pocas generaciones de forma menos despiadada (por ejemplo, limitando quizá la libertad de la gente con creencias impopulares o desafiantes que se extiendan mediante discursos prosélitistas). Los fiduciarios creerán que una comunidad sólo puede desarrollar la confianza estable en uno mismo apuntando al menos en la dirección de un consenso moral y religioso.

Rawls bien podría mostrar que su propia concepción de las condiciones del autorrespeto, que suponen que el autorrespeto genuino es imposible a menos que se protejan las libertades que él considera fundamentales, es más

14. Rawls, «The Basic Liberties», op. cit., pág. 34, n. 4 [Sobre las libertades, págs. 64-65].
15. Ibid., pág. 32 [Sobre las libertades, pág. 63].
16. Bernard Williams sugiere que lo que se podría considerar razonablemente conocimiento en el área de la moralidad personal sólo es posible en una sociedad cuyas tradiciones morales, aceptadas acríticamente, definan lo correcto y lo incorrecto; Ethics and the Limits of Philosophy, Londres, Fontana Press/Collins, 1985 (trad. cast.: La ética y los límites de la filosofía, Caracas, Monte Ávila, 1997).
precisa que la concepción rival que acabo de describir. Pero en la medida en que su disputa con esa concepción sea una disputa empírica sobre qué principios podrían interesar a las personas con las capacidades morales que él asume, el lugar de la libertad en la justicia seguirá siendo rehén de disputas sobre cuáles de esos intereses se exigen realmente. Y aunque, por supuesto, no sea un argumento decisivo contra la versión de la estrategia del interés de Rawls que mucha gente real, incluso tras reflexionar y presentar argumentos, niegue la importancia de las libertades básicas tradicionales para su propia vida, ese hecho amenaza, sin embargo, cualquier confiado supuesto de que los prudentes fiduciarios consideran que las libertades básicas interesan a todo el mundo, incluso tras el velo de ignorancia. No está nada claro, en efecto, que todas las opiniones populares sobre el valor de la libertad reflejen sólo consideraciones sobre las ventajas personales que quedarían excluidas de la posición original. La opinión popular puede reflejar también una amplia convicción sobre lo que pueda ser el interés de la gente en general. Si se puede mostrar que la estrategia opuesta, la constitutiva, es menos dogmática de lo que parece a primera vista, podría proporcionarse, después de todo, una mejor defensa de la libertad en un mundo igualitario.

III. ¿SE PUEDE SUBASTAR LA LIBERTAD?

A) Un argumento basado en el interés

Volvemos por fin a nuestra pregunta principal. ¿Se hallan la libertad y la igualdad en conflicto bajo la igualdad de recursos? Esta concepción de la igualdad la discutí en el capítulo 2, por lo que sólo necesito ofrecer aquí un resumen esquemático. Aproximadamente, esa concepción estipula que una distribución igualitaria ideal satisfará una versión de la prueba de la «envidia» adecuadamente compleja: nadie envidiará la propiedad asignada a otra persona o controlada por ella. Idealmente, es posible satisfacer esta prueba y la igualdad de recursos mediante una distribución en la que las personas, no obstante, tengan niveles muy diferentes de prestaciones sociales o de bienestar. En las sociedades reales, en las que los ciudadanos tienen diferentes capacidades productivas, la prueba de la envidia no se puede satisfacer totalmente. Los mecanismos redistributivos se diseñan, no obstante, para mejorar el grado en que se satisface. Esto podría adoptar la forma, por ejemplo, de programas de impuestos modelados en función de las decisiones que tomen los miembros de la comunidad sobre los seguros en las circunstancias apropiadas. De esta manera, y de otras, la prueba de la envidia proporciona una útil guía práctica.

La prueba de la envidia en acción se comprende mejor imaginando un mecanismo artificial que pueda lograr una distribución que satisfaga esa prue-
ba. Una serie de personas que están en una isla desierta pujan por diversos grupos de recursos físicos que encuentran allí, a partir de unas existencias iniciales equitativas de recursos por los que pujar, como conchas, y la subasta se realiza repetidas veces, en rondas sucesivas, hasta que todo el mundo, cuando acaba, está contento. Si acaba, se satisface la prueba de la envidia, pues nadie envidia en conjunto el paquete de recursos que otro ha adquirido, incluso aunque diferentes personas sean felices o estén satisfechas en distinta medida. La subasta sólo proporciona una distribución inicial, que se verá alterada por todas las decisiones post-subasta que las partes puedan tomar con respecto al comercio, la producción y el consumo. Los recursos de los que dispone una persona en distintos momentos, así como el bienestar que le proporcionan, dependerán, por consiguiente, no sólo de sus propias decisiones, sino también de las de todos los demás. Esta subasta imaginaria puede servir de modelo aproximado para diseñar, en busca de la mayor igualdad de recursos que se pueda hallar, instituciones políticas y económicas para el mundo real. Si aceptamos la igualdad de recursos como la mejor concepción del principio igualitario abstracto, entonces querremos instituciones que hagan que los recursos disponibles para una persona dependan, en la medida de lo posible, de los costes de oportunidad de esos recursos para otros, de la forma en que la subasta imaginaria y las transacciones post-subasta establezcan esa dependencia.

Podría parecer que esta breve descripción de la igualdad de recursos sugiere que sólo la estrategia del interés puede reconciliar con éxito la libertad y la igualdad bajo la igualdad de recursos. He aquí el argumento que parece que nos conduce a esa conclusión. La igualdad de recursos supone una distinción básica entre una persona —entendida de forma que incluya características de la personalidad como las convicciones, las ambiciones, los gustos y las preferencias— y las circunstancias de dicha persona, lo que incluye los recursos, el talento y las capacidades con que cuenta. Según una concepción común del bienestar, el bienestar de una persona es sensible tanto a la personalidad como a las circunstancias. Pero la igualdad de recursos aspira a hacer que las circunstancias sean iguales, más que el bienestar general, y por eso es diferente de la igualdad de bienestar. Sin embargo, parece innegable que la libertad de una persona —el ámbito de acciones que se abre ante sí libre de to-
da constrictión legal — pertenece a sus circunstancias más que a su persona o personalidad.\textsuperscript{18} La ambición general de la igualdad de recursos, que consiste en hacer que las circunstancias sean iguales bajo la versión adecuada de la prueba de la envidia, parece que se aplica, por consiguiente, tanto a la libertad como a los recursos materiales. Las constrictiones legales se deben diseñar y distribuir idealmente de forma que nadie envidie las circunstancias de nadie, teniendo en cuenta no sólo los recursos materiales de alguien, sino también las oportunidades que las constrictiones legales le permiten.

Si ésta es una descripción sensata de cómo la igualdad de recursos tiene que tratar la libertad —si debe tratarla como un recurso como cualquier otro—, entonces la libertad que tendrá la gente en una distribución igualitaria ideal tiene que depender de los derechos de libertad que valoran las personas en general, por su propio interés, y de cuánto valoran esos derechos. La libertad y la igualdad se pueden reconciliar entonces, bajo la igualdad de recursos, solamente si hay suficientes personas que crean que los derechos de libertad que identificaría una concepción adecuada de la misma les interesan tanto que cada uno de ellos elegiría tener esa libertad en su propio paquete de recursos más que otra cosa que pudiera adquirir en su lugar. La igualdad de recursos no puede apelar, como hace el método de Rawls, a decisiones contrafácticas que las personas pudieran tomar, o que pudieran tomar por ellos los fiduciarios, en circunstancias de ignorancia radical, pues la prueba de la envidia es una prueba del aquí y ahora: en su descripción de la distribución ideal, exige que las personas con total conocimiento de sus planes, proyectos y apegos no prefieran los recursos asignados a otros. La igualdad de recursos insiste en que se permita a la gente desplegar todos los aspectos de su personalidad a la hora de emitir los juicios de los que depende la prueba de la envidia.

Si la igualdad de recursos tiene que usar la estrategia del interés para reconciliar la libertad y la igualdad, afronta, por tanto, una tarea extremadamente difícil, y la consecuencia más probable de su intento de reconciliarlas será el fracaso casi total de la libertad. Supongamos que la libertad no es más que otro recurso y, por lo tanto, es parte de lo que se va a vender, junto con la tierra y la materia prima, en la subasta imaginaria que he descrito. Se necesita cierta ingenuidad para imaginar cómo se podría subastar la libertad. He aquí una sugerencia: imaginemos que el subastador, antes de que empiece la subasta, hace una lista de libertades que cree que las partes presentes en la subasta pueden

18. Por el contrario, las constrictiones morales sentidas pertenecen a la personalidad. Surge, pues, una complicación en virtud de la convicción moral común a mucha gente de que deben obedecer las constrictiones legales. Evito esta complicación suponiendo que hay que considerar las constrictiones legales, en la medida en que pertenecen a las circunstancias, tal como las consideraría el «chico malo» de Holmes: como amenazas que incrementan los costes de las acciones que prohíben.
considerar importantes e imprime entonces un número limitado de cartas (algo parecido a la carta «salir de la cárcel» del Monopoly) tales que cada una de ellas permite al que la posee ejercer una libertad concreta que extrae de la lista. Una carta, por ejemplo, daría derecho a quien la posee a asistir a reuniones o manifestaciones políticas. El subastador pone precio entonces a cada carta de libertad dividiendo el coste estimado que para la comunidad tendría proteger cada libertad (el coste, por ejemplo, de la vigilancia policial de las manifestaciones políticas) por el número de cartas de libertad que ha imprimido; el subastador vende las cartas, en la subasta general, a ese precio. Si las cartas de una libertad cualquiera se quedan sin vender al final de la primera ronda de una subasta, en la siguiente ronda el subastador pone a la venta menos cartas, a un precio diferente que refleje su nuevo coste estimado. Si, por el contrario, se venden todas las cartas de una libertad concreta en una ronda cualquiera al precio fijado para esa ronda, alguna de las partes puede pedir que se impriman más cartas y que se pongan a la venta en la siguiente ronda, a un precio diferente que refleje el incremento. Si la subasta por fin termina y se ha seguido este procedimiento, se habrá llevado a cabo una distribución sin envidia de las libertades y de otros bienes.

Con este diseño se fuerza a cada persona a decidir la importancia que le concede a cada libertad. Si alguna libertad concreta, como la libertad de asociación política, resultase muy cara, porque el coste por carta necesario para protegerla fuese, por ejemplo, muy elevado, dado el número de quienes deseaban comprarla, las personas que ansiaran esa libertad estarían en la posición de quienes quieren bienes de consumo caros como el champán o los huevos de chorlito. Se les exigiría que pagaran por esa libertad cara, si es que acaso se lo podían permitir, a costa de tener menos bienes de otro tipo o menos libertades. Algunas personas comprarían más libertades de ese tipo, o más libertades en general, que otras. No obstante, la prueba de la envidia se cumpliría. La subasta terminaría con menos libertades para A que para B: por ejemplo, se podría permitir a B hablar de asuntos políticos, y no a A. Sus circunstancias aún serían iguales en general, juzgadas desde la perspectiva de la prueba de la envidia, porque A tendría recursos materiales de los que B carecería. En cualquier sociedad posterior a la subasta el destino de la libertad dependería completamente, pues, de una mezcla de preferencias, gustos, convicciones, ambiciones y otros aspectos de la personalidad que se hallan entre la población. Si la deprimente sospecha que expresé anteriormente es acertada —que a la mayoría de la gente le resultan indiferentes algunas de las libertades básicas que celebra nuestra tradición cultural—, la libertad no sobreviviría con firmeza a la subasta. Algunas personas pagarían el precio necesario que les garantizase las libertades básicas, pero no muchos lo harían, y este hecho incrementaría, por sí solo, el precio de la libertad para quienes estuvieran ansiosos de asegurársela.
Sin duda, sería casi imposible administrar una sociedad posterior a la subasta en la que las personas tuvieran libertades diferentes. Pero no podemos apelar a esa dificultad administrativa para aportar una razón que se oponga a la conclusión que la presente argumentación parece haber alcanzado: una distribución ideal, bajo la igualdad de recursos, es aquella en la que las personas tienen diferentes libertades: algunos tienen pocas y quienes cuentan con más libertades disponen, en consecuencia, de menos bienes de otro tipo. Si este argumento es sólido, tenemos que determinar cuál es el plan práctico para reconocer y negar libertades que se acercará más a ese ideal. No podríamos convencernos a nosotros mismos de que nuestro sistema constitucional actual, que garantiza un importante conjunto de libertades para todos, satisface esa prueba. La libertad tendría un lugar mucho más modesto en cualquier plan que podamos justificar que se acerca al máximo a ese ideal. Si la igualdad de recursos tiene que tratar la libertad tan sólo como otro recurso, entonces, lejos de mostrar que no existe conflicto entre la libertad y la igualdad, lo que se demuestra, de una forma particularmente viva y alarmante, es, por un lado, que el conflicto entre esas virtudes políticas es inevitable y, por otro, por qué se trata de un conflicto que la libertad ha de perder.

B. Un grave error

Por fortuna, este argumento aparentemente devastador es falaz. Lo he descrito sólo para mostrar las graves consecuencias que tiene para la igualdad de recursos tratar de apoyarse en la estrategia del interés para fijar el lugar de la libertad en una distribución ideal. De hecho, la estrategia del interés no tiene sentido en relación con la igualdad de recursos. El argumento que he construido supone que adquirir un recurso concreto y adquirir derechos u oportunidades para usar ese recurso son dos transacciones independientes. Pero nadie puede decidir de forma inteligente, o incluso inteligible, qué hay que pujar en una subasta, o a qué precio, a menos que pueda suponer cómo podrá usar lo que adquiera. Cuando alguien pujar por una pintura en una subasta de arte, se supone que la podrá colgar donde quiera, mirarla cuando quiera, y así sucesivamente. Cualquier subasta exige un trasfondo de supuestos paralelos que constituyen lo que denominaré sistema de libertad/constricción para esa subasta. El trasfondo tiene que estipular qué es lo que se adquiere al adquirir algo en la subasta en cuestión, esto es, lo que se puede y lo que no se puede hacer con ello o en torno a ello. Incluso si se subastaran libertades concretas mediante las cartas de ese Monopoly loco que he imaginado, las partes no podrían decidir de forma inteligente cuánto pujar por una libertad concreta a menos que el trasfondo estipulare lo que ya pueden hacer o no hacer sin la libertad especial que pretenden comprar.
Así pues, un sistema de libertad/constricción que sirva de trasfondo o de base es esencial y ese sistema especificará si las partes empiezan o no la subasta con una libertad concreta cualquiera a su disposición. Diferentes bases producirán distintos resultados de subasta, aun cuando los bienes subastados y los gustos y proyectos de las partes sigan siendo los mismos. Si la base estipula que aunque una de las partes puede usar arcilla para lo que quiera, no la puede usar para hacer una escultura políticamente satírica, habrá quien querrá menos arcilla de la que querría sin la constricción de fondo y, de esa forma, pujará por ella a un precio mucho más bajo. Cada decisión de base que adopte el subastador reverberará, pues, en la subasta en general. Por eso necesita una justificación para elegir una base en vez de otra. Alguien podría objetar que el subastador puede diseñar una base neutral, para la que no necesite, por tanto, justificación, si estipula que las partes empiecen la subasta sin libertad alguna para hacer, con los bienes que adquieran, nada en absoluto. Entonces, quién quiera que comre algo tiene que comprar también por separado, en un momento posterior de la subasta, todo el control que quiera tener sobre ello o con respecto a ello. Alguien podría comprar un asta, por ejemplo, y después, si lo desea, el derecho de clavarla en su propia tierra, de ponerle una bandera, y así sucesivamente.

¿Es coherente esta sugerencia? La partes de la subasta tienen que adoptar a menudo programas de pujar en los que se pueda pajar por un bien con la esperanza de poder adquirir otro más tarde: a quien le gusten los perros calientes, pero sólo con mostaza, tiene que prever el precio de la mostaza antes de pujar por los perros calientes, y puede desear que se repita la subasta si resulta que el precio es significativamente mayor de lo que esperaba. Pero existe una diferencia crucial entre la relación que se establece entre poseer perros calientes y poseer mostaza, por un lado, y poseer un asta y tener la libertad de usarla, por otro. Los perros calientes y la mostaza son dos bienes diferentes que al menos algunas personas podrían valorar de manera independiente. Pero poseer un asta y tener un conjunto de derechos para controlar su uso son, esencialmente, sólo descripciones diferentes de la misma cosa, como veremos al intentar imaginar cómo procedería la subasta sugerida a partir de una base neutral de constricción total.

Al subastador se le insta a que lleve a cabo la subasta en dos partes. En la primera se subastan los bienes, digamos, tout court, sin que se tenga derecho a usar, o tocar, o incluso a tener en cuenta lo que se ha comprado. Cuando se distribuyen todos los bienes de esa forma, comienza la segunda parte. El subastador especifica un conjunto de libertades y poderes sobre los bienes supuestamente subastados en la primera parte, adecuado para hacer que estos bienes sean propiedad privada de forma reconozcible, y las partes pujan por cualesquiera conjuntos de libertades y poderes que el subastador ha especificado. Pero el subastador tiene que especificar, antes de
que comience la segunda parte, exactamente qué libertades y poderes están disponibles en ella y cómo se proyectan sobre los bienes vendidos en la primera parte. Comoquiera que lo haga, su especificación se convierte en la base para toda la subasta; reemplaza a la base original supuestamente neutral de constricción total, que no desempeña, realmente, papel alguno en el proceso. En otras palabras, las partes toman todas las decisiones de puja como si las especificaciones del subastador sobre la libertad fueran la base original. Por supuesto, una vez que se acaba la subasta, que supuestamente se divide en dos partes, el subastador puede cambiar el sistema de base que ha impuesto de hecho, especificando las libertades vendidas en la segunda parte de manera algo diferente y organizando la subasta de nuevo. Pero la segunda vez se convierte en una subasta diferente, una subasta que parte de un sistema de fondo de libertad/constricción diferente. El subastador no puede escapar a la decisión de qué sistema de base está justificado que adopte de entre aquellos que definen un plan reconocible de propiedad privada.

C. Un nuevo comienzo

Así pues, el argumento basado en la estrategia del interés que he construido, el cual acaba con la perdición de la libertad, parte de una grave confusión. Aunque la libertad sea, en efecto, parte de las circunstancias de alguien

19. Para apreciar este punto, podría servir de ayuda revisar diversas elecciones que el subastador tiene a su disposición. Supongamos que define las libertades que subasta en la segunda parte como libertades para usar algo que alguien ha comprado ya en la primera parte, de forma que esas libertades sólo son valiosas, con respecto a cada bien, para cada comprador previo de ese bien. No habrá competencia, pues, respecto a ningún conjunto de libertades: el poseedor de un bien adquiere las libertades especificadas para usarlo (casi) libremente. La subasta se viene abajo en la primera parte: la competencia es sólo sobre quién adquiere qué bienes en primer lugar, y las partes pujarán, en la primera etapa, asumiendo que las libertades que se especifiquen en la segunda ya están vinculadas a los bienes por los que pujan. Las libertades especificadas en la segunda etapa, pues, se convierten en la base efectiva de la primera etapa. Supongamos, por otro lado, que el subastador define las libertades vendidas en la segunda etapa como los poderes para controlar el uso de bienes designados sin que importe quién los adquiera en la primera etapa: si yo pujé más que tú para tener derechos sobre tu asta, soy yo, y no tú, quien decide qué se puede colgar en ella. Entonces la subasta se viene abajo en la segunda parte: nadie pujaría por nada para obtener un título de propiedad inútil, cuyos beneficios están en peligro, sin ventajas para el que posee el bien, en una competición posterior. Las libertades vendidas en la segunda etapa se convierten de nuevo, pues, en la supuesta base de toda la subasta. Sin que importe cómo y cuándo se especifican las libertades, las partes tomarán sus decisiones como si se hubieran especificado como base original. Puesto que no se pueden especificar de una forma que no tenga influencia sobre la subasta, cualquier especificación necesita el tipo de justificación que exploro en muchas de las siguientes secciones del texto.
más que de su persona o de su personalidad, la libertad que proporciona un estado igualitario no se puede establecer completamente mediante decisiones privadas como las de la subasta, porque cualquier subasta presupone que un sistema de libertad/constricción de algún tipo ocupa ya su lugar. Así pues, la estrategia del interés es ajena a la estructura general de la igualdad de recursos. Esa concepción de la igualdad hace que los intereses de la gente resulten relevantes sólo en el ámbito de la subasta que imagina; pero las decisiones fundamentales sobre la libertad figuran en un ámbito previo, en el ámbito en que se diseña la subasta, más que aquel en el que se desenvuelve.

El requisito técnico del mecanismo de subasta señala una característica fundamental de la igualdad de recursos. La prueba de la envidia misma está basada en el interés. La gente tiene presentes sus propios intereses cuando toma en consideración si prefiere los recursos que se encuentran a disposición de otros en vez de los que están a su disposición. Pero la prueba de la envidia presupone un sistema de libertad/constricción y no se puede usar para producir uno nuevo. Para todo conjunto de estipulaciones de fondo que supongamos sobre lo que la gente será, o no, libre de hacer con los recursos que adquiera, una subasta que tenga éxito frente a ese trasfondo superará la prueba de la envidia. Si el trasfondo estipula que nadie puede usar ninguno de los recursos que adquiere, excepto de unas cuantas formas que se enumeren, la prueba de la envidia se superará: las personas elegirán teniendo presentes esas graves constricciones de la libertad y, por hipótesis, no preferirán ningún paquete de recursos que haya elegido alguien dadas las mismas constricciones. Si el trasfondo estipula un ámbito de libertad de elección mucho mayor, el paquete que elija cada uno será un paquete diferente, pero la subasta, si prospera, producirá, de nuevo, una distribución sin envidia. Puesto que la prueba de la envidia en este sentido no distingue entre sistemas de libertad y de constricción, la estrategia del interés no puede prosperar; está mal concebida en su totalidad.

En otras palabras, la igualdad de recursos exige un análisis en dos etapas en el que la prueba de la envidia y la subasta imaginaria diseñada para satisfacerla representan sólo la segunda etapa. En la primera etapa, la etapa base, la subasta se estructura proporcionando un sistema básico de fondo frente al cual se desarrolla la subasta. Así, la definición que ofrece la igualdad de recursos de una distribución igualitaria ideal tiene que incluir una especificación de las libertades esencial para la igualdad. La prueba de la envidia, como acabamos de ver, no puede proporcionar la definición completa de una distribución ideal. Puesto que esa prueba es compatible con un número indefinido de distribuciones diferentes —esto es, puesto que es compatible con un número indefinido de distribuciones que una subasta que prospere puede producir a partir de unos recursos iniciales iguales—, sólo puede aportar una condición necesaria para una distribución ideal. Un sistema de liber-
La base de una subasta tiene que dirigirse, por supuesto, hacia otras cuestiones además de la libertad y la constricción. En el capítulo 2, hice hincapié en un aspecto diferente de la base, cuando dije que la base de la subasta imaginaria tiene que especificar la forma en que se subastan los recursos disponibles. Supongamos que el subastador pudiera realizar intercambios irreversibles con las islas vecinas y que, a pesar de que a alguna de las partes de la subasta venidera le disgustasen los huevos de chorílito, intercambiara todos los bienes de la isla, antes de la subasta, por una gran cantidad de ese manjar. La subasta resultante produciría una distribución libre de envío, pero el procedimiento sería defectuoso y los resultados no constituirían una distribución igualitaria ideal, porque se habrían violado los supuestos sobre la base apropiada relativos a la forma en que hay que subastar los recursos. Algunas cuestiones de base sobre los bienes que subastar son más difíciles que la cuestión de si el subastador debe intercambiar una mezcla de recursos por huevos de chorílito. Se incluyen entre los bienes que subastar, por ejemplo, partes del cuerpo de las partes, de forma que cada parte deba pujar por sus propios ojos frente a competidores que podrían desear usarlos para sus propios propósitos. En el capítulo 2 me costó mucho trabajo otro asunto que presenté como el de qué bienes hay que subastar: la cuestión de si los derechos sobre el trabajo están entre esos bienes. Ahora creo que esto se trata mejor como un asunto sobre el sistema de libertad/constricción de base. El argumento de este capítulo proporciona una argumentación mejor, por ser menos ad hoc, a favor de la conclusión a la que llegué anteriormente: los derechos sobre el trabajo y el ocio no se incluyen en la subasta.
resultados incluso cuando los recursos, los gustos y las ambiciones sigan siendo los mismos. El subastador tiene que seleccionar la base que sirva mejor a los propósitos de la igualdad de recursos. Supongamos que juzga que el sistema de base más apropiado no incluye la libertad para discriminar por motivos raciales. No puede subastar más tarde cartas de Monopoly que permitan la discriminación racial, pues eso colocaría en una posición injusta a quienes se ponen en desventaja por el hecho de que otros tengan esa libertad. Dichas personas tienen que decidir si compran cuantas cartas de libertad se puedan permitir, aunque no las usen. Si las compran todas, entonces el resto de la subasta procederá a partir de la base que establezca el subastador, pero ya no con personas que tienen los mismos recursos, pues los que estaban en desventaja han tenido que usar parte de sus conchas únicamente para preservar esa base. Si no las compran todas, entonces el resto de la subasta ya no se realiza con esa base —recordemos que la pérdida de libertad para algunos afecta a los precios y oportunidades de otros— y, de esta forma, no se garantiza ya un resultado igualitario.

IV. EL PRINCIPIO DE ABSTRACCIÓN

A. LA VERSION DEL PUENTE

La principal objeción a la estrategia constitutiva, como observamos unas páginas más arriba, es su aparente circularidad: parece que el argumento empieza demasiado cerca del final. Define una distribución igualitaria de forma que la libertad ya está presente en la definición misma de igualdad y declara entonces que, por esa razón, la igualdad y la libertad no pueden estar en conflicto. ¿Cómo podemos construir un argumento constitutivo para la igualdad de recursos que no cante victoria recurriendo a un *fiat* de una manera que sirva de tan poca ayuda? ¿Cómo podemos construir un argumento genuino a favor de la libertad si partimos de una definición que ya la asegura?

No partimos de una definición, porque la igualdad de recursos no es el fundamento de nuestro argumento. Partimos de más atrás, del principio igualitario más abstracto, que exige que una comunidad trate a cada uno de sus miembros con igual consideración. Nosotros aceptamos ese principio y, al menos para los fines de este capítulo, aceptamos la igualdad de recursos como la mejor interpretación o concepción del mismo. De esa forma, podemos usar lo que he llamado la versión del puente de la estrategia constitutiva. Sostenemos dos ideas a la vez: el principio igualitario abstracto, que demanda igual consideración, por un lado, y la igualdad de recursos, que propone que una subasta que tenga lugar bajo ciertas condiciones satisface la igualdad de consideración, por otro. Seleccionamos un sistema de base, de entre los
que comience la segunda parte, exactamente qué libertades y poderes están disponibles en ella y cómo se proyectan sobre los bienes vendidos en la primera parte. Como quiera que lo haga, su especificación se convierte en la base para toda la subasta; reemplaza a la base original supuestamente neutral de constricción total, que no desempeña, realmente, papel alguno en el proceso. En otras palabras, las partes toman todas las decisiones de puja como si las especificaciones del subastador sobre la libertad fueran la base original.9 Por supuesto, una vez que se acaba la subasta, que supuestamente se divide en dos partes, el subastador puede cambiar el sistema de base que ha impuesto de hecho, especificando las libertades vendidas en la segunda parte de manera algo diferente y organizando la subasta de nuevo. Pero la segunda vez se convierte en una subasta diferente, una subasta que parte de un sistema de fondo de libertad/constricción diferente. El subastador no puede escapar a la decisión de qué sistema de base está justificado que adopte de entre aquellos que definen un plan reconocible de propiedad privada.

C. Un nuevo comienzo

Así pues, el argumento basado en la estrategia del interés que he construido, el cual acaba con la perdición de la libertad, parte de una grave confusión. Aunque la libertad sea, en efecto, parte de las circunstancias de alguien

19. Para apreciar este punto, podría servir de ayuda revisar diversas elecciones que el subastador tiene a su disposición. Supongamos que define las libertades que subasta en la segunda parte como libertades para usar algo que alguien ha comprado ya en la primera parte, de forma que esas libertades sólo son valiosas, con respecto a cada bien, para cada comprador previo de ese bien. No habrá competencia, pues, respecto a ningún conjunto de libertades: el poseedor de un bien adquiere las libertades especificadas para usarlo (casi) libremente. La subasta se viene abajo en la primera parte: la competencia es sólo sobre quién adquiere qué bienes en primer lugar, y las partes pujarán, en la primera etapa, asumiendo que las libertades que se especificuen en la segunda ya están vinculadas a los bienes por los que pujan. Las libertades especificadas en la segunda etapa, pues, se convierten en la base efectiva de la primera etapa. Supongamos, por otro lado, que el subastador define las libertades vendidas en la segunda etapa como los poderes para controlar el uso de bienes designados sin que importe quién los adquiere en la primera etapa; si yo pujé más que tú para tener derechos sobre tu asta, soy yo, y no tú, quien decide qué se puede colgar en ella. Entonces la subasta se viene abajo en la segunda parte: nadie pujaría por nada para obtener un título de propiedad útil, cuyos beneficios están en peligro, sin ventajas para el que posee el bien, en una competición posterior. Las libertades vendidas en la segunda etapa se convierten de nuevo, pues, en la supuesta base de toda la subasta. Sin que importe cómo y cuándo se especifican las libertades, las partes tomarán sus decisiones como si se hubieran especificado como base original. Puesto que no se pueden especificar de una forma que no tenga influencia sobre la subasta, cualquier especificación necesita el tipo de justificación que exploró en muchas de las siguientes secciones del texto.
más que de su persona o de su personalidad, la libertad que proporciona un estado igualitario no se puede establecer completamente mediante decisiones privadas como las de la subasta, porque cualquier subasta presupone que un sistema de libertad/constricción de algún tipo ocupa ya su lugar. Así pues, la estrategia del interés es ajena a la estructura general de la igualdad de recursos. Esa concepción de la igualdad hace que los intereses de la gente resulten relevantes sólo en el ámbito de la subasta que imagina; pero las decisiones fundamentales sobre la libertad figuran en un ámbito previo, en el ámbito en que se diseña la subasta, más que aquel en el que se desenvuelve.

El requisito técnico del mecanismo de subasta señala una característica fundamental de la igualdad de recursos. La prueba de la envidia misma está basada en el interés. La gente tiene presentes sus propios intereses cuando toma en consideración si prefiere los recursos que se encuentran a disposición de otros en vez de los que están a su disposición. Pero la prueba de la envidia presupone un sistema de libertad/constricción y no se puede usar para producir uno nuevo. Para todo conjunto de estipulaciones de fondo que supongamos sobre lo que la gente será, o no, libre de hacer con los recursos que adquiera, una subasta que tenga éxito frente a ese trasfondo superará la prueba de la envidia. Si el trasfondo estipula que nadie puede usar ninguno de los recursos que adquiere, excepto de unas cuantas formas que se enumeren, la prueba de la envidia se superará: las personas elegirán teniendo presentes esas graves constricciones de la libertad y, por hipótesis, no preferirán ningún paquete de recursos que haya elegido alguien dadas las mismas restricciones. Si el trasfondo estipula un ámbito de libertad de elección mucho mayor, el paquete que elija cada uno será un paquete diferente, pero la subasta, si prospera, producirá, de nuevo, una distribución sin envidia. Puesto que la prueba de la envidia en este sentido no distingue entre sistemas de libertad y de constricción, la estrategia del interés no puede prosperar; está mal concebida en su totalidad.

En otras palabras, la igualdad de recursos exige un análisis en dos etapas en el que la prueba de la envidia y la subasta imaginaria diseñada para satisfacerla representan sólo la segunda etapa. En la primera etapa, la etapa base, la subasta se estructura proporcionando un sistema básico de fondo frente al cual se desarrolla la subasta. Así, la definición que ofrece la igualdad de recursos de una distribución igualitaria ideal tiene que incluir una especificación de las libertades esencial para la igualdad. La prueba de la envidia, como acabamos de ver, no puede proporcionar la definición completa de una distribución ideal. Puesto que esa prueba es compatible con un número indefinido de distribuciones diferentes —esto es, puesto que es compatible con un número indefinido de distribuciones que una subasta que prospere puede producir a partir de unos recursos iniciales iguales—, sólo puede aportar una condición necesaria para una distribución ideal. Un sistema de liber-
que hemos considerado, que construya el mejor puente posible entre esas dos ideas. Seleccionamos el sistema de base que proporcione la mayor verosimilitud a la afirmación de que una subasta que parte de esa base trata a la gente con igual consideración.

Sostendré que la estrategia del puente respalda un poderoso principio general, el principio de abstracción, como parte central de cualquier base apropiada. Este principio establece un robusto supuesto a favor de la libertad de elección. Insiste en que una distribución ideal es posible sólo cuando las personas son legalmente libres para actuar como desean, excepto en la medida en que sea necesario constreñir su libertad para proteger la seguridad de las personas y la propiedad, o para corregir ciertas imperfecciones de los mercados (o de otros mecanismos de distribución como el de la subasta) que describiré en su debido momento. El principio de abstracción no apoya la libertad como licencia, pero es lo suficientemente robusto como para conformar el núcleo de una adecuada concepción de la libertad. Además, la estrategia del puente también apoya, como intentaré mostrar, derechos de libertad más específicos que impiden que las personas vean constreñida su libertad, incluso aunque el principio de abstracción diera paso a otras consideraciones. Esos derechos más específicos bastan para completar una concepción adecuada de la libertad. Si es así, la estrategia constitutiva para reconciliar la libertad y la igualdad tendrá éxito. Pero este feliz resultado es producto de un argumento, no de una vana batalla de las definiciones ganada de antemano.

Sin embargo, la estrategia del puente no proporciona la descripción exhaustiva de los derechos de libertad que la igualdad de recursos exigiría. Una lista exhaustiva utilizaría otros aspectos de la igualdad de recursos, más allá de su teoría de la igualdad distributiva, incluyendo, en concreto, su interpretación de la igualdad política o democracia. Desearía que no me entendiera mal en este punto. Los argumentos que proporciono aquí en relación con el principio de abstracción y de ciertos derechos ponen el acento en la importancia de la libertad para la igualdad distributiva. No debe entenderse que estoy afirmando que los argumentos de este tipo son sólo argumentos que tenemos o necesitamos para todos los derechos de libertad que queramos reconocer. No obstante, los argumentos que expondré a favor del principio de abstracción y de ciertos derechos, bastan en sí mismos para otorgarle un lugar preeminente a la libertad en la igualdad de recursos. En las secciones finales del capítulo consideraré cómo esos argumentos se apoyan en decisiones sobre la libertad que se toman en el mundo real de la política práctica, incluyendo las decisiones descritas en la lista de ejemplos del comienzo.

Estableceré un supuesto en mi argumento a favor de y sobre el principio de abstracción que no desarrollaré. Supongo que cualquier sistema básico de

libertad/constricción que sea competente incluirá un principio de seguridad: este principio manda que se constriña la libertad todo lo necesario para proporcionar a la gente la suficiente seguridad física y el suficiente control sobre sus propiedades para permitirles que realicen y lleven a cabo planes y proyectos. En resumen, supongo que un sistema de base adecuado establecería constricciones legales que prohibirían la agresión física, el robo, el daño deliberado a la propiedad privada, el allanamiento de morada, del tipo que suelen ser comunes en el derecho penal y civil de todos los sistemas legales desarrollados. 22 En torno a los detalles de tales constricciones en una distribución igualitaria ideal surgen cuestiones interesantes, pero no prestaré atención a la mayoría de ellas, pues tienen poco que ver con nuestro interés actual en el problema de la libertad, por lo que simplemente supondré que la base proporciona las constricciones comunes y generales de este tipo.

B. Costes de oportunidad verdaderos

Describiré ahora, de forma preliminar, el argumento clave que proporciona la estrategia del puente para el principio de abstracción. Toda concepción de la igualdad, a través de la descripción de una distribución ideal, ofrece una métrica de la igualdad, una teoría sobre cómo se deben medir los recursos para decidir cuándo la gente tiene partes iguales. La igualdad de recursos usa una métrica especial, la de los costes de oportunidad: fija el valor de cualquier recurso transferible que tenga una persona como el valor al que otros renuncian por el hecho de que esa persona disponga de dicho recurso. Se considera que esos recursos están divididos por igual cuando los recursos totalmente transferibles de cada persona tienen los mismos costes de oportunidad agregados medidos de esta forma. La subasta imaginaria se diseña para asegurar exactamente ese resultado; si la subasta finaliza, entonces los costes de oportunidad agregados, tal y como los define la subasta, son iguales.

Pero subastas diferentes identificarán costes de oportunidad diferentes. Esto no es sino repetir con otras palabras lo que hemos observado ya muchas veces: las subastas que parten de bases diferentes producen resultados diferentes, cada uno de los cuales supera la prueba de la envidia. Pero la fuerza de esta observación resulta especial en este contexto. Lo que demuestra es que la estrategia del puente tiene que hallar alguna forma de identificar lo que podríamos denominar los verdaderos costes de oportunidad de un conjunto de recursos. Si la idea de los costes de oportunidad verdaderos tiene

22. No pretendo sugerir que todas las comunidades tengan exactamente las mismas reglas, o que hayan un solo significado «natural» de «propiedad» del que se puedan derivar esas reglas.
sentido, entonces podremos seleccionar ciertas condiciones de base sobre la libertad —ya que proporcionan el mejor puente entre el principio igualitario abstracto y la prueba de la envidia—, preguntando cuáles de esas condiciones están mejor calculadas para identificar y reflejar los verdaderos costes de oportunidad. Pero si la idea no tiene sentido, entonces no podremos decir que una subasta que parte de una base que proporciona un conjunto de precios y resultados se acerca más a los ideales de la igualdad de recursos que otra que parte de una base muy diferente, la cual produce unos precios y unos resultados muy distintos. La igualdad de recursos resultaría, pues, una concepción de la igualdad vacía, por ser desesperadamente indeterminada.

Así pues, nuestro proyecto de construir un puente entre el principio igualitario abstracto y la prueba de la envidia con su mecanismo de subasta exige una teoría adecuada de los costes de oportunidad verdaderos. Necesitamos esa teoría, por ejemplo, para abordar el asunto de la base que antes mencioné: fijar la forma en que se subastan los bienes. Supongamos que parte de los que participan en la subasta se unen para comprar tierra suficiente para un estadio de fútbol. El precio que tendrán que pagar dependerá, entre otras cosas, del tamaño de los lotes que se subasten. Si el subastador vende la tierra en lotes que no sean más pequeños que el tamaño exacto que se necesita para un estadio y la base prohíbe las transacciones que subdividan esos lotes una vez que se haya completado la subasta, quienes van a construir el estadio pagarán casi con toda seguridad menos que si el subastador hubiera ofrecido lotes de un tamaño tan pequeño como se quiera. La segunda de estas subastas, en la que la tierra se ofrece en pequeños lotes, parece más justa que la primera; parece mejor para realizar los fines de la igualdad de recursos. Pero, ¿por qué?

En el seno de la igualdad de recursos no podemos decir que el bienestar medio sea mayor, o más equitativo, en la segunda subasta que en la primera. (De hecho, en ciertas circunstancias esas afirmaciones serían falsas.) Podríamos tener la tentación de afirmar que, puesto que los que van a construir el estadio tendrían que pagar más en la segunda subasta, la primera, que permite que se venda la tierra sólo en lotes grandes, oculta costes que la segunda subasta revela, y que los verdaderos costes de oportunidad de la tierra son, por ello, subestimados en la primera subasta. Pero el hecho de que el coste de la tierra sea mayor en la segunda subasta no puede constituir por sí solo una razón de por qué ésta es más justa. ¿Por qué no habríamos de afirmar que en la segunda subasta el coste de la tierra se ha exagerado? Y puesto que el coste de la tierra para el estadio sería menor en la primera subasta, el coste de otros recursos resultaría también más elevado. ¿Por qué no habríamos de afirmar entonces que, con respecto a esos otros recursos, la primera subasta es más justa que la segunda?

Tenemos que encontrar una explicación mejor para esta sensación de que la segunda subasta es más justa que la primera; tenemos que buscar un
principio que justifique esa intuición y que proporcione un puente adecuado entre el principio igualitario abstracto y la prueba de la envidia. La igualdad de recursos aspira a que cada persona tenga una parte equitativa de recursos medida por el coste de lo que elige —que refleja sus propios planes y preferencias— para los planes y proyectos de otros. Ésta es la forma en que una distribución equitativa de recursos entiende su interpretación de cómo la organización de la propiedad privada de una comunidad trata a todos los miembros con igual consideración. Si aceptamos esta forma de entender la distribución, se sigue que una subasta es más justa —proporciona una distribución más genuinamente equitativa— cuando ofrece más elecciones distintas y resulfa, pues, más sensible a los diversos planes y preferencias que tienen las personas de hecho. En la primera de las dos subastas que acabamos de imaginar, una persona tiene que pagar el mismo precio por la tierra, ya se limiten sus gustos y ambiciones a un pequeño caserón, ya se dirijan hacia una finca considerable. Cuánto deba dejar para otros recursos es algo que no se ve afectado por sus preferencias por la vivienda, y esta insensibilidad del mercado no sólo tiene consecuencias para sus propias decisiones, sino también para las de otros. Por ejemplo, los aficionados al fútbol pagan un precio diferente por sus entradas y, así, compiten con otros por otros bienes en términos diferentes de como lo harían si los recursos de cada persona fueran más sensibles a las dimensiones precisas de sus propias preferencias. La falta de flexibilidad es un fracaso general para el programa de la igualdad de recursos.

La igualdad de recursos prefiere las subastas más abstractas a las menos abstractas, no porque los costes de recursos concretos sean más altos o más bajos en subastas más abstractas, ni porque el bienestar sea mayor en general o más equitativo, sino más bien porque la aspiración general de esa concepción de la igualdad, que consiste en hacer que la distribución sea lo más sensible posible a lo que elijan diferentes personas al diseñar sus propios planes y proyectos, se logra mejor mediante la flexibilidad que proporciona la abstracción. Éste es el caso del principio de abstracción. El principio reconoce que los verdaderos costes de oportunidad de un recurso transferible son el precio que otros tienen que pagar por él en una subasta cuyos recursos se ofrezcan de la forma más abstracta posible, esto es, de la forma que permita la mayor flexibilidad posible en pujas que afinen bien con respecto a los distintos planes y preferencias. Se insiste por ello en que una subasta tiene que ofrecer recursos de esa forma abstracta si se reconoce que la subasta identifica una distribución equitativa.

Al aplicar estos principios surgirán, por supuesto, cuestiones difíciles. En ciertas circunstancias podría resultar indeterminado cuál de entre dos colecciones de bienes satisface mejor el principio de abstracción y, en tal caso, podría necesitarse un nuevo principio para deshacer empates. Pero en muchos casos, lo que el principio aconseje será lo suficientemente directo. Recorde-
mos al subastador que cambió toda la variedad de recursos de la isla por huevos de chorlito solamente. El intercambio fue una ofensa para la igualdad no porque perturbara la colección original de bienes, sino porque violaba el principio de abstracción de una manera fundamental. Consiguió que la colección fuera menos sensible —en realidad lo más insensible posible— a los planes y preferencias de las partes. Si el subastador sólo hubiera encontrado en la isla huevos de chorlito y sólo hubiera podido intercambiar eso por diversos bienes de otras islas, cosa que hubiera permitido que las pujas de la subasta fueran más sensibles a los diversos gustos, planes y ambiciones de los postores, el principio de abstracción le habría exigido, no prohibido, que hiciera justamente eso. El principio también exige que los recursos naturales se subasten de la forma más indiferenciada posible: que, por ejemplo, se subastre el mineral de hierro en vez del acero, y tierra sin cultivar en vez de campos de trigo. Como demuestra nuestro ejemplo del estadio, el principio exige la máxima divisibilidad posible de los bienes subastados, de forma que la gente pueda pujar por unidades indefinidamente pequeñas de cada recurso (aunque, por supuesto, no unidades tan pequeñas que no sirvan para nada). Exige también que se reconozcan derechos legales de propiedad que mejoren la divisibilidad, como el derecho de paso por una tierra y el derecho a tener un interés temporal por ella, más que el interés por tener el derecho absoluto sobre la tierra.

Así, el principio de abstracción desempeña un papel central a la hora de fijar la orientación de la base de la subasta, que ahora no estamos teniendo en cuenta en especial: la forma en que se presentan los bienes y se distinguen los lotes. Pero también desempeña un papel central a la hora de fijar la orientación de la base que estamos estudiando: el sistema de libertad/constricción que define el lugar de la libertad en la igualdad de recursos. La abstracción exige ciertas limitaciones legales de la libertad total porque los recursos no se pueden ajustar a los planes y proyectos a menos que la gente cuente con el control de los recursos que adquiere. Se podría considerar, por tanto, que el principio de abstracción abarca todo lo que he denominado como principio de seguridad; si es así, este último principio se interpretaría y se aplicaría de una forma especial y muy interesante. Pero las constricciones legales más allá de lo necesario para la seguridad ponen a la abstracción en un compromiso: la arcilla no se subasta de la manera más abstracta si el sistema de base prohíbe la escultura satírica, porque las personas que ansían expresarse de esa forma con esa constricción no podrán adecuar sus recursos a sus planes de manera tan efectiva a como lo harían sin ella. Por eso el principio de abstracción insiste en que se debe dejar que las personas sean libres, en el sistema de base, para usar los recursos que adquieran, incluyendo el ocio del que se proveen y que protegen mediante su programa de pujas de la forma que deseen, siempre que sea compatible con el principio de seguridad.
El principio de abstracción es crucial, por tanto, para nuestro proyecto principal. Ese proyecto establece un supuesto general de libertad de elección en el núcleo de la igualdad y da un gran paso hacia la reconciliación de la libertad y la igualdad. El principio tiene también unas importantes consecuencias inmediatas que debemos tomar en consideración con cuidado. Parece respaldar la tesis liberal de que las prohibiciones legales no se pueden justificar sobre la sola base de que la conducta prohibida ofende a una religión dominante o a una moral ortodoxa.

C. El respeto de la moral

Esta conclusión liberal resultará demasiado fuerte para algunos lectores; pensarán que viola el principio de abstracción en lugar de utilizarlo. Consideremos el siguiente argumento: «La tesis liberal no respeta la abstracción porque no proporciona a la gente la mayor flexibilidad posible para elegir su vida. Muchas personas piensan que sólo se puede llevar una vida que merezca la pena en una comunidad cuya cultura pública identifique y prescriba una moralidad personal compartida que incluya, por ejemplo, la ortodoxia de los compromisos religiosos, una conducta sexual bien delimitada y diferencias de género y de clase tradicionales.» En la mayoría de las circunstancias una cultura pública de este tipo sólo se puede sostener prohíbiendo la conducta que considere inmoral».

«En cierto modo, por supuesto, hacer respetar la religión y la moral de esta forma poco liberal infringe el principio de abstracción: prohibiría completamente el tipo de vida de los miembros de minorías religiosas, culturales o sociales, o la haría al menos mucho más difícil. De esta forma quedaría oculto el verdadero coste de las oportunidades que posibilita a la mayoría. Pero toda decisión que tome la comunidad sobre si se ha de respetar o no una moralidad común infringe del mismo modo el principio de abstracción. Que no se haga respetar la moralidad negaría a la mayoría las oportunidades que desea, y eso distorsionaría los verdaderos costes de oportunidad, que se dejan a disposición de la minoría. Tenemos que aceptar que en este tipo de casos el principio de abstracción no se puede satisfacer plenamente, o de una forma que no sea ambigua, porque la elección de cualquier sistema de base de libertad/constricción distorsionaría los costes de oportunidad en una dirección u otra. Así pues, equilibrando mutuamente los intereses de la mayoría y los de la minoría se actúa de la mejor forma posible a favor de la abs-

23. Al considerar el uso que hace Rawls de la estrategia del interés, nos fijamos en que algunos filósofos y sociólogos afirman que sólo se puede llevar una vida verdaderamente deseable en un ambiente de homogeneidad moral y, quizás, incluso religiosa.
tracción. Si hay que equilibrar esos intereses en conflicto, entonces el número tiene que afectar a ese equilibrio y, por ello, hay que aceptar ciertas restricciones legales sobre la libertad de la minoría para hacer posible la forma de vida que desea la mayoría.

Esto supone un importante desafío a mi sugerencia de que la abstracción prohíbe que se haga respetar una religión ortodoxa o una personalidad moral. Lo que esta objeción asegura es que ha encontrado una tendencia antiliberal en la idea de los costes de oportunidad y, por lo tanto, en el núcleo de la igualdad de recursos. En cierto modo, hay que darle la bienvenida a ese desafío, puesto que muestra que las controversias más comunes y políticamente importantes se pueden modelar en el seno de esa concepción de la igualdad y se pueden estudiar, por tanto, desde esa perspectiva. Ese desafío también es valioso en otro sentido: reclama nuestra atención sobre un posible, y realmente tentador, malentendido con respecto al tipo de neutralidad a la que apunta la igualdad de recursos. La objeción implica que el principio de abstracción procura que la vida sea igual de fácil para todos. Entonces da cuenta de algo que es cierto: la neutralidad de lo que es igual de sencillo para todos es imposible, al menos en la igualdad de recursos, pues la elección de un sistema de libertad/constricción hará que unas vidas sean más fáciles y otras más difíciles. En esas circunstancias, la objeción declara que se necesita alguna solución de compromiso o un equilibrio entre el sistema liberal que he descrito y un sistema más coercitivo que una mayoría considere necesario.

Pero esa forma de neutralidad sencilla por igual no desempeña papel alguno en la igualdad de recursos; pertenece a una concepción diferente de la igualdad que he denominado igualdad de bienestar. La igualdad de recursos procura la neutralidad en un sentido diferente: procura que los recursos que tiene la gente a su disposición, con los que desarrolla sus planes o proyectos de vida, se fijen mediante el coste que tiene para otras personas el hecho de que alguien cuente con esos recursos, en vez de hacerlo mediante un juicio colectivo sobre la importancia de unas personas respecto a otras, o sobre el valor comparado de proyectos o personalidades morales. En este sentido, la neutralidad no garantiza a nadie que el tipo de vida que pueda querer esté a su disposición. Si alguien quiere llevar la vida de un experto imperial en arte y reunir enormes colecciones de obras maestras en un almacén privado, le resultará imposible hacerlo bajo la igualdad de recursos: no podrá hacer frente a los costes de oportunidad de ese tipo de vida, tal y como se juzgan en una subasta que parte de una oferta equitativa de recursos, incluso si lo sacrifican todo. La igualdad de recursos tiene esa consecuencia no porque no logre ser neutral con respecto al experto, sino en virtud del hecho de que se muestra neutral entre él y los que también quieren estudiar y disfrutar de las obras de arte.

La descripción liberal de los costes de oportunidad, que está ahora en cuestión, amplía esa versión de la neutralidad hacia las circunstancias socia-
les, así como hacia los diversos recursos que requieren las diferentes formas de vida para prosperar. Esto permite que los requisitos exigidos por cada persona —el entorno social que dicen que necesitan para llevar con éxito el tipo de vida elegida— se comprueben planteándose en qué medida se pueden satisfacer esos requisitos en el seno de una estructura igualitaria que mida su coste para otras personas. Quien quiera llevar una vida que no es posible sino bajo un régimen de intolerancia religiosa, hallará que esa vida no está disponible por una razón similar al argumento que le niega al experto todo lo que quiere. Dado que algunos de sus conciudadanos también se preocupan de su vida religiosa o espiritual, aunque son llamados por una religión diferente o por ninguna en absoluto, aquella persona no podrá comprar el contexto que cree que necesita en una subasta cuya base no se lo proporciona previamente por nada.

Así pues, el plan de base que propuse, en el que los costes de oportunidad se identifican mediante una subasta cuya base no permite constricciones que se justifiquen en términos de religión o moralidad personal, logra el equilibrio apropiado para la igualdad de recursos entre los intereses de los ortodoxos y los extravagantes. Los intereses que diferentes grupos tienen en el diseño del contexto social y cultural se acomodan mediante una estructura de precios que parte del supuesto de la neutralidad entre proyectos en el sentido que he descrito. De hecho, los números cuentan en la subasta dirigida desde una base neutral. Quienes anhelan que se proteja y refuerce la homogeneidad religiosa podrán asegurarse parte de lo que creen que necesitan si su número se lo garantiza, del mismo modo que los expertos podrán abastecerse de brillantes museos si son lo suficientemente numerosos. Los devotos de una fe particular, que necesitan de una comunidad de creyentes comprometidos para prosperar, pueden encontrarse con que sus convicciones son compartidas por suficientes personas como para unirse y crear una comunidad religiosa especial, sin el apoyo del derecho penal. Tampoco se aseguran a ninguna minoría religiosa, sexual, o cultural, los requisitos sociales ideales para ellos. Los números cuentan también para ellos: estarían claramente en mejor situación, de muy diversas maneras, si hubiera más gente que compartiera sus concepciones o tuviera unos gustos que hicieran menos caras sus actividades. Además, y por la misma razón, sus perspectivas dependerán de los costes de oportunidad para otros, juzgados neutralmente, de lo que ellos quieren. Por tanto, la estrategia del puente recomienda a la concepción liberal que el sistema de base de libertad/contricción sea ajeno a toda contricción que se justifique sobre la base de la verdad religiosa o la virtud moral. Ninguna otra concepción de los verdaderos costes de oportunidad o de la neutralidad moral se adecua a la estructura básica de la igualdad de recursos.
D. Corrección

Debo mencionar ahora otro principio que el sistema de libertad/constricción de una base apropida reconocería, porque si paso por alto completamente ese nuevo principio voy a dar una mala impresión sobre el alcance del principio de abstracción. El principio de corrección, que es como lo voy a llamar, es de gran importancia práctica. No obstante, solamente lo discuti-re de la forma más vaga, sin prestar atención a los muchos problemas que presenta, porque una discusión más amplia nos distraería de nuestro objetivo principal.

En la subasta imaginaria que he descrito, el subastador afronta un serio problema. Conoce de sobra los proyectos, ambiciones y planes de las partes en la subasta propuesta como para saber que la subasta no puede lograr y mantener una distribución de recursos que sea equitativa en costes de oportunidad. El objetivo se malogrará debido a lo que los economistas denominan externalidades. Supongamos que una de las partes de la subasta (A) pretende construir una caja de cristal en un trozo de terreno que, a raíz de los gustos y la cooperación de otros propietarios de partes del terreno, estaba destinado a ser una plaza de estilo georgiano. Si sus intenciones fueran conocidas, y estos otros fueran lo suficientemente numerosos y estuvieran bien organizados, podrían decidir colectivamente pujar más alto por el trozo de terreno que pretenden obtener. Por supuesto, el subastador no puede estar seguro de que lo harán —A podría decidir obtener el trozo de tierra sacrificando sus otros intereses cuanto haga falta—, pero sabe que es improbable. El subasta-dor sabe también que incluso si se lograra ese resultado en una subasta que satisfaciese esas condiciones poco realistas sobre información y organización, bien podrían no lograrse en la subasta real que va a dar comienzo. Las intenciones de A, en efecto, podrían no ser transparentes. O A podría no tener el deseo de construir la caja de cristal cuando adquiriese el terreno, sino tener ese deseo después. O A, en un momento posterior, podría vender la tierra a alguien que la comprase para ese propósito. El resultado que se lograría con un conocimiento perfectamente predictivo podría no lograrse por otra razón: el coste de formar un grupo para pujar colectivamente contra A. En general no he prestado atención a los costes de transacción en la historia de la subasta, pero serían especialmente grandes en casos de este tipo.

En esas circunstancias, el subastador podría decidir limitar la libertad de elección, en el sistema básico de libertades y constricciones, con el fin de corregir la subasta de antemano, encaminándola hacia un resultado que refleje mejor los costes de oportunidad tal y como se revelarían en una subasta con conocimiento perfecto y sin costes de transacción. Su intervención podría adoptar diversas formas, algunas de las cuales se adaptarían mejor que otras a ese fin. Podría adoptar ordenanzas generales divididas por zonas, por ejem-
plo, que intenten anticipar el uso de la tierra al modo en que se determinaría en una subasta perfecta. Podría responder a otras formas diferentes de imperfección de la subasta fijando en la base nuevas clases de constricciones. Por ejemplo, podría prever que algunas partes usarán los materiales que adquirieron en la subasta de una forma que contamine la atmósfera, dañando a unos vecinos que, si pudieran predecir la acción de quien contamina y se pudieran organizar eficientemente, pujarían de forma colectiva más alto para obtener ese material. El subastador podría hacer uso de las leyes de responsabilidad civil del sistema de libertad/constricción para hacer que la polución sea una molestia contra la que se pueda actuar judicialmente; ese mecanismo corregiría la externalidad de forma más sutil, pues dejaría abierta la posibilidad de que el que contamina negocie con los afectados su derecho a contaminar. Este terreno, sobre el que voy a la carrera y sin mucho orden es, por supuesto, de sobra conocido para los estudiosos de la literatura especializada en derecho y economía. Sólo trato de sugerir la conexión entre esa literatura y el principio de corrección. Las constricciones de la libertad de elección se requieren y justifican, según este principio, si mejoran el grado en que la igualdad de recursos se asegura su objetivo, que consiste en lograr una distribución genuinamente equitativa, medida por los costes de oportunidad verdaderos.  

Mejorar de esta forma la precisión de la subasta no implica, por supuesto, lograr los resultados exactos que se habrían logrado si se hubieran cumplido las condiciones de conocimiento ideal y de organización sin costes. Quienes salen ganando con esas constricciones —los que no quieren cajas de cristal en las plazas georgianas— no habrían pagado nada con sus existencias iniciales de recursos para tener éxito. Así, una constricción regulativa o un artículo de la ley de responsabilidad civil sólo se justifican bajo el principio de corrección si hay buenos motivos para suponer que la corrupción de la prueba de los costes de oportunidad sería menor con esa constricción que sin ella. Esto es, sólo está justificada si hay buenos motivos para suponer que los recursos de las personas, al final de la subasta y a partir de entonces, se acercarán a los resultados de la más que imaginaria subasta previa a la que estamos contemplando, en la que todos los motivos son transparentes, todas las transacciones predecibles y los costes de transacción inexistentes. Por lo general, el subastador no tiene razón alguna para suponer que la distorsión sería menos grave si adoptara constricciones que corrigieran las externalidades. En la

24. El análisis esbozado en este párrafo parecería adecuado para justificar —en el marco general de la igualdad de recursos— constricciones que sirven a propósitos algo diferentes de esos ejemplos: para resolver diferentes formas del dilema del prisionero, por ejemplo, y para justificar la regulación del tráfico, como sistema de una sola vía, que apuntan a proteger la conveniencia o la eficiencia, y no sólo la protección y la seguridad.
mayoría de los casos de externalidades, el beneficio inesperado que una constricción produciría se extendería a un mayor número de personas que el beneficio inesperado que resultaría sin constricción. Parece probable, pues, que la costumbre general de corregir las externalidades mediante constricciones distribuya uniformemente esos beneficios mejor que la costumbre general de no prestar atención a las externalidades. Bajo la primera costumbre, A se beneficiaría, por ejemplo, de otras constricciones contra las molestias, pero bajo la segunda, los vecinos de A se podrían quedar sin el beneficio inesperado de la externalidad que les compense de su pérdida inmediata por esta última.

Parece prudente tomar las tres siguientes precauciones. En primer lugar, aunque el principio de corrección afecta a la influencia del principio de abstracción, el primero no matiza o deroga al último. Por el contrario, la corrección es un aspecto de la abstracción, porque apunta a un descubrimiento mejorado de los costes de oportunidad que la abstracción reconoce como genuino. En segundo lugar, en esta breve discusión de la corrección no hay nada que cuestione mi primera afirmación de que la base de libertades y constricciones no se debe alterar mediante transacciones de la subasta. El principio de corrección no intenta justificar las constricciones argumentando que, en cierto modo, se comprarían en cualquier subasta. Imagina una subasta más pura, previa a la subasta en la que los participantes tienen conocimiento perfecto y poder predictivo, y en la que no hay costes organizativos. Ciertamente, las constricciones recomendadas por la corrección no son parte de la base de esa subasta más pura, pero tampoco se compran en ella. Como parte de la base para la subasta real que lleva a cabo el subastador, en la cual el conocimiento no puede ser perfecto, esas constricciones se justifican comparando los resultados especulativos de la subasta más pura con los resultados probables de la menos pura.

Por último, el principio de corrección tampoco socava el importante resultado que logramos cuando se tuvo en cuenta el principio de abstracción: una base de libertad/constricción apropiada no puede hacer que una conducta sea un crimen basándose en que ofende una moralidad compartida o convencional. En efecto, la subasta hipotética más pura, cuyos resultados justifican constricciones de corrección en la subasta real del subastador, tiene que asumir una base en la que no estén permitidas constricciones de este tipo, por lo que la subasta más pura no puede producir resultados que justifiquen tales constricciones en la subasta real. Aunque nos imaginemos que un grupo de vecinos afectados pueda, conjuntamente, comprar parcelas de tierra en la subasta más pura para prevenir que se construyan casas inadecuadas en esas parcelas, no resulta creíble que puedan comprar tal cantidad de recursos como para que, por ejemplo, un homosexual no sea libre para tener una vida sexual con los compañeros que elija, o que un miembro de una reli-
ción minoritaria no tenga libertad para practicar su religión. E incluso si pu-
diéramos imaginarnos esas devastadoras transacciones, no se trataría de ca-
sos en los que la distorsión no fuera menor con constricciones justificadas por
la corrección que sin esas constricciones.

V. OTROS PRINCIPIOS

A. Autenticidad

Aunque el principio de abstracción fomenta la presunción de libertad,
entendida de la forma que se acaba de describir, no diferencia entre liberta-
des mediante una clasificación que considere algunas más básicas o funda-
mentales que otras, excepto en la medida en que se pueda mostrar que algu-
nas constricciones destruyen en especial la flexibilidad que la abstracción
pretende asegurar.25 Además, el principio de abstracción es matizado por una
excepción general; reconoce que las constricciones podrían ser necesarias pa-
ra proteger la seguridad. Una concepción adecuada de la libertad elige unas
libertades, por ser más robustas que otras con respecto a la disputa que con-
templamos entre la libertad y la protección de la persona o la propiedad, y las
promueve como derechos particularmente poderosos. Esa concepción insis-
te en que se necesitan argumentos más robustos para justificar que se prohi-
ba la libertad de expresión que para justificar que se prohíban las agresiones,
por ejemplo: los abogados usan a menudo la conocida expresión «causa ma-
yor» como forma de sugerir que se necesita una defensa más robusta.

Tenemos que considerar, por tanto, si la estrategia del puente produce
otros principios, más allá del principio de abstracción, que establezcan dere-
chos a la libertad de elección más claros. Sólo estamos estudiando los derechos
da la libertad que surgen de la concepción que la igualdad de recursos tiene de
la igualdad de la propiedad privada y, como he advertido, no debemos supo-
nar que agoten los derechos que una descripción más general de la igualdad
de recursos, en la que se incluyera una teoría de la democracia, respaldaría.

Pero el conjunto de derechos que surgen de la igualdad en la propiedad pri-
vida no incluye principios más poderosos que el principio de abstracción, si-
no principios de alcance más limitado. Todo plan de subasta aprobado por la
igualdad de recursos exige, por ejemplo, un principio de base que proteja es-

25. Es una cuestión interesante hasta qué punto las libertades que consideramos funda-
mentales intuitivamente pueden ser identificadas y protegidas de esa forma mediante el pri-
cipio de abstracción. A priori, no veo razón para tener gran confianza en que ello pueda ser así; el
proyecto se vería amenazado por la contingencia de preferencias que, anteriormente, describí
como un problema para la estrategia del interés.
pecialmente la libertad de las partes de participar en actividades cruciales para la formación y revisión de las convicciones, compromisos, asociaciones, proyectos y gustos con que participan en la subasta y, tras esta última, en las diversas decisiones sobre producción y comercio que reformarán y redistribuirán sus posesiones iniciales.26

La personalidad no es algo fijo: las convicciones y preferencias de la gente cambian, se puede influir sobre ellas y manipularlas. Una descripción completa de la igualdad de recursos, por tanto, tiene que incluir, como base característica, alguna descripción de las circunstancias en que se considerará que la personalidad se ha desarrollado adecuadamente, de forma que los cálculos de la subasta puedan avanzar. Esto es, la base necesita algún principio que defina la autenticidad.27 No se puede guardar silencio sobre la cuestión de la autenticidad ni, por supuesto, se puede remitir la cuestión en modo alguno a la subasta misma. De nuevo, tenemos que elegir entre diferentes principios disponibles, a través de la estrategia del puente.

En torno a la formulación apropiada de un principio de autenticidad y en torno a los límites precisos de las actividades que un principio formulado adecuadamente podría considerar que hay que proteger surgen, por supuesto, cuestiones difíciles. No obstante, cualquier principio aceptable debe tener un ámbito concreto de aplicación. La voz de la autenticidad es tan pasiva como activa: quienes participan en la subasta querrían tener tanto la oportunidad de formarse y ver reflejadas sus propias convicciones, compromisos y proyectos, como la de influir en las correspondientes opiniones de otros, de las que en gran medida depende su éxito en la subasta. Así, cabría esperar que se halle una justificación, en el amplio terreno de un principio de auten-

26. Tenemos a nuestra disposición, de nuevo, un llamativo ejemplo. Supongamos que el subastador, al advertir que la mayoría de las partes de la subasta preferiría la distribución que resultase de ahí, le lava el cerebro a una minoría para cambiarle sus gustos actuales, los cuales, si se conservasen, conducirían a que algunos recursos fueran especialmente caros para la mayoría. Por supuesto, la subasta satisface la prueba de la envidia, pero no se puede defender porque trate con igual consideración a las partes de las que la subasta se hace inicialmente responsable. La mayoría de las restricciones sobre la libertad religiosa, o de expresión, o de asociación que deploramos no son, claro está, casos de lavado de cerebro; sólo apunto este llamativo ejemplo para dejar claro por qué la igualdad de recursos necesita una descripción de la autenticidad que respete el imperativo abstracto de la igualdad de consideración.

27. Uso «autenticidad» en un sentido especial: para nuestros propósitos, la personalidad es auténtica cuando se ha formado en las circunstancias apropiadas para usar una subasta, junto con otras personalidades formadas así, como prueba de la igualdad distributiva. Por supuesto, esta idea es muy diferente de la idea de autenticidad metafísica o incluso psicológica. Por un lado, se centra en la ausencia de restricciones legales, pues la mayoría de las restricciones que forman la personalidad, así como otras influencias, son, al menos para nosotros, culturales más que legales. Pero para nuestros especiales propósitos, que consisten en explorar cómo trata el gobierno a las personas como a iguales, resulta legítimo nuestro interés en las restricciones legales.
ticidad cualquiera que recomiende la estrategia del puente, para proporcionar protección especial a la libertad religiosa, a la libertad de expresión, al acceso a toda clase de literatura y otros tipos de arte, a la libertad personal, social, a las relaciones íntimas, así como a la libertad para no expresarse, que cobra la forma de libertad de no ser vigilado.

En la historia artificial de la subasta comprehensiva, que en este y otros aspectos asume el paraíso de Marvell de mundo y tiempo suficientes,* la subasta no comenzaría hasta que las partes ya no quisieran explotar más esas oportunidades. La autenticidad ideal precisa de la oportunidad más plena posible, no porque resulte más probable que las personas elijan de forma prudente con más tiempo, sino porque sus elecciones no deben depender de una concepción de su personalidad, ni de la personalidad de otros, de la que se sientan insatisfechos. Por eso, la base de una distribución ideal no debería permitir que, en principio, se construyan ni antes de la subasta inicial ni después las oportunidades de formarse, reflejar o abogar por convicciones, compromisos y preferencias. La autenticidad debería ceder el paso a la seguridad, sin duda, en graves ocasiones en las que hay una emergencia en el mundo previo o posterior a la subasta; pero el peligro tiene que ser especial, pues el hecho de poner a la autenticidad en un grave compromiso perjudicaría a la subasta, o al poder de preservar la igualdad de las transacciones posteriores a ella, de forma fundamental y permanente. Las violaciones del principio de abstracción, más general, alteran los precios alejándolos de los costes de oportunidad verdaderos. Pero las violaciones del principio de autenticidad probablemente distorsionen los precios de forma más fundamental, pues afectan a lo que la gente decide que quiere y, por ello, transforman el programa entero de puja que deciden seguir. En el seno de la igualdad de recursos ésta es una razón especial para insistir en que la autenticidad se sopese con más rigor que la abstracción en toda disputa entre estos principios y los requisitos de la seguridad (para insistir, por ejemplo, en que se proteja la libertad de expresión excepto en el caso de peligro innegable y sobresaliente). La autenticidad no nos proporciona el único argumento que necesitamos o que tenemos a favor de la libertad de expresión. También contamos con muchos argumentos prácticos a favor de esa libertad (argumentos que ponen el acento, por ejemplo, en el papel de una prensa libre en la protección contra la corrupción de los cargos públicos). Pero la igualdad de recursos exigiría la libertad de expresión sólo para la autenticidad incluso si no tuviera ningún otro argumento a su favor.

* Dworkin cita aquí el primer verso del poema de Andrew Marvell (1621-1678), «To His Coy Mistress»: «I had we but World enough, and Time/This coyness Lady were no crime». (N. del t.)
B. Independencia

El principio de abstracción protege de los procesos penales a las personas que tienen una moral impopular o convicciones religiosas, y el principio de corrección no socava esa protección. Pero la gente impopular podría sufrir otras desventajas en la subasta, tal y como hemos definido la base hasta ahora. Supongamos que los racistas son lo suficientemente numerosos como para unirse y comprar extensiones de tierra para construir viviendas de las que, luego, excluirán a los negros. No hay nada en el principio de abstracción que les prohíba hacerlo. En realidad, este principio podría, según las circunstancias, argüir a favor incluso de una segregación impuesta legalmente. El subastador podría ser persuadido de que los racistas se unirán para ese fin en una vasta proporción del terreno residencial de la comunidad si los costes de organización no lo impiden, y el principio de corrección podría exigirle que previera ese resultado en la base de la subasta mediante una división racial por zonas.

Pero un sistema político y económico que permita que los prejuicios arruinen la vida de algunas personas no tratará a todos los miembros de la comunidad con igual consideración. Así pues, necesitamos otro principio básico que nos asegure que los resultados de la subasta no violarán de ese modo el principio igualitario abstracto. El principio de independencia se refiere tanto a la libertad como a la constricción. En primer lugar, pone a prueba el principio de corrección insistiendo en que no se puede justificar ninguna constrictión básica como algo necesario para lograr el resultado que lograría en una subasta con conocimiento perfecto y sin costes de organización, si ese resultado se lograra sólo debido a que las pujas de la gente reflejaran su contenido o descontento con aquellos que estuvieran en desventaja, o la padecieran en virtud de la constrictión. Además, pone a prueba el principio de abstracción respaldando las constrictiones básicas necesarias para proteger a las personas que son objeto de prejuicio sistemático para que no sufran una desventaja grave o permanente debido a ese prejuicio. (En efecto, el principio de independencia redefine los costes de oportunidad de esa forma.)

Este argumento podría suponer que sólo contamos con razones ad hoc a favor del principio de independencia, que tenemos que diseñar un puente especial entre el principio igualitario abstracto y el principio de la envidia para excluir la segregación, precisamente, de una distribución igualitaria. Si esto fuera cierto, resultaría decepcionante, pues sería mejor que la estructura básica de la igualdad de recursos no necesitara añadidos especiales para excluir acuerdos, como la segregación coordinada de jure o socialmente, que parece profundamente antiigualitaria. Esto es, esperamos extraer el principio de independencia de la raíz misma de nuestra concepción de la igualdad. De hecho, podemos hacerlo, pues el problema de los prejuicios es realmente un as-
pecto de un problema más general al que ha de hacer frente la igualdad de recursos en diversos contextos: el problema de las discapacidades. La igualdad de recursos es puesta en cuestión por las significativas diferencias de aptitudes, entendidas, por ejemplo, como la habilidad de producir bienes o servicios por los que otros tendrán que pagar. En el capítulo 2 sugerí, como remedio parcial, planes de compensación basados en un mercado hipotético de seguros.

Los prejuicios, aunque obviamente son diferentes de las discapacidades físicas o de la falta de habilidades, constituyen un ejemplo de un problema estructuralmente relacionado. Del mismo modo que algunas personas están en desventaja porque los gustos de otras no les permiten ofrecer unos servicios con los que puedan disponer de una prima en el mercado, otras personas sufren porque pertenecen a una raza, o tienen otro aspecto físico u otras cualidades, que disgustan a un gran número de conciudadanos o que, por alguna otra razón, un gran número de conciudadanos tratan de evitar. Es cierto que, aunque la igualdad de recursos es neutral con respecto a los gustos que imponen la desventaja en el primer caso, condena las actitudes que crean la desventaja en el segundo. Pero esa diferencia sólo significa que tenemos más razones para intentar reducir la desigualdad que surge del prejuicio que la que surge de otras fuentes. Los planes de compensación basados en mercados hipotéticos de seguros, por útiles que puedan ser para aliviar otros tipos de discapacidades, resultan claramente inadecuados para combatir los efectos de los prejuicios. Tenemos que encontrar alguna otra forma —compatible con los otros fines y constricciones de la igualdad de recursos— de situar a las víctimas en la posición más próxima posible a la que podrían ocupar si los prejuicios no existieran. El principio de independencia, con su influencia negativa y positiva sobre el sistema de libertad/constricción de la base igualitaria, parece que es el medio apropiado que hay que elegir. De forma que ese principio no es, después de todo, un parche ad hoc que ponemos en un agujero aislado de la igualdad de recursos, sino más bien una consecuencia, en el contexto de los prejuicios, de una característica más general de esa concepción de la igualdad.

VI. DE VUELTA AL MUNDO REAL

A. La teoría de la mejora

En filosofía política hacemos uso de las fantasías para afilar nuestros ideales y usamos los ideales para elegir entre los fallos, para identificar las posibilidades prácticas menos injustificables. ¿Cómo podemos usar la fantasía de la igualdad de recursos, imaginada para un mundo en el que se puede su-
bastar todo y las subastas pueden durar indefinidamente, para elegir entre diversas posibilidades prácticas de nuestro mundo, donde la mayoría de las cosas ya pertenecen a alguien, casi ningún recurso material se encuentra, ni mucho menos, en su forma más abstracta y en el que una subasta general apenas se puede describir. Necesitamos reflexionar contrafácticamente, y la argumentación que hemos presentado hasta aquí nos debe ayudar.

En primer lugar, es preciso imaginar una distribución ideal entre nosotros. Supongamos que las personas que comparten nuestros gustos y ambiciones pudieran organizar y llevar a cabo, como sea, una subasta igualitaria de todos los recursos que se hallan colectivamente bajo nuestro control, partiendo de una base que respete el principio de abstracción y los otros principios que hemos identificado. ¿Qué distribución general resultaría? Por supuesto, sería absurdo pensar que podemos describir el resultado de semejante subasta con precisión. Sería imposible decir qué tendría cada uno de nosotros hoy en día, persona por persona, si tal subasta hubiera tenido lugar en nuestra juventud y, desde entonces, hubiéramos producido, comerciado y consumido partiendo de nuestra posición posterior a la subasta. Sin embargo, podemos emitir juicios útiles sobre cómo habría sido nuestra estructura económica y legal y sobre los modelos de distribución de la propiedad privada que se habrían desarrollado. Nuestro derecho penal protegería y respetaría la libertad, al modo del principio de abstracción y de los otros principios que hemos discutido. Los planes compensatorios de seguros seguirían ahí, de forma que los desem-

28. Ninguna comunidad real, al menos ninguna comunidad compleja en la que tengan lugar la producción y el intercambio, puede alcanzar o sustentar técnicamente una distribución igualitaria ideal según el modelo de la subasta imaginada. Resulta inevitable algún atajo por dos tipos de razones diferentes. En primer lugar, la distribución es inevitablemente incompleta en el siguiente sentido: el sistema de libertad/constricción establecido explícitamente en las normas legales y en las decisiones judiciales previas no determina todas las cuestiones que surgen sobre el derecho de las personas a usar su propiedad de una forma que pueda entrar en conflicto con el uso que otros hacen de la suya. En El imperio de la justicia, intenté mostrar que el derecho civil sobre actividades imprudentes y molestas se puede entender de forma útil como una respuesta a este problema en la medida en que exige que los ciudadanos privados se ajusten al sistema de libertad/constricción para llevar adelante, aunque de forma imperfecta, el plan general de la igualdad de recursos. Véase R. Dworkin, Law’s Empire, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, págs. 276-312 (trad. cast.: El imperio de la justicia, Barcelona, Gedisa, 1988). No voy a discutir este problema aquí. En segundo lugar, la distribución, incluso si se completa, no puede satisfacer totalmente la prueba de la envidia cuando la gente no sólo tiene una personalidad diferente, sino una capacidad productiva diferente, como suele ocurrir, o cuando la gente tiene bienes diferentes y mala suerte, como ocurre inevitablemente. Podemos compensar de diversas maneras esas diferencias de capacidad y suerte (y la igualdad nos exige, en consecuencia, que lo hagamos). He intentado sugerir, construyendo mercados hipotéticos de seguros diseñados con ese fin, hasta qué punto cabe esperar que eso se haga. Pero esa compensación no puede enmendar totalmente la desventaja, por lo que la prueba de la envidia seguirá fallando. Ya no volveré a discutir más este problema aquí.
pleados o los subempleados, los enfermos y los discapacitados, contaría con recursos especiales que se aproximarian a aquellos de los que se proveería la gente en un mercado de seguros equitativo. Las personas tendrían diferentes recursos, ocupaciones y ahorros, pero no existirían la riqueza y la pobreza extremas, que son comunes en la mayoría de las sociedades modernas.

En otras palabras, nos podemos hacer una idea de las consecuencias que habría tenido una subasta entre nosotros que, si bien de forma vaga, estuviera lo suficientemente detallada como para estar seguros de que nuestro actual sistema legal y la actual distribución de la propiedad privada no se encuentran entre el conjunto de disposiciones que tal subasta pudiera haber producido. Asimismo, podemos atribuir a muchos de los miembros de la comunidad una de estas dos clases: aquellos cuyas circunstancias son claramente mejores, tal y como ellos las juzgan, que las que tendrían en cualquiera de las disposiciones que una subasta igualitaria hubiera podido producir, y aquellos cuyas circunstancias son claramente peores. (Por supuesto, un buen número de personas puede que no quepan ni en una categoría ni en la otra.)

Una concepción de la igualdad carece de valor a menos que describa no sólo una distribución igualitaria ideal, sino lo que se puede considerar como una mejora igualitaria de una distribución evidentemente desigual. De manera que nuestra siguiente tarea consiste en elaborar una teoría de la mejora que se adapte a la igualdad de recursos y pueda actuar como guía para que nuestra sociedad sea más igualitaria de lo que es. Necesitamos términos contables, aunque esto pueda parecer extraño en el contexto de la filosofía política. Tenemos que definir el déficit de equidad de una persona como la cantidad, o la medida, que tiene de menos respecto de lo que tendría —o la mala situación que tiene frente a aquella en la que podría estar— si se diera en su comunidad una distribución igualitaria. Puesto que no podemos descubrir con exactitud lo que una persona concreta habría obtenido en esa distribución, los juicios sobre el déficit de equidad tienen que ser aproximados y, sobre todo, comparativos. Podría justificarse en general que dijéramos, por ejemplo, que una persona muy pobre, cuyas decisiones previas no explican en modo alguno su pobreza, tiene un mayor déficit de equidad que una persona de pobreza moderada, y que una persona de nuestra clase media alta no tiene déficit de equidad en absoluto.

La finalidad de una teoría de la mejora ha de ser que se reduzca el déficit de equidad. Surgen de aquí muchas preguntas. ¿Cómo hay que medir el déficit de equidad? He dicho que nuestros juicios tienen que ser aproximados, persona a persona. ¿Pero a qué juicios más precisos tratan de acercarse esos juicios aproximados? Supongamos que conocieramos exactamente los recursos que una persona concreta habría adquirido y conservado en una distribución ideal. ¿Qué prueba usaríamos para determinar ahora su déficit exacto de equidad? ¿Nos permitiría esa prueba afirmar siempre de dos personas
que el déficit de una era mayor, menor o exactamente igual que el de la otra? Permitásenos estipular que un programa sólo mejora la igualdad cuando reduce el déficit general de equidad de la comunidad. Ello debe estar en función, seguramente, de los diversos déficit de equidad de sus miembros. ¿Pero en qué consiste esa función? Esto es, ¿cómo decidiremos si un programa político ha mejorado la igualdad de recursos si ha reducido el déficit de equidad de una persona pero ha incrementado el de otras?

B. Grados de desigualdad

Toda concepción de la igualdad ha de tener su teoría inconfundible de la mejora, que tiene que ser compatible con su descripción general de la igualdad ideal; si la reducción del déficit de equidad es la prueba de la mejora, entonces el déficit tiene que ser medido con la misma moneda que el ideal. La igualdad de bienestar tiene que definir el déficit de equidad como pérdida de bienestar: para esta concepción, el déficit de equidad de una persona se establece restándole a su nivel de bienestar el nivel del que gozaría si el bienestar fuera equitativo. Pero la igualdad de recursos no puede usar una métrica del déficit de equidad basada en el bienestar; ello introduciría, como métrica correcta de la mejora de la igualdad, un criterio que la igualdad de recursos rechaza por definición. En otras palabras, la igualdad de recursos tiene que calcular el déficit de equidad en el espacio de los recursos, en vez de hacerlo en el espacio del bienestar. Pero hemos descubierto que las circunstancias de una persona pueden ser peores de lo que serían en dos aspectos o dimensiones. Puede que no tenga los recursos que habría adquirido en una subasta igualitaria, partiendo de una base que consista en el sistema de libertad/constricción realmente vigente en su comunidad. O el sistema básico realmente vigente puede que no sea apropiado para la igualdad de recursos; puede que viole, por ejemplo, el principio de abstracción, o alguno de los principios más específicos que hemos encontrado. Por supuesto, las circunstancias de una persona pueden ser peores de lo que debieran por ambas razones: el sistema de libertad puede ser injusto y podría contar con menos recursos de los que tendría en una subasta igualitaria que partiera incluso de ese sistema injusto. La mayoría de los pobres del mundo real padecen esta doble injusticia.

Por eso necesitamos algunas distinciones contables más. El déficit de recursos de una persona es la diferencia entre los recursos que tiene y los que podría adquirir en una subasta igualitaria que partiera de una base justa. En general, el déficit de recursos se puede calcular en dinero con suficiente precisión para una teoría práctica de la mejora. El déficit de recursos de una persona es la suma que necesitaría para transformar sus recursos en los que habría tenido en aquella subasta. El déficit de libertad de una persona, por otro
lado, consiste en los aspectos en los que esa persona se halla en peor situación, además de aquellos que se plasman en su déficit de recursos, pues el sistema de libertad/constricción de su comunidad no es el que exige la igualdad de recursos. Algunas de las consecuencias de una base injusta figuran, como sugiere la definición, en el déficit de recursos. Anteriormente imaginé una base que prohibía dividir la tierra en parcelas de un tamaño más pequeño que el que se necesita para un estadio de fútbol. Como ya he dicho, algunas personas tendrían menos recursos en virtud de esa constricción básica que sin ella, y su déficit de recursos reflejaría esa diferencia. Pero consideremos la otra constricción que supuse: no está permitido hacer esculturas satíricas. No podemos medir en términos totalmente económicos el grado en que esa constricción hace que una persona esté en peor situación: si dejamos a un lado la posibilidad de sobornos políticos, no hay cantidad que baste para comprar, en el mercado, el derecho legal de hacer lo que prohíbe la ley. Sin embargo, alguien que quiera hacer esculturas satíricas tendrá recursos menos valiosos para él que los que promete la igualdad de recursos, y este hecho se tiene que reflejar de alguna forma en una descripción adecuada de su déficit de equidad general.

Así pues, necesitamos una contabilidad aparte para el déficit de libertad. Podríamos decir que el déficit de libertad de alguien es el grado en que se ve limitado, con respecto a lo que puede hacer o lograr, por una constricción, comparado con lo que podría haber hecho o logrado en la posición que una distribución igualitaria ideal hubiera definido para él. El déficit de libertad es sensible, por tanto, a otras características de las circunstancias. Supongamos que un sistema legal estipula, por ejemplo, que nadie puede adquirir más de la mitad de la oferta total de mármol de la comunidad. En la base de una distribución igualitaria ideal semejante prohibición no se daría: el principio de abstracción no lo permitiría. Sin embargo, la prohibición no produce déficit de libertad en el mundo real, pues con una distribución ideal nadie sería lo suficientemente rico como para comprar más de la mitad de las existencias de mármol. Por otro lado, una ley que prohibiera totalmente la adquisición o el uso de mármol impondría claramente un déficit de libertad a quienes quieren esculpir. No podrían llevar una vida como la que habrían tenido con una distribución ideal.

Como he dicho, no podemos contabilizar en términos monetarios ese déficit. No obstante, podemos comparar los déficit de libertad de diversas maneras, según surjan de un tipo de constricción o de otra. Imaginémonos un mundo irreal en el que la ley le prohíbe a una persona comer brócoli y a otra leer libros. Aunque no contamos con una métrica precisa para comparar las consecuencias de estas prohibiciones, la segunda es claramente más grave y tiene mayores consecuencias que la primera; limita en una medida mucho mayor las actividades y los logros de los que se encuentran sujetos a ella. Sin
embargo, cuando dos personas están sujetas a la misma constrictión ilegítima, la igualdad de recursos no puede, por lo que veo, proporcionar una métrica que cuantifique siquiera informalmente el diferente déficit de equidad que esa constrictión genera a cada uno. Naturalmente, diferentes personas padecerán una prohibición dada de manera distinta; la constrictión que impide usar el mármol habría sido mucho más grave para Bernini que para mí. Pero se trata de diferencias en el ámbito del bienestar, y no las podemos emplear en nuestra contabilidad del déficit de equidad sin permitir que las diferencias en gustos, proyectos y ambiciones afecten a la distribución de una forma que la igualdad de recursos rechace. Queremos una interpretación del déficit de libertad que pueda servir de guía a una teoría de la mejora, y en el seno de la igualdad de recursos no podemos aceptar que se mejore la igualdad asignando más recursos a Bernini que a mí, sólo porque él sufre más que yo si no tiene libertad para esculpir.

La igualdad de recursos no proporciona una base para la comparación interpersonal de déficit de libertad que surjan de la misma constrictión. No se sigue que esos déficit de libertad sean, en cierto sentido, idénticos para todos. Supongamos que dos personas padecen un déficit de libertad debido a la misma prohibición legal ilegítima, pero una de ellas tiene en términos monetarios más recursos normales y la otra menos de los que habrían tenido en una distribución igualitaria ideal. Tenemos la tentación de afirmar que el déficit general de equidad del más pobre tiene que ser mayor que el del más rico, pues su déficit de libertad es idéntico y sólo el más pobre tiene un déficit de recursos. Pero no tenemos derecho a decir que sus déficit de libertad son idénticos y que uno es mayor que el otro: ambos juicios sólo tienen sentido como juicios de bienestar fuera de contexto. Dos déficit de libertad son incommensurables, más que idénticos, y esa incommensurabilidad producirá a veces, como en nuestro ejemplo, déficit generales de equidad también incommensurables.

C. Ganancias generales de igualdad

Obviamente, la igualdad mejoraría en general si una comunidad igualitaria lograra de algún modo una distribución igualitaria ideal, si la comunidad, por ejemplo, llevara a cabo realmente una subasta detallada que saliera bien. Pero dado que esto no es posible, tenemos que considerar qué es lo que hay que contar como una mejora limitada o parcial de la igualdad, como un paso en la dirección correcta. Necesitamos una respuesta que sea compatible con el diseño general de la igualdad de recursos, con la percepción que tiene este ideal de cómo hay que tratar a las personas con igual consideración. Pensemos, por ejemplo, en esta sugerencia: un programa mejora la igualdad si no
incrementa el déficit de igualdad de nadie y reduce el déficit total de recursos de la comunidad, esto es, la suma total que se necesitaría para liquidar el déficit de recursos de todo el mundo. La igualdad de recursos no puede aceptar esta prueba de la mejora, pues ésta supone que se trata a la gente con igual consideración cuando los recursos de los que cada uno dispone se tienen en cuenta, de la misma manera, en los programas diseñados para maximizar esos recursos. Por ejemplo, la prueba la pasaría un programa que dañara sustancialmente a unas cuantas personas de entre las más pobres para conseguir que personas menos pobres, pero necesitadas, estuvieran algo mejor. Esto es utilitarismo igualitarista de los recursos, más que del bienestar. Este utilitarismo define una distribución igualitaria ideal como aquella distribución que maximiza el valor financiero general de los recursos. Puesto que la igualdad de recursos rechaza esa tesis como descripción general de la igualdad, no puede aceptarla como definición de la mejora de la equidad.

Pero cuando rechazamos esta prueba del déficit de recursos agregado para definir las mejoras de la igualdad, e insistimos en que cualquier prueba de esas mejoras tiene que ser sensible tanto al déficit de libertad como al de recursos, reducimos radicalmente nuestras opciones. Ciertamente, podemos aceptar programas que produzcan mejoras dominantes de la igualdad. Me refiero a programas que reduzcan el déficit de equidad de algunas personas sin incrementar el de otras, ya sea en recursos, libertades o ambas cosas. Esto no es lo mismo que una mejora pareitana. Incrementar la recaudación de impuestos progresivos para financiar un programa detallado de bienestar, incluyendo una adecuada ayuda contra el desempleo, no produciría una mejora pareitana, pues dejaría a los ricos en peor situación. Pero bien podría producir una mejora dominante de la igualdad, pues no impone nuevas restricciones a la libertad y sólo empeoraría la situación de quienes no tuvieran déficit de recursos, incluso una vez que se aplicaran los nuevos impuestos. Incluso los programas que restringen la libertad, de una forma que no sería restringida por una distribución ideal, pueden producir mejoras dominantes, como vimos en el caso de la ley imaginaria contra el monopolio del mármol. Aunque limiten la libertad, no dejan a nadie peor, con respecto al valor de esa libertad, de lo que estaría en una situación ideal. Así pues, las mejoras dominantes de la igualdad son más fáciles de lograr y, por ello, tienen mayor importancia práctica que las mejoras pareitanas.

Sin embargo, sería un error extraer de este argumento la conclusión de que sólo hay que tener en cuenta las mejoras dominantes como genuinas mejoras de la igualdad. Pero debemos tener cuidado al describir las mejoras genuinas que no son dominantes, y puesto que dichas mejoras tienen que ser generadas por un proceso de propuestas e inspecciones, no mediante una fórmula detallada y exhaustiva, cualquier lista que hagamos será incompleta. Por ejemplo, si un programa no impone nuevos déficit de libertad y mejora los re-
cursos del grupo con el mayor déficit de recursos, mejora claramente la igualdad, incluso si aumentan otros déficit de recursos menos sustanciales, pero sólo con la condición de que nadie padezca una pérdida en términos de déficit que sea mayor que la ganancia en términos de déficit del miembro de la clase más desfavorecida.\textsuperscript{29} Sin duda, podemos construir descripciones similares, más o menos desordenadas, de programas que nos satisfagan porque consignen que una sociedad desigual lo sea algo menos. Pero existe un límite general a lo que la igualdad de recursos puede considerar como una mejora general. No se puede considerar que un programa produzca una mejora general si añade constricciones nuevas y significativas de la libertad que impongan déficit de libertad sustantivos. Puesto que los déficit de libertad y de recursos son inconmensurables, no hay forma de justificar la afirmación de que un programa que proporcione a las personas pobres más proteínas, a costa de su libertad de expresión, supone un logro general en lo que respecta al grado en que la comunidad trata a todos sus miembros como iguales.

\hspace{1em}D. Distribuciones igualitarias defendibles

Nuestra teoría de las mejoras nos permite imaginar programas de redistribución, incluyendo seguros compensatorios contra el desempleo, los salarios bajos y la mala suerte, que técnicamente, si no políticamente, son posibles para nosotros y que pueden acercar a nuestra comunidad a una distribución ideal. ¿Nos podemos imaginar que, mediante esos planes, lleguemos a una situación en la que ya no nos sea técnicamente posible acercarnos aún más a ese ideal? Permitanme que llame a las situaciones de ese tipo distribuciones igualitarias defendibles, para señalar el hecho de que, aunque no hacen realidad la igualdad de recursos perfecta, son ejemplos de lo mejor que podemos conseguir incluso con nuestra mejor voluntad política. Es fácil identificar distribuciones que no sean defendibles porque son claramente mejorables, de acuerdo con nuestra teoría de las mejoras, en la dirección de la igualdad valorada mediante costes de oportunidad. Los planes distributivos actuales de los Estados Unidos y Gran Bretaña, dada su improvisación y parcheo, se podrían mejorar claramente mediante un sistema impositivo más justo, por ejemplo, y mediante redistribuciones que se dirijan hacia las clases bajas, que no impongan nuevos déficit de libertad. Ni Gran Bretaña ni los Estados Unidos (ni ningún otro país, según creo) han logrado todavía un plan defendible de distribución.

\textsuperscript{29} Si aceptamos esa matización, esta versión del maximín está más protegida que la de Rawls, que cuenta como una ganancia para la justicia cualquier mejora de la situación del grupo de los que están peor.
Supongo que al menos podemos identificar también las características principales de una situación que constituya para nosotros una distribución igualitaria defendible. Esto es, supongo que podemos describir un sistema económico que sea técnicamente posible en nuestra actual situación y que resulte defendible en la medida en que no esté abierto a claras mejoras posteriores. Pero si podemos identificar una distribución que sea defendible para nosotros, podremos identificar, sin duda, muchas, cada una diferente de las otras, pues nos podemos imaginar a nuestra comunidad embarcada en programas de reforma muy diferentes que consistan en medidas para mejorar la igualdad hasta que no estén disponibles más medidas semejantes. Parece razonable suponer que algunos de esos programas serían mejores en general que otros, pues la distribución defendible que produjeran se acercaría más a una distribución ideal. Quizá podríamos haber decidido, de antemano, cuál hubiera sido el mejor de todos si hubiéramos tenido un poder analítico perfecto y una perfecta información predictiva sobre la personalidad de cada uno de los miembros de la comunidad. Pero, claro está, no contamos con esa fuerza ni esa información predictiva, en particular porque, como acentúa la historia misma de la subasta, la personalidad y las ambiciones de la gente cambian a medida que se desarrolla un programa que tienda a la igualdad.

Así pues, incluso si supiéramos, por ejemplo, que nuestra comunidad haría uso de seguros compensatorios como parte de cualquier programa de reformas que asumiera, sabríamos también que esos seguros pueden adoptar formas muy diversas, desde un plan de salud nacional administrado por el Estado hasta programas de seguros sociales más convencionales financiados mediante ingresos fiscales y no podríamos predecir con seguridad cuál de esos mecanismos sería más valioso dadas las opiniones sobre el riesgo y otros asuntos de la gente. Tampoco podríamos predecir qué forma de organización o transacción comercial desarrollaría nuestra comunidad en su búsqueda de igualdad, excepto mediante supuestos dudosos sobre ahorro, inversiones, empleo, cooperación y decisiones de consumo que posiblemente adoptase la gente con los recursos que se le irían asignando a medida que la reforma se fuera desarrollando. Incluso una comunidad completamente dedicada a la igualdad de recursos tendría que encaminarse de forma gradual hacia ese ideal, mediante una serie de decisiones políticas que se considerasen razonables en su momento. Esas mismas decisiones limitarían de inmediato lo que sería técnicamente factible a partir de entonces, de forma que las contingencias históricas, incluyendo el orden accidental en que se habrían tomado esas decisiones, restringirían de forma acumulativa el conjunto de distribuciones inicialmente defensibles hacia las que convergería una comunidad. En otras palabras, la búsqueda de la igualdad no es independiente del trayecto.

Por consiguiente, lo mejor que podemos hacer ahora, mediante la identificación de distribuciones defendibles para la comunidad, es imaginar un
conjunto de planes de ese tipo que sean técnicamente factibles a través de una serie de pasos que podríamos empezar a dar cuanto antes. Así pues, a partir de ahora hablaré de una distribución defendible, con lo que me refiero al miembro de un conjunto, en vez de hablar de la distribución defendible. Sin embargo, podríamos ordenar las distribuciones defendibles de diversas maneras. Me interesa en concreto una ordenación: podríamos ordenarlas según su admisible, según la probabilidad de que nuestra comunidad, si se convierte a la igualdad de recursos, logre esa distribución. Si intentáramos ordenar las distribuciones de esa forma, deberíamos reflexionar sobre la probabilidad de que nos diéramos cuenta de que tenemos y retenemos las convicciones, proyectos, gustos y compromisos que asume una distribución concreta, de que juzgáramos colectivamente las políticas y mecanismos necesarios para lograr una distribución que fuera razonable dadas las circunstancias y de que siguiéramos esas políticas y mecanismos en el orden necesario para lograrlas. No podemos esperar, por supuesto, que se logre una ordenación completa de la admisible de las distribuciones defendibles que reconocemos; no podemos esperar que se pueda decidir, para cada par de distribuciones, si una es más admisible que la otra o si son admisibles por igual. Sin embargo, cabe esperar razonablemente que podamos establecer un orden incompleto de admisible: deberíamos poder decidir si algunas distribuciones defendibles son mucho más admisibles que otras.

Voy a defender ahora una afirmación sobre las distribuciones defendibles que nos resultan más inadmisibles. En una distribución defendible, a nadie se le prohibiría por ley que usara sus recursos como quisiera, excepto cuando fuera necesario para proteger la seguridad o corregir diferentes tipos de subasta o imperfecciones de mercado. Al definir su distribución ideal, la igualdad de recursos insiste en que el principio de abstracción sea observado estrictamente en la base de cualquier subasta y en las transacciones y hechos posteriores a la misma. Si una distribución verdadera en el mundo real no reflejara el principio de abstracción, como ocurriría en el caso de que el derecho penal prohibiera que las personas usasen sus recursos como desearan, excepto por razones de seguridad e corrección, seguramente se podría mejorar esa distribución acercándola al ideal mediante aquellos pasos que incluyeran la eliminación de todas esas constricciones. Por tanto, no se podría considerar una distribución defendible mientras retuviera cualquier constricción prohibida por el ideal.

Esta afirmación parecerá totalmente falsa a algunos lectores. En algunos países una distribución injusta de la riqueza permite que los ricos compren servicios médicos mucho mejores que los que pueden comprar los pobres. Supongamos que un país remedia esta injusticia concreta prohibiendo completamente la práctica de la medicina privada. Esto implica una mejora de la igualdad —incluso aunque se haya introducido una constricción que una distribución igualitaria ideal no permitiría—, a condición de que la constricción
no imponga ningún déficit de libertad, como ocurriría si no permitiera a nadie obtener la atención médica que podría obtener con los recursos que tendría en una distribución ideal. Pero eliminar sólo esa constrictión no supondría dar un nuevo paso hacia la igualdad, sino un paso hacia atrás que nos alejaría de ella, de vuelta al *status quo ante* menos igualitario. Sin embargo, este hecho no contradice mi supuesto de que una comunidad puede avanzar siempre hacia la igualdad dando una serie de pasos que incluyen la eliminación de cualesquiera constrictiones que condene el principio de abstracción.

La comunidad que acabamos de describir podría redistribuir la riqueza en general y adoptar, como parte de ese proyecto, un programa generoso de atención médica financiada fiscalmente. Entonces, como parte de una estrategia general, podría eliminar las constrictiones que recaen sobre la medicina privada. Desde el punto de vista de la igualdad, este gran cambio supondría claramente una mejora con respecto a la situación a la que se había llegado en mi historia, que dejaba intacta una gran desigualdad y mejoraba sólo la influencia de esa desigualdad sobre la atención médica. Desde esta perspectiva también representaría una mejora con respecto a un cambio menos amplio que redistribuyera la riqueza y proporcionara un seguro médico generoso, pero que dejara intacta la constrictión que prohibía la medicina privada. El hecho de que se permitan las transacciones privadas en la medicina hace que la gente elija por sí misma el valor relativo de la atención médica inmediata y, por tanto, más cara, frente a una atención menos inmediata y frente a otros bienes. El hecho, pues, de que se permita la medicina privada hace que la distribución sea más sensible a los costes de oportunidad tal y como los aprueba la igualdad de recursos. Así pues, mi supuesto se sostiene excepto cuando una comunidad es técnicamente (no políticamente) incapaz de hacer que avance la igualdad mediante programas generales que incluyan la eliminación de constrictiones inadmisibles para el principio de abstracción y que no impongan nuevas constrictiones de ese tipo. Sin duda cabe imaginar, con la suficiente ingenuidad, comunidades en esa situación técnica. Pero creo que es bastante improbable que nuestras comunidades se encuentren en esa situación, y por ello supondré que en todas las distribuciones defensibles, excepto en las más inadmisibles, las libertades que exige el principio de abstracción estarán totalmente protegidas.

VII. LIBERTAD E INJUSTICIA

A. El mundo real real

Nuestro estudio de la igualdad de recursos comenzó en el mundo ideal ideal de la fantasía, de subastas detalladas que se prolongan casi eternamente. Ese estudio ha continuado en el mundo real ideal, sólo algo menos fantás-
tico, donde subsiste la desigualdad y los problemas técnicos son imponentes, y donde la gente, sin embargo, se compromete totalmente a que la distribución sea más equitativa. En ese mundo hemos permanecido suficiente tiempo como para definir mejoras de la igualdad y planes igualitarios defendibles, así como para elaborar una ordenación incompleta de esos planes de acuerdo con su admisibilidad. Ahora nos movemos de nuevo hacia la realidad, hacia el mundo real real en el que las dificultades políticas resultan, si cabe, más amenazadoras que las técnicas. Ése es nuestro mundo, el mundo en que tenemos que dirigir la teoría y las convicciones hacia la política práctica.

Podemos usar la idea de una distribución defendible, que configuramos en el mundo real ideal, para valorar nuestra actuación en el mundo real real. No nos criticamos porque no hayamos logrado una distribución igualitaria ideal, como se podría haber hecho en una detallada subasta imaginaria, sino porque no hemos logrado, ni siquiera nos hemos aproximado, a una distribución que nos resulte defendible. No hemos hecho siquiera lo que técnicamente podemos hacer para aliviar la desigualdad distributiva; el nuestro ha sido un fracaso de la voluntad, de la imaginación y, sobre todo, de la justicia. Los ciudadanos y los funcionarios que quieren hacer más por la igualdad se enfrentan a una enorme variedad de cuestiones y problemas.

Tenemos que estudiar ahora algunas de esas cuestiones y problemas. En los Estados Unidos y en Gran Bretaña los ricos están en una situación mucho mejor y la mayoría de los pobres en una situación mucho peor de lo que permitiría la igualdad de recursos. La riqueza se debe, y se puede, redistribuir mediante un programa general de reformas, quizá mediante elevados impuestos y mejores programas sociales como los que conocemos, quizá de forma más radical o más original y efectiva. Pero esos programas tienen unas limitaciones políticas muy serias; de hecho, las reformas efectivas parecen hoy por hoy más remotas que hace un tiempo, al menos en aquellos países. Sin embargo, a través de otros medios más factibles se pueden limitar las injustas (unfair) ventajas que proporciona la riqueza injusta (unjust): por ejemplo, prohibiendo a los ricos que exploten su riqueza de ciertas maneras. Ello exigiría aplicar constricciones legales —como la contricción sobre la libertad política, sobre la medicina privada, sobre los contratos laborales—, que deniegas a las personas la libertad de elección que exige el principio de abstracción. Como he dicho, ninguna distribución defendible que admitamos contiene esas constricciones. Ningún plan semejante incluiría leyes que prohibieran a la gente gastar cuanto desease en campañas políticas más que en lujosos aparatos electrónicos. Nadie prohibiría a la gente que se gastase el dinero en una atención médica cara en vez de en unas vacaciones caras. Nadie impediría a los panaderos que trabajasen muchas horas en vez de ver fútbol en la televisión. O más bien, nadie impediría esas decisiones a menos que fuera necesario por el bien de la seguridad, o la salud, o para corregir el merca-
do, lo cual sería más improbable. ¿Se pueden justificar, no obstante, las con
stricciones de la libertad en una sociedad en la que la igualdad es muy im
perfecta? ¿Insiste la igualdad de recursos en que, incluso en esa sociedad, el
principio de abstracción no se puede poner en un compromiso? ¿O acaso li
mitar la libertad de elección es un medio legítimo de mejorar la igualdad en
una sociedad muy desigual?

Volvemos por fin a los ejemplos de controversia política que dejé a un la
do al principio. Ahora podemos estudiar esos ejemplos de forma correcta,
como casos que ponen a prueba no el lugar de la libertad en una fantasía
igualitaria ideal, sino cómo hay que tratar la libertad en una teoría realista de
la mejora adaptada a nuestro mezquino mundo. Unas páginas más arriba di
je que la igualdad podría mejorarse mediante programas que violen el prin
cipio de abstracción. Los lectores a quienes hayan persuadido mis argumentos
previos podrían sentirse preocupados por esa observación. He sostenido ha
ces un momento, hasta la extenuación, que el principio de abstracción se ha
lla en el núcleo de la igualdad de recursos, que es una parte crucial de la base
to partir de la cual se tiene que aplicar cualquier versión de la prueba de la en
vidia. Pero una vez que se distinguen los distintos niveles de mi argumenta
tación desaparece cualquier sensación de contradicción. En la primera etapa
del análisis sostuve que no podemos identificar ninguna distribución iguali
taria ideal, ni siquiera en principio, si no suponemos que la libertad de elec
ción ya está presente. No se puede tener una igualdad perfecta sin la libertad
(freedom) que la versión del puente de la estrategia constitutiva apoya como
libertades (liberties) de base.

En la siguiente etapa de nuestra argumentación, la etapa real ideal, em
pleamos la idea de una igualdad perfecta inalcanzable con el fin de imaginar
distribuciones igualitarias defendibles para nuestra comunidad. En ese nivel
sostuve que ninguna distribución defendible que podamos admitir permitiría
la aplicación de connotaciones que el principio de abstracción desapre
cbe. Sin embargo, ahora estamos en el mundo real real, y la pregunta que nos
hacemos es diferente. No consideramos ya si la igualdad perfecta exige que
se constrin la libertad, ni siquiera si lo exige la igualdad como ideal que po
dríamos realizar técnicamente. Se supone que ya sabemos lo que sería una
distribución defendible y que no tenemos nada parecido. Nos preguntamos
ahora si imponer connotaciones a la libertad es un medio permisible de acer
carnos a una distribución defendible, incluso aunque ninguna distribución
semejante permitiera esas connotaciones.

Sin embargo, la sugerencia que propongo ahora —que las connotaciones
de la libertad se podrían justificar para promover la igualdad en el mundo real
real— nos hace retroceder de otra forma. Sería un triste consuelo para los
amanentes de la libertad que se les dijera que la igualdad demanda libertad en
un mundo ideal si se les dice también que han de estar dispuestos a sacrifi-
carla en nombre de la igualdad aquí y ahora, pues de súbito serían consciencia de un lado nuevo, más oscuro, de la estrategia constitutiva que promovió frente a la estrategia del interés, que a la filosofía política le resulta más familiar. La estrategia del interés, si tiene éxito, permite ordenar las libertades según su importancia. Nos permite decir que a las personas les preocupa más (o les preocuparía o debería preocuparles) la libertad de conciencia, o de expresión, o la libertad de elegir la tendencia sexual, que otras libertades, de forma que al menos esas libertades más fundamentales se deben proteger incluso en el imperfecto mundo real real.

Por el contrario, la estrategia constitutiva parece más un asunto de todo o nada. La versión del puente que he utilizado recomienda que se otorgue un lugar especial a algunas libertades, como derechos de la base de la igualdad ideal. Esbocé un argumento constitutivo en relación con lo que he denomi- nado el principio de autenticidad, que otorga un lugar a la libertad de expresión, por ejemplo. Pero ese papel especial es interno a los cálculos de la igualdad ideal: sólo justifica la afirmación de que en la igualdad ideal, para limitar la libertad de expresión, se necesita un argumento más sólido en términos de seguridad para limitar otras libertades. No parece que proporcione razón alguna de por qué una libertad cualquiera debe ser inmune a las soluciones de compromiso cuando nuestro fin, mucho más modesto, consiste en aproximarnos a una distribución defendible que no podemos lograr realmente por razones políticas. La estrategia constitutiva, por tanto, parece que hace que todas las libertades sean vulnerables por igual en nuestra propia situación política, donde el escudo protector de los derechos, indeformable en el mundo de la fantasía, se convierte en un escudo de lata.

Puede que esta conclusión haga que algunos lectores se vuelvan hacia la estrategia del interés. Pero supongamos que, al final, resulta que la estrategia del interés no vale para proteger nuestras libertades básicas en el mundo real, tal y como he sugerido. Entonces, aquellos que se sienten atraídos por la libertad se verán tentados por una opción más radical. Esas personas pueden volver la vista de nuevo, de una forma más penetrante, al ideal humanista que acepta el principio igualitario abstracto, bien como un requisito absoluto para un gobierno justo, bien matizado de una manera que es relevante para la libertad. Después de todo, quizá debamos tratar de encontrar algún valor en la libertad que la haga a un tiempo independiente de la igualdad e independiente también de los beneficios que procura a personas concretas. Ese gran acuerdo gira en torno a la respuesta que la igualdad de recursos dé a nuestra nueva pregunta. ¿Se puede poner a la libertad en un compromiso, en el mundo real real, como medio de reducir la desigualdad que se da en él?
B. El principio de damnificación

Podríamos reformular nuestro concepto contable de un déficit de libertad de la siguiente manera. Un déficit de libertad es una pérdida de poder, en virtud de una constricción legal, para hacer o lograr algo que se habría tenido el poder de hacer o lograr siguiendo una distribución defendible. Una comunidad damnifica a uno de sus miembros, podemos decir, cuando le impone un déficit de libertad. Ahora podemos identificar un principio que cualquier teoría de la mejora debe contener y que voy a llamar principio de damnificación. El principio se dirige a ambos lados de la ecuación libertad-igualdad. Rechaza que se viole la libertad cuando no se damnifica a nadie, esto es, cuando el valor de la libertad que conservan los ciudadanos es al menos tan grande como el valor de la libertad sin constricciones que habrían tenido en una distribución defendible. ¿Cómo puede exigir una concepción admisible de la libertad que nadie tenga más poder del que habría tenido si la libertad de elección fuera ilimitada y los recursos se hubieran distribuido con justicia? Pero también rechaza que se pueda mejorar la igualdad cuando alguien es damnificado. ¿Cómo se puede mejorar la igualdad cuando el déficit de equidad que se le impone a alguien es incommensurable con la reducción del déficit de equidad de otros? Así pues, el principio reconcilia la libertad y la igualdad en el mundo real de la política práctica e imperfecta. El principio insiste en que la libertad no demanda nada más que la libertad de la igualdad genuina y que no se puede servir a la igualdad humillando a la libertad.

Sin embargo, el principio de damnificación, tal y como la acabo de presentar, resulta incompleto, pues no identifica el ámbito de distribuciones defendibles que se pueden consultar para aplicarlo. Por tanto, están a nuestra disposición diferentes versiones del principio. La más estricta exige que nadie tenga una situación peor, con relación al valor de cualquiera de los aspectos de su libertad, que la que tendría en una distribución defendible que, aunque sea inadmisible, otorgara el mayor valor posible a esa libertad. Someteré a prueba el principio de una forma más laxa y sensata: supondré que el principio exige que nadie se halle en peor situación, con respecto a la libertad en cuestión, que la que probablemente habría tenido en una distribución defendible. Como ya he dicho, supongo que podemos ordenar las distribuciones defendibles según su admisibilidad e identificar un conjunto de tales distribuciones como el más admisible. Si la situación de una persona fuera peor, en virtud de una constricción legal, que la de la mayoría de los miembros del conjunto de las distribuciones más admisibles, entonces es peor de lo que probablemente lo habría sido en una distribución semejante.30

30. Esta formulación del principio de damnificación basta para mi argumentación, aunque se podría mejorar fácilmente. No presto atención a los problemas sobre la individuación de
Podemos poner a prueba esta versión del principio de damnificación aplicándola a nuestros casos iniciales. En primer lugar, ¿resulta alguien damnificado al establecer un límite a la cantidad que una sola persona puede gastar para promover a un candidato político? Ninguna distribución defendible que podamos admitir impondría semejante límite. Los recursos de las personas, calculados mediante la prueba de los costes de oportunidad, se aproximarian tanto a la igualdad como fuera técnicamente posible y todo el mundo sería libre de decidir cuántos recursos se quiere gastar en sus conciudadanos en vez de en otros bienes. Sin embargo, si hubiera entrado en vigor la limitación del gasto electoral que la Corte Suprema echó por tierra en Buckley v. Valeo, el valor de la libertad restante no habría sido menor para nadie que el valor de la libertad sin límite que habría tenido, al menos, en las distribuciones defendibles que se pueden admitir en mayor medida, pues en una comunidad que hubiera logrado una distribución defendible nadie podría tener la influencia en las decisiones políticas que tienen hoy en día los ricos en los Estados Unidos en virtud, únicamente, del dinero que se gastan en política, o incluso la influencia que aun habrían tenido los ricos si la Corte Suprema hubiera dejado intacta la legislación. La riqueza disponible se distribuiría de manera mucho más equitativa y, aunque algunas personas seguramente decidirían gastarse una buena parte de su riqueza en la política, muchos otros, con muy diferentes concepciones políticas, estarían dispuestos a gastarse una cantidad similar en lo mismo, y podrían hacerlo. La ley que la Corte Suprema echó por tierra no damnificaba, pues, a nadie.

Éste es el ejemplo más fácil de la lista, pues la restricción en cuestión es directa y exclusivamente financiera. La propuesta de prohibir la medicina privada plantea un asunto más complejo. Supongo de nuevo que ninguna distribución defendible que podamos admitir impondría semejante concesión, aunque habría, por supuesto, concesiones diseñadas para asegurar la competencia y la protección. En Gran Bretaña sólo dos grupos se pueden permitir la medicina privada: los que, comparados con los demás, son muy ricos, y los trabajadores industriales cuyos sindicatos han conseguido en las negociaciones colectivas un seguro sanitario privado, financiado en gran medida por los empresarios. La propuesta de prohibir la medicina privada reduciría, sin duda, la libertad de esos dos grupos. ¿Sería por ello menor el valor de su libertad, con respecto a la elección de cuida-

---

dos médicos, de lo que lo sería en las distribuciones defendibles que podemos admitir?

Consideremos dos programas que una distribución defendible podría emplear para proporcionar atención médica. En el primero de ellos, la medicina es totalmente privada, pero un seguro sanitario adecuado, que se financie fiscalmente y que esté disponible para todos, proporciona recursos suficientes para pagar la atención médica que la persona media se aseguraría para sí en un mercado privado de seguros. En el segundo programa, la atención médica se ofrece mediante un sistema sanitario nacional como el británico, que se financia también mediante impuestos a un nivel suficiente para proporcionar el mismo grado de atención a todo el mundo, aunque la gente tenga la libertad de acudir, si lo prefiere, a médicos y hospitales privados. Dudo que se pueda mostrar que una de estas posibilidades resulte claramente más admisible que la otra, aunque no hay aquí nada que arremeta contra ese supuesto. Otras opciones podrían resultar igualmente probables, pero tendrían que ser lo suficientemente parecidas a estas dos para que no plantearan problemas distintos. Así, asumiré que estas dos descripciones constituyen el conjunto de las distribuciones defendibles más admisibles.

Supongamos, asimismo, que un servicio de salud como el británico no mejorará como resultado de abolir la medicina privada. Según ese supuesto, ¿sería menor el valor de la libertad si la medicina privada quedara fuera de la ley de lo que lo sería en las dos distribuciones defendibles que acabo de describir? Tenemos que comparar el valor de la atención médica actual del que se dispone en el sistema nacional de salud con la atención que se proporcionaría en aquellas distribuciones defendibles, y tenemos que distinguir tres tipos principales de comparación. ¿Recibiría alguien una mejor atención médica en alguna distribución defendible? ¿Podría recibir un servicio más rápido, evitándose las largas colas que hay en las consultas del sistema de salud actual para tratar enfermedades que no son graves? ¿Se tendrían mayores posibilidades de elegir médicos y especialistas, elección que bien se podría valorar en sí misma? La respuesta a una de estas preguntas, y quizás a las tres, puede ser que sí. Si la gente dispusiera de recursos equitativos, quizá todo el mundo tendría una atención mejor o más rápida, a precios que se pudieran permitir, que la que hoy por hoy ofrece el servicio de salud. Quizá podrían elegir más médicos y especialistas cuyos servicios se pudieran permitir. Si ello es así —si cualquiera de estas hipótesis resulta persuasiva—, el gobierno damnificaría a las personas dejando fuera de la ley la medicina privada y manteniendo sólo en funcionamiento el servicio nacional de salud tal y como es ahora.

Sin embargo, el gobierno puede abolir la medicina privada como parte de un programa que busque la igualdad, si quiere y es capaz, a la vez, de mejorar el servicio nacional de salud en aquellos aspectos en que no pase la prueba que acabamos de construir. Después de todo, debería ser posible pro-
porcionar ese servicio con el nivel de recursos que un servicio nacional de salud —o un seguro médico privado financiado mediante impuestos— tendría a su disposición en una distribución defendible de riqueza, si bien para proporcionar ese servicio sería necesario gravar mucho más a muchos de los que actualmente disfrutan de los beneficios de la medicina privada. Y tampoco está claro que el gobierno no pueda restringir la libertad de elección en la provisión de servicios médicos de forma que suponga la casi abolición total de la medicina privada, incluso sin mejorar sustancialmente el servicio nacional de salud. Por ejemplo, parece muy probable que en las distribuciones defendibles más admisibles nadie se soraría para que le atendieran por ser paralítico si su vida no corriera peligro. Por ello el gobierno no damnifica a nadie estableciendo constrictiones limitadas que sólo se diseñen para prohibir esa forma actual de saltarse la cola mediante la medicina privada. (Sólo consideramos, por supuesto, si diversas constrictiones de la libertad damnificarán a alguien, no si son, en general, una buena idea.) Así pues, el principio de damnificación es valioso más allá de su papel a la hora de prohibir ciertas constrictiones de la libertad en el mundo real real: nos ayuda a apuntar hacia un programa de reformas más exhaustivo identificando un paquete de medidas, en el que podrían figurar las constrictiones, que un gobierno podría adoptar legítimamente en busca de una distribución defendible de los recursos de la comunidad.

El ejemplo que extraí de la resolución de la Corte Suprema, tristemente célebre, en el caso Lochner, en el que el Tribunal echó por tierra una ley de Nueva York que limitaba el número de horas por semana que debían trabajar los panaderos, es también complejo, pero de una forma diferente. (Si estoy en lo cierto, constituye una gran paradoja que la resolución en el caso Buckley, que muchas personas creen que es correcta, parezca un error mucho más claro que la resolución en el caso Lochner, que todo el mundo está de acuerdo en que fue un error.) Por supuesto, las panificadoras no resultaron damnificadas: es difícil imaginar distribuciones defendibles que podamos admitir en las que esas empresas encontrarían personas dispuestas a trabajar las horas que las empresas querían al nivel de salarios rentable para ellas. Pero quizá la ley de Nueva York habría perjudicado a inmigrantes en busca de trabajo lo bastante desesperados como para aceptar lo que las panificadoras les ofrecían realmente. La ley les habría costado el trabajo y se habrían encontrado en peor situación, con respecto al valor de su libertad de contrato, que la que habrían tenido en una distribución defendible en la que participaran. Si ello es así, y si Nueva York no hubiera tomado, o tomara, acuerdos compensatorios para mitigar el paro, la ley les habría damnificado, por lo que supongo que debemos aceptar la conclusión que se sigue del plan que estamos explorando. En principio, es un error que el Estado, para mejorar la situación económica de los trabajadores en general, le niegue a la gente el derecho a
trabajar en los términos que acepte voluntariamente, a menos que proporcione algún tipo de compensación por desempleo u otras ayudas para los que no pueden obtener empleo en los términos estipulados, ayudas que basten para hacer que sus circunstancias sean, de forma admisible, tan buenas como lo serían si las personas tuvieran un trabajo en los términos prohibidos.

¿Se resolvió de forma correcta, al fin y al cabo, el caso Lochner? La Corte Suprema rechazó de plano los argumentos sobre salud y seguridad de los que estoy prescindiendo y, por lo demás, no parece que le persuadieran las consideraciones igualitarias que estamos examinando. Pero supongamos que los argumentos sobre la salud y la seguridad son realmente demasiado especulativos para justificar por sí solos una constricción de la libertad que obre en desventaja de los que ya tienen más desventajas. Yo sigo pensando que la resolución del caso Lochner fue errónea, como modelo de interpretación constitucional, por las razones que ya he desarrollado en otro sitio y que no voy a repetir aquí sino brevemente. Si fue parte de una programa general para hacer progresar su concepción de la igualdad sin damnificar a ninguna persona o sector de la comunidad, la actitud de Nueva York no fue errónea. No se puede entender la Constitución como si exigiera que se adopte un programa social entero que trata de interpretar la concepción de la igualdad de uno de los Estados, ni se puede permitir que la Corte Suprema imponga una concepción de la igualdad distributiva a otros departamentos de gobierno. En otras palabras, la Constitución trata la legislación social del tipo que se echó por tierra en el caso Lochner como una cuestión política, no de principio. Si nadie demuestra que Nueva York había suspendido la igualdad de consideración con respecto a los que perdieran su trabajo en una etapa de su programa social, la resolución del tribunal es injustificable.

C. Libertades fundamentales

Acabamos de sondear diversas restricciones a la libertad de elección que no se hallarían en una distribución de recursos defensible, pero que se podrían imponer legítimamente, al menos como parte de un programa general, para mejorar una distribución de recursos que se encuentra lejos de ser defensible. Comencé esta sección haciendo referencia a un temor grande, pero comprensible: aunque la igualdad de recursos protege la libertad en un mundo real, la socava completamente en el mundo real de nuestra política, porque de esa forma se ponen en peligro todas las libertades, incluso las que consideramos fundamentales. Tenemos que considerar, pues, si el principio de

32. Con respecto a mi explicación de la interpretación constitucional, véase Dworkin, Law's Empire, op. cit., págs. 355-399.
damnificación protege lo suficiente lo que creemos que son nuestras libertades más fundamentales.

En todos los ejemplos que hemos considerado, la consecuencia más directa de las constricciones sugeridas consiste en eliminar parte de las ventajas, aunque no todas, que alguien obtiene frente a otros en virtud, solamente, de un poder económico que no tendrían en una distribución defendible. En algunos de los ejemplos, la construcción tiene también otras consecuencias, o las consecuencias son más difusas, y por esa razón nos hemos preocupado de esos ejemplos. El caso es muy diferente cuando la construcción elimina completamente una libertad general de considerable importancia para la vida de algunas personas, pues el valor de su libertad se reduce entonces drásticamente con respecto a lo que tendría en una distribución defendible que fuera admisible. Si a las personas para las que la política es importante se les prohíbe hablar, argumentando en serio o (más probablemente) de forma extravagante que eso reducirá el déficit de recursos de los que están peor, esas personas se verán damnificadas, tengan ellas mismas o no más o menos recursos materiales de los que una distribución defendible cualquiera les proporcionaría. Por eso no se puede mejorar la igualdad de recursos dando ese paso. Si a los homosexuales se les prohíbe completamente la intimidad sexual, también se les damnifica y, de nuevo, con independencia de que sean ricos o pobres. Así pues, el argumento que he desarrollado aquí no pone en peligro esas libertades fundamentales, ni siquiera en una sociedad que no sea igualitaria. Por el contrario, el argumento nos ayuda a mostrar, precisamente, por qué son fundamentales.

VIII. Una mirada hacia atrás

¿Cuál es el lugar de la libertad en la igualdad de recursos? Si mi argumento se muestra especialmente sólido, la libertad ocupa un lugar fundamental y seguro. He rechazado la estrategia del interés; que hace que el papel de la igualdad en un plan de justicia dependa, de una forma o de otra, de las convicciones o preferencias que la gente tiene, podría tener o debería tener en condiciones específicas. El argumento constitutivo que he descrito no hace que la libertad sea dependiente en ese sentido. Aunque el resultado de un procedimiento como el de la subasta, que imagina la igualdad de recursos, es sensible, por supuesto, a los proyectos y convicciones con que la gente participa en ella, la libertad no forma parte del resultado, sino que está fija en la base de cualquier subasta que la igualdad de recursos acepte.

Así pues, mi argumento no se ha apoyado en ninguna afirmación según la cual la mayoría de las personas creen que la libertad es más importante que otros aspectos de sus circunstancias. (Por supuesto, muchas personas no con-
sideran que la libertad tenga una importancia crucial en sus vidas, y yo creo que deberían hacerlo.) Ni me he apoyado en afirmaciones instrumentales sobre las consecuencias a largo plazo de proteger una libertad concreta. Para la igualdad de recursos, la prioridad de la libertad se establece en un ámbito que la independiza de tales consideraciones. La libertad es crucial para la justicia política porque una comunidad que no proteja la libertad de sus miembros no los trata —no los puede tratar— con igual consideración, según la mejor forma de entender lo que esto significa.

Pertenece a nuestra cultura política no sólo que la libertad sea importante, sino que algunas libertades son más importantes que otras; esas libertades más importantes merecen, creo, una protección especial en los acuerdos constitucionales. Mi argumentación rechaza la técnica del interés para identificar esas libertades más importantes, que han de evidenciar que son libertades que cada persona, o el conjunto, en general, valora en especial, o valoraría en especial si reflexionara sobre ellas. No obstante, el argumento constitutivo capta la intuición de que algunas libertades son más importantes que otras. El principio de autenticidad, por ejemplo, sostiene que las libertades que promueve, como la libertad de expresión y de conciencia, son centrales, pues comprometer cualquiera de estos principios tiene consecuencias particularmente corruptoras para la igualdad de recursos. En la última sección, cuando diseñamos y aplicamos el principio de damnificación, encontramos motivos adicionales para establecer una ordenación de ciertas libertades por encima de otras por ser más fundamentales. Nos dimos cuenta de que una persona a la que se le niegan completamente esas libertades es particularmente probable que se vea damnificada, en el mundo real de nuestra política, sin que importe, por lo demás, cuáles sean sus circunstancias sociales o económicas. Por supuesto, es una cuestión adicional y difícil, que se encuentra más allá de nuestro presente proyecto, el determinar cómo deben protegerse esos importantes derechos en una estructura constitucional. Pero la igualdad de recursos proporciona una sólida defensa de que esos derechos deben ser protegidos de alguna forma.

Termino volviendo a un importante asunto que mencioné casi al principio. Me preocupaba que algunos lectores hallaran que mi argumentación a favor de la libertad rebajaba esa virtud, porque les pareciera que hace que la libertad sea sólo instrumental para la igualdad, o que se subordina a ella, en la medida en que nos preocupamos de la libertad sólo como una circunstancia útil para lograr una distribución de recursos justa. Frente a esta objeción yo respondería lo siguiente. Mi argumentación no engloba más que una afirmación de compatibilidad: la libertad y la igualdad, como dos virtudes políticas fundamentales que son, no pueden estar en conflicto, porque la igualdad no puede siquiera definirse si no se supone que la libertad está en su sitio y no se puede mejorar, ni siquiera en el mundo real, mediante políticas que comprometan el valor de la libertad. Este argumento, en sí mismo, no afirma
nada sobre la base de la libertad. Es enteramente compatible con la afirma-
ción de que la libertad es esencial por razones totalmente independientes de
la igualdad; sólo insiste en que incluso si no contáramos con ninguna otra ra-
zón para proteger la libertad, tendríamos al menos esa razón igualitaria.

Sin embargo, ahora puedo ampliar una réplica más que también hice. La es-
trategia del interés supone que la libertad y la igualdad son virtudes políticas
conceptualmente distintas. Si es así, surgen de forma natural cuestiones sobre la
conexión entre las dos virtudes y sobre la prioridad de la una sobre la otra en ca-
só de conflicto. Supuse que esto formaba parte de los fundamentos de la estrat-
egia del interés —la independencia conceptual de la libertad y la igualdad—
cuando sostuve que si las dos virtudes entran en conflicto, la igualdad tiene que
tener prioridad. Pero el argumento constitutivo insiste en que, por el contrario,
la libertad y la igualdad no son virtudes independientes, sino aspectos del mis-
mo ideal de asociación política, de manera que cuando declaramos nuestra fe en
la libertad sólo estamos afirmando la forma en que abrazamos la igualdad, esto
es, sólo estamos declarando lo que la igualdad significa para nosotros.

La estrategia del puente presupone que la libertad y la igualdad son as-
pectos de una sola virtud política, porque la estrategia usa la libertad para
ayudar a definir la igualdad y, en un nivel más abstracto, la igualdad ayuda a
definir la libertad. No sostuve la afirmación directamente instrumental de
que una presunción general de libertad sea un requisito formal de cualquier
subasta que satisfaga la prueba de la envidia. De hecho, como he acentuado,
un plan de base general antiliberal, en el que no se permita a la gente hacer
casi nada con lo que adquiera en la subasta, satisfaría los requisitos formales
de semejante subasta igual de bien. He sostenido que el liberalismo resulta
apropiado para la igualdad de recursos no porque resulte formalmente nece-
sario para que la subasta tenga éxito, sino porque una base liberal expresa la
interpretación de la igualdad de recursos del principio igualitario abstracto
mejor que una base alternativa.

La noción crucial de los costes de oportunidad se halla en la intersección
de lo que tradicionalmente se han considerado como las preocupaciones
igualitarias y liberales. Une las dos porque supone tanto que un sistema de
propiedad privada trata a las personas como a iguales cuando les asegura re-
cursos iguales —juzgados por el coste verdadero de esos recursos para
otros—, como que los costes verdaderos para otros se tienen que determinar,
en la medida de lo posible, asumiendo una norma de libertad, esto es, asu-
mien do que otras personas habrían sido libres de usar los recursos en cues-
tión como desearan si hubieran sido suyos. El coste de oportunidad es una
idea con el aspecto de Jano: mira hacia la igualdad por un lado, hacia la li-
bertad por el otro y funde las dos virtudes.

Por supuesto, la unidad de libertad e igualdad sólo vale, al menos de es-
ta forma, para la igualdad concebida como igualdad de recursos. Esto es lo
que quise decir cuando afirmé que cuando declaramos a favor de la libertad identificamos en qué sentido somos igualitaristas. Podríamos decir que la igualdad de recursos es una concepción de la igualdad inherentemente liberal. Las otras concepciones que describí, que no hacen uso de los costes de oportunidad como métrica de la igualdad, tienen que recurrir a la arriesgada estrategia del interés para encontrar el lugar de la libertad. Así pues, nuestro argumento ha revelado un nuevo e intrigante contraste entre la igualdad de recursos y esas otras interpretaciones de la igualdad. La estrategia del interés, que usan otras concepciones, sitúa por completo el valor de la libertad en las vidas individuales, una a una. La estrategia constitutiva, que distingue a la igualdad de recursos, no niega la importancia de la libertad para la vida, pero no arriesga nada con ello. Esa estrategia apela más bien al papel que desempeña la libertad al fijar el carácter general de una sociedad, al cumplir con su compromiso de tratar a todo el mundo con igual consideración. Quizás así la estrategia constitutiva, lejos de hacer que la libertad parezca mezquina e instrumental, ofrece finalmente una descripción de esa virtud que se adecua a nuestro entusiasmo por ella.
Capítulo 4

IGUALDAD POLÍTICA

I. DOS ESTRATEGIAS PARA LA DEMOCRACIA

A. Democracia e igualdad

En los capítulos 1, 2 y 3 he estudiado la idea de la igualdad partiendo de un principio —el principio igualitario abstracto— que presenta la idea en su forma más abstracta. Este principio estipula que el gobierno tiene que mejorar la vida de los ciudadanos y tratar con igual consideración a los miembros de la comunidad. Hemos llegado a una teoría útil y práctica sobre lo que exige la igualdad, construyendo y probando una serie de interpretaciones —concepciones— concretas de aquel principio, para determinar qué concepción es la mejor, una vez que se ha tenido todo en cuenta. El principio igualitario abstracto no lo puede determinar todo, por supuesto: el gobierno y la política se enfrentan a una variedad de cuestiones, en todos los niveles de abstracción y concreción, que no se pueden responder eligiendo, simplemente, entre las diferentes interpretaciones o concepciones abstractas de la igualdad. Sin embargo, la influencia del principio igualitario se extenderá en toda sociedad que lo acepte. La interpretación preferida de la igualdad de consideración no sólo afectará al diseño de las instituciones fundamentales de gobierno, sino también a las decisiones concretas que tomen estas instituciones.

Voy a tener en cuenta aquí hasta qué punto el principio abstracto afecta a la cuestión básica de la distribución del poder político en una comunidad semejante. ¿Qué instituciones y procesos políticos debería tener una comunidad igualitaria? Parto del supuesto de que la comunidad es grande y compleja y que por ello debe ser gobernada mediante las decisiones de funcionarios representativos, y no mediante distintas decisiones, caso por caso, del conjunto de la comunidad. ¿Cómo elegiría a sus funcionarios representativos una comunidad basada en la igualdad de consideración? ¿Qué poderes tendrían esos funcionarios y cuáles conservaría la comunidad en su conjunto?

Puede que parezca evidente de por sí que una sociedad comprometida con la igualdad de consideración tiene que ser una democracia, en vez de una monarquía, una dictadura o una oligarquía, por ejemplo. Y aunque resulte bastante claro hasta qué punto se diferencia una democracia en general de
esas otras estructuras de gobierno, la democracia misma es una idea de una gran abstracción, por no decir de una gran ambigüedad. La democracia exige que los funcionarios sean elegidos por el pueblo, y no por herencia o por un pequeño grupo de familias preeminentes o de electores. Pero esa afirmación abstracta no determina qué funcionarios deben ser elegidos —si es que hay que elegir alguno— no por el conjunto de la comunidad, sino por sectores o grupos de la misma, cómo se debe distribuir el poder entre los funcionarios elegidos de diversas maneras, hasta qué punto se debe permitir, o exigir, a los funcionarios que designen a otros funcionarios para ejercer algunos de sus poderes, cuál es la responsabilidad de los funcionarios electos y cuál la de los designados, durante cuánto tiempo deben estar en servicio los funcionarios del tipo que sea, o si la finalización anticipada de su mandato debe o no ser establecida por los electores o si debe estar sujeta a ellos, hasta qué punto los funcionarios electos, u otros, deben tener la libertad de cambiar los acuerdos constitucionales mediante los cuales son elegidos, si debe o no una constitución establecer unos límites al poder de los funcionarios que esos funcionarios mismos no puedan alterar, y así sucesivamente. Aunque todos seamos demócratas, éstas son cuestiones políticas muy vivas entre nosotros, y algunas de ellas son objeto de acaloradas controversias. Tanto Gran Bretaña como los Estados Unidos son democracias, pero responden de manera muy diferente a muchas de esas cuestiones, como ocurre también en los diferentes Estados de Estados Unidos para algunas de ellas. Así pues, la mera observación de que una sociedad comprometida con la igualdad de consideración tiene que ser una democracia no nos ayuda mucho. Esa observación se entiende mejor reformulando nuestra pregunta inicial: ¿qué tipo de democracia es más apropiada para una sociedad igualitaria?

B. Concepciones dependientes e independientes

Deberíamos empezar prestando atención a una distinción crucial entre dos aproximaciones muy diferentes a esta cuestión. Cada una de ellas interpreta nuestros supuestos centrales sobre la democracia —que una democracia otorga el poder político al pueblo en general y no a un individuo o a un grupo, que en una democracia la libertad de expresión está protegida, etc.— proporcionando a la política una estrategia o meta general que explique y justifique esos supuestos centrales y que sirva, asimismo, como criterio para decidir sobre cuestiones controvertidas y de detalle, como las que he descrito, en torno a la mejor forma de democracia. La primera aproximación nos ofrece lo que denominaré una interpretación o concepción dependiente de la democracia, pues supone que la mejor forma de democracia es aquella que genere con mayor probabilidad las decisiones y los resultados sustantivos que
tratan a todos los miembros de la comunidad con igual consideración. Según esta concepción, los rasgos principales de una democracia —el sufragio casi universal, la libertad de expresión, y todo lo demás— se justifican porque es más probable que una comunidad en la que el voto está ampliamente extendido y hay libertad de expresión distribuya los recursos materiales y otras oportunidades y valores de forma igualitaria. Por eso recomienda que se emplée una prueba consecuencialista cuando surgen casos controvertidos sobre la mejor forma detallada de democracia: ¿qué resolución de esos asuntos controvertidos parece conducir, en mayor medida, hacia el avance o el progreso de los objetivos sustantivos igualitarios? La segunda aproximación produce lo que denominaré, por el contrario, una interpretación o concepción independiente de la democracia. Esta concepción insiste en que juzguemos si un procedimiento político es justo o democrático observando sólo las características de ese procedimiento, planteándonos solamente si distribuye el poder político de forma equitativa, no qué resultados promete que va a producir. Una concepción independiente tiene la esperanza de explicar o justificar nuestros supuestos centrales sobre la democracia de una forma austera. Por ello sostiene que la libertad de expresión, así como un amplio sufragio, nos ayudan a que el poder político sea más equitativo. Y cuando surgen cuestiones de detalle controvertidas sobre nuestro proceso político, sostiene que se deben resolver planteándonos qué decisión está mejor calculada para mejorar aún más la igualdad de poder político.

En otras palabras, una concepción independiente de la democracia nos ofrece una prueba de input: esencialmente, la democracia consiste en distribuir de forma equitativa el poder sobre las decisiones políticas. Una concepción dependiente ofrece una prueba de resultados: básicamente, la democracia consiste en un conjunto de mecanismos necesarios para producir resultados correctos. Debemos tener cuidado en no confundir esta distinción con otra diferente entre dos tipos de resultados o consecuencias de un proceso político. Cualquier proceso político democrático tendrá consecuencias distributivas y participativas. Sus consecuencias distributivas se establecerán decidiendo qué recursos son de propiedad pública y cuáles son de propiedad privada, regulando la adquisición, la transferencia y la fiscalidad de la riqueza y otras formas de propiedad y determinando cuándo, y en qué medida, se debe compensar a las personas por sufrir daños en sus diversas formas de propiedad, y hasta qué punto el derecho penal debe imponer contricciones a las personas con respecto al uso de su propiedad, o al hecho de que actúen como deseen. Una comunidad que acepta el principio igualitario abstracto procurará que se tome una serie de decisiones distributivas que traten a las personas como iguales de acuerdo con la mejor interpretación de esta idea.

Las consecuencias participativas de un proceso político son aquellas que surgen del carácter y la distribución de la actividad política misma. Una
comunidad igualitaria tendrá interés al menos en tres tipos de consecuencias participativas: simbólicas, de agencia y comunitarias. Las consecuencias simbólicas son declarativas. La comunidad confirma que una persona concreta es uno de sus miembros, que es un ciudadano libre e igual, concediéndole un papel en las decisiones colectivas. Por el contrario, identifica a un individuo que es excluido del proceso político como alguien que no es plenamente respetado, o que no es plenamente un miembro de la comunidad. (El sistema penal ha configurado y explotado estas consecuencias simbólicas desde hace muchos siglos haciendo que los convictos pierdan el voto.) Las consecuencias de agencia conectan la política, para todo individuo, con su experiencia moral; una estructura política decente no sólo permitirá que las personas participen meramente como votantes, sino como agentes morales que introducen en su papel razones, pasiones y convicciones. Una comunidad igualitaria reconocerá que para muchos de nosotros la política presenta cuestiones morales de mayor complejidad e importancia que cualquier otro aspecto de nuestra vida y que, por ello, la comunidad se toma un interés considerable en las cuestiones de agencia. Las consecuencias comunitarias son más difíciles de describir. Desde una perspectiva individual, se trata de las diversas consecuencias personales de participar en un proceso cuyo éxito y valor son comunitarios en el sentido estricto de que ese individuo comparte plenamente el orgullo, o la vergüenza, de las decisiones colectivas. Desde una perspectiva colectiva, esas consecuencias consisten en la influencia del proceso político a la hora de nutrir una comunidad política cohesionada y fraterna.

Es evidente que una concepción puramente dependiente resultaría una interpretación pobre de nuestros supuestos comunes centrales sobre la democracia si no prestara atención a las consecuencias participativas y tuviera sólo en cuenta las consecuencias distributivas de las metas sustantivas de un Estado igualitario. En efecto, una tiranía benigna, para la que no valen ninguno de nuestros supuestos sobre la democracia, podría elaborar, no obstante, un plan justo de propiedad, podría respetar, por lo demás, las metas distributivas de la concepción correcta de la igualdad; de hecho, podría producir una distribución más igualitaria que la de una democracia. Pero ninguna tiranía podría hacer que progresaran las metas participativas que cualquier comunidad igualitaria trataría también de asegurarse. Así pues, cualquier concepción dependiente de la democracia que sea admisible reconocerá la importancia de las consecuencias participativas y explicará los rasgos centrales de la democracia sobre esa base, al menos en parte. Es que concepción ofrecerá una interpretación del sufragio universal, de la libertad de expresión y de otros aspectos de la democracia que trae de mostrar hasta qué punto esos aspectos se pueden entender como una ayuda para que avancen los objetivos de la igualdad en general; y propondrá una serie de cambios o mejoras de nuestro proceso político con ese espíritu.
El contraste entre las dos concepciones de la democracia no es, pues, que una ponga el acento en las consecuencias participativas de la política y la otra en las distributivas, sino más bien que una no presta atención a todas las consecuencias y, para la otra, son cruciales. La concepción dependiente difumina la distinción entre inputs y resultados, entre la igualdad política y los otros aspectos de la política igualitaria, incluyendo sus metas participativas. Se supone que deben desarrollarse y ser examinadas juntas, como partes engranadas de una concepción general cuyos componentes no se sostienen enteramente por sí solos. La concepción independiente, por otro lado, insiste en que se separe de forma nítida la política de otras formas de igualdad sustantiva. Esta concepción trata la igualdad política como una dimensión distinta de la igualdad, con su propia métrica, que no es otra que la del poder político. Supongamos que los distritos electorales estatales se pueden dividir de tal forma que los residentes de distritos urbanos muy pobres puedan elegir a más representantes para la legislatura estatal de los que podrían elegir si todos los distritos tuvieran el mismo número de residentes. Supongamos que este acuerdo de división en distritos proporciona, de hecho, un mayor número de decisiones políticas justas (por ser más genuinamente igualitarias) y que, asimismo, en modo alguno los residentes más prósperos se ven privados de ser agentes morales, o de tener reconocimiento simbólico, o sentido de la comunidad. La concepción dependiente podría, pues, respaldar el acuerdo como una forma de promover su percepción de la democracia, una vez que se ha tenido todo en cuenta. Pero la concepción independiente tiene que rechazar el acuerdo por no ser democrático, pues trata abiertamente de otorgarle más poder político a unas personas que a otras.

Cada una de estas dos concepciones se ha empleado de forma polémica, si bien en circunstancias diferentes. Las personas a las que les disgusta la política del gobierno refuerzan su crítica cuando pueden decir, de manera convincente, que no es democrática. El cargo resulta esencial, o al menos especialmente útil, para justificar la desobediencia civil, por ejemplo. La concepción dependiente será útil para respaldar ese cargo cuando la política atacada resulte claramente injusta, pues según esta concepción las críticas pueden apelar a la injusticia como evidencia de que el proceso político mismo es defectuoso. La concepción independiente será útil, por otro lado, cuando la decisión, sea justa o injusta, no refleje la voluntad de la mayoría, como puede ocurrir ante la decisión de abolir la pena de muerte, pues según esta concepción las críticas pueden oponerse al proceso mientras que profesan neutralidad con respecto a los resultados. Del mismo modo, en algunas circunstancias, la concepción dependiente será de más ayuda para aquellas personas que ansían

defender la legislación por ser democrática mientras que, en otras circuns- 
stancias, la concepción independiente les será de más ayuda.

Mi interés no reside aquí, sin embargo, en las consecuencias prácticas o 
polémicas de la elección entre las dos concepciones, sino en la elección mis-
sma. ¿Cuál nos proporciona una mejor interpretación de la igualdad política, 
o democracia? La concepción independiente, su forma más pura, es, con mu-
cho, la más popular. Casi todo el mundo asume que la democracia significa 
igual poder de voto entre adultos competentes, que la regla de la mayoría es, 
por tanto, el nervio de la democracia y que cualquier fallo relacionado con di-
cha regla resulta antidemocrático, se justifique o no apelando a algún princi-
pio que anule la democracia en algunas circunstancias. Esos supuestos tácitos 
dominan el debate contemporáneo, entre los expertos en derecho constitu-
cional, sobre la legitimidad del poder de la Corte Suprema de los Estados 
Unidos para anular las decisiones de los legisladores electos, por ejemplo. In-
cluso los más ardientes defensores de ese poder de los jueces aceptan que se 
trata de un rasgo antidemocrático de la política norteamericana, pero que tie-
ne que ser defendido a pesar de ese defecto. Esto es, ellos suponen que una 
concepción independiente ofrece la descripción correcta de la democracia.

Parte del atractivo de la concepción independiente reside, sin duda, en 
su aparente neutralidad. En nuestra sociedad las personas discrepan radical-
mente sobre cuestiones sustantivas de justicia; discrepan, por ejemplo, sobre 
si un impuesto progresivo es un robo oficial, sobre si las leyes contra la por-
nografí a son injustas y si los beneficios especiales para grupos que estuvieron 
antano discriminados son inmorales. Los asuntos como éstos, que crean divi-
cciones, se deben plantear en el proceso político, y puesto que cabe esperar 
que los que salgan perdiendo en ese proceso aceptarán la decisión a que se lle-
gue, aunque crean que es injusta, parece justo que todo ciudadano tenga un 
control equitativo sobre esa decisión. Por el contrario, la concepción depen-
diente multiplica las divisiones. Puesto que la gente tiene ideas muy diferentes 
sobre las decisiones sustantivas que son igualitarias en sentido abstracto —so-
bre las decisiones que tratan a las personas con igual consideración—, es pro-
bable que tenga, por ello, ideas muy diferentes sobre los procedimientos e ins-
tituciones políticas que son genuinamente democráticos según la concepción 
dependiente.

No estamos exagerando esta objeción a la concepción dependiente. Pa-
ra ambas concepciones el carácter de la democracia es controvertido, pues, 
como veremos, la cuestión de cómo se debe medir el poder político para de-
cidir si es equitativo es, en sí misma, controvertida. La diferencia estriba, más 
bien, en que para la concepción dependiente, las cuestiones sustantivas con-
trovertidas pueden reaparecer perfectamente, con la misma forma, como 
cuestiones controvertidas sobre el proceso. Los teóricos y los filósofos políti-
cos tienen que desarrollar y defender teorías comprehensivas que abarquen a
un tiempo tanto los aspectos sustantivos como el procedimiento. Pero para la concepción independiente es más probable que las controversias sobre el proceso, si es que se producen, sean controversias diferentes. Por ello, los teóricos que aceptan esa concepción pueden desarrollar y defender teorías distintas de la democracia sin tocar asuntos sustantivos y proponer entonces que aquellas controversias se resuelvan mediante los procedimientos democráticos que ellos recomiendan.

Yo voy a sostener que, a pesar de su popularidad y sus aparentes ventajas, una concepción independiente de la democracia no puede prosperar en su forma pura. Tenemos que rechazarla en favor de una concepción mixta de la democracia que extraiga sus rasgos tanto de la estrategia independiente como de la dependiente, o de una concepción dependiente pura. Describiré las líneas principales de una concepción dependiente pura, que yo creo que es la que nos proporciona la elección más atractiva, y consideraré entonces la importante controversia jurídica que he mencionado —¿es la revisión judicial antidemocrática?— como ejemplo y prueba de esa concepción.

II. ¿QUÉ ES LA IGUALDAD DE PODER?

A. Dimensiones verticales y horizontales

Que el poder de voto sea equitativo no es una característica inevitable, ni siquiera probable, de una concepción dependiente de la democracia. Como ha demostrado nuestro ejemplo de los distritos, un plan que no procure la igualdad de poder político puede ofrecer mejores perspectivas para lograr las metas distributivas de la igualdad que un plan que pueda proporcionar y que proporcione, como veremos más tarde, mejores perspectivas para la realización de las metas participativas. Pero una concepción independiente de la democracia tiene que considerar fundamental la igualdad de poder, pues si la igualdad política es una dimensión separada, independiente de la igualdad, entonces el poder es la única meta inteligible para esa dimensión. Un proceso político igualitario tiene que ser un proceso que distribuya de forma equitativa el poder político. El atractivo del argumento a favor de la concepción independiente que he descrito —que si un asunto sustantivo de justicia resulta debatido en la sociedad, cada ciudadano debería desempeñar un papel equitativo en la solución de ese debate— supone que cualquier concepción independiente tendrá, precisamente, esa característica.

Pero ¿qué es la igualdad de poder político? ¿Cómo se mide el poder político? ¿En qué circunstancias es equitativo? Estas preguntas nos tendrán ocupados durante unas cuantas páginas. Pero tenemos que darnos cuenta de que, en primer lugar, cualquier teoría adecuada de la igualdad política tiene
que comparar el poder político según dos dimensiones: no sólo horizontalmente, comparando el poder de diferentes ciudadanos o grupos de ciudadanos privados, sino también verticalmente, al medir el poder de los ciudadanos privados con relación al de los funcionarios individuales. Si la democracia es cuestión de poder político equitativo, ambas dimensiones deben figurar en la contabilidad. La igualdad horizontal de poder apenas basta para proporcionar algo semejante a una democracia genuina. En las dictaduras totalitarias los ciudadanos tienen el mismo poder político: ninguno. En las cínicas y supuestas democracias de partido único se suele otorgar escrupulosamente a cada ciudadano un voto, y sólo uno, para ese partido. De esa forma la dimensión vertical tiene que entrar en juego.

Sin embargo, parece increíble que pueda existir una genuina igualdad vertical de poder incluso en democracias aparentemente genuinas como la británica y la de los Estados Unidos. ¿Cómo podríamos revisar nuestras estructuras y prácticas políticas, casi hasta destruir completamente el gobierno representativo, de forma que se le otorgara a cada ciudadano en edad de votar el mismo poder sobre los asuntos nacionales que a un congresista reciente, dejando a un lado al presidente? De esta forma, podría parecer que a una concepción independiente de la democracia, basada en la igualdad de poder, se le plantea un dilema desde el principio. Si insiste sólo en la igualdad horizontal, en la igualdad entre gobernados, las tiranías claramente antidemocráticas podrían satisfacer sus requisitos más exigentes. Si exige también la igualdad vertical, entonces no es realista en absoluto.

B. Impacto e influencia

Habrá que tener presente ese amenazante dilema cuando tratemos de establecer lo que pueda significar la igualdad de poder. Debemos distinguir dos interpretaciones: la igualdad de impacto y la igualdad de influencia. La diferencia intuitiva es ésta: el impacto de alguien en política es la diferencia que puede establecer por sí solo votando o eligiendo a favor de una decisión en vez de a favor de otra. La influencia de alguien, por otro lado, es la diferencia que establece no sólo de por sí, sino también guiando o induciendo a otros a creer o a votar o a elegir como él. Sin embargo, necesitamos una descripción algo más técnica del impacto y la influencia, porque queremos comparar el impacto o la influencia de diferentes personas. Así pues, definamos el grado de impacto y de influencia de la siguiente forma: haciendo uso de la idea de probabilidades subjetivas. Supongamos que sabe todo lo que tiene que saber sobre la estructura política de una comunidad concreta, incluyendo el derecho al voto de todos los ciudadanos, la estructura jurisdiccional de la representación y el poder constitucional de los funcionarios. Pero usted no sabe
nada sobre el poder no constitucional del carisma, o de la reputación, las asociaiones, las habilidades, las amenazas, el soborno o de otras ventajas que le permiten a una persona influir sobre los actos políticos de los demás. Al principio usted no conoce las concepciones, ni las opiniones, ni el voto, ni las intenciones de nadie sobre un asunto que el proceso político tendrá que resolver pronto, como, por ejemplo, si se reducen o no los impuestos. En esas circunstancias usted no puede asignarle nada más que una probabilidad equitativa al hecho de que el conjunto de la comunidad tome una decisión u otra. Ahora resulta que usted sabe cuál es mi firme intención de voto, o qué voy a decidir, usted sabe que yo emitiré todos los votos que tenga contra la reducción de impuestos, por ejemplo. ¿Hasta qué punto aumenta su estimación de la probabilidad de que se dé ese resultado? La respuesta proporciona mi impacto político con respecto a esa decisión.

Podemos definir la influencia política de forma similar. Supongamos ahora que usted sabe todo lo que hay que saber no sólo sobre la estructura constitucional de poderes y derechos, sino también sobre el poder no constitucional de la influencia que excluye de su conocimiento en el párrafo anterior. De nuevo usted desconoce, inicialmente, la opinión de la gente, su intención de voto, sobre la reducción de impuestos, y por eso no puede asignar a unas decisiones de la comunidad mayor probabilidad que a otras. Ahora bien, cuando usted sabe que yo me opongo a la reducción de impuestos y que haré todo lo que pueda para que no salga adelante, el grado en que usted debe aumentar la probabilidad de que se tome esa decisión en virtud de esa información establece mi influencia política sobre el asunto.\(^2\)

La distinción entre impacto político e influencia política abre una vía de escape del dilema que he descrito. Obviamente, la igualdad vertical con respecto al poder político es imposible si ello significa igualdad de impacto político. Ciertamente, si usted creyera que soy senador en vez de un jurista académico su probabilidad subjetiva de que se reduzcan los impuestos puede disminuir en gran medida cuando conoce mi intención de emitir en contra cualquier voto que yo tenga. De hecho, no tiene sentido, ni siquiera como ideal inalcanzable, demandar igualdad vertical de impacto en una estructura de gobierno representativo, porque una estructura representativa es aquella, necesariamente, en la que el impacto es claramente diferente desde una perspectiva vertical. Pero si que tiene sentido demandar la igualdad vertical, como ideal, si la igualdad en cuestión es igualdad de influencia. Podemos describir incluso un sistema totalmente representativo que satisfaga la igualdad de influencia, siempre que se pueda medir. Supongamos que los funcionarios

\(^2\) No cabe esperar, por supuesto, que emitamos juicios sobre la igualdad de poder con la precisión que estas definiciones parecen sugerir. Sólo las ofrezco para proporcionarle cierto sentido a la comparación que, en la práctica, hay que hacer con más rigor.
acceptan que tienen el deber de votar según desee la mayoría de aquellos a quienes representan. Supongamos que hay elecciones con suficiente frecuencia, que la comunicación entre funcionarios es bastante buena y que los mecanismos de recuerdo son suficientemente eficientes y baratos, de forma que los funcionarios cumplen realmente con ese deber. En esas circunstancias se cumple más o menos la igualdad vertical de influencia. Puesto que el senador X votará a favor de la reducción de impuestos si, y sólo si, cree que una mayoría de sus votantes está a favor de esa reducción, la información de que él personalmente preferiría dicha reducción no incrementa la probabilidad de que vote a favor de la misma en mayor medida de lo que la incrementa la información de que cualquier otro de sus votantes preferiría la reducción.

Así pues, parece que la concepción independiente, que considera que la igualdad de poder es el único índice para medir el grado de democracia, puede valer como interpretación admisible de nuestros supuestos sólo si considera que la igualdad de poder significa igualdad de influencia, porque sólo esta interpretación ofrecería una descripción admisible de la dimensión vertical de la igualdad. Prestemos ahora atención a este asunto desde la perspectiva horizontal. También aquí resultaría inadmisible entender que la igualdad de poder significa igualdad de impacto, pero ahora por razones opuestas. La igualdad de impacto no es un objetivo demasiado exigente, sino que, más bien, no exige lo bastante. La igualdad de impacto exige que todo ciudadano competente tenga un voto y sólo uno, y también que la división en distritos respeta el principio «una persona, un voto». La igualdad de impacto condenaría la división en distritos que ofreció anteriormente como ejemplo, la cual proporciona más impacto político por persona a los residentes pobres de la ciudad. (También condena el modelo constitucional norteamericano de elección de senadores, que otorga a los habitantes de Wyoming mucho más impacto sobre las decisiones que adopta el Senado que a los habitantes de California.) Pero la igualdad de impacto no hace nada para justificar un supuesto central de la democracia, según el cual está no sólo exige un amplio sufragio, sino también libertad de expresión y de asociación, así como otros derechos y libertades políticas. Mi impacto en la política no es menor que el suyo cuando una censura especial me niega a mí, pero no a usted, el derecho a presentar mis opiniones en público. Tenemos que superar la idea de igualdad de impacto e ir hacia la igualdad de influencia para empezar a explicar por qué el hecho de censurar las opiniones de alguien supone la negación de la igualdad de poder político.

Es preciso superar la igualdad de impacto, además, para explicar una grave queja contra la democracia norteamericana que, en cierta medida, todo el mundo acepta: algunos ciudadanos privados tienen un poder político desproporcionadamente mayor que otros, porque son ricos, porque controlan los medios de comunicación, o por razones parecidas. Ésta no es una queja
que tenga que ver con el impacto injusto, sino con la influencia injusta. Nin-
gún Rockefeller que vote en su jurisdicción tiene mayor impacto sobre las de-
cisiones políticas que usted; su voto no vale más que el suyo. Todo esto confi-
ma lo que hemos obtenido al considerar la igualdad de poder en su dimensión
vertical. En la dimensión horizontal el poder equitativo que demanda la con-
cepción independiente tampoco puede ser la igualdad de impacto. Si la idea
de poder político equitativo consiste en proporcionar una concepción de la de-
mocracia suficientemente comprehensiva como para independizar a esa con-
cepción de metas sustantivas, entonces hay que entender que el poder político
equitativo significa influencia equitativa.

C. ¿Deber ser equitativa la influencia?

Pero ¿es la igualdad de influencia realmente un ideal atractivo? ¿Debe-
ríamos dudar acaso en mejorar la igualdad vertical de influencia de la forma
que acabamos de ver: insistiendo en que los funcionarios actúen siempre de
la forma que deseen sus votantes y adoptando mecanismos electorales que
castiguen a quienes no lo hacen? Por supuesto, incluso aunque se celebraran
elecciones programadas con bastante frecuencia y se proporcionaran meca-
nismos de exclusión lo suficientemente terroríficos como para que los fun-
cionarios fueran obedientes en general, no siempre se podría conseguir ese
objetivo, aunque sólo fuera porque a veces se equivocarían sobre lo que la
mayoría de sus votantes quiere, o porque al final de su mandato previsto po-
drían dedicarse a pasar el rato. Pero ¿queremos asegurarnos su obediencia
cuanto podamos? Esta pregunta nos trae a la memoria la famosa carta de
Burke a los shériffs de Bristol, en la que negaba cualquier responsabilidad,
incluso en principio, de votar por aquello que prefirieran los que le eligieron.3
La historia, en general, ha dado crédito a su opinión, incluso aunque, triste-
mente, parezca que pocos funcionarios la sigan realmente.

Tampoco parece que nos opongamos a ciertas partes de nuestra estruc-
tura constitucional que, hoy por hoy, constituyen un obstáculo a la igualdad
vertical de influencia. Los senadores son elegidos para un período de seis
años. A los presidentes y todos los demás funcionarios federales electos se les
garantiza un período fijo, con independencia de lo impopulares que puedan
llegar a ser. (En Inglaterra, por el contrario, los gobiernos muy impopulares
terminan cayendo y hay que celebrar nuevas elecciones.) Los jueces tienen un
gran poder; muchos de ellos son designados, no elegidos, y una vez que se los

3. Véase Edmund Burke, «A Letter to John Farr and John Harris, Esqrs., Sheriffs of the City
of Bristol, on the Affairs of America» (1777), en J. F. Taylor (comp.), The Writings and Speeches of
the Right and Honorable Edmund Burke, Nueva York, Beaconsfield, 1901.
ha designado se mantienen en el cargo toda la vida. Y así sucesivamente. Quien defienda la igualdad vertical de influencia política como ideal tiene que responder a estos hechos de diversas maneras. Podría condenar la práctica norteamericana que impide la igualdad vertical por considerarla escandalosamente antidemocrática y exigir una reforma radical. O podría insistir en que, aunque esas características son de hecho antidemocráticas e injustas, están justificadas en general como compromisos necesarios para lograr otras metas políticas como la eficiencia y la estabilidad. (Por supuesto, esta última respuesta supone una marcha atrás con respecto a una concepción independiente pura de la democracia, porque acepta que las instituciones políticas deben estar al servicio de metas distintas a la igualdad de poder y que a veces esas otras metas son lo suficientemente importantes como para que esté justificado el compromiso para con la igualdad política.)

Sin embargo, las dudas que quisiera plantear aquí principalmente son dudas sobre la igualdad de influencia en la dimensión horizontal, pues creo que a la mayoría de los lectores les resultará un ideal más atractivo que el de la dimensión vertical. El principal atractivo de la igualdad de influencia horizontal reside en la convicción de que es injusto que un ciudadano privado tenga mucha más influencia política que otro sólo porque es más rico. Puede mos explicar esta intuición de dos formas. Podemos explicarla, de hecho, como si descansara en el supuesto de que cualquier gran brecha causada en relación con la igualdad de influencia entre ciudadanos privados supone una gran brecha en la democracia. O podemos explicarla de forma que no se apelle en absoluto a la igualdad de influencia como idea general. Podemos decir, por ejemplo, que es injusto que una persona tenga tanto dinero como Rockefeller porque se violan así los principios distributivos de la igualdad, y añadir entonces que la desproporcionada influencia política que le proporciona su riqueza es una consecuencia particularmente deplorable de la injusticia, pues le permite, entre otras cosas, perpetuar y multiplicar sus injustas ventajas.

Por supuesto, estas dos formas de oponerse a la influencia política de Rockefeller son muy diferentes. La primera no es sensible al origen de su desproporcionada influencia; supone que la influencia agregada, de diversos orígenes, tiene que ser equitativa. La segunda no asume nada sobre la influencia agregada; condena la influencia de Rockefeller debido al origen concreto de esa influencia. Podemos comparar las dos objeciones imaginando un mundo en el que se aplicara la primera pero no la segunda. Supongamos que se cumplen las metas distributivas de la igualdad pero que algunas personas aún tienen más influencia política que otras. Podrían tener más influencia por diversas razones, pero voy a suponer que las razones resultan inatachables en sí mismas, pues lo que estamos considerando es si debemos oponernos a la influencia desigual como tal. Por ejemplo, esas personas podrían haber decidido gastarse en campañas políticas una cantidad de su riqueza ini-
cial equitativa mayor que la cantidad decidida por otras personas. O podrían haber decidido invertir más en estudiar y prepararse, lo que haría más probable que otros les hicieran consultas, los escucharan o les pidieran consejo. O podrían haber conseguido unos logros tan notables, haber sido tan virtuosos que los demás confiaran más en ellos o estuvieran más dispuestos a seguirlos. Sin embargo, la primera forma de la objeción a la influencia de Rockefeller se aplicaría a este tipo de personas. Consideraríamos un defecto de la organización política que la gente políticamente motivada, experimentada y carismática tuviera mayor influencia, y daríamos los pasos que pudieramos para eliminarla o reducirla. Pero la segunda forma de la objeción se viene abajo a menos que tengamos alguna otra razón, independiente del todo de cualquier supuesto de que la influencia política haya de ser equitativa, para oponerse a una situación en la que algunas personas están políticamente más motivadas o preparadas o tienen más carisma que otras.

¿Qué objeción es más precisa? Cuando nos oponemos a la distribución de poder de una sociedad, ¿es el poder realmente la raíz de nuestra queja? ¿O realmente nos estamos oponiendo de forma energética a otros rasgos injustos independientes de nuestra organización económica, política, o social, poniendo atención a una consecuencia muy desafortunada de esos rasgos? Considerése la queja frecuente, pero totalmente justificada, de que las mujeres tienen muy poco poder de cualquier tipo en la mayoría de las sociedades. Quien adopte esta perspectiva puede pensar que la sociedad será defectuosa a menos que la mujer media tenga la misma influencia sobre los acontecimientos (medida de la forma en que se especifique) que el hombre medio. Pero otra persona que expresara la misma queja podría querer decir algo muy diferente: no que hombres y mujeres tengan la misma influencia media, lo cual es una cuestión de derechos, sino que la menor influencia actual de la mujer es el resultado de una combinación de injusticia económica, estereotipos y otras formas de opresión y prejuicio, algunas de las cuales, quizá, se hallen en los fundamentos de la cultura de una comunidad. Una vez más, la diferencia entre estas dos posiciones se aprecia con mayor claridad si tratamos de imaginarnos una sociedad en la que se haya eliminado la discriminación económica, social y cultural contra las mujeres. Si el poder medio de hombres y mujeres es desigual en esa sociedad —y podría serlo en ambos sentidos—, ¿podría tenerse en cuenta ese hecho, en sí mismo, como un defecto de la organización social?

Esta cuestión retórica se plantea para que usted sienta la tentación de alejarse del ideal de la igualdad de poder. Pero espero que muchos de ustedes se sientan todavía atraídos por este ideal, si no en todas las esferas de la vida, si al menos en política. Trataré de mostrar, por tanto, en qué medida el hecho de aceptar la igualdad de influencia como ideal entraría en conflicto con otras metas igualitarias, planteándole que considere qué pasos serían necesarios
para aproximarse más a ese ideal una vez que hayamos corregido las injusticias independientes que, en cualquier caso, condenamos. He supuesto que incluso en una sociedad igualitaria los diferentes intereses y compromisos, la distinta preparación y reputación podrían ser fuente de una influencia política diversa. Por supuesto, mucha gente tendría una educación mucho mejor en esa sociedad que la que tiene ahora. Y es más probable que las personas a las que, hoy en día, no les interesa la política porque sienten, correctamente, que el proceso político no les presta atención y que están excluidas de sus ganancias siguieran una vida política. Pero supongo que esas consecuencias, claramente deseadables, de una distribución de recursos más igualitaria no eliminarían completamente la diferente influencia que procede de las fuentes que he mencionado. Algunas personas seguirían estando mucho más interesadas e informadas políticamente, y serían mucho más efectivas para convencer y dirigir a los demás. ¿Qué podemos hacer para superar las diferentes influencias restantes, que bien podrían ser sustanciales?

Si ése fuera nuestro único objetivo, el medio más efectivo, con mucho, consistiría en reducir en general el papel de la influencia en la política, esto es, reducir la oportunidad que tienen los ciudadanos de reflexionar conjuntamente sobre lo que hay que promover o hacer. En la medida en que la política es colectivamente reflexiva, de un modo que nos resulta admirable, resulta inevitable que algunos ciudadanos tengan más influencia que otros. Pero sólo podemos hacer que la política sea menos reflexiva prohibiendo la expresión y la asociación políticas de la forma en que lo hacen los regímenes autoritarios más salvajes, y asumo que una prohibición semejante sería inaceptable. Una segunda estrategia resultaría mucho menos efectiva. Podríamos intentar que la gente fuera menos desigual en su influencia política estableciendo un límite superior a los fondos que alguien podría invertir, o gastarse, en la educación o formación de los políticos, o en campañas electorales. La limitación de los gastos en campañas electorales resulta atractiva, por supuesto, cuando sirve para compensar las diferencias injustas de riqueza; del mismo modo que los dos argumentos que distingui anteriormente se oponían a una influencia política desproporcionada por parte de Rockefeller, por lo que ambos recomiendan que se limite el gasto político en las circunstancias actuales. Pero si los recursos se hubieran distribuido equitativamente, la limitación del gasto de campaña no sería igualitaria, pues impediría que algunas personas confeccionaran sus recursos de forma que se ajustaran a la vida que quieren, mientras que otras menos interesadas en la política sí tendrían esa libertad. Tales límites tendrían también un efecto perverso, pues

4. Con esta afirmación supongo que la riqueza sigue siendo igual, de forma que ningún grupo pequeño de gente muy rica pueda dominar la política mediante contribuciones o gastos políticos. Véase el capítulo 10.
protegerían la igualdad de influencia en nombre de aquellos que valoran menos su propia influencia, pero que podrían haber tenido una influencia mayor si la hubieran valorado más.

Una tercera estrategia sería tan ineficaz que sólo merece la pena mencionarla porque las objeciones que se le plantean resultan instructivas. Se podría educar a las personas para que no trataran de influir en otros, con respecto a las decisiones políticas, excepto de una forma que no dependiera de las ventajas especiales que pudieran obtener, ya fuera en experiencia, compromiso o reputación, y que trataran, asimismo, de resistirse a que les influyeran otras personas cuyos argumentos podrían tener una fuerza especial procedente de esas ventajas. Puede que la gente no logre seguir este consejo, porque en los argumentos políticos es imposible distinguir el baile del bailarín. Pero, en cualquier caso, la sugerencia esuestionable, pues anima a la gente, deliberadamente, a no tener en cuenta lo que, por hipótesis, les parece que es el mejor argumento, las razones más convincentes para adoptar o trabajar a favor de una causa política en vez de otra. De hecho les anima, a veces deliberadamente, a seguir la que consideran la peor decisión por motivos sustantivos.

Por supuesto, no me imagino que nadie recomiende realmente ninguna de estas tres estrategias; cada una de ellas es absurda. Pero son absurdas de una forma que implica que la igualdad de influencia es incompatible, incluso en principio, con otros aspectos atractivos de una sociedad igualitaria. Todo el mundo concede, por supuesto, que podrían surgir conflictos entre la igualdad de influencia y la igualdad distributiva. Ya anticipamos anteriormente esa posibilidad en este capítulo, al considerar el acuerdo de división en distritos que otorga a los pobres de la ciudad un impacto político mayor, al menos sobre ciertos asuntos, para lograr una distribución de recursos más igualitaria. Sin embargo, esta clase de conflictos sólo es contingente: no hay nada en la naturaleza de la igualdad de influencia como ideal que esté reñido con la igualdad distributiva. Pero existe un conflicto más extendido y fundamental entre ese ideal y las metas participativas que parece natural que una sociedad igualitaria respalde.

Una sociedad igualitaria desea que los ciudadanos se impliquen en política partiendo de su interés, compartido e intenso, por que los resultados sean justos y por que las decisiones distributivas traten a todo el mundo con igual consideración. Esa sociedad anima a los ciudadanos a enorgullecerse o a avergonzarse de los éxitos o fracasos de la comunidad como si fueran propios y señala la meta comunitaria de la actividad política. Sin embargo, el ideal de la influencia equitativa desafía esa ambición. Cuando las personas se muestran quisquillosas por no tener demasiada influencia, o celosas por no tener suficiente, su preocupación colectiva es fingida; siguen considerando el poder político como un recurso diferente, más que como una responsabilidad colectiva. Una sociedad igualitaria alberga también metas de agencia para la ac-
tividad política: los ciudadanos deben tener el mayor ámbito posible para extender su vida moral y experimentar con la política. Pero quien acepta la igualdad de influencia como constrictión política no puede tratar su vida política como agencia moral, pues esa constrictión corrompe la premisa cardinal de la convicción moral: sólo cuenta la verdad. Las campañas políticas sometidas a un límite de influencia autoimpuesto no constituirían una agencia moral, sino solamente un **minúsculo** de cortesía sin sentido.

**D. Evaluación**

La igualdad de impacto no puede proporcionar una concepción independiente pura de la democracia. Exige demasiado de la dimensión vertical de la política y muy poco de la horizontal. La igualdad de impacto puede desempeñar un importante papel en una concepción mixta, independiente y dependiente, como meta que habría que buscar cuando lo permitan otras consideraciones y en la medida en que lo permitan. Y, como veremos, tiene que desempeñar un papel en cualquier concepción dependiente pura que resulte admisible. Pero para que una concepción independiente pura tenga éxito, tiene que usar la influencia más que el impacto como métrica del poder político. Sin embargo, la igualdad de influencia no parece deseable, como modelo exclusivo, en la dimensión vertical. Le exigiría un sacrificio muy grande a la independencia de los funcionarios y a otros valores. Tampoco parece deseable como modelo exclusivo en la dimensión horizontal. Deberíamos remediar, por supuesto, las injusticias distributivas que dan cuenta de la mayor parte de la desigualdad en influencia política de nuestra propia época. Pero no podemos buscar la igualdad de influencia más allá de remediar esas diferentes injusticias, pues los medios que tendríamos que usar violarían otras características de una sociedad igualitaria deseable que parecen más importantes.

De aquí se sigue que no podemos mantener una concepción independiente pura de la democracia. ¿Deberíamos construir, por tanto, una concepción mixta en la que la igualdad de influencia figure como un ideal atractivo pero inalcanzable al que las consideraciones consecuencialistas extraídas de una estrategia dependiente pongan en un compromiso? Tendríamos que depolarizar, entonces, la existencia de un profundo dilema en el principio abstracto de igualdad. Habríamos decidido que no podemos tratar a las personas como a iguales a menos que igualesmos su influencia política, y que no podemos tratarlas como a iguales si lo hacemos. Pero ¿por qué deberíamos aceptar la igualdad de influencia como un ideal diferente? ¿Qué hay que decir a favor de ello? Anteriormente sugerí un argumento en este capítulo, al que debemos volver ahora. Parece injusto pedir a las personas que acepten resultados sustantivos que consideran erróneos, a menos que hayan tenido un
papel importante en la decisión. La primera vez que propuse este argumento, como explicación del atractivo intuitivo de la concepción independiente de la democracia, no habíamos distinguido aún las dos modalidades de poder: el impacto y la influencia. El argumento tiene cierta fuerza como argumento a favor de la igualdad de impacto, y esa fuerza se conservó en el limitado argumento a favor de esa forma de igualdad que descubrimos posteriormente en una concepción dependiente de la democracia. Pero el argumento falla por completo como argumento a favor de la igualdad de influencia. Cuando se me pide que acepte una decisión mayoritaria a la que me opuse, resulta del todo irrelevante que mis oponentes sean más hábiles que yo a la hora de argumentar; no puedo alegar mi falta de influencia como si mostrara la ilegitimidad del voto en mi contra, a menos que pueda buscar la falta de influencia en una fuente que sea ilegítima de por sí.

Creo que nos hemos quedado con un solo argumento a favor de la igualdad de influencia: tenemos que aceptarla como ideal y debemos conformarnos, por lo tanto, con una concepción mixta de la democracia, pues no podemos desarrollar una concepción adecuada que no la tenga en cuenta. Aceptaré ese reto, esbozando una concepción dependiente de la democracia que le otorgue un lugar limitado, aunque importante, a la igualdad de impacto y ninguno a la igualdad de influencia. Espero mostrar que una concepción dependiente puede dar cuenta, de forma natural y sin tensión, de los rasgos centrales de la democracia, y puede justificar esos rasgos mediante principios que se pueden y se deben usar en los debates sobre lo que significa realmente la democracia con todo detalle.

III. VALORES PARTICIPATIVOS

A. Metas simbólicas

Tenemos que reconstruir y ampliar la lista de objetivos políticos sustantivos que reflejaría una concepción dependiente de la democracia que fuera satisfactoria. No podemos excluir de antemano que alguno de los objetivos que incluyéramos en la lista no entre en conflicto con otros, en cuyo caso la concepción dependiente tendría que ser, en cierto sentido, una solución de compromiso entre esos objetivos. Sin embargo, consideraré por separado las exigencias de los diferentes objetivos hasta que surja el conflicto, si es que surge.

Empezaré con los objetivos participativos. Las consecuencias simbólicas de una estructura política se fijan en gran medida mediante la asignación del voto, que es cuestión de impacto político. En las comunidades políticas grandes, las elecciones se estructuran normalmente dividiendo a toda la comunidad en distritos electorales de diferente tamaño y naturaleza. En los Estados
Unidos no hay elecciones nacionales que no estén divididas en distritos, y ese tipo de elecciones son muy raras en Gran Bretaña. Nosotros elegimos a los funcionarios y tomamos decisiones sobre los asuntos a través de distritos estatales o parlamentarios, así como mediante distritos municipales, electorales, o colegios electorales. La igualdad exige que la asignación del voto entrañe una declaración simbólica de igualdad de estatus para todos. Las decisiones políticas que dividen a toda la comunidad política en distritos y que asignan un número de votos a cada uno de los distritos creados no deben estar motivadas por el estatus inferior, ni por la menor consideración, de un ciudadano frente a otro, ni se pueden interpretar de forma que reflejen algo así.

Así pues, en esta meta simbólica hallamos una razón de peso para adoptar la igualdad horizontal de impacto a través de toda la comunidad política, al menos como modelo prima facie de estructuras políticas democráticas. Pero sólo prima facie, pues la meta simbólica permite desviaciones del modelo cuando cabe entender, admisiblemente, que esas desviaciones no se reflejan de forma adversa en el estatus o en la importancia de aquellos que han visto reducido su impacto. La historia y las convenciones desempeñan un importante papel en la aplicación práctica de esas consideraciones. Nuestra propia historia es tal que no nos resulta tolerable desviarnos de la igualdad de impacto en los distritos (esto es, desviarnos de la igualdad de voto). Este estricto requisito no se cumpliría necesariamente en una comunidad cuya historia mostrara que el voto desigual no manifiesta en sí mismo desprecio o indiferencia. Nos podemos imaginar, por ejemplo, una sociedad en la que las personas obtengan más votos a medida que se hacen viejas, o en la que adquieran más votos siguiendo unos estudios abiertos realmente a todo el mundo, a algo semejante. Pero en una sociedad como la nuestra, en la que el voto ha sido tradicionalmente un emblema de responsabilidad, influencia y participación, cualquier violación de la igualdad de voto reflejaría la negación de los lazos simbólicos que ratifica dicha igualdad. Éste es el motivo de que la pérdida del voto se haya empleado a menudo como una de las consecuencias de la condena.

Nuestra historia no le otorga a la igualdad de impacto el mismo papel simbólico a la hora de considerar hasta qué punto se debería dividir una comunidad grande en distritos más pequeños de jurisdicción electoral. El motivo resulta en parte obvio. Mediante la decisión de dividir en distritos, sólo se puede establecer la igualdad de impacto, por razones prácticas, de manera aproximada, puesto que no sería una división matemáticamente perfecta y, en cualquier caso, se quedaría obsoleta en las revisiones periódicas de la división en distritos. En concreto, la historia de los norteamericanos ha proporcionado ejemplos impresionantes de divisiones en distritos en las que se desdeñó la igualdad de impacto por razones que, obviamente, no reflejaban una menor consideración hacia los que vieron reducido su impacto por ese
motivo. El plan de división en distritos que otorgaba a los ciudadanos de Wyoming más impacto en el Senado que a los de California no estuvo motivado originalmente por el desprecio hacia estos últimos, ni por la falta de respeto hacia sus opiniones, ni se puede interpretar de forma admisible que reflejara algo así. Nuestra historia, pues, no condena las divisiones en distritos que niegan el impacto equitativo por ser incompatibles con los objetivos simbólicos de la igualdad, siempre y cuando esas divisiones resulten inofensivas, de forma igualmente obvia, en ese sentido. Por ejemplo, es difícil que el plan de división en distritos que imaginé anteriormente —que trata de proporcionarle a los pobres de la ciudad un mayor impacto— resulte incompatible con esos objetivos simbólicos, aunque pueda ofender a otra de las partes de una concepción dependiente y atractiva de la democracia.5

B. Valores de agencia

Los valores de agencia de la política son más difusos y esquivos. Pero existe una conexión obvia entre esos valores y la libertad de expresión, así como con el resto de libertades políticas. Nuestra vida política no puede ser una extensión satisfactoria de nuestra vida moral a menos que se nos garantice la libertad de expresar nuestras opiniones de una manera que satisfaga nuestra integridad moral. Tener la oportunidad de expresar el compromiso con nuestras convicciones es tan importante, para este fin, como la oportunidad de comunicarle esas convicciones a otros; de hecho, las dos están a menudo unidas. Del mismo modo que negarle a alguien la oportunidad de rezar como le parezca es negarle una parte fundamental de su vida religiosa, negar a alguien la oportunidad de que dé fe de su interés hacia la justicia, tal y como él entienda lo que ese interés exige, no sólo limita la agencia política, sino que la anula.

Pero las demandas de agencia van más allá de la expresión y el compromiso. En política no nos implicamos como agentes morales a menos que sin-

5. Pero dado que el requisito de que un plan de división en distritos que imponga una desigualdad de impacto significativa no tiene que reflejar la ausencia de igualdad de consideración es un requisito que se evita con facilidad, cualquier concepción dependiente atractiva insistiría en que se argumente de manera firme y evidente a favor de cualquier exención respecto del requisito de igualdad de impacto. Quizá sea ésta la mejor justificación de las decisiones de la Corte Suprema que se toman según el principio de un hombre, un voto; podemos entender al tribunal como si decidiera, a modo de profilaxis, que no se debe permitir ninguna exención requerida constitucionalmente. Véase, por ejemplo, Gaffney v. Cummings, 412 U.S. 735 (1973) (plan de reasignación de la Asamblea General de Connecticut recusado por la cláusula de igual protección basada en el censo de población de 1970); Reynolds v. Sims, 377 U.S. 533 (1964) (reCUSación de la cláusula de igual protección al plan propuesto para reasignar los distritos electorales para las dos cámaras de la legislatura de Alabama).
tamos que lo que hacemos puede marcar la diferencia, y un proceso político adecuado tiene que esforzarse, frente a obstáculos formidables, en preservar ese potencial para todo el mundo. Esto es, tiene que asegurarte a cada ciudadano cierto grado de influencia política. La división en distritos ha de tener algún papel en esa ambición, por lo que es importante darse cuenta de la diferencia entre la división en distritos media y la final. La división en distritos es media cuando se eligen representantes que toman juntos una sola decisión para toda la comunidad política, como en el caso de las elecciones estatales al Senado. La división en distritos es final cuando en la elección se decide finalmente algo para la jurisdicción electoral, como en el caso de los referéndums por temas. Ambas proporcionan a los ciudadanos individuales de un condado grande mayor influencia, aunque de distinta manera. La división en distritos media otorga algo más de influencia en asuntos importantes de consecuencias nacionales, y así mejora la agencia moral en toda la comunidad. La división en distritos final otorga, a su vez, mayor influencia sobre asuntos de consecuencias menos impresionantes.

La división en distritos no es, por supuesto, el único medio que puede y debe usar un proceso político igualitario para proporcionar influencia. En los distritos grandes, o en los distritos medios de los grandes países, la influencia del voto es despreciable. Por eso el objetivo de agencia de la política sólo puede ser atendido proporcionándole a todo el que lo desee suficiente acceso a los medios de comunicación influyentes como para darle a cada persona una oportunidad equitativa de influir, si puede, sobre los demás. Podríamos decir que ésta es la otra cara de la libertad de expresión y de audiencia, jugadas desde el punto de vista de la agencia. En nuestra desigual sociedad, la fuente más destacada de desigualdad de acceso es la desigualdad de riqueza. Si los recursos se distribuyeren de forma más equitativa, la influencia mejoraría automáticamente para un gran número de ciudadanos. Sin embargo, si la gestión económica de los medios de comunicación sólo proporciona el acceso a una audiencia política a quienes invierten o trabajan en esa industria, los objetivos de agencia de la democracia exigirán entonces que se garantice o se proporcione de otra forma el acceso de los ciudadanos en general.

Los lectores se preguntarán si no estoy introduciendo ahora, mediante la idea de la influencia y el acceso, la misma igualdad de influencia que he rechazado anteriormente. En política, la agencia moral sólo es posible para todos los ciudadanos si cada uno de ellos tiene la oportunidad de marcar alguna diferencia. En los distritos grandes, la oportunidad de votar, sin más, puede que no satisfaga ese requisito. La posibilidad, pues, de influir y no sólo de tener impacto, es necesaria para la agencia. Pero esto no nos dice nada de la igualdad de influencia. Nos encontramos con esta última idea en el curso de una argumentación muy diferente, que comenzaba suponiendo que la democracia exigía la igualdad de poder, y nos preguntamos qué significaba
eso. Descubrimos que tenía que significar igualdad de influencia, y entonces crecieron nuestras dudas sobre la igualdad de poder principalmente por esa razón. En la presente discusión nos encontramos con la idea de influencia en un contexto muy diferente, en el camino hacia la construcción de una concepción dependiente de la democracia. El acento se pone ahora en la oportunidad de tener alguna influencia —la suficiente para que el esfuerzo político sea algo más que un sin sentido—, más que en la de tener la misma influencia que los demás. Diseñamos una concepción dependiente de la democracia de forma que le permita a quien lo desee tener la suficiente influencia, o implicarse lo suficiente, como para que le sea posible considerar la política como una extensión de su vida moral. Se trata de una noción de umbral que no considera la igualdad de influencia como un ideal por el que deberíamos esforzarnos.

Así pues, al menos para nosotros, los valores simbólicos de la participación exigen la igualdad de voto en los distritos y suponen la igualdad de impacto a través de los mismos. Los valores de agencia exigen la libertad y la influencia. Los valores de la participación comunitaria nos llevan en una dirección algo diferente que no exploraré aquí, excepto mediante la sugerencia criptica de que una sociedad política mejora el sentido que tienen sus miembros de la política como empresa común, adoptando la concepción correcta de la igualdad distributiva —la igualdad de recursos— e insistiendo, en sus decisiones políticas y legales sustantivas, en la virtud política de segundo orden de la integridad.

IV. VALORES DISTRIBUTIVOS

A. Dos clases de asuntos

Nos hacemos ahora una idea de en qué consiste una concepción dependiente adecuada de la democracia. Esa concepción exige la igualdad de voto en los distritos y supone la igualdad de impacto entre ellos. Exige la libertad y la influencia. Esos requisitos dejan muchas cosas abiertas. Apenas mencionan las cuestiones de la igualdad vertical; no establecen el tamaño de los distritos, la forma de representación y qué decisiones se deben dejar en manos de qué funcionarios, por ejemplo. Volvamos ahora a los objetivos claramente sustantivos de un proceso político igualitario: las decisiones que creemos que debe tomar el proceso sobre la distribución de recursos y las oportunidades otorgadas a la propiedad privada, sobre el uso del poder y los recursos colectivos en los programas públicos y en la política exterior, sobre el ahorro y la conservación, y sobre los demás tópicos de los principios y de la política pública a los que se enfrenta un gobierno moderno. ¿Cómo diseñaríamos una
concepción dependiente de la democracia si quisiéramos mejorar la precisión de esas decisiones? He usado deliberadamente esta provocativa palabra. Aunque parezca extraño hablar de la decisión precisa o imprecisa de crear un impuesto o de apoyar la pena de muerte o ayudar a la Contra, parte del supuesto de que es sensato hacerlo. O hablar al menos de un tipo de decisiones mejores y otras peores (que es como prefieren hacerlo las personas escépticas con respecto a las «respuestas correctas» a las preguntas morales). Entre otras cosas, queremos que nuestro proceso político esté bien diseñado para emitir juicios precisos sobre qué decisión es mejor, al menos dentro del grupo de las mejores decisiones.

Resulta ahora esencial que observemos una importante distinción entre dos tipos o clases de decisiones políticas: las que implican principalmente lo que denominaré cuestiones sensibles a la elección y aquellas que implican cuestiones insensibles a la elección. Las cuestiones sensibles a la elección son aquellas cuya solución correcta, que es cuestión de justicia, depende esencialmente del carácter y la distribución de las preferencias en el seno de la comunidad política. La decisión de usar o no los fondos públicos disponibles para construir un nuevo centro de deportes o un nuevo sistema de carreteras es normalmente sensible a la elección. Aunque en esta decisión se pueden fundir diversos asuntos, desde asuntos de justicia distributiva hasta los que tienen que ver con una sólida política medioambiental, o con la información sobre cuántos ciudadanos desean cada una de las instalaciones alternativas, harán uso de ellas o se beneficiarán de ellas directa o indirectamente, es claramente relevante y puede ser decisiva. La decisión de matar o no a los asesinos convictos o de prohibir la discriminación racial en el trabajo parece, por otra parte, insensible a la elección. No creo que la decisión correcta en estos asuntos dependa de forma sustancial de cuánta gente quiera o apruebe la pena de muerte o crea que la discriminación racial es injusta. En mi opinión los argumentos contra la pena capital son tan firmes en una comunidad en la que la mayoría de sus miembros están a favor de ella como en otra en la que las personas se rebelan contra esa idea.

Por supuesto, la gente estará en desacuerdo sobre qué cuestiones son sensibles a la elección y cuáles, si las hay, son insensibles a la misma. Pero la pregunta de segundo orden con respecto a si una pregunta concreta de primer orden es sensible o no a la elección es ella misma insensible a la elección. No tiene sentido decir que una cuestión concreta es sensible a la elección si, y sólo si, la mayoría de las personas creen que lo es o quieren que lo sea. En la distinción entre cuestiones sensibles o no a la elección, algunos lectores reconocerán una distinción que he descrito de otra forma más atrás: la que se da entre cuestiones de política y cuestiones de principio. Creo que las cuestiones de política, como yo las llamo, son sensibles a la elección, y que las cuestiones de principio son insensibles a la misma. Pero no asumo esto en la presente discu-
sión; sólo supongo que los lectores estarán de acuerdo en que algunas cuestiones políticas son insensibles a la elección, incluso si no están de acuerdo sobre de qué cuestiones se trata.

B. Precisión, impacto e influencia

Un proceso político que distribuye el impacto político de forma más o menos equitativa se adapta mejor en general a la decisión precisa de las cuestiones sensibles a la elección que otro que lo distribuya de forma desigual. En caso de que la cuestión que surja sea si un nuevo estadio deportivo o un nuevo sistema de carreteras satisface mejor las necesidades y deseos de toda la población, un proceso en el que los deseos de la mayoría de la gente se registren directamente, como en un referéndum, o indirectamente, a través de los representantes elegidos, o reelegidos, por mayoría, resultará claramente mejor, al menos en circunstancias normales, que un proceso en el que sólo una pequeña parte de la comunidad, que posiblemente no resulte representativa, participe en cualquier caso. Ésta es una argumentación que nos lleva hacia la igualdad horizontal de impacto con respecto a decisiones sensibles a la elección en el seno de la comunidad afectada. Sin embargo, no se defiende la igualdad completa de impacto, ni siquiera como ideal, pues es fácil imaginar variaciones en el impacto que parece que mejoran ex ante la precisión de la decisión relativa a cuestiones sensibles a la elección. Los residentes de una zona poco poblada de un condado o Estado, por ejemplo, pueden ver negados o anulados sus intereses en unas elecciones en las que se apoye la igualdad de impacto tanto como sea técnicamente posible. En el curso de muchas elecciones o decisiones políticas de ese tipo, sus intereses estarían peor atendidos de lo que permite cualquier descripción admisible de lo que implica tomar una decisión precisa en torno a cuestiones sensibles a la elección. Al decidir sobre esas cuestiones, habríamos mejor usando alguna división desigual en distritos juicioso en la que el impacto de cada ciudadano, tomado de uno en uno, de un área poco poblada fuera mayor que el impacto de cada ciudadano individual en un área más densa. En otras palabras, para la precisión ex ante de las decisiones sensibles a la elección sería mejor adoptar divisiones en distritos que preservasen la igualdad de voto en los distritos que necesitamos por razones simbólicas, pero que redujeran la igualdad de impacto, de la forma que se acaba de describir, mediante la elección deliberada de desigualdades especiales y limitadas. El ejemplo que puse anteriormente sobre la división en distritos que favorece a los residentes pobres de la ciudad no es más que un caso de la misma estrategia.

¿Y qué hay de la igualdad, no de impacto, sino de influencia? ¿Cabe apuntar a la igualdad de influencia como mecanismo para mejorar la preci-
sión ex ante de las decisiones sobre cuestiones que son sensibles a la elección? Podríamos, por supuesto, tratar de impedir que la publicidad fuera falsa, así como otras formas de engaño cuyo efecto más probable consistiría en ocultar los hechos que la gente necesita para juzgar si le interesa un programa concreto. También podríamos querer que se impidiese la manipulación diseñada para generar gustos que están reñidos con las ambiciones o con valores más básicos de las personas. Pero podemos justificar las limitaciones necesarias para conseguir esos fines sin apelar a la igualdad de influencia misma como ideal, pues otros rasgos de la decisión sensible a la elección recomiendan que se esté en contra de ese ideal como mecanismo de precisión. Del mismo modo que algunas personas o grupos usan su influencia política para engañar y manipular, otras la utilizan para enseñar, reformar y ennoblecer, para sugerir escalas de valor y ambición que, por ejemplo, sirvan para que algunas personas, que de otra forma no habrían considerado siquiera esa elección, favorezcan la construcción de un teatro en vez de la de un estadio y nuevas carreteras. En general no hay motivo alguno para excluir del foro político este último tipo de influencia, por lo que, en general, no hay motivo alguno para tratar siquiera de lograr la mayor igualdad posible de influencia. Tenemos que dirigir las constricciones que diseñamos hacia las influencias perversas o inapropiadas reduciendo la importancia de la riqueza en la política y favoreciendo aquellas formas de debate político en las que es más probable que el engaño quede al descubierto, en vez de tomar medidas que nos aseguren que ninguna opinión motiva más que otra.

Habría que decir muchas cosas más sobre la precisión ex ante de las decisiones sensibles a la elección. Pero nuestro interés es esquemático y, por ello, debemos volver más bien a la segunda parte de nuestro estudio sobre la precisión: la precisión ex ante cuando hay que decidir sobre cuestiones insensibles a la elección. Por supuesto, no contamos aquí con un argumento a favor de la dispersión general del impacto político como el que teníamos en el caso de las cuestiones sensibles a la elección. Por definición, el hecho de que las decisiones relativas a cuestiones sensibles a la elección sean precisas no depende de la información que nos pueda proporcionar una amplia votación. Si tuviéramos que aceptar ciertos supuestos, de entre los cuales destaca el supuesto de que, por término medio, es más probable que la gente decida correctamente sobre cuestiones que no son sensibles a la elección, entonces deberíamos concluir que cuanta más gente votara una cuestión concreta de ese tipo, mayor sería la probabilidad de que la mayoría votara lo correcto, suponiendo que se dé igualdad de impacto. Pero a priori no hay motivo para aceptar esos supuestos; que yo creo que es más probable que una persona

concreta tome la decisión correcta en lo que se refiere a la pena capital depende de lo que yo considere que es la respuesta correcta, no de una observación general sobre la capacidad media de hombres y mujeres para la filosofía moral.

En conclusión, no hay motivo para pensar, *ex ante*, que nada de lo que nos pueda aproximarnos a la igualdad de impacto o de influencia, ya sea en la dimensión política vertical o en la horizontal, está mejor preparado para responder correctamente a cuestiones insensibles a la elección en general. Pero, como ya hemos observado, los objetivos participativos y otros objetivos sustantivos de la política igualitaria no son tan poco selectivos. Esos objetivos defienden estructuras concretas. Las metas simbólicas defienden la igualdad de voto en los distritos, los objetivos de agencia defienden la libertad y la influencia (*leverage*), y el objetivo de la precisión sensible a la elección defiende una gran igualdad de impacto. De esta forma, la concepción general dependiente de la democracia que es correcta ha adoptado ya una forma bastante concreta, y podemos emplear, por tanto, esa misma estructura para decidir también sobre cuestiones insensibles a la elección, a menos que se cumplan dos condiciones. Debemos contar con una razón de peso para pensar que un procedimiento diferente mejorará considerablemente la precisión *ex ante* a la hora de decidir sobre cuestiones insensibles a la elección; además, esos diferentes procedimientos no deben ofender a los demás objetivos de la política igualitaria a los que hemos concedido nuestro voto. Sería un escándalo, por ejemplo, suponer que sólo se debe permitir a juristas y filósofos morales que voten sobre asuntos insensibles a la elección, pues esa sugerencia, junto con otros defectos evidentes, no tiene en cuenta los objetivos simbólicos que exige la igualdad de voto.

En la última sección discutiré brevemente un acuerdo especial para decidir sobre ciertas cuestiones insensibles a la elección, que creo que satisface las dos condiciones que he descrito, y ello debería ser parte, por tanto, de la concepción dependiente de la democracia que hemos desarrollado. Pero debí plantearme primero una pregunta que pospuse anteriormente y que los párrafos precedentes invitan a responder ahora. ¿Están en conflicto los diferentes objetivos que debe reconocer una concepción dependiente, de forma

7. Algunos filósofos políticos famosos piensan que la respuesta correcta a todas las cuestiones insensibles a la elección la proporcionará una «voluntad general» que emerge de las personas como un todo en las circunstancias favorables. Pero aunque se crea que esta idea tiene una base metafísica, no es un argumento a favor de nada que se aproxime a la igualdad de poder político. De hecho, la idea de una voluntad general es la antagónista de todo interés por el impacto o por la influencia de los ciudadanos individuales uno a uno. Esas formas de igualdad sólo son importantes, si acaso, cuando hay que resolver un desacuerdo, pero una voluntad general supone la emergencia de la unanimidad mediante la discusión, no mediante pactos, o al menos de una discusión que gana por K. O., no por puntos.
que tengamos que lograr soluciones de compromiso o subordinar unos objetivos a otros? No es lo mismo tener presente un conflicto *ex post* que un conflicto *ex ante*. Bien podría resultar que el hecho de respaldar la igualdad de voto en ciertas ocasiones para una cuestión —construir o no un estadio nuevo, por ejemplo— pueda derivar hacia una decisión errónea, mientras que un electorado más restringido habría tomado de hecho la decisión correcta por alguna razón. La posibilidad de que se den tales conflictos *ex post* no exige, sin embargo, solución de compromiso o subordinación alguna de valores en el diseño de instituciones políticas, a menos que el conflicto sea también *ex ante*, esto es, a menos que hayamos diseñado un conjunto diferente de instituciones que hubiera hecho que fuera menos probable la decisión incorrecta con respecto a dichos asuntos, pero a costa de injuriar valores simbólicos, u otros, en competencia. Que una concepción dependiente haya de reconocer o no la forma de conflicto más grave, *ex ante*, es necesariamente una cuestión compleja, y apenas se puede decidir de antemano mediante un examen más detallado del diseño institucional que el que estamos abordando. Pero en este limitado examen no ha surgido nada todavía que muestre que es inevitable el conflicto *ex ante* entre los diferentes objetivos de una concepción dependiente. En este sentido, la concepción dependiente de la democracia parece que se asienta sobre una base más firme que la concepción independiente, más popular, que estudiamos primero. Pues, como hemos observado, el conflicto *ex ante* entre la igualdad de influencia y los objetivos participativos de la política igualitaria que entraña esa concepción es evidente, profundo e inevitable.

V. CONSTITUCIONALISMO Y PRINCIPIOS

A modo de recapitulación, voy a terminar con un importante ejemplo sobre cómo podríamos mejorar la precisión en las decisiones relativas a cuestiones insensibles a la elección mediante unos acuerdos especiales, que se adoptan a costa de la igualdad de impacto y de la de influencia, pero sin plantear un conflicto *ex ante* con ninguno de los otros objetivos que hemos estudiado. En los Estados Unidos (y también, cada vez más, en otros países) los tribunales ponen a prueba la legislación frente a su propia comprensión de lo que la constitución de su país exige, e invalidan la legislación si es que atenta contra esa comprensión. Esta práctica compromete notablemente la igualdad vertical tanto de impacto como de influencia. Unos cuantos jueces tienen mayor poder que nadie sobre decisiones como, por ejemplo, si hay que permitir la pena capital, o la discriminación positiva, o las leyes sobre el aborto. Éste es el motivo por el cual incluso quienes alguna vez la defendieron, o sus más apasionados defensores, consideran antidemocrática, en general, la revisión judicial.
Sin embargo, si adoptamos una concepción dependiente de la democracia, en vez de una concepción independiente que haga de la democracia una cuestión de igualdad vertical y horizontal de impacto o influencia, no está claro que la revisión judicial sea en modo alguno una institución antideocrática.\(^8\) Debemos poner a prueba el carácter democrático de la revisión judicial planteándonos si violenta los ideales de una concepción dependiente como la que hemos desarrollado. Anteriormente no hice referencia a lo que podríamos llamar los objetivos ejecutivos del proceso político —la eficiencia del gobierno y la estabilidad política, por ejemplo— y, por tanto, no puedo tener en cuenta el argumento que se plantea en algunos ámbitos, según el cual la revisión judicial constituye una amenaza para esos objetivos, excepto para señalar que la historia apenas respalda esa opinión. Pero parece claro que, en la forma en que se da en los Estados Unidos, la revisión judicial no atenta contra objetivo alguno, simbólico o de agencia. No impide la igualdad de voto, pues es una forma de división en distritos y, en sí misma, no refleja desprecio o indiferencia alguna hacia ningún grupo de la comunidad. La revisión judicial, por otro lado, tampoco daña los objetivos de agencia de la democracia. Al contrario, protege esos objetivos otorgando una protección especial a la libertad de expresión y a las otras libertades que nutren la agencia moral en política. Y lo que es más: proporciona un foro político en el que pueden participar los ciudadanos, si lo desean, con sus argumentos, de una manera más directamente, conectada con la vida moral que el voto. Además, en ese foro mejora enormemente la influencia (leverage) de las minorías que tienen un peso más insignificante en la política normal.

Así pues, el constitucionalismo sale airoso cuando se le pone a prueba frente a los objetivos participativos de la política igualitaria. Por tanto, resulta una cuestión crucial si el constitucionalismo mejora la precisión de las decisiones políticas. Si es así, parece entonces que, por tal motivo, merece ocupar un lugar en la concepción dependiente de la democracia. Pero aquí la distinción entre cuestiones sensibles e insensibles a la elección es particularmente importante. En otro sitio he sostenido que la precisión se corrompe en vez de mejorar si un tribunal que respalda la revisión judicial deja a un lado las decisiones sensibles a la elección que toma el legislativo. He sostenido también que la precisión aumenta cuando un tribunal revisa ciertas decisiones insensibles a la elección del legislativo, a saber, aquellas que rechazan los supuestos derechos frente la decisión mayoritaria.\(^9\) Los tribunales federales

---


afirman que son competentes para decidir sobre esas cuestiones insensibles a la elección, por supuesto. No voy a repetir aquí mi argumentación. Sin embargo, si mi opinión es correcta, entonces el constitucionalismo implica una mejora de la democracia en la medida en que su competencia se limite a cuestiones de principio que son insensibles a la elección, y sólo a ellas.

VI. Coda

Sobre este tema habría que decir muchas cosas más, incluyendo ciertos matices a lo que acabo de decir aquí, algunos de los cuales se encuentran en Freedom’s Law y, más adelante, en este libro. Pero, para terminar, quiero poner el acento en un tema central de este capítulo. Si una comunidad es genuinamente igualitaria en sentido abstracto —si acepta el imperativo de que toda comunidad debe tratar colectivamente a sus miembros con igual consideración individual—, entonces no puede considerar el impacto o la influencia política como recursos que hay que dividir de acuerdo con alguna métrica de la igualdad al modo en que se divide la tierra, o la materia prima, o las inversiones. En una comunidad como ésa la política es cuestión de responsabilidad, y no constituye otra dimensión de la riqueza.
Capítulo 5
LA COMUNIDAD LIBERAL

En los dos últimos capítulos nos hemos planteado qué lugar ocupan dos ideales políticos fundamentales —la libertad y la democracia— en una sociedad comprometida con la igualdad, cuando se entiende que la igualdad exige igualdad de recursos, más que de bienestar, a lo largo de la vida. En este capítulo consideraremos el lugar que ocupa en dicha sociedad un ideal político más, el de la comunidad. Nos centraremos en un viejo problema: ¿se debe imponer una ética convencional mediante el derecho penal?1 ¿Actuó correctamente la Corte Suprema en el caso *Bowers v. Hardwick* al confirmar, contra la recusación constitucional, la ley de Georgia que hace de la sodomía un delito?2 En general se considera que la tolerancia liberal —que insiste en que es un error que el gobierno emplee su poder coactivo para imponer una homogeneidad ética— socava la comunidad porque la esencia de la misma consiste en un código ético compartido. Voy a defender la idea de que si se entiende la tolerancia liberal desde el trasfondo de la concepción de la igualdad que he definido, entonces esa tolerancia no sólo es compatible con la concepción más atractiva de la comunidad, sino que le resulta indispensable.

Se han empleado argumentos muy diferentes, que hacen uso de distintos conceptos de comunidad, para atacar a la tolerancia liberal de distintas maneras. Voy a distinguir cuatro de esos argumentos. El primero es un argumento procedente de la teoría de la democracia que asocia la comunidad con la mayoría. En el caso *Bowers*, el juez Byron White sugirió que la comunidad tiene derecho a usar la ley para apoyar su concepción de la decencia ética:3 la comunidad tiene derecho a imponer sus concepciones éticas sencillamente porque es la mayoría. El segundo es un argumento relacionado con el paternalismo. Sostiene que en una comunidad política genuina todo ciudadano es responsable del bienestar de los demás miembros y, por tanto, debe usar su

1. A lo largo de este libro he distinguido la ética de la moralidad. Tal y como yo uso el término, la ética incluye las convicciones sobre qué clase de vida es buena o mala para una persona y la moralidad incluye principios sobre cómo debe tratar una persona a otras. Así pues, la cuestión que considero es si una comunidad política debe usar el derecho penal para forzar a sus miembros a llevar la vida que la mayoría juzga que es buena, no si debe usar la ley para forzarlos a comportarse con los demás de manera justa.
2. *478 U.S. 186 (1986).*
poder político para reformar a aquellos cuyas prácticas defectuosas arruinarán sus vidas. El tercero es un argumento relativo al interés propio, concebido de forma amplia. Este argumento condena el atomismo, es decir, la concepción que sostiene que los individuos son autosuficientes y pone el acento en la amplia variedad de formas —materiales, intelectuales y éticas— en que las personas necesitan de la comunidad. Esta concepción insiste en que la tolerancia liberal socava la capacidad de la comunidad para atender a esas necesidades. El cuarto argumento, al que llamaré integración, sostiene que la tolerancia liberal depende de la distinción ilegítima entre la vida de las personas en la comunidad y la vida de la comunidad como un todo. Según este argumento, el valor o la bondad de la vida de cualquier ciudadano es tan sólo reflejo y función del valor de la vida de la comunidad en la que vive. De esta forma, para tener éxito en la vida los ciudadanos tienen que votar y trabajar para asegurarse de que sus conciudadanos lleven una vida decente.

Cada uno de estos argumentos emplea el concepto de comunidad de una forma cada vez más sustantiva y menos restringida. El primer argumento, para el cual una mayoría democrática tiene derecho a definir modelos éticos para todo, sólo emplea la comunidad como símbolo abreviado de un grupo político concreto, definido numéricamente. El segundo argumento, que fomenta el paternalismo, le concede más sustancia al concepto: no define la comunidad sólo como un grupo político, sino como la dimensión de una clara responsabilidad compartida. El tercer argumento, según el cual las personas necesitan de la comunidad, reconoce que es una entidad por derecho propio, fuente de una amplia variedad de influencias y beneficios que no se pueden reducir a las contribuciones de personas concretas una a una. El cuarto argumento, que trata de la identificación, personifica la comunidad aún más y describe el sentido en que la comunidad política no es sólo independiente, sino previa a los ciudadanos individuales. En este capítulo me voy a centrar en este cuarto argumento, en parte porque no lo he discutido con anterioridad, pero también porque considero que su idea fundamental —a saber, que las personas deben identificar sus propios intereses con los de su comunidad política— es verdadera y valiosa. Si se entiende de forma apropiada, esta idea no proporciona argumento alguno en contra de la tolerancia liberal, ni apoya la decisión del caso Bowers. Al contrario, el liberalismo ofrece la mejor interpretación de ese concepto de comunidad y la teoría liberal la mejor explicación de su importancia.

I. COMUNIDAD Y DEMOCRACIA

Algunos liberales han creído que la tolerancia liberal se puede justificar totalmente mediante el principio del daño de John Stuart Mill, que sostiene
que el Estado sólo puede restringir apropiadamente la libertad de alguien para prevenir que dañe a otros, no a sí mismo. En *Law, Liberty and Morality*, H. L. A. Hart sostuvo que este principio descarta que la legislación considere delictivos los actos homosexuales. Pero el argumento de Hart sólo es sólido si el daño se limita a los perjuicios físicos causados contra la persona o la propiedad. Cada comunidad cuenta con un entorno ético, y ese entorno influye en la vida de sus miembros. Una comunidad que tolere la homosexualidad y en la que la homosexualidad esté muy presente proporciona un entorno ético diferente al de aquella otra en la que la homosexualidad está prohibida y en la que algunas personas consideran que esa diferencia les perjudica. A esas personas les resulta mucho más difícil, por ejemplo, educar a sus hijos según las ideas y valores que aprueban.

El primer argumento contra la tolerancia liberal afirma que las cuestiones sobre la forma del entorno ético de una comunidad democrática se deben decidir de acuerdo con la voluntad de la mayoría. Ese argumento no sostiene, simplemente, que cualquier decisión que tomen los funcionarios políticos elegidos por la mayoría se deba aceptar como ley, sino que esos funcionarios políticos deben tomar decisiones que reflejen las preferencias de una mayoría, y no las de una minoría. Se trata de un mayoritarismo sustantivo, y no meramente procedimental. En esa argumentación no se supone que las concepciones morales de una minoría sean de baja estofa o deplorables, sino tan sólo que cuando las opiniones sobre el entorno ético apropiado para una comunidad están divididas, es injusto permitir que una minoría dicte su voluntad a la mayoría.

Sin embargo, ese argumento si supone que el perímetro del entorno ético de una comunidad se debe decidir colectivamente, al modo del que gana siempre, de forma que bien la mayoría o bien una minoría tengan que determinar su configuración. Si este supuesto fuera cierto, entonces esta argumentación sería, con toda claridad, muy poderosa. Algunos asuntos se tienen que decidir, de hecho, desde la perspectiva del ganador, y en esos casos la perspectiva de un grupo tiene que prevalecer enteramente, excluyendo del todo la perspectiva de cualquier otro. Uno de esos asuntos se está debatiendo hoy en día acaloradamente: si el país debe adoptar o no una versión con-

creta de la Iniciativa de Defensa Estratégica (IDE). Pero la democracia no exige que todas las decisiones políticas sean del tipo en que se impone la visión del ganador. Por el contrario, en una esfera crucial de la vida —el entorno económico— la justicia exige exactamente lo opuesto.

El entorno económico en que vivimos —la distribución de la propiedad y las preferencias que crean la oferta, la demanda y los precios— nos afecta incluso de una forma más obvia que nuestro entorno ético. El hecho de que yo tenga menos propiedades que las que podría tener y que los demás tengan unos gustos diferentes de los que yo querría que tuvieran me perjudica. El entorno económico puede frustrar mis esfuerzos para educar a mis hijos en los valores que yo deseo que tengan; no puedo educarlos, por ejemplo, de forma que tengan la capacidad y la experiencia necesarias para coleccionar obras maestras del Renacimiento. Sin embargo, incluso si una mayoría de ciudadanos quisieran asignarse todos los recursos económicos, no sería justo que lo hicieran. La justicia exige que la propiedad se distribuya en partes equitativas (fair), permitiendo que cada individuo tenga su parte equitativa de influencia en el entorno económico. La gente no se pone de acuerdo, por supuesto, sobre qué es una parte equitativa y, en gran medida, los argumentos políticos modernos reflejan ese desacuerdo.7 Pero el punto que me ocupa en estos momentos no depende de ninguna concepción concreta de la justicia distributiva, pues cualquier teoría remotamente admisible rechazará el principio del control exclusivo de la mayoría.

Si establecemos un paralelismo con el entorno ético, tenemos que rechazar entonces la afirmación de que la teoría democrática atribuye a la mayoría el control total de ese entorno. Debemos insistir en que el entorno ético, como el económico, es producto de las decisiones individuales de las personas. Ninguno de estos entornos debe dejarse, por supuesto, en manos de decisiones individuales, que no están reguladas en absoluto. Necesitamos leyes que protejan el entorno económico del robo y de los monopolios, por ejemplo, y regulaciones por zonas que respondan a las externalidades del mercado. Esas leyes no aseguran, en la medida de lo posible, que el entorno económico adopte la forma que tendría si los recursos se distribuyeran equitativamente y el mercado fuera perfecto.

El entorno ético exige una regulación que comparta ese mismo espíritu, para limitar el impacto de una minoría sobre el entorno ético al impacto que justifica su número y sus gustos. La regulación por zonas, que restringe la

7. A mi modo de ver, las partes iguales son aquellas que igualan, en la medida de lo posible, los costes de oportunidad que los recursos materiales que tiene cada persona acarrean a otras. Véase el capítulo 2. Restricción de los costes de oportunidad a los recursos materiales (o, como he dicho a veces, impersonales), ya que la prueba no es apropiada para los recursos personales, como las aptitudes y la salud.
práctica de actos potencialmente ofensivos a ámbitos especiales o privados, atiende a ese propósito, por ejemplo. Pero restringir el impacto de una minoría sobre el entorno ético mediante la división en zonas difiere de escamotearle todo impacto a la minoría, que es lo que propone el argumento mayoritario.

Si al entorno ético le damos el mismo trato que al entorno económico —permitiendo que quede establecido mediante decisiones individuales que se toman con el telón de fondo de una distribución equitativa de recursos—, entonces rechazaremos la afirmación mayoritaria según la cual la mayoría tiene derecho a eliminar del entorno ético lo que considere dañino. Cada miembro de la mayoría sólo tiene derecho a un impacto equitativo sobre su entorno: el mismo impacto que cualquier otro individuo. No tiene derecho a un entorno que le haga más fácil educar a sus hijos según las opiniones que él favorece. El miembro de la mayoría debe tratar de lograr ese fin lo mejor posible en el entorno que le proporciona la equidad.

¿Se puede hallar acaso motivo alguno para tratar el entorno ético de manera diferente al entorno económico? Algunos asuntos económicos, como la IDE, se tienen que decidir colectivamente, de una forma o de otra, y no como resultado de fuerzas individuales. Nuestro sentido de la integridad y de la equidad nos exige que algunas cuestiones de principio se decidan de una misma manera para todo el mundo. Por ejemplo, los funcionarios no deben ejecutar a una proporción de condenados por asesinato para igualar la proporción de ciudadanos que están a favor de la pena de muerte. Sin embargo, ninguna de las razones por las que ciertas decisiones políticas deberían ser colectivas nos proporciona argumento alguno para establecer de esa forma el entorno ético de una comunidad. No existe ninguna razón práctica por la cual ese entorno deba ser, exactamente, tal y como cierto grupo considere que es mejor. Y puesto que las diversas decisiones y actos individuales que contribuyen a formar un entorno ético no son actos de gobierno en mayor medida que las decisiones económicas individuales que establecen el entorno económico, no cabe la posibilidad de que el gobierno viole la integridad permitiendo que los individuos tomen sus decisiones de forma diferente.

Los entornos ético y económico no deberían estar sujetos a diferentes regímenes de justicia, pues no son dos entornos distintos, sino aspectos interdependientes del mismo. El valor de los recursos que alguien controla no só-

---

lo está fijado por las leyes de propiedad, sino también por otras leyes que establecen cómo se puede usar esa propiedad. Por ello, la legislación moralista, que diferencia entre ciertos usos de la propiedad o del ocio, afecta siempre, en cierta medida, al precio y al valor. En algunas circunstancias ese efecto es significativo: las prohibiciones legales moralmente inspiradas constituyen un ejemplo de ello. Para juzgar si una distribución concreta de los recursos de una comunidad es justa hay que tener en cuenta el grado de libertad de los ciudadanos. Si insistimos en que hay que fijar el valor de los recursos de la gente mediante la interacción de elecciones individuales, en vez de hacerlo mediante decisiones colectivas de una mayoría, habremos decidido ya, pues, que la mayoría no tiene derecho a decidir qué tipo de vida ha de llevar cada cual. En otras palabras, una vez que aceptamos que el entorno económico y el ético están unidos, tenemos que aceptar la tolerancia liberal en cuestiones éticas, pues cualquier opinión contraria niega esa unidad.

El argumento mayoritario que tomamos en consideración es el argumento políticamente más poderoso contra la tolerancia liberal. Ocupó un destacado lugar en la opinión de la mayoría en el caso Bowers. Esta parte de nuestra discusión general resulta, por tanto, de una importancia práctica considerable. Pero es importante tener presente sus límites. Nuestra discusión sólo se dirige al argumento mayoritario; no se debe considerar como si se tratara de una afirmación sobre el fundamento exclusivo de la tolerancia liberal, o como si todo el valor de la libertad descansara en una analogía económica. Ni pretende definir derecho especial alguno sobre libertades especialmente importantes, como la libertad de expresión o de asociación. Lo que se niega es la premisa esencial del argumento mayoritario según la cual la forma de todo el entorno ético debe ser establecida, al estilo del ganador, mediante los deseos de la mayoría. Si el concepto de comunidad desempeña un papel importante en la crítica de la tolerancia liberal, tiene que desempeñarlo en un sentido más robusto que el simple nombre de una unidad política por la que deambula la regla de la mayoría.

II. COMUNIDAD Y CONSIDERACIÓN

El segundo argumento comunitario, el argumento del paternalismo, apela a la idea de comunidad en un sentido más robusto. Parte de la atractiva idea de que una comunidad política verdadera es algo más que una asociación hobbesiana de beneficio mutuo, en la que cada ciudadano no considera a los otros sino como medios para sus propios fines; la comunidad debe más bien

9. En el capítulo 3 este argumento, y sus consecuencias para el liberalismo, se desarrollan extensamente.
ser una asociación en la que cada uno se tome un interés especial en el bienestar de los demás por el bien de esas personas. El argumento añade que las personas que se preocupan verdaderamente de los demás se interesan tanto por su bienestar crítico como por su bienestar volitivo. Tengo que explicar esta distinción porque resulta crucial para el argumento sobre el paternalismo.  

Las personas tienen intereses en dos sentidos; la vida les puede ir mejor o peor de dos maneras. El bienestar volitivo de una persona mejora cuando tiene o consigue lo que desea. Pero su bienestar crítico sólo mejora si tiene o consigue aquello que debe tener, es decir, aquellos logros y experiencias que, de no quererlos, harían su vida peor. Esta distinción puede ser subjetiva, como la distinción entre dos formas en las que una persona puede entender o considerar sus intereses. Por ejemplo, yo mismo considero que muchas de las cosas que más deseo se incluyen entre mis intereses volitivos. Deseo una buena comida, no tener que visitar mucho al dentista y navegar mejor de lo que lo hago cuando lo consigo, mi vida va mejor por esa razón. Pero si por algún motivo no lo consigo, no creo que tenga la obligación de desarrollarlo, ni que mi vida se empobreza por ello. Sin embargo, tengo una opinión muy diferente con respecto a otras cosas que deseo, como tener una relación más estrecha con mis hijos, o conseguir cierto éxito en mi trabajo. No creo que tener una relación más estrecha con mis hijos sea importante sólo porque lo deseo; por el contrario, lo deseo porque creo que la vida se empobrece sin esas relaciones. Podemos establecer esta misma distinción objetivamente, esto es, como una distinción que no se da entre dos formas de considerar los intereses, sino entre dos tipos de intereses que las personas albergan realmente. Quizá la gente no logre reconocer sus propios intereses críticos. Pero tiene sentido afirmar que quien no estima la amistad, o la religión o un trabajo estimulante, por ejemplo, lleva una vida más pobre por esa razón; está esa persona de acuerdo o no. Asimismo, podemos emitir juicios críticos sobre nosotros mismos; con demasiada frecuencia, las personas se dan cuenta, demasiado tarde, de que no han prestado atención a lo que ahora consideran que es lo realmente importante en la vida.  

La distinción es compleja y se puede explorar y criticar de diversas maneras. Habrá quien, por ejemplo, se muestre escéptico con la idea general

10. La discusión de esta sección hace uso del material de las conferencias que di en la Universidad de Stanford bajo los auspicios de la Fundación Tanner. Esas conferencias aparecerán en una próxima recopilación de las Tanner Foundation Lectures que será publicada por dicha fundación. Véase el capítulo 6.  

11. Esta caracterización de los intereses volitivos no atiende al hecho de que algunas de las cosas que las personas desean pueden estar en conflicto con otras. Pero los refinamientos que se necesitan para tener en cuenta este hecho no son necesarios para la distinción general entre intereses volitivos y críticos que realicé en el texto.  

12. La distinción entre bienestar crítico y volitivo no es la distinción entre lo que me interesa realmente y lo que sólo creo que me interesa. Mis intereses volitivos son genuinos, son in-
de interés o de bienestar crítico. Quizá piensen que puesto que nadie puede demostrar que entre los intereses críticos de alguien está querer algo que no quiere, la idea general de bienestar crítico es errónea. No voy a responder aquí a esta objeción escéptica. Supondré, como creo que hacemos la mayoría de nosotros en la vida cotidiana, que todos tenemos intereses de ambos tipos. Podemos usar la distinción entre intereses críticos y volitivos para distinguir dos formas de paternalismo. El paternalismo volitivo supone que en algunas ocasiones la coacción puede ayudar a las personas a lograr lo que, de hecho, quieren conseguir y que por tal motivo esa coacción se halla entre sus intereses volitivos. El paternalismo crítico supone que a veces la coacción puede proporcionar a las personas una vida mejor que la que tienen y consideran que es buena y que por eso la coacción se halla, a veces, entre sus intereses críticos.

El segundo argumento comunitarista apela al paternalismo crítico, no al volitivo. Nos obliga a afrontar un asunto filosófico en torno al bienestar crítico. Podemos evaluar la vida de una persona de dos formas. Podemos observar primero los componentes de esa vida —los hechos, experiencias, asociaciones y logros que la componen— y plantearnos si, a nuestro modo de ver, esos componentes, en la combinación en que los encontramos, hacen que la vida sea buena. En segundo lugar, podemos observar las actitudes de la persona en cuestión. Nos podemos preguntar cómo juzga ella mismo esos componentes; si los buscó o los considera valiosos. En resumen, si esa persona aprueba esas actitudes porque atienden a sus intereses críticos.

¿Qué punto de vista debemos adoptar respecto a la relación que se da entre esas dos formas de observar los valores críticos de la vida? Debemos distinguir dos respuestas. La concepción aditiva sostiene que componentes y aprobación son elementos separados de valor. Si la vida de una persona cuenta con los componentes de una buena vida, tiene entonces valor crítico. Si esa persona aprueba esos componentes, entonces aumenta su valor. Ese apoyo es miel sobre hojuelas. Pero si no le da su apoyo, los componentes siguen teniendo valor. La concepción constitutiva, por otro lado, sostiene que ningún componente contribuye al valor de una vida si la persona no le proporciona su apoyo: si un misántropo es muy amado pero desprecia ese amor porque no lo valora, el afecto de los otros no hace que su vida sea mucho más valiosa.

La concepción constitutiva es preferible por diversas razones. La concepción aditiva no puede explicar por qué una buena vida es inconfundible-
mente valiosa para la persona de cuya vida se trata. Resulta inadmisible pensar que la vida de alguien sea mejor si está en contra de sus convicciones éticas más profundas que si se encuentra en paz con ellas. Si aceptamos la concepción constitutiva, podemos responder, pues, al argumento procedente del paternalismo crítico en su forma más cruda o directa. Supongamos que alguien quiere llevar una vida homosexual y no lo hace por miedo al castigo. Si no respalda nunca la vida que lleva por ser superior a la que podría llevar, entonces su vida no ha mejorado, ni siquiera en sentido crítico, mediante las connotaciones paternalistas que odia.

Sin embargo, tenemos que reconocerle al paternalismo crítico un propósito más sutil. Supongamos que el Estado emplea una combinación de connotaciones y estímulos tales que un homosexual se convierte y, finalmente, apoya y aprecia la conversión. ¿Ha mejorado su vida? La respuesta gira en torno a una cuestión a la que hasta ahora no he prestado atención: las condiciones y circunstancias de un apoyo genuino. El apoyo ha de estar sometido a ciertas connotaciones; de otra forma, el paternalismo crítico siempre podría justificarse mediante el lavado de cerebro químico o eléctrico.

Tenemos que distinguir las circunstancias del apoyo que son aceptables de las que resultan inaceptables. Se hace difícil trazar la distinción, como sabemos por la historia de las teorías liberales de la educación, pero creo que cualquier descripción adecuada de las circunstancias aceptables incluiría la siguiente proposición. No mejoraríamos la vida de una persona, incluso aunque apoyase el cambio que tratamos de ocasionar, si los mecanismos que empleáramos para asegurarnos ese cambio redujeran su capacidad para considerar los méritos críticos del cambio de forma reflexiva. El hecho de amenazar con el castigo penal, más que mejorar el juicio crítico, lo corrompe, e incluso si las conversiones a las que induce son sinceras, no se pueden considerar genuinas a la hora de decidir si las amenazas han mejorado la vida de alguien.13

El segundo argumento comunitarista se anula, pues, a sí mismo.

13. No consideraré una forma de paternalismo crítico más sutil y académica aún, aunque plantea cuestiones difíciles e importantes sobre el concepto de bienestar crítico. Supongamos que el paternalismo crítico no se dirige a la generación actual de homosexuales, sino a la de un futuro remoto. Supongamos que trata de eliminar la homosexualidad, como forma de vida, del menú conceptual, de forma que las generaciones futuras no podrán imaginar siquiera ese tipo de vida. Es muy dudoso que semejante proyecto pudiera tener éxito. Pero supongamos que pudiera tenerlo y, asimismo, que una vida homosexual fuera inherente de una vida mala (lo cual no aceptamos muchos de nosotros). ¿Sería, entonces, de interés este tipo de paternalismo conceptual para las personas que habrían llevado una vida homosexual si la hubieran podido elegir en el menú? Ciertos tipo de paternalismo conceptual sería de interés, ciertamente, para la justicia; el mundo sería mucho mejor si no pudiéramos imaginar siquiera el genocidio o el racismo, por ejemplo. Incluso así, me parece extraño pensar que la vida de una persona habría sido una vida mejor, en sentido crítico, limitando su imaginación.
III. INTERÉS PROPIO Y COMUNIDAD

A. Necesidades materiales

Para la teoría política y para la teoría social resulta familiar en la actualidad la idea de que las personas necesitan comunidades y que la vida social es tan natural como esencial para los seres humanos. El tercer argumento comunitarista declara que la tolerancia hace que las comunidades tengan menos capacidad para atender a las diversas necesidades sociales de sus miembros. En los años cincuenta lord Devlin ofreció una versión directa, aunque poco convincente, de este argumento en su crítica al Informe Wolfenden, que recomendó con éxito la liberalización de las leyes contra la homosexualidad en Gran Bretaña.14 Devlin afirmaba que una comunidad no puede sobrevivir a menos que logre una homogeneidad moral respaldada por un sentido intuitivo de indignación y que, por esa razón, la tolerancia es una especie de traición.15 La afirmación de Devlin fue ampliamente atacada, y se contradice con la persistente supervivencia de las comunidades políticas famosas por su tolerancia, como la escandinava.16

Sin embargo, existen versiones más refinadas del tercer argumento. Esas versiones no afirman que la tolerancia destruya una comunidad de raíz, sino que paraliza la capacidad de una comunidad para llevar a cabo alguna función crucial. Diferentes versiones de este argumento consideran cruciales distintas funciones, aunque un conjunto de necesidades sociales resulta evidente: la gente necesita seguridad y los beneficios económicos de la división del trabajo. Nadie podría llevar una vida adecuadamente humana sin los mecanismos de la comunidad que racionalizan la producción y el consumo, proporcionan bienes públicos, como la policía y las fuerzas armadas, y atenúan los dilemas del prisionero. Pero no hay motivo para pensar que esos beneficios instrumentales de la comunidad exijan la homogeneidad moral. No hay pruebas de que una sociedad no liberal distribuya los bienes o entregue el correo de forma más eficiente que una sociedad liberal.


B. Necesidades intelectuales

Pero las personas dependen de la comunidad de una forma que va más allá de esos evidentes beneficios económicos y de seguridad que la comunidad proporciona. Necesitan una cultura común y, en particular, un lenguaje común incluso para tener personalidad. Además, la cultura y el lenguaje son fenómenos sociales. Sólo tenemos las ideas, ambiciones y convicciones que son posibles en el seno de un vocabulario que proporciona el lenguaje y la cultura, de modo que todos somos, de una forma patente y muy profunda, criaturas de la comunidad en su conjunto. Sin embargo, esa dependencia evidente no supone que una comunidad haya de ser homogénea moralmente, o de cualquier otra forma, para que beneficie a sus miembros correctamente. Por el contrario, la cultura y el lenguaje son más ricos y, por lo tanto, aparentemente más ventajosos, en las comunidades pluralistas y tolerantes.

Por supuesto, algunas personas (quizás una gran mayoría) quieren pertenecer a una sociedad moralmente homogénea y tienen la sensación de sufrir una gran pérdida, que despierta nuestra simpatía, cuando se ven perturbados los modelos éticos tradicionales. Pero aunque sea importante, este argumento no tiene nada que ver con el éxito de una comunidad a la hora de satisfacer las necesidades intelectuales de cultura y de lenguaje: afecta a la justicia distributiva, asunto planteado por el primer argumento comunitario sobre los modelos correctos que se deberían usar en la distribución de la influencia en un entorno ético.

Michael Sandel y otros presentan una forma especialmente contundente de la siguiente afirmación: las personas necesitan de la comunidad por razones tanto intelectuales como materiales. Si lo he entendido bien, Sandel sostiene que las personas necesitan de la comunidad no sólo por la cultura y el lenguaje, sino por la identidad y la autorreferencia, pues las personas solamente pueden identificarse a sí mismas, consigo mismas, como miembros de una comunidad a la que pertenecen. Así pues, no puedo pensar en mí mismo sino como norteamericano, profesor de la Universidad de Oxford y seguidor de los Red Sox. Hay dos formas de interpretar esta contundente afirmación. Una de ellas plantea una cuestión de lógica filosófica: soy norteamericano necesariamente porque, si no fuera norteamericano, no sería la persona que soy. Pero con esto no se dice nada en absoluto sobre el tipo de relaciones que tengo que tener, o debo tener, con otros norteamericanos, o sobre el con-

tenido o el carácter de nuestra comunidad política. Ciertamente, de aquí no se sigue, ni parece admisible, que cualquier comunidad de la que yo sea miembro tenga que ser moralmente homogénea, o que tenga que rechazar el pluralismo moral a favor de la intolerancia para proteger esa íntima relación.

La segunda interpretación relativa a la autorreferencia parece más pertinente. En ella se realiza una afirmación sobre la posibilidad fenomenológica: las personas no pueden distanciarse, cuando piensan en su propio bienestar, de ciertos tipos de asociación o conexión con su comunidad. Por ejemplo, un católico ferviente no podría siquiera pensar si su catolicismo es importante, pues el catolicismo ocupa un lugar tan importante en su personalidad que no es sensible a preguntas de ese tipo. Esta interpretación del tercer argumento comunitarista continúa de la siguiente manera. En una comunidad moralmente homogénea las personas se identifican con la moral compartida de la misma manera que el católico se identifica con el catolicismo. Para ellos la comunidad es una comunidad de creencias compartidas que les ayuda a constituir su propia identidad. Si la comunidad tolera la desviación, los ciudadanos sufrirán el golpe del desarraigo. Perderán la conexión con una fe moral que resulta esencial para una autoidentificación apropiada.

El análisis fenomenológico en el que descansa este argumento parece erróneo, o al menos exagerado. Para una persona resulta imposible, sin duda, desligarse de toda asociación y de toda relación cuando considera el tipo de vida que quiere llevar. Nadie puede pensar en esa cuestión de forma inteligible presciendo de todos los aspectos del contexto en el que vive. Así pues, nadie puede cuestionar a la vez todo sobre sí mismo. Pero difícilmente se sigue de aquí que todo el mundo tenga una conexión o una asociación tan fundamental que no se pueda separar de ella, para revisarla, manteniendo las otras en su lugar. Es un error aún más grave pensar que esto es verdad con respecto a la misma asociación o relación para todo el mundo, o que esa relación es universalmente inseparable de una ética sexual compartida, que debe compartirse en la comunidad política y no en una comunidad más pequeña o diferente de amigos o fieles, pongamos por caso.

Incluso si aceptáramos totalmente esa extraña colección de supuestos, la argumentación aún resultaría vulnerable, pues se apoya en un conjunto adicional de supuestos dudosos sobre las consecuencias de la tolerancia. Se supone, en primer lugar, que cuando una comunidad política tolera que se incumpla algún principio de la ética o la moral convencionales, esa tolerancia debilita los lazos que unen a los ciudadanos con ese principio, puesto que su sentido de ser personas se define en parte por su adhesión al mismo. Sin embargo, la fuerza de las convicciones de la gente no depende necesariamente ni de la imposición ni de la popularidad de esas convicciones en su comunidad política. El compromiso de muchos católicos norteamericanos con el catolicismo es tan hondo como el de la mayoría de los católicos españoles. En se-
gundo lugar, el argumento supone que si las personas se distancian de aquellas convicciones que previamente eran incuestionables se desintegra su personalidad. Pero ¿por qué las personas no pueden ensamblar de nuevo su sentido de la identidad, construyéndola sobre una serie de condiciones algo diferentes y más tolerantes, cuando la fe y la moral que relacionan con su familia, o con su comunidad, se debilitan por alguna razón?

C. La necesidad de objetividad

Hasta ahora hemos considerado los argumentos comunitaristas que se desarrollan a partir de la afirmación de que las personas necesitan los recursos materiales e intelectuales que les proporciona una comunidad y que necesitan también establecer algún vínculo con dicha comunidad para constituir su identidad. Ahora debemos prestarle atención a un argumento más sutil: las personas necesitan una comunidad moralmente homogénea como trasfondo conceptual imprescindible de una vida ética y moral. Necesitan ese trasfondo porque, según la esclarecedora frase de Philip Selznick, la ética debe tener un ancla —una posición objetiva fuera de las convicciones del agente—, y la única posible procede de las convicciones incuestionables y compartidas de la comunidad política del agente. 19 La primera de estas dos proposiciones —que la ética y la moral tienen que tener un ancla— parece correcta. Nuestra experiencia ética trata la cuestión de cómo vivir bien como algo que demanda reflexión y juicio, no sólo elección. Creemos que es posible equivocarse sobre qué tipo de vida es buena y que un grave error se convierte en una tragedia.

Pero ¿qué significa la segunda proposición, esto es, que el único anclaje posible es una comunidad homogénea? Podría significar que las personas sienten que sus juicios éticos y morales sólo tienen fundamento —son verdaderos con independencia de que ellos crean que lo son— cuando son confirmados por una moral convencional incuestionable. Pero las personas que sostienen opiniones no convencionales, incluso excéntricas, suelen estar convencidas de que esas opiniones son objetivamente sólidas. (De hecho, cuanto menos convencional sea la opinión, más probable será que el que la sostiene reclame su autoridad es trascendente.) Hay que entender la segunda proposición, pues, de una forma diferente: hay que entender que lo que significa es que quienquiera que reclame objetividad fuera de toda convención está cometiendo un error filosófico. Así entendida, cabe pensar que la segunda proposición respalda el siguiente argumento comunitarista. Si la única forma disponible de objetividad en ética y moral es la objetividad de las

prácticas convencionales, una comunidad pluralista y tolerante sustraen a sus miembros la única fuente posible de anclaje ético y moral que necesitan.

Sin embargo, este argumento presenta una dificultad evidente. La objetividad que la gente desea (y con la que se supone que cuenta) para sus convicciones morales y éticas no es la versión aguada que ofrece este argumento: la mayoría de las personas rechazan implícitamente, si no explícitamente, el ancla que se les ofrece. Con respecto a la presente argumentación, resulta paradójico que la parte más firme de nuestra moral convencional, compartida a través de cualquier otra división, sea la convicción de segundo orden según la cual los juicios éticos y morales no pueden ser verdaderos o falsos por consenso, conservan su fuerza a través de las fronteras culturales, no son, en suma, creación de la cultura o de la comunidad, sino más bien sus jueces. La amplia popularidad de este apasionado objetivismo no lo hace, por supuesto, verdadero o filosóficamente coherente, cosa que no voy a tratar aquí. Lo que me interesa es que resulta irremediable que, cuando una sociedad desarrolla esa actitud crítica —que insiste en que sus propias costumbres y convenciones son permanentemente vulnerables al examen y revisión a que las somete un criterio más elevado e independiente—, pierde el tipo de objetividad arraigada en las convenciones que se encuentra a disposición de una comunidad menos crítica y más simple.

IV. LA INTEGRACIÓN CON LA COMUNIDAD

A. Integración

He llegado por fin al cuarto argumento comunitarista (en mi opinión el más importante e interesante) contra la tolerancia liberal. Según muchos de sus críticos, el liberalismo presupone una distinción tajante entre el bienestar de las personas y el de la comunidad política a la que pertenecen. El cuarto argumento contra la tolerancia niega esta distinción. Lo que afirma es que las vidas de las personas y la de la comunidad están integradas y que el éxito crítico de cada una de ellas es un aspecto de la bondad del conjunto de la comunidad y, por lo tanto, depende de esa bondad. A los que aceptan esta opinión los llamaré (adoptando un término que está de moda) republicanos cívicos. Ellos adoptan la misma actitud hacia la salud ética y moral de la comunidad que hacia la suya propia. Los liberales entienden la cuestión relativa a si la ley debe tolerar la homosexualidad como si se preguntara si algunas personas tienen derecho a imponer sus propias convicciones éticas a otras. Los republicanos cívicos la entienden como si se preguntara si la vida común de la comunidad, de la que depende el valor crítico de sus propias vidas, debe ser saludable o degenerada.
Según el argumento de la integración, una vez que se reconoce que la distinción entre el bienestar personal y el comunitario es errónea, y prospera el republicanism cívico, los ciudadanos estarán necesariamente tan interesados en la solidez de la salud ética de la comunidad, incluyendo las concepciones sobre la moral sexual que propone o desaconseja, como en la equidad o en la generosidad del sistema fiscal o en la de un programa de ayuda externa. Ambos son aspectos de la salud general de la comunidad, y un ciudadano integrado, que reconozca que su propio bienestar deriva del bienestar de la comunidad, tiene que estar interesado en la salud general de la comunidad y no sólo en un aspecto concreto de la misma. Éste es un importante argumento, aunque termine en un grave error. Debo decir de una vez por todas lo que considero que es la parte buena del argumento y donde reside, a mí modo de ver, el error. Su premisa fundamental es correcta e importante: las comunidades políticas tienen una vida comunitaria, y el éxito o el fracaso de la vida comunitaria de la comunidad forma parte de lo que determina si la vida de sus miembros es buena o mala. El error fundamental del argumento reside en una mala interpretación del carácter de la vida comunitaria que una comunidad política puede tener. El argumento sucumbe ante el antropomorfismo; supone que la vida de una comunidad es la vida de una persona gigantesca, que tiene la misma forma, se encuentra ante las mismas situaciones críticas y dilemas éticos y morales, y está sujeta a los mismos criterios de éxito y fracaso que la vida de los muchos ciudadanos que la forman. La fuerza antiliberal de todo el argumento depende de esta falacia, que hace que se pierdan muchas de las ventajas que se obtuvieron mediante la sólida y atractiva premisa de la que partía el argumento.

B. La vida comunitaria de una comunidad

Para empezar, necesitamos una descripción más detallada de lo que se supone que es el fenómeno de la integración. El republicano cívico, que reconoce que está integrado en su comunidad, no es el ciudadano altruista para quien los intereses de los otros son de capital importancia. Ésta es una distinción crucial, pues el argumento de la integración, que es el que ahora nos ocupa, es diferente del argumento del paternalismo y de otros argumentos que parten de la idea de que un ciudadano virtuoso se interesa por el bienestar de los demás. El argumento de la integración no supone que el buen ciudadano se interesa por el bienestar de sus conciudadanos; lo que sostiene es que tiene que estar interesado en su propio bienestar y que, en virtud de ese interés, tiene que interesarse la vida moral de la comunidad de la que es miembro. Así pues, el ciudadano integrado difiere del ciudadano altruista, por lo que necesitamos una nueva distinción para ver cómo y por qué.
Las acciones se relacionan con lo que voy a llamar unidad de agencia: la persona, el grupo o la entidad que se considera autor de la acción y que es responsable de la misma. Como individuos nos consideramos, normalmente, unidades de agencia de las acciones que iniciamos o de las decisiones que tomamos nosotros mismos, y sólo de éas. Sólo me considero responsable de lo que yo hago. No me siento orgulloso, o satisfecho, ni siento remordimiento o vergüenza por lo que tú haces, con independencia del interés que pueda tener en tu vida y sus consecuencias. Las personas dirigen a menudo sus acciones hacia su propio bienestar, ya sea en sentido volitivo o crítico. La unidad de agencia y lo que podríamos llamar la unidad de intereses del agente son, pues, idénticas. Cuando alguien actúa altruístamente, ya sea por caridad o por sentido de la justicia, se sigue considerando a sí mismo como una unidad de agencia, si bien la unidad de su interés emigra o se expande. El paternalismo, incluyendo el paternalismo moral, es una subespecie del altruismo. Si yo creo que los homosexuales llevan una vida degradada, podría pensar que actuó en su interés cuando hago campaña a favor de leyes que consideren delictiva su conducta.

A tenor del argumento que me ocupa, la integración es un fenómeno diferente, pues supone que la unidad apropiada de agencia, con respecto a ciertas acciones que afectan al bienestar del individuo, no es el individuo, sino la comunidad a la que pertenece. Tal individuo pertenece a esa unidad de agencia éticamente: comparte el éxito o el fracaso de actos, logros o prácticas que pueden ser completamente independientes de lo que él mismo, como individuo, haya hecho. Algunos ejemplos son de sobra conocidos: por ejemplo, muchos alemanes que nacieron bastante después de la Segunda Guerra Mundial se avergüenzan de las atrocidades de los nazis, y sienten que tienen la responsabilidad de compensarlas. En un contexto algo diferente, John Rawls ofrece un ejemplo que resulta mucho más clarificador para nuestros propósitos.20 Una orquesta saludable es, en sí misma, una unidad de agencia. Los distintos músicos que la componen se regocijan, en la medida en que el triunfo personal regocija, no por la calidad o brillantez de su contribución individual, sino por la actuación de la orquesta en su totalidad. Es la orquesta la que triunfa o fracasa, y el triunfo o fracaso de esa comunidad es el de cada uno de sus miembros.

Así pues, la integración es completamente diferente del altruismo o del paternalismo. También difiere del orgullo o del arrepentimiento vicarios o indirectos. Cuando los padres se enorgullecen de los logros de sus hijos, o los amigos se alegran de sus respectivos éxitos, o los hermanos (en algunas culturas) son deshonrados por una hermana mancillada, la unidad de agencia

—el actor cuyos actos han ocasionado el orgullo, el orgullo o el deshonor— sigue siendo individual. La emoción vicaria es de segundo orden y dependiente; el éxito o el fracaso, los logros o desgracias, siguen siendo principalmente, y claramente, de alguien, y el interés vicario no refleja que se participe en acto alguno, sino en una relación concreta con el actor.

El argumento que parte de la integración escapa a la objeción que hace al segundo argumento paternalista, pues rechaza toda la estructura de agencia e interés en que descansa el argumento sobre el paternalismo. El argumento que parte de la integración nos impide pensar, en los términos de Mill, sobre si intervenimos o no para proteger a otras personas, o únicamente al mismo agente, de un perjuicio que les cause la conducta de éste. Dicho argumento rechaza esta forma de pensar individualizada. Su unidad de agencia es la comunidad misma, y sólo se plantea cómo pueden afectar las decisiones de la comunidad sobre la libertad y la regulación a la vida y carácter de dicha comunidad. Se insiste en que la vida de los ciudadanos está ligada a la vida de la comunidad, por lo que no se puede dar una descripción privada del éxito o el fracaso crítico de sus vidas individuales una a una. De esa forma, la personificación latente en la idea de integración es genuina y profunda. Las ideas más conocidas del altruismo, el paternalismo y la emoción vicaria se construyen en torno a unidades individuales de agencia e interés. La integración supone una estructura muy diferente de conceptos, en la que la comunidad y no el individuo resulta fundamental.

Todo esto sugiere que la integración depende de una metafísica barroca que sostiene que las comunidades son entidades fundamentales en el universo y que los seres humanos individuales sólo son abstracciones o ilusiones. Pero la integración se puede entender de una forma diferente, no que dependa de la primacía ontológica de la comunidad, sino de hechos ordinarios y conocidos sobre las prácticas sociales que desarrollan los seres humanos. Una orquesta tiene una vida colectiva no porque sea ontológicamente más fundamental que sus miembros, sino en virtud de sus prácticas y actitudes. Los músicos reconocen una unidad de agencia personificada en la que no figuran ya como individuos, sino como componentes; la vida colectiva de la comunidad consiste en las actividades que ellos consideran que constituyen su vida colectiva. Voy a llamar a esta interpretación de la integración, que supone que la integración depende de prácticas y actitudes sociales, la perspectiva práctica, para distinguirla de la perspectiva metafísica, que supone que la integración depende de la primacía ontológica de la comunidad. No pretendo sugerir que la perspectiva práctica sea reduccionista. Cuando existe una comunidad integrada, los planteamientos que se hacen los ciudadanos en su seno sobre el éxito o fracaso de esa comunidad no son simples resúmenes estadísticos de su propio éxito o fracaso como individuos. Una comunidad integrada tiene intereses y preocupaciones por sí misma; posee vida propia. In
tgración y comunidad son fenómenos genuinos, incluso para la perspectiva práctica. Pero según esa perspectiva ambas son creadas por determinadas actitudes y prácticas, y se hallan inmersas en ellas, no las preceden.

Según la perspectiva práctica, pues, se tiene que dar una situación especial antes de que pueda hablarse de integración. Se tiene que demostrar que la práctica social ha creado, de hecho, una unidad de agencia compuesta. No tendría sentido que alguien afirmara que está integrado en una comunidad o en una institución porque él lo diga, esto es, declarando y creyendo, simplemente, que es parte de ella. Yo no puedo declarar, sin más, que estoy integrado en la Orquesta Sinfónica de Berlín y que, por tanto, comparto los triunfos de la institución y sus ocasionales deslices. Ni puedo provocar la existencia de una unidad de agencia común porque yo lo diga. Puedo declarar y creer, por ejemplo, que los filósofos cuyos apellidos empiezan por «D» constituyen una unidad de agencia en el trabajo filosófico y puedo sentirme orgullosa, y tener crédito, por el trabajo de Donald Davidson y Michael Dummett, del mismo modo que un cimbalista puede sentirse orgullosa y tener crédito por la actuación de su orquesta. Pero estaría equivocado. Tiene que haber ya una unidad de agencia común, a la que ya se encuentre ligado, para que sea apropiado que me considere éticamente integrado en sus acciones.

Así pues, el argumento de la integración tiene que descansar en alguna teoría sobre cómo se establecen las unidades colectivas de agencia y cómo se fija la pertenencia individual a ellas. Para la perspectiva metafísica de la integración, las unidades colectivas de agencia simplemente existen: son más reales que sus miembros. Pero para la perspectiva práctica las unidades colectivas de agencia no son primigenias; están constituidas por prácticas y actitudes sociales, y quien defienda esta perspectiva de la integración tiene que identificar y describir esas prácticas. Nuestro ejemplo de la orquesta es instructivo, pues indica los rasgos que proporciona una unidad común de agencia en casos centrales o paradigmáticos. En primer lugar, la agencia colectiva presupone actos que socialmente se consideran colectivos y no de miembros de la comunidad en tanto que individuos. La actuación de una orquesta es considerada un acto colectivo en ese sentido, tanto por sus miembros como por el conjunto de la comunidad. En segundo lugar, los actos individuales que constituyen actos colectivos son concertados. Se realizan conscientemente, como contribuciones al acto colectivo, mas que como actos aislados que resulta que, en cierto modo, coinciden. La orquesta ejecuta un concierto concreto sólo cuando sus miembros tocan con la intención de cooperar; no podría hacerlo en absoluto si los músicos tocaran exactamente las notas de la partitura que les corresponden, en el momento exacto y en la misma sala, pero sin intención de tocar juntos como orquesta. En tercer lugar, la composición de la comunidad —que es tratada como un miembro más— está confeccionada por sus actos colectivos, de forma que dichos actos de una
comunidad explican su composición, y viceversa. Puesto que una orquesta constituye una unidad común de agencia para la producción de música, sus miembros son músicos.

Los actos colectivos de una comunidad constituyen su vida comunitaria. Para la perspectiva metafísica, una comunidad es una superpersona, y su vida colectiva encarna todos los rasgos y dimensiones de la vida humana. Pero la perspectiva práctica define la vida comunitaria de una comunidad de forma más limitada: sólo incluye los actos que las prácticas y actitudes que crean la comunidad como agente colectivo tratan como colectivos. La vida comunitaria de una orquesta se limita a producir música orquestal: es sólo una vida musical. Este hecho determina el carácter y los límites de la integración ética de la vida de los músicos en la vida comunitaria. Los músicos considen- ran todas sus actuaciones como la actuación de su orquesta personificada y comparten sus triunfos y fracasos, que hacen suyos. Pero no suponen que la orquesta tiene también vida sexual, compuesta de algún modo por la actividad sexual de sus miembros, o que tiene dolores de cabeza, o la tensión alta, o responsabilidades para con los amigos, o que entra en crisis al plantearse si no debería preocuparse menos de la música e interesarse por la fotografía. Aunque el primer violín esté preocupado por los hábitos o desviaciones sexuales de un colega, esa preocupación por un amigo refleja altruismo, y no la preocupación, que le afecta a él mismo, por una unidad compuesta de agen- cia que le incluya. Su integridad moral no se ve en un compromiso por el adulterio del percusionista.

C. La vida comunitaria de la comunidad política

¿En qué medida podemos considerar que una comunidad política —una nación o un Estado— tiene vida comunitaria según la perspectiva práctica? Los actos políticos formales de una comunidad política —los actos de gobierno que se realizan a través de instituciones legislativas, ejecutivas y judiciales— cumplen las condiciones de la agencia colectiva que hemos identificado al considerar por qué una orquesta tiene vida comunitaria. En la práctica identificamos esos actos políticos formales como actos de una persona jurídica diferente, y no de una colección de ciudadanos individuales. Los Estados Unidos, más que oficiales y soldados concretos, lucharon en Vietnam. Los Estados Unidos, más que funcionarios y ciudadanos concretos, establecen el tipo impositivo, distribuyen algunos de los fondos que recaudan para programas de bienestar, y rechazan distribuir fondos para otros programas. Los actos de personas concretas —por ejemplo, los votos de los miembros del Congreso o las órdenes de los generales— sólo constituyen actos colectivos porque esos funcionarios actúan, de manera consciente bajo una estructura constitucional
que transforma su conducta individual en decisiones nacionales. Además, existe al menos una adecuación aproximada entre los miembros de una comunidad política democrática decente y esos actos colectivos formales. En una democracia digna de crédito, todo ciudadano de cierta edad y que cumpla otros requisitos puede participar indirectamente en las decisiones políticas formales mediante el voto, expresándose, participando en un grupo de presión, manifestándose, y así sucesivamente.\(^{21}\) Los ciudadanos de una comunidad política son, pues, aquellos que se ven particularmente afectados por sus actos políticos formales. De esta forma, considerar las decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales como actos comunitarios de una comunidad política nos ayuda a explicar la composición de la comunidad: está compuesta por aquellos que desempeñan un papel en esas decisiones y que se ven afectados de forma directa por ellas.

Todo esto no parece muy polémico. Si una comunidad tiene vida comunitaria, sus decisiones políticas formales tienen que formar parte de esa vida. Pero debemos preguntarnos qué más cosas, además de esos actos políticos formales, forman parte de la vida comunitaria. El argumento comunitarista que parte de la integración, y que estamos explorando, afirma que los actos políticos formales no agotan la vida comunitaria de la nación. El argumento supone que la comunidad política tiene también una vida sexual comunitaria. Se supone que la actividad sexual de ciudadanos individuales se combina de algún modo en la vida sexual nacional, a la manera en que las actuaciones de los músicos individuales se combinan en la actuación de la orquesta, o en que los diversos actos de los funcionarios y de los ciudadanos de una comunidad política se combinan en la legislación. Pues sólo si esto fuera cierto las prácticas sexuales de un ciudadano podrían mancillar la vida sexual de otro.

Si aceptamos la perspectiva antropomórfica, metafísica de la comunidad política, quizás empecemos, al menos, a estar persuadidos de que un Estado o una nación tiene una vida sexual a la que contribuye, de forma misteriosa, la actividad sexual de sus ciudadanos individuales. Pero si insistimos más bien en la perspectiva práctica, entonces el argumento de la integración tiene que defender de una forma muy diferente la proposición de que la comunidad tiene vida sexual. Ha de mostrar que nuestras prácticas, actitudes y convenciones sociales crean y reconocen, de hecho, un acto sexual nacional. Usted ya habrá adivinado lo que pienso sobre este proyecto. Considérense los tres rasgos que hemos identificado porque apoyan la afirmación de que la or-

21. No quiero decir que estos actos participativos sean por sí mismos actos colectivos del conjunto de la comunidad: no lo son. Pero pueden ser actos colectivos de una comunidad más pequeña dentro de ella; una manifestación, por ejemplo, puede ser parte de la vida comunitaria de un grupo de acción política que, por muy políticas que sean sus aspiraciones, no es en sí misma una comunidad política ya que no administra sus asuntos mediante el monopolio del poder coactivo sobre sus miembros.
que esta tiene una vida comunitaria. La afirmación de que la nación tiene vida sexual no cumple ninguno de ellos. Nuestras convenciones no reconocen con claridad una actividad sexual colectiva nacional. Cuando hablamos de las preferencias y hábitos sexuales de la nación lo hacemos estadísticamente, y no nos referimos a un logro o desgracia colectivos, como en el caso de la orquesta. Tampoco contamos con convenciones o prácticas que proporcione estructuras para la actividad sexual cooperativa a escala nacional, en el mismo sentido en que la constitución proporciona un mecanismo para elegir presidentes.

Tampoco se relaciona en forma alguna la composición de una comunidad política con la idea de que su vida comunitaria tiene un lado sexual. Los criterios de ciudadanía no pueden explicar el supuesto de una empresa sexual colectiva, ni pueden ser explicados por él. En general, los ciudadanos nacen en sus comunidades políticas y la mayoría no tiene una perspectiva real de abandonar aquella en la que ha nacido. En la misma comunidad política pueden nacer personas de cualquier raza y fe, o que alberguen toda clase de ambiciones, y es muy improbable que la caracterización de la vida comunitaria que mejor se adecue a tal comunidad sea aquella que supone que hay que elegir una fe, o un conjunto de ambiciones personales, o una lealtad étnica, o un conjunto de criterios de responsabilidad sexual, como debe hacerlo un individuo saludable. Esa caracterización no sólo no se adecua a los criterios de ciudadanía, sino que los convierte casi en un sinsentido.

Quizá no podamos excluir, a priori, la posibilidad de que se puedan llamar otras bases sociales que respalden la afirmación según la cual una nación tiene una vida sexual colectiva (una base muy diferente a la que apelamos de forma natural al explicar por qué una sinfonía o una legislación es un acto comunitario y colectivo). Pero no veo qué bases podrían ser éstas. Si no se puede proponer ninguna, entonces el argumento comunitarista de la integración sólo puede tener éxito, si acaso, recurriendo a la perspectiva antropomórfica de la comunidad política que la mayoría de los lectores desearía descartar.

Debería añadir aquí dos aclaraciones. En primer lugar, no he afirmado que no existan comunidades cuya vida colectiva tenga un aspecto sexual. Existen todo tipo de comunidades —por ejemplo, existen asociaciones de apasionados coleccionistas de sellos que se embarcan en proyectos colectivos para coleccionar—, y en alguna podrían ser naturales las orquestas sexuales en vez

22. Por supuesto, como hago hincapié más adelante, esto no quiere decir que ninguna comunidad reconozca, o pueda reconocer, un acto sexual colectivo.

23. Los ciudadanos no se autoseleccionan mutuamente, como los miembros de una hermandad, ni son elegidos por algún talento o ambición particulares, como los músicos de una orquesta, ni son identificados por alguna fe religiosa dada de forma independiente, o por alguna convicción sexual, ni siquiera por su tipo o procedencia racial, étnica o lingüística, en el mundo moderno de la inmigración y las fronteras mudables.
de musicales. Se ha sugerido, por ejemplo, que algunas familias se ven a sí mismas —y otras podrían verse— como comunidades de propagación, en cuyo caso los actos sexuales de los miembros de la familia se podrían considerar actos colectivos en el sentido que supone el argumento de la integración. La cuestión que me ocupa no es otra que la siguiente: ni los Estados Unidos ni sus diversos Estados son comunidades que tengan una vida sexual comunitaria y si se emplea el argumento de la integración para justificar la adopción de decisiones antiliberales en esas comunidades políticas, fracasará por esa razón.

En segundo lugar, no he considerado el argumento según el cual los miembros de una comunidad política deberían desarrollar las prácticas necesarias para que fuera cierto, entonces, que la comunidad tuviese una vida sexual colectiva. No tengo ni idea de cómo se puede defender este argumento, ni de cómo hacer que resulte admisible. Por ejemplo, alguien podría decir que la gente debería intentar que la vida comunitaria de su comunidad política se ampliara, pues la sensación fenomenológica de integración es deseable en sí misma, del mismo modo que algunas personas consideran que el placer sensual o los peligros excitantes resultan deseables. Pero si el valor de la integración reside en una sensación concreta, casi no sería necesario buscar la integración con una comunidad política para lograrla. La gente pertenece a comunidades diversas, y la mayoría de las personas pueden pertenecer a muchas más si así lo deciden. Pertenece, o pueden pertenecer, a familias, vecindarios, grupos de alumnos, asociaciones fraternales, fábricas, facultades, equipos, orquestas, grupos étnicos, comunidades de exiliados, y así sucesivamente. Esto proporcionaría, pues, muchas oportunidades para que la gente tuviera la experiencia de integración que considerase valiosa sin tener que buscarla en la comunidad política, donde, inevitablemente, resultaría más difícil asegurársela. En cualquier caso, el argumento de que deberíamos intentar crear una comunidad que tuviese una vida sexual colectiva es muy diferente del argumento de la integración que nos ha ocupado, pues este último argumento parte, y extrae su fuerza, de la afirmación de que nos hallamos ya en una comunidad semejante; que no tenemos otra elección que preocuparnos por la vida sexual de los demás porque si sus vidas se degradan, las nuestras también.24

24. De mi afirmación no se sigue, claro está, que la integración ética sólo sea posible cuando las prácticas sociales crean el necesario trasfondo conceptual, que la integración ética es obligatoria, o incluso defendible, en toda ocasión cuando se crea ese trasfondo. Nadie debe considerar que sus propios intereses éticos están vinculados al éxito o al fracaso de una comunidad que no lo reconoce como un miembro igual que los demás, o que le niega los derechos humanos más básicos, por ejemplo. Comparense, en relación con esto, las condiciones paralelas de obligación política discutidas en Dworkin, El imperio de la justicia.
V. LA COMUNIDAD LIBERAL

A. Republicanos cívicos liberales

El argumento no liberal de la integración supone que una comunidad política tiene una vida que incluye una vida sexual. Este supuesto es cierto a medias. Una comunidad política tiene vida, pero no esa vida. Si esto es así, el argumento de la integración se viene abajo como crítica de la tolerancia liberal en cuestiones sexuales. Voy a explorar ahora la parte del argumento que es correcta: su importante premisa subyacente de que la integración política resulta de gran importancia ética. Trataré de mostrar que, aunque los liberales no hayan subrayado la importancia ética de la integración, el hecho de reconocer su importancia no amenaza, sino que nutre, los principios liberales.

En primer lugar, he de prevenir contra una lectura errónea de mi argumentación, tal y como la he desarrollado hasta ahora. No he dicho que las personas no deban identificarse plenamente con su propia comunidad política, o que la plena identificación resulte imposible porque no se pueden cumplir sus condiciones. He defendido más bien una perspectiva concreta de lo que significa identificarse con la comunidad. Los ciudadanos se identifican con su comunidad política cuando reconocen que ésta tiene una vida comunitaria y que el éxito o el fracaso de su propia vida es éticamente dependiente del éxito o fracaso de esa vida comunitaria. Así pues, lo que cuenta como plena identificación depende de lo que se entienda por vida comunitaria. La perspectiva liberal de la integración que describiré adopta una perspectiva limitada de las dimensiones de la vida comunitaria de una comunidad política. Pero no se trata por ello de una concepción aguada de la identificación con la comunidad. Se trata de una concepción plena, genuina e intensa precisamente porque tiene capacidad discriminante. Quines sostienen que la identificación con la comunidad exige una legislación no liberal no defienden un nivel más profundo de identificación que el del liberalismo. Sólo defienden una descripción diferente de lo que es realmente la vida colectiva de una comunidad. Si la descripción liberal es correcta y la suya incorrecta, el liberalismo proporciona una forma más genuina de identificación que la de sus críticos.

¿En qué consiste, pues, la vida comunitaria de una comunidad? Ya he dicho que la vida colectiva de una comunidad política incluye sus actos políticos oficiales: legislación, adjudicación, coacción, y las demás funciones ejecutivas del gobierno. Un ciudadano integrado considerará que el éxito o el fracaso de su comunidad en esos actos políticos formales resuena en su propia vida, mejorándola o empobreciéndola. Según la perspectiva liberal no hay que añadir nada más. Se considera que estos actos políticos formales de la comunidad en su totalidad agotan la vida comunitaria de un cuerpo político, de
forma que se entiende que los ciudadanos actúan juntos, como un colectivo, de esa forma estructurada. Esta perspectiva de la vida comunitaria de la comunidad política puede que a mucha gente le resulte pobre, pero no es necesaria para el argumento a favor de la tolerancia liberal que he desarrollado. No obstante, merece la pena explorar por qué, después de todo, puede que baste la perspectiva pobre.

La idea de que la vida colectiva de una comunidad sólo es su vida política formal resulta decepcionante porque parece que destripa la idea de integración, dejándola sin función. La idea de que la vida de las personas debería estar integrada en la vida de su comunidad sugiere, a primera vista, una emocionante expansión de la teoría política. Parece prometer una vida política dedicada a promover el bien colectivo así como a —o quizás en lugar de— proteger los derechos individuales. La concepción antropomórfica de la vida comunitaria (para la cual la vida de la comunidad refleja todos los aspectos de la vida de los individuos, incluyendo sus elecciones y preferencias sexuales) parece satisfacer esa promesa. Esa concepción afirma que un ciudadano integrado rechazará la tolerancia liberal a favor de que se le imponga a todo el mundo el compromiso de atenerse a normas sexuales saludables, pues preocuparse por la comunidad significa preocuparse de que su vida sea buena y justa. Pero lo que yo sugiero (que la vida comunitaria se limite a las actividades políticas) no amplía la justificación política más allá de lo que los liberales ya aceptan. Si la vida de una comunidad se limita a las decisiones políticas formales, si el éxito crítico de la comunidad sólo depende, pues, del éxito o fracaso de sus decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales, podemos aceptar entonces la primacía ética de la vida de la comunidad sin abandonar o comprometer la tolerancia liberal y la neutralidad con respecto a la buena vida. Simplemente repetimos que el éxito de las decisiones políticas exige tolerancia. Por supuesto, se puede cuestionar y se ha cuestionado. Sin embargo, el argumento a favor de la integración sólo presenta un nuevo reto a los argumentos favorables a la tolerancia liberal si se asume una visión antropomórfica de la comunidad, o al menos una visión que incluya algo más que las actividades políticas puramente formales de la misma. Si limitamos la vida comunitaria de un colectivo a sus decisiones políticas formales, la integración no representa una amenaza para los principios liberales, y por esa razón precisamente resulta decepcionante.

Sin embargo, sería un error concluir que la integración es una idea que no tiene consecuencias, que no añade nada a la moralidad política. Un ciudadano que se identifique con la comunidad política, aceptando la prioridad ética de la comunidad, no ofrecerá nuevos argumentos sobre la justicia o la prudencia de cualquier decisión política. Sin embargo, adoptará una actitud muy diferente hacia la política. Podemos ver la diferencia contrastando su actitud no con la del individuo egoísta de las fantasías de la mano invisible, si-
no con la persona que, según sus críticos, se supone que es el paradigma del liberalismo, la persona que rechaza la integración pero está movida por un sentido de la justicia. Esa persona sólo votará y trabajará y presionará a favor de las decisiones políticas que crea que exige la justicia. No obstante, esa persona trazará una nítida línea entre lo que le exige la justicia y el éxito crítico de su propia vida. No considerará que tiene menos éxito en la vida si, a pesar de sus esfuerzos, su comunidad acepta una gran desigualdad económica, o acepta la discriminación racial u otras formas de discriminación injusta, o de restricción injusta sobre la libertad individual, a menos que, por supuesto, él mismo sea víctima de esas diversas formas de discriminación.

El liberal integrado no separará su vida privada y su vida pública de esa forma. Considerará que su propia vida merma —será una vida peor que la que podría haber tenido— si vive en una comunidad injusta, con independencia del esfuerzo que haya realizado para que sea justa. Ésta fusión de moralidad política e interés propio crítico constituye el verdadero núcleo del republicanism cívico, que es la vía más importante a través de la cual los ciudadanos deberían unir sus intereses y su personalidad en la comunidad política. Esa unión establece un ideal claramente liberal, que sólo prospera en una sociedad liberal. Yo no puedo asegurar, por supuesto, que una sociedad de ciudadanos integrados llegue a ser una sociedad más justa que una sociedad no integrada. La injusticia es el resultado de muchos otros factores: falta de recursos energéticos o de industria, debilidad de la voluntad, o errores filosóficos.

Una comunidad de gente que acepte la integración en este sentido siempre tendrá una importante ventaja con respecto a las comunidades en las que los ciudadanos rechazan la integración. Un ciudadano integrado acepta que el valor de su propia vida depende de que su comunidad tenga éxito a la hora de tratar a todo el mundo con igual consideración. Supongamos que este sentido es algo público y transparente: todo el mundo sabe que todos comparten esa actitud. La comunidad tendrá, entonces, una importante fuente de estabilidad y legitimidad, incluso aunque sus miembros discrepen en gran medida sobre lo que es la justicia. Los miembros comprenderán que la política es una empresa común en un sentido especialmente vigoroso: comprenderán que todo el mundo, sea cual sea su credo y nivel económico, apuesta personalmente por la justicia —asume una fuerte apuesta personal a favor de las personas con un vínculo sentido de sus intereses críticos—, no sólo para sí mismos, sino también para los demás. Esa comprensión proporciona un vínculo poderoso que subyace incluso al argumento más acalorado sobre políticas y principios concretos. Las personas que piensan en la justicia de forma no integrada, como si ésta les exigiera que comprometan sus intereses en beneficio de otros, mostrarán una tendencia a sospechar que aquellos que se oponen a ciertos programas que les exigen sacrificios evidentes, porque rechazan la concepción
de la justicia en que se basan esos programas, actúan sesgados por el propio interés, ya sea deliberada o subconsientemente.

Este tipo de sospecha no puede arraigar entre personas que consideran que el desacuerdo político no tiene que ver con los sacrificios que se exigen a cada cual, sino que se centra en cómo atender al interés común asegurando una solución verdaderamente justa. El desacuerdo persiste frente a ese trasfondo, y es deseable que sea así. No obstante, se trata de un desacuerdo salvable entre compañeros cuyos intereses confluyen, que saben que sus intereses no son antagónicos, que saben que vencerán o perderán juntos. Así entendida, la integración le proporciona un sentido nuevo a la vieja idea de la comunidad (commonwealth): el interés genuino que comparten las personas por la política, incluso cuando los desacuerdos políticos son profundos. Todo esto es, claro está, utópico. Apenas cabe esperar que una sociedad política completamente integrada se lleve a cabo jamás. En las próximas décadas no tendrá lugar. Mas estamos explorando ahora la utopía, un ideal de comunidad que podemos definir, defender, e incluso avanzar a tientas hacia él, con la conciencia tranquila moral y metafísicamente.

B. Prioridad ética

Las consecuencias del republicanismo cívico en su versión liberal resultan, pues, atractivas. Pero en el argumento que he ofrecido se produce una brecha considerable, pues hasta ahora no he ofrecido razón alguna de por qué la gente debería aceptar la integración en sentido liberal, por qué debería considerar que el hecho de que su vida sea satisfactoria depende, de la forma que he descrito, de que las decisiones políticas de su comunidad sean justas. No cabe esperar que la respuesta a esta pregunta nos proporcione una demostración contundente. Pero podemos intentar que la idea de una comunidad liberal resulte más atractiva identificando aspectos de la buena vida que son posibles o se alimentan en una sociedad justa.  

Describiré sólo el hilo argumental de ese proyecto de forma esquemática. El proyecto comienza con una de las formas menos convincentes de la perspectiva de Platón, articulada en la República, según la cual la moralidad y el bienestar son interdependientes en una ética adecuada, por lo que alguien que se comporta de forma injusta lleva, en consecuencia, una vida peor. Esta perspectiva apenas resulta admisible si tenemos presente lo que he denominado bienestar volitivo. No parece que exista una conexión inherente entre el hecho de que yo sea justo y que yo tenga lo que quiero. Pero la pers-

25. La esquemática (y me temo que algo criptica) discusión de esta sección la tomo pres-
pectiva de Platón resulta más admisible cuando tenemos presentes los intereses críticos. Los criterios de una buena vida en sentido crítico no se pueden definir sin un contexto, como si fueran iguales para todo el mundo en todas las épocas de la historia. Alguien vive bien cuando responde de manera apropiada a sus circunstancias. La cuestión ética no es cómo debemos vivir, sino cómo debe vivir alguien que se halle en mi posición. Por ello, buena parte del empeño gira en torno a cómo hay que definir mi posición, y parece obligado que la justicia figure en la descripción. La pregunta ética pasa a ser la siguiente: ¿qué es una buena vida para alguien que tenga derecho a la parte de recursos a la que yo tengo derecho? Y con este telón de fondo, la perspectiva de Platón del éxito crítico resulta atractiva. Una persona hace con su vida, pro tanto, un trabajo pobre —responde de manera pobre a sus circunstancias— si actúa injustamente. No es necesario aceptar la perspectiva fuerte, que Platón defiende de hecho, de que nadie se beneficia nunca con la injusticia. Quizá la vida de algunos grandes artistas no habría sido posible en una sociedad totalmente justa, lo que no implica que llevaran una vida mala. Pero el hecho de que se apoye en la injusticia sí habla en contra de la bondad de una vida, incluso la de aquellos artistas.

Préstese atención ahora a una posible contradicción entre dos ideales éticos que la mayoría de nosotros abrazamos. El primero de ellos domina nuestra vida privada. Creemos que tenemos una responsabilidad especial para con aquellas personas con las que mantenemos una relación especial: nosotros mismos, nuestra familia, nuestros amigos, nuestros colegas. A ellos les dedicamos más tiempo y más recursos que a los extraños y consideramos que eso es lo correcto. Creemos que alguien que trata con igual consideración a todos los miembros de su comunidad política en su vida privada tendría algún defecto. El segundo ideal domina nuestra vida política. El ciudadano justo insiste, en su vida política, en que se trate a todo el mundo con igual consideración. Vota y trabaja a favor de las políticas que considera que tratan a todos los ciudadanos como a iguales. A la hora de elegir entre candidatos y programas, no muestra mayor consideración por sí mismo y su familia que por la gente que no son para él nada más que un dato estadístico.

Una ética general que sea competente tiene que reconciliar estos dos ideales. Sin embargo, sólo se pueden reconciliar adecuadamente cuando la política logra distribuir realmente los recursos como lo exige la justicia. Si se ha garantizado una distribución justa, entonces los recursos que controla la gente son moral y legalmente suyos; el hecho de que los usen como deseen, esto es, como requieren sus vínculos especiales y sus proyectos, no impide en modo alguno que reconozcan que todos los ciudadanos tienen derecho a una parte justa. Pero cuando la injusticia es sustancial, las personas que se sienten atraídas por ambos ideales —el que se refiere a proyectos y vínculos personales, por un lado, y el de la igualdad de consideración política, por otro— se
hallan ante un dilema ético. Tienen que comprometer a uno de los ideales, y la forma en que lo comprometan deteriorará el éxito crítico de su vida.

Actuar de manera justa no es una cuestión totalmente pasiva; no sólo supone no hacer trampas, sino hacer también lo que se pueda para reducir la injusticia. De esta forma, alguien actúa de forma injusta cuando no dedica recursos, que sabe que no tiene derecho a tener, a las necesidades de las personas que tienen menos. Esta falta apenas se redime con la caridad ocasional, que de manera inevitable resulta limitada y arbitraria. Así pues, si el valor crítico de una vida se reduce porque no se actúa como exige la justicia, se reduce entonces por no atender a la injusticia en nuestra propia comunidad política. Por otra parte, una vida totalmente dedicada a reducir la injusticia en la medida de lo posible se vería, como poco, igualmente mermada. Cuando en una comunidad política la injusticia es sustancial y permanente, cualquier ciudadano que acepte la responsabilidad personal de hacer lo que pueda para corregirla terminará negándose a sí mismo los proyectos y vínculos personales, así como los placeres y las frivolidades, que resultan esenciales en una vida decente que nos compense.

Quien tiene un vivido sentido de sus propios intereses críticos se siente inevitablemente frustrado cuando su comunidad no asume su responsabilidad con la justicia; y ello es así incluso cuando una persona, por su parte, ha hecho todo lo posible para que se logre. Cada uno de nosotros comparte esa poderosa razón para querer que nuestra comunidad sea justa. Una sociedad justa es el prerrequisito de una vida que respete ambos ideales, ninguno de los cuales habría que abandonar. De esa forma, nuestra vida privada —nuestro éxito o fracaso a la hora de llevar la vida que una persona como nosotros debe llevar— es en un sentido limitado, pero vigoroso, parasitaría de nuestro éxito político conjunto. La comunidad política tiene esa primacía ética sobre nuestras propias vidas individuales.
Capítulo 6

LA IGUALDAD Y LA BUENA VIDA

I. ¿PUEDEN VIVIR BIEN LOS LIBERALES?

En los capítulos anteriores he defendido una concepción particular del liberalismo. Esa concepción —la igualdad liberal— insiste en que la libertad, la igualdad y la comunidad no son tres virtudes políticas distintas que, a menudo, están en conflicto (como aseguran otras teorías políticas tanto de derechas como de izquierdas), sino que son aspectos complementarios de una sola concepción política, de forma que no podemos proteger, ni siquiera entender, esos tres ideales de manera independiente. Éste es el nervio emocional del liberalismo, la idea que resulta tan atractiva hoy en día en Europa del Este y en parte de Asia y que pareció tan natural a los revolucionarios de Europa y América hace dos siglos. Sin embargo, esa idea sólo se ve realizada cuando se entienden la libertad, la igualdad y la comunidad como he sostenido que deben entenderse. Hay que medir la igualdad en términos de recursos y oportunidades, no en términos de bienestar. La libertad no es libertad para hacer lo que se quiera, sin que importe qué se hace, sino para hacer lo que se quiera respetando los derechos de los demás. La comunidad no se debe basar en una concepción desdibujada o diluida de la libertad y la responsabilidad individuales, sino en un respeto efectivo y compartido por esa libertad y responsabilidad.

En este capítulo voy a tratar de responder a una objeción especialmente poderosa contra la igualdad liberal. Desde la época de la Ilustración, en la que muchos de los ideales políticos del liberalismo se formaron, sus críticos han imputado a esos ideales el ser sólo adecuados para gente que no sabe cómo vivir. Nietzsche y los iconoclastas románticos dijeron que la moralidad liberal era una prisión construida por los envidiosos para encerrar a los grandes. Sólo las almas pequeñas, pensaban, se interesarían por la igualdad liberal; los poetas y los héroes, ocupados en inventar nuevas vidas y dominar nuevos mundos, la tratarían con desdén. Luego esta crítica se invirtió. Los marxistas imputaron al liberalismo el ocuparse demasiado, no demasiado poco, de los triunfos individuales, y los conservadores dijeron que el liberalismo desatendía la importancia de la estabilidad y la raigambre sociales generadas por la moralidad convencional. Estas tres lanzas críticas comparten, sin embargo, una objeción global que se presenta a menudo como un eslogan mis-
terioso: el liberalismo presta demasiada atención a lo correcto (es decir, a los principios de justicia) y demasiado poca al bien (es decir, a la calidad y al valor de la vida que lleva la gente). Los románticos piensan que el liberalismo es insensible a la importancia de la creatividad emprendedora de los individuos emancipados de una moral pequeña y mequinita. Los marxistas piensan que el liberalismo pasa por alto el carácter alienado y depauperado de la vida en las democracias liberales capitalistas. Los conservadores sostienen que el liberalismo no acaba de entender que la vida sólo puede resultar satisfactoria cuando echa raíces en normas y tradiciones definidoras de la comunidad. Todos están de acuerdo en que el liberalismo lixivía la poesía de nuestra vida.

En esta retórica cabe distinguir tres imputaciones latentes. La primera declara que una genuina vida buena sería imposible en una sociedad liberal. Si esta objeción no se supera resulta mortal. Si la vida en una sociedad liberal lleva por fuerza a la mequinidad —lleva a todo el mundo por fuerza al fracaso más desesperante, a una vida atrofiada— entonces el liberalismo es una concepción política perversa, apta sólo para masoquistas y para personas ciegas éticamente. La segunda objeción no acusa al liberalismo de impedir totalmente la posibilidad de una buena vida, sino de subordinar ese objetivo privado a la justicia social, al insistir en que la justicia siempre es previa, aun cuando ello signifique que algunas personas tienen que sacrificar la calidad y el éxito general de sus vidas. Ésta es una objeción menos amenazadora, pero sigue siendo importante, pues si los liberales la aceptan, tendrán que encontrar una justificación de su concepción política que sea lo suficientemente convincente como para explicar por qué las personas tienen que sacrificar a veces —incluso a menudo— lo que se les impone como su responsabilidad dominante, esto es, llevar la mejor vida que puedan ellos y sus familias. La tercera objeción sólo acusa a los liberales de profesar una neutralidad a gran escala, es decir, de suponer que una teoría de la justicia política se puede desarrollar con independencia de lo que se considere que es vivir bien. Esta tercera objeción parece aún más débil: en realidad los liberales proclaman a menudo que el liberalismo es éticamente neutral y que esto es una virtud, y no un defecto. Pero esta supuesta virtud traen consigo un coste práctico. Si resulta que casi cualquier teoría de la buena vida es compatible con el liberalismo, entonces el liberalismo no puede apelar a ninguna teoría semejante en su propia defensa: no puede hacer campaña a favor de un estado liberal basándose en que sólo en ese estado puede llevar la gente una vida buena y justa.

¿Es culpable el liberalismo de alguno de estos cargos? ¿Impide el liberalismo vivir bien, o acaso subordina ese objetivo a otros o los pasa por alto? No; pero no podremos entender por qué hasta que no reconozcamos que una

teoría de la buena vida, como cualquier otro ámbito del pensamiento, es algo complejo y muy estructurado. En ciertos niveles de la ética, el liberalismo puede y debe ser neutral. Pero no puede ni debe ser neutral en los niveles más abstractos en los que hacemos el esfuerzo de pensar, no sobre los detalles de cómo hemos de vivir, sino sobre el carácter, la fuerza y la importancia de la pregunta misma sobre cómo debemos vivir.

Podemos distinguir al menos tres de esas ideas abstractas. Primero: ¿cuál es el origen de esa cuestión ética? ¿Por qué preocuparse sobre cómo hemos de vivir? ¿Existe alguna diferencia entre el hecho de que las personas vivan bien y que simplemente disfruten de la vida? Y si es así, ¿tan importante es que la gente viva bien y no sólo que disfrute de la vida? ¿Es importante sólo para la persona de cuya vida se trata? ¿O es importante en un sentido más amplio y objetivo, de forma que siga siendo importante incluso si, por alguna razón, no es importante para esa persona? ¿Es más importante que unas personas vivan bien en lugar de otras? Segundo: ¿de quién es la responsabilidad de que la vida sea buena? ¿A quién se debe imputar que vele para que las personas vivan bien? ¿Es una responsabilidad social, colectiva? ¿Es parte de la responsabilidad de un estado bueno y justo que identifique la buena vida y que trate de inducir, o incluso forzar, a los miembros de ese estado para que lleven esa vida? ¿O es individual esa responsabilidad? Tercero: ¿cuál es la métrica de una buena vida? ¿Mediante qué criterio se puede poner a prueba el éxito o el fracaso de la vida? ¿Hasta qué punto es esto una cuestión del placer o de la felicidad que le ha procurado la vida a una persona? ¿Hasta qué punto es cuestión de la diferencia que la vida de una persona marca sobre la de otra, o del acervo de conocimientos existente, o del arte? ¿De qué otra forma o en qué otra dimensión se debe juzgar el éxito general o el valor de la vida de alguien?

Estos tres asuntos —el origen, la responsabilidad y la métrica— han generado mucha controversia, no sólo entre los filósofos, sino entre las distintas culturas y sociedades. Se trata, sin embargo, de cuestiones más abstractas que las cuestiones de detalle que tenemos presentes cuando decimos que las sociedades modernas son profundamente pluralistas en ética y moral. Cualquier conjunto admisible de respuestas a las cuestiones abstractas dejará abiertas nuevas respuestas sobre cómo debemos vivir, que dividen hoy en día a la gente en Estados Unidos, por ejemplo. Podríamos estar todos de acuerdo en que es objetivamente importante que las personas vivan bien, que asuman la principal responsabilidad, como individuos, respecto al éxito de sus propias vidas, y que vivir bien significa hacer que el mundo sea un lugar mejor, más valioso, sin que haya que ponerse del lado de aquellos que insisten en que una buena vida es, necesariamente, una vida religiosa, o del lado de aquellos que consideran que la religión no es más que una superstición peligrosa, entre los que insisten en que una vida valiosa echa raíces en la tradición y aquellos que creen que la única vida decente es la que se rebela contra la tradición.
No quiero decir que la respuesta a las cuestiones más abstractas no influya en las concretas. Al contrario, las teorías éticas abstractas exigen que las personas vean y pongan a prueba sus opiniones bajo un determinado enfoque. Quien acepte que es objetivamente importante el modo en que vive y que vivir bien significa mejorar el mundo no puede creer también que la mejor vida es la más placentera, a menos que piense que el placer tiene valor intrínseco y objetivo, lo cual no puede resultarle admisible. Ni quiero decir tampoco que la gente, incluso en una misma sociedad, esté de acuerdo con las respuestas que hay que dar a las cuestiones abstractas. La gente muestra su desacuerdo sobre la ética abstracta —en concreto, como veremos, sobre su métrica—, incluso en las democracias occidentales. Pero ese desacuerdo no resulta tan impresionante ni tan acalorado como la mayoría de los desacuerdos más concretos, y cabe esperar de forma más realista que se pueda transformar la opinión de la gente, mediante argumentos, respecto a esos asuntos abstractos que esperar que se transforme su opinión en relación con una serie de apasionantes temas concretos que dividen a las personas.

El hecho de que se identifiquen respuestas claramente liberales a las cuestiones éticas abstractas ¿le serviría de ayuda al liberalismo para replicar a las tres intrincadas objeciones que he descrito? Eso depende de cuán atractivas resulten esas respuestas liberales, una vez que se haya meditado sobre ellas. En la introducción aseguré que la igualdad liberal refleja y apoya dos principios que son ampliamente aceptados en las democracias occidentales actuales y que ofrecen respuestas atractivas a la cuestión del origen y la responsabilidad. El primero de esos principios sostiene que, en cuanto empezamos a vivir, es de una gran importancia objetiva que la vida prospere y que no se desperdicie, y que esto es importante por igual para todo ser humano. El segundo sostiene que la persona es la principal responsable de que su vida tenga éxito, y no puede delegar esa responsabilidad. En este capítulo exploré la tercera cuestión abstracta que he identificado: la cuestión de la métrica. Distingo varios modelos de valor ético y defiendo uno de ellos, el modelo del «desafío», que supone que una vida tiene éxito en la medida en que es una respuesta apropiada a las diversas circunstancias en que se vive. Considero que este modelo tiene más atractivo intuitivo que su principal rival, y nos ayuda a exponer lo que hay de verdad en la idea platónica de que la justicia no implica un sacrificio que impida a una persona ejercer su habilidad para tener éxito en la vida, sino más bien la precondición de ese éxito.

Sin embargo, he de admitir que creo que tengo menos posibilidades de convencer a los lectores de que acepten el modelo del desafío de la ética que de persuadirlos para que acepten el principio de la igual importancia objetiva y el de la responsabilidad individual que acabo de describir. Debo hacer hincapié, pues, en que si bien me parece convincente la defensa del modelo del desafío, y me parece, asimismo, que se ajusta a mis intuiciones éticas y las
explica, no pretendo que la defensa ética a favor de la igualdad liberal se apoye en este modelo. Creo que el argumento del libro que mencioné en la introducción, que no depende de respuesta alguna a la cuestión de la métrica, sino más bien de principios mucho menos controvertidos entre nosotros, es convincente en sí mismo. Si presiono a favor de la respuesta del reto a la cuestión de la métrica es, no obstante, por dos razones. En primer lugar, la cuestión de la métrica es importante en sí misma. Nuestras intuiciones comunes sobre cómo debemos vivir son confusas, como voy a tratar de demostrar, y creo que esa confusión refleja ambivalencia respecto a la respuesta correcta a esta cuestión. En segundo lugar, quiero mostrar el atractivo ético que se halla tras la perspectiva de Platón de que la justicia y la bondad no pueden estar en conflicto, y cómo esta perspectiva no sólo nos proporciona una poderosa defensa del liberalismo en general, sino de la igualdad liberal como la mejor concepción del liberalismo.

A lo largo de este capítulo asumo que se puede dar una respuesta positiva a la cuestión del origen que he descrito. Supongo que la pregunta ética en torno a cuál sería para mí una vida que tuviera éxito es una pregunta importante, genuina y diferente, al menos en su contenido (aunque quizá no lo sea la respuesta que invita a dar), a la pregunta psicológica sobre con qué vida disfruto más o qué vida hallo más satisfactoria, y a la pregunta moral sobre las obligaciones o responsabilidades que tenemos hacia los demás. Rechazo sin comentarla aquí lo que en otro lugar he descrito como la perspectiva «externamente» escéptica de que la pregunta ética carece de sentido. Pero me tomo muy en serio la afirmación de los escépticos «internos» sobre la ética, que insisten en que, de hecho, ninguna vida es realmente buena o tiene éxito. No abordo por separado la pregunta sobre si la vida humana tiene sentido o es significativa, y cuándo lo tiene. No puedo entender esa pregunta de forma que no se considere que, esencialmente, es la misma pregunta que la que yo discuto, esto es, ¿qué, cuándo y por qué una vida concreta es buena o tiene éxito.

Voy a finalizar esta sección introductoria con un reto distinto. Como he dicho, los diversos rivales de la igualdad liberal que son ahora populares —romanticismo posmoderno, conservadurismo económico, comunitarismo, perfeccionismo y otros— proclaman las elevadas razones de la ética. Denigran el liberalismo por su falta de autoridad ética. Pero sorprende que los trabajos de esas escuelas hayan prestado tan poca atención a los temas de la ética filosófica que he descrito y que en breve voy a abordar. Defenderé que la ética filosófica más admisible descansa en la fe liberal; que la igualdad liberal no impide, ni amenaza, ni desatiende a la bondad de la vida de la gente, sino que

más bien fluye y refluye a partir de una atractiva concepción de lo que es la buena vida. Los rivales del liberalismo deberían aceptar el reto e intentar dar respuesta a las profundas cuestiones de la ética que les alejan del liberalismo en la dirección que desean. Mientras no lo hagan, su acusación de que los liberales prestan poca atención a la buena vida seguirá siendo una bravucónada.

II. Ética filosófica

A. Intereses volitivos e intereses críticos

¿Qué es lo que hace que una vida sea buena o tenga éxito? Los filósofos de tradición utilitarista parten siempre del supuesto de que cualquier respuesta correcta a esta pregunta tendría que reducir todos los elementos del bienestar a un único común denominador. Debatén sobre los méritos de dos tesis en competición: la primera vendría a decir que el bienestar consiste en tener experiencias deseables, como el placer; mientras que la segunda sostendría que consiste en haber satisfecho los propios deseos. En nuestros días, parece suficientemente claro que, aunque cada una de estas tesis —la de la experiencia placentera y la de la satisfacción de los fines y los deseos— debe hallar acomodo en una descripción filosófica global del bienestar, ninguna de ellas cuenta toda la historia, ni siquiera la parte más interesante de ella.

Tenemos que suprimir el impulso reduccionista y aceptar no sólo que la idea de bienestar es compleja, sino que tiene estructura. Tenemos que distinguir, por lo pronto, entre lo que llamaré bienestar volitivo, de una parte, y bienestar crítico, de otra. El bienestar volitivo de alguien resulta mejorado —y precisamente por esa razón— cuando tiene o consigue lo que, de hecho, desea. Su bienestar crítico resulta mejorado por tener o por conseguir aquello que hace que su vida sea una de las mejores vidas que puede tener o conseguir. Navegar bien y evitar ir al dentista son parte de mi bienestar volitivo: deseo ambas cosas y mi vida va mejor, pues, en sentido volitivo, cuando las tengo. Adopto otro punto de vista respecto de otras cosas que deseo: tener una relación íntima con mis hijos, por ejemplo, asegurarme algún éxito en mi trabajo y —lo que a duras penas consigo— tener alguna idea del avanzado es-

3. En una exposición más compleja, distinguiría una tercera categoría de bienestar que es más elemental o biológica, como la salud y la ausencia de dolor y de frustración sexual o de otro tipo. Pero, para el argumento que trato de construir aquí, bastará con señalar que esos intereses biológicos pueden figurar entre las dos categorías que he mencionado. Evitar el dolor es algo que deseo, de manera que se cuenta entre mis intereses volitivos. También creo que evitar el dolor cuenta, asimismo, como parte de mi interés crítico, aunque de una manera diferente y, en general, más débil.
tado de la ciencia de mi época. Considero estas cosas importantes para mi bienestar crítico porque creo que habría tenido menos éxito en la vida si no hubiera tenido, o no hubiera alcanzado totalmente, esos objetivos.

Mi vida no es una vida peor —no tengo nada que lamentar, y mucho menos nada de qué avergonzarme— porque haya sufrido en la silla del dentista. Y aunque deseo navegar bien y me decepciona no conseguirlo, no puedo pensar que mi vida sería peor si jamás hubiera concebido tal deseo. Para mí es importante navegar bien porque deseo navegar bien, no al revés. Pero todo esto se inverte cuando considero la importancia de tener intimidad con mis hijos. Pienso que mi vida habría sido peor si nunca hubiera entendido la importancia de esto, si no me hubiera dolido la distancia respecto de ellos. No pienso que tener una relación íntima con mis hijos sólo sea importante porque, de hecho, lo deseo. Pienso que se trata de algo realmente importante, y lo sería incluso aunque yo no lo deseara.

Sin embargo, la distinción entre bienestar volitivo y bienestar crítico no coincide con la distinción entre lo que a veces se llama bienestar subjetivo y bienestar objetivo. Es cierto que el interés crítico tiene una dimensión objetiva de lo que carece el interés volitivo: tiene sentido suponer que he cometido un error respecto de mi interés crítico, pero no, al menos en el mismo sentido directo, que yo podría haberme equivocado en mis intereses volitivos. Pero eso no quiere decir que mis intereses volitivos coincidan tan sólo con mis juicios actuales —juicios que yo luego puedo considerar equivocados— acerca de cuáles son mis intereses críticos. Los dos tipos de interés, los dos modos de bienestar, son distintos. Puedo limitarme a desear inteligiblemente algo sin pensar si ese algo hace mi vida mejor; en realidad, una vida en la que alguien sólo deseara lo que pensara que está en su interés crítico tener sería un triste engorro.

Tampoco es lo mismo el interés crítico que las motivaciones. Mucho gente comparte mi opinión de que le resulta importante en la vida tener una relación más estrecha con sus hijos. Pero la mayoría de ellos no desean esa relación, o se esfuerzan cuando es necesario, por un egoísmo ilustrado. Desean tener una buena relación con sus hijos por sí misma y por sus hijos, no por ellos mismos. Esto es cierto también en otras muchas cosas de las que se preocupan: cuando trabajan a favor de la justicia en política y en sus propias vidas, por ejemplo, se preocupan de la justicia y de sus beneficiarios, no de sí mismos. De hecho, no cabe duda de que esos intereses son en parte críticos porque no se buscan por el propio interés. Pero estos hechos motivacionales no reducen el papel ético de esos intereses: esto es, su papel a la hora de hacer que la vida de la persona que tiene esos intereses y que trata de conseguirlos por sí mismos o por el bien de otras personas sea mejor para ella. Ni evitan aquellos hechos tampoco que esto se entienda y que produzca satisfacción; ni evitan el que nos resulte enigmático saber por qué esto es así. ¿Cuál es la ver-
dadera razón para dedicar la vida a ayudar a los pobres? Esta pregunta, como la mayoría de las preguntas que se apoyan en la palabra «verdadero», resulta demasiado cruda. Las personas tienen diferentes razones, y éstas operan en diferentes estratos de su imaginación moral y ética.

Los intereses críticos y los volitivos están interrelacionados de varias maneras. El interés crítico normalmente sigue la senda del interés volitivo. Una vez que he albergado algún deseo —navegar bien— lo normal es que esté en mi interés crítico el tener éxito, no porque navegar bien sea críticamente importante, sino porque lo es el tener una buena medida del éxito en la realización de lo que yo, de hecho, deseo. Y el interés volitivo normalmente sigue la senda del interés crítico: la gente desea en general lo que piensa que está en sus intereses críticos tener. Si alguien cree que está en su interés crítico tener relaciones de intimidad con sus hijos, deseará tenerlas, aunque (como acabo de insistir) no lo desee por esa razón. Pero esto no es inevitablemente así. El supuesto común entre los filósofos de que la gente no puede pensar que algo es lo mejor, una vez que lo han tenido todo en cuenta, sin desearlo parece que no atiende a la distinción entre las dos clases de bienestar. Al menos parte del complejo problema que los filósofos llaman akrasia surge porque la gente no desea realmente lo que ellos mismos creen que está en su interés crítico tener. Yo puedo, por ejemplo, pensar que mi vida sería una vida mejor, en el sentido crítico, si trabajara menos y dedicara algún tiempo a estar con mi familia; sin embargo, no doy cuenta de que no lo deseo realmente, o al menos de que no lo deseo lo suficiente.

¿Son las categorías de bienestar volitivo y crítico meros componentes de un concepto de bienestar más amplio, más inclusivo, que podríamos llamar bienestar-después-de-considerarlo-todo? Podríamos pensar que el bienestar, considerando todos los aspectos, consiste en la mezcla o en el equilibrio correctos entre los intereses volitivos y los intereses críticos. Es ésta una idea tentadora, porque supone que hay un patrón para resolver posibles conflictos entre los dos modos de bienestar. Pero, por tentadora que sea, la idea carece de sentido. No puede haber patrones adecuados que sirvan para juzgar si se ha llegado a la mezcla o al equilibrio correctos entre el bienestar volitivo y el crítico, a excepción de los patrones que proporcionan precisamente esos dos modos de bienestar distintos. Podemos preguntar qué deberíamos hacer para conseguir el tipo de vida correcto. Y entonces la respuesta la dará la reflexión acerca de nuestros intereses críticos. O podemos preguntar qué deseamos hacer, y entonces la respuesta se obtiene consultando (si ésta es la palabra correcta) a nuestros intereses volitivos. Pero si los dos entran en conflicto, como cuando yo deseo hacer algo que sé que está en contra de mi interés crítico, no hay un concepto de tercer orden, o más, al que yo pueda apelar. Lo que debería hacer en tales circunstancias, para vivir una buena vida, es seguir mis intereses críticos, y no hay otro sentido, más elevado jerárquica-
mente, de mis mejores intereses que pueda exigirme o permitirme dejar de lado mis intereses críticos. Debemos, pues, aceptar el dualismo de perspectivas, reconociendo que los conflictos prácticos entre las dos perspectivas pueden ser frecuentes y vivos. Puesto que la moralidad nos brinda patrones de conducta diferentes de los patrones ofrecidos por el bienestar, proporciona también una perspectiva diferente. Pero la moralidad no es, claro está, una categoría del bienestar más comprehensiva que incluya tanto los intereses volitivos como los críticos.

Así que tenemos intereses volitivos e intereses críticos, y no hay ningún concepto inclusivo de bienestar que pueda dirimir los conflictos entre esos dos tipos de intereses. Partiré de ahora en adelante del supuesto de que nuestro proyecto de hallar una ética liberal que sirva de fundamento a la política liberal tiene que concentrarse en el bienestar crítico, no en el volitivo. Necesitamos una descripción adecuada de lo que son los intereses críticos de las personas, una descripción que muestre por qué las personas que la aceptan y que se preocupan por su propio bienestar crítico y por el de otras personas se deslizarán de un modo natural hacia alguna forma de política y de práctica liberal. No quiero con ello decir, evidentemente, que los políticamente liberales deberían preocuparse sólo por mejorar las vidas de las personas en el sentido crítico, y no en el volitivo (o biológico). Luchar contra el dolor y la enfermedad es importante independientemente de la categoría en la que encajen. Ni estoy cometiendo el error contra el que previne hace un momento, a saber, suponer que la gente sólo se preocupa de sus intereses críticos, o suponer que piensa muy a menudo en ellos.

Evidentemente, la cuestión de si los principios políticos liberales servirían o no a los intereses volitivos que tiene la mayoría de la gente en una democracia (y si es así, cómo convenceríamos los políticos liberales a la mayoría de que es así) es una cuestión sensible —y políticamente crucial—. Pero nuestra cuestión es motivacional en otro sentido, no tan inmediatamente político, aunque quizá revista una importancia política de mayor alcance. Los principios políticos son normativos a la manera en que lo son los intereses críticos: unos definen la comunidad política que deberíamos tener; los otros, cómo deberíamos vivir en ella. Nuestra búsqueda de fundamentos es, pues, una búsqueda de integridad normativa. Nos preguntamos si las personas que se toman en serio sus intereses críticos tendrían este motivo para adoptar la perspectiva política liberal. A largo plazo, esta cuestión es, como acabo de sugerir, una cuestión práctica, porque a largo plazo los programas políticos fracasarán si no hallan espacio en la imagen de sí que la gente anhela, y en los modelos que admira, no meramente en lo que, de hecho, desea.
B. Inquietudes y enigmas en torno a los intereses críticos

La mayoría de las personas creen tener intereses críticos. Piensan que es importante hacer algo con sus vidas, tanto si esta convicción influye en el modo en que realmente viven, como si no influye para nada en él. Pero la mayoría de nosotros también somos conscientes de cuán problemática y oscura es la idea de los intereses críticos, y mucha gente teme que se trate de una completa ilusión. Las personas que creen en una vida después de la muerte no se dejan inquietar por este problema, evidentemente, porque el cielo y el infierno convierten a la ética en un asunto de prudencia. Pero muchos de nosotros carecemos de este cómodo consuelo y, aunque nos las arreglemos para superar los momentos de escepticismo y recuperar las convicciones éticas que tenemos, no conseguimos eliminar nuestras ansiedades, sino meramente posponerlas. En las páginas que siguen ofrecerá una suerte de catálogo de esas ansiedades. No catalogaré, entre ellas, el escepticismo externo con respecto a la coherencia de la idea de que una forma de vida puede generar una vida mejor, una vida con más éxito, que otra. Supongo que la idea tiene sentido, por lo que sólo considero ciertos enigmas sobre su aplicación. Comenzaré con el conocido problema del silencio de la noche del escepticismo interno: la vida no tiene sentido; en realidad ninguna vida es buena, ni es mejor que otra. Luego añadiré una serie de asuntos o enigmas ulteriores acerca de la ética, aunque no tan intimidantes o conocidos, tienen, sin embargo, dimensión filosófica e importancia personal.

Significado. Las personas con autoconciencia acerca del problema de vivir bien lo consideran una cuestión de importancia capital; piensan que es muy importante no sólo la cuestión de si sus vidas son disfrutables, sino la de si hay vidas buenas o malas que vivir. ¿En qué sentido o desde qué perspectiva podría ser esto importante? ¿Cómo puede importar lo que ocurra en el espacio y en el tiempo, absurdamente diminutos, que ocupa una vida humana, o aun en el diminuto episodio que es la existencia de toda la materia viva considerada globalmente? El universo es tan grande y ha durado ya tanto tiempo que nuestros meores científicos luchan incluso por dar sentido a la cuestión de cuán grande es o cuánto tiempo lleva existiendo. Algún día —en algún momento de la historia del tiempo— el Sol estallará y entonces no quedará nada que pueda dar siquiera un indicio de cómo vivíamos. ¿Cómo podemos reconciliar estas dos ideas: que la vida no es nada y que el modo en que la vivimos lo es todo?

¿Trascendentales o indexados? Forma parte de la idea de que alguien tiene intereses críticos el hecho de que éstos no sean sólo cuestión de lo que facti-

4. Ronald Dworkin, «Objectivity and Truth». 
camente desea, sino de lo que debería desear, y que puede estar gravemente equivocado respecto de sus intereses críticos. Esto parece sugerir que los valores éticos son trascendentes, esto es, que los componentes de una vida buena son siempre y en cualquier parte los mismos. Pero esto entra en conflicto con el segundo supuesto que a muchos de nosotros nos parece irresistiblemente razonable: que no hay algo así como una única buena vida para todo el mundo, que los patrones éticos están, de alguna forma, indexados en función de la cultura, la habilidad, los recursos y otros aspectos de la circunstancia propia, de manera que la mejor vida para una persona en una situación determinada puede ser muy distinta de la mejor vida para otra persona en otra situación. ¿Cuál de estos dos puntos de vista, apoyados ambos en intuiciones y convicciones sólidas, es correcto? ¿Cuál debe abandonarse? ¿Podemos rechazar el punto de vista trascendente del valor ético, pero mantener nuestra convicción de que la ética no es meramente subjetiva, que no es mera cuestión de descubrir lo que realmente queremos?

Ética y moralidad. Consideremos el problema de Platón. ¿Cuál es el vínculo entre el interés propio y la moralidad? Está claro que la moralidad y los intereses volitivos a menudo entran en conflicto: a menudo puedo conseguir más de aquello que deseo por medio del chantaje, del robo o de la mentira. Pero la cosa se complica cuando tomamos el interés propio en el sentido crítico, más que en el volitivo. Entonces hay tres concepciones que parecen posibles. Primero, podríamos pensar que vivir bien, incluso en el sentido crítico, es totalmente independiente de vivir justamente. Alguien que crea que la auténtica buena vida es una vida consagrada a obtener un gran poder, por ejemplo, muy bien podría pensar que sus intereses críticos están en conflicto con la justicia porque podría incrementar su poder haciendo lo que prohíbe esta última. Segundo, podríamos pensar que la justicia es un componente del bienestar crítico, pero que eso no lo es todo. En la hoja de balance global, la injusticia (podríamos decir) se apunta en contra del éxito de la vida, de modo que una persona forzada a elegir entre aumentar su poder y actuar justamente tiene que realizar una elección dentro del marco de la ética, y no entre la ética y la moralidad. Tiene que decidir si, considerándolo todo, su vida va mejor al contar con más poder, al precio de cometer alguna injusticia, o al revés. Tercero, podríamos adoptar el punto de vista de Platón: nunca hay un conflicto entre la justicia y el interés propio porque nunca puede vivirse una vida críticamente buena por medio de actos injustos. Si es necesario actuar injustamente para conseguir más poder, entonces el hecho de conseguir más poder no puede considerarse, ni siquiera pro tanto, como una mejora del éxito de la propia vida. Hay dos versiones de este tercer punto de vista. La primera, al igual que la segunda, sostiene que la justicia sólo es un componente de la buena vida, pero insiste en que es el componente dominante, de forma
que lo que se ganara con otro componente no podría superar siquiera el menor compromiso con la justicia. La segunda sostiene que la relación entre la justicia y la buena vida es más íntima aún. Pero no puedo explicar de qué manera esta segunda versión exige mayor intimidad hasta que no haya desarrollado (como haré más adelante en este capítulo) lo que llamo el modelo del desafío.

La mayoría de las intuiciones parecen favorecer a uno de los dos primeros puntos de vista, más que al tercero. Paul Cézanne desertó no por objeción de conciencia, sino por deseo de pintar, y mucha gente piensa que, aunque actuara incorrectamente, el resultado fue una vida mejor. Pero ¿cómo podemos explicarlo? Supóngamos que alguien gana una fortuna gracias a una carrera empresarial despiadada e inmoral y luego usa esa fortuna para financiar una deslumbrante vida, de experiencias refinadas, exóticas y de creación y mecenas de artísticos, de exploración y descubrimientos. En realidad, es difícil resistirse a la opinión de que, incluso en el análisis final, se ha beneficiado de su incorrecta actuación, que ha llevado una inmoral vida de éxito. Pero también es difícil resistirse al argumento contrario, aparentemente decisivo. Sin duda, él ha disfrutado de su vida y ha sentido muchas satisfacciones gracias a ella. Pero ¿cómo podemos decir que ha vivido bien —que ha hecho de su vida algo bueno— si toda su riqueza y sus logros han surgido de algo que no debía de haber hecho, que condenamos que haya hecho? Una vez más, nuestras intuiciones están desordenadas.

¿Aditiva o constitutiva? Podemos reflexionar sobre la vida de alguien con dos cuestiones en mente. Podemos preguntar, primero, hasta qué punto su vida incluye cualesquiera experiencias, relaciones o acontecimientos que consideramos componentes de una vida buena o decente. Podemos preguntar, segundo, hasta qué punto percibe él cualesquiera componentes de la buena vida como componentes de su propia existencia, si los persiguió, si los consideró valiosos, en una palabra, si los percibió como servidores de sus intereses críticos. Pero ¿cómo deberíamos combinar esos dos tipos de cuestiones? Hay dos concepciones posibles. La concepción aditiva sostiene que nosotros podemos juzgar su vida como una vida buena o mala sin consultarlo su opinión al respecto. Si su vida tiene los componentes de una buena vida, entonces es buena por esa misma razón. Si él percibe esos componentes, entonces eso incrementa la bondad de su vida; es miel sobre hojuelas. Pero si no los percibe, el valor ético de los componentes no desaparece. Puede llevar una vida muy buena en virtud de experiencias y de logros que él no perciba, aunque no sea una vida tan buena, quizás, como la que habría tenido si se hubiera apercibido de ello.

La concepción constitutiva, por otro lado, sostiene que ningún componente puede contribuir al valor de la vida de una persona a menos que sea

5. Debo este ejemplo a A. J. Ayer, que rechazó enfáticamente la tercera concepción.
percibido como tal. Así, si un misántropo es muy querido pero desprecia el amor de los demás como si no valiera la pena, su vida no es más valiosa por ser querido. La concepción constitutiva no es la concepción escéptica, según la cual la vida de alguien es buena o mala en el sentido crítico sólo si —y porque— él piensa que es buena o mala. Alguien podría estar equivocado al considerar que su vida es buena, y equivocado porque cuenta como bueno un componente que no lo es. Y podría estar equivocado al no reconocer y percibir algún rasgo de su vida que, de haberlo reconocido, habría hecho su vida mejor. La concepción constitutiva niega sólo que algún acontecimiento o logro pueda mejorar la vida de alguien a pesar de la opinión contraria del interesado.

¿Cuál de esas convicciones deberíamos adoptar? Una vez más, ambas parecen apoyarse en intuiciones y convicciones muy comunes. El valor ético es objetivo, no subjetivo: este hecho, que parece avalar el punto de vista transcendental de los patrones éticos, también parece avalar la concepción aditiva del valor ético. Si no me compite a mí decidir qué clase de vida es buena, entonces ¿por qué debería importar, en lo que respecta al valor de mi vida, lo que yo piense de ella? En algunos extremos, el sentido común confirma este argumento. ¿No habría vivido Hitler una vida mejor si hubiera sido encarcelado desde la adolescencia, aun si hubiera consumido el resto de su vida soñando con el horror que habría podido causar? Pero otros ejemplos, menos espectaculares, despiertan intuiciones contrarias. Aunque pensemos que la religión debe ser parte de la buena vida, ¿puede mejorar la vida de alguien el hecho de forzarle a observar una vida religiosa si él considera que no merece la pena? ¿Tiene sentido decir que la vida del misántropo resultó mejor por ser objeto de un amor que él no deseaba? En ninguno de estos casos sentimos que el valor de algo bueno —la religión o el amor de los amigos— disminuya sólo por no ser apreciado. Sentimos que su valor es obliteratoro, que no hay valor alguno a no ser que ese valor sea, de algún modo, avalado por el reconocimiento. Una vez más, algunas de nuestras intuiciones parecen estar en conflicto con otras, y el resultado de ello es que la ética parece más misteriosa.

Ética y comunidad. El último conjunto de rompecabezas que voy a describir plantea la cuestión de la unidad del valor ético, esto es, de la entidad cuya vida pretende mejorar la ética. Por un lado, sentimos que la ética es enteramente personal. Cada uno de nosotros tiene la responsabilidad última de decidir qué clase de vida es la correcta para él; incluso una persona que irreflexivamente se deja llevar por los cauces sociales existentes es responsable de esa elección (o no elección) si, para él es posible vivir otro tipo de vida menos conformista. Y cada uno de nosotros hace una apuesta personal con la vida que vive, lo elija o no. Es mi vida lo que está en juego cuando decidido dónde vivir, o qué carrera realizar, o si debo mentir para conseguir una ventaja.
No obstante, en determinadas ocasiones y circunstancias está clara división del mundo ético entre nuestra vida y las vidas de los demás falla. Sentimos que la unidad ética más fundamental es colectiva, no individual, que la cuestión de si mi vida va bien está subordinada a la cuestión de si, para algún grupo al que pertenezco, *nuestra* vida va bien.

Debemos cuidarnos de disipar este aparente conflicto confundiéndolo con otras tensiones entre las solicitudes personales y sociales, tensiones que, por importantes que sean, no constituyen un desafío al carácter distintivamente individual de la ética. Claro es que las vidas de otras personas son importantes para mí; sé que una buena vida no puede ser una vida egoísta o egocéntrica. Y evidentemente sé que mis convicciones éticas están socialmente condicionadas y restringidas, que ni siquiera puedo imaginar vidas que parezcan naturales en otras culturas. Si creo que la ética está indexada, que no es trascendente, pensaré, además, qué el vínculo entre convicción y cultura no es meramente psicológico o conceptual, sino ético también, porque la vida correcta para mí depende en parte de la época, de la nación y de la cultura en las que yo vivo. No existe conflicto entre creer que mi vida ética es plena y exclusivamente responsabilidad mía y que está vinculada a la comunidad de todos esos modos.

Al plantearlo como un enigma ético, lo que tengo en mente es otra cosa: un modo diferente y más radical de vincular mi vida ética y mi continuidad; un modo que supone que una comunidad tiene una vida ética propia y que el éxito crítico de cualquier vida individual depende hasta cierto punto del éxito crítico de la vida de su comunidad. Este supuesto es, para mucha gente, una parte común de su sensibilidad política. Sienten como un fallo personal la actuación injusta o aviesa de su país, incluso cuando no han participado para nada en la injusticia o aun han tratado de prevenirla, y eso no les ocurre cuando algún otro país actúa de la misma forma. El ejemplo más notorio y contundente de esa actitud en nuestros días es la responsabilidad que los alemanes que no habían nacido cuando se produjo el Holocausto, o que no tomaron parte en él, sienten por los pecados de su comunidad política. De manera paralela, la mayoría de la gente funde sus vidas con comunidades no políticas. Los camaradas en proyectos comunes —personas que colaboran en una operación de salvamento, por ejemplo— no distinguen entre su éxito personal y el éxito de la empresa. Si la empresa falla, ellos han fallado incluso si su propia tarea fue un éxito.

Hervidero de misterios. ¿Acaso este tipo de integración ética, merced a la cual los intereses críticos de los individuos se tornan dependientes de los intereses críticos de algún grupo y se funden con ellos, presupone también la prioridad ontológica? ¿Implica que las unidades humanas fundamentales del universo son realmente los grupos y no los individuos que los constituyen, como han pensado algunos filósofos? Y si no, ¿cómo explicar de otro modo la inte-
gración ética? ¿Es lógico creer, como muchos de nosotros parecemos hacer, que la ética es a la vez individual y comunal? Si eso es lógico, entonces ¿qué perspectiva —personal o comunal— resulta apropiado adoptar y cuándo?

C. Modelos de valor crítico

Estos distintos enigmas e inquietudes surgen, creo, porque nuestros instintos e impulsos éticos reflejan formas diferentes y, en cierto sentido, antagónicas de concebir la métrica de valor ético. Describiré dos modelos claramente diferentes de valor que usamos en otras esferas o que utilizamos para formar juicios más limitados, los cuales, en mi opinión, desempeñan también un papel en la formación de nuestras convicciones éticas. Ambos modelos tienen su atractivo para nosotros y nuestras intuiciones éticas seguirán divididas e inconcluyentes hasta que nos asentemos en uno o en otro, o en algún modelo diferente o en uno más amplio. El primero de esos modelos —el modelo del impacto— sostiene que el valor de una buena vida consiste en su producto, esto es, en sus consecuencias para el resto del mundo. El segundo —el modelo del desafío— afirma que el valor de una buena vida radica en el valor inherente de sus resultados. Intentaré mostrar el modo en que estas dos ideas abstractas acerca del carácter fundamental de la ética orientan nuestras reacciones a las inquietudes y a los enigmas consignados, y hasta qué punto la perplejidad que nos produce la naturaleza misma de la ética surge de conflictos no percibidos entre ambos, de nuestros errores, o quizás de nuestra incapacidad a la hora de resolverlos.

Ninguno de los dos modelos filosóficos de valor ético consigue ofrecer argumentos generales y profundos en favor de un concepto de valor ético, es decir, argumentos en contra de alguien que tiene la firme e indiscutida convicción de que aquello que haga con su vida no es importante mientras la disfrute. Los dos modelos no son sino interpretaciones de la experiencia ética de aquellos de nosotros —la gran mayoría— cuyas convicciones o insinuaciones presuponen que sí importa lo que se haga. Los dos modelos intentan organizar nuestras convicciones, en la medida de lo posible, en una descripción coherente. Los enigmas descritos surgen del hecho de que tenemos demasiadas —no demasiado pocas— convicciones éticas, y algunas de ellas parecen estar en conflicto con otras. Creemos, por un lado, que nada que tenga dimensiones infinitesimales en relación con el universo puede ser realmente importante. Por otro lado, creemos —muchos de nosotros no podemos evitarlo— que, a pesar de nuestra insignificancia, la cuestión de cómo vivimos tiene una importancia crucial. Cualquier escepticismo con respecto a estos y otros enigmas que he descrito no es externo, sino interno a la ética: usa un conjunto de convicciones para atacar a otro, no ataca a la ética desde fuera como a un to-
Los modelos filosóficos intentan defenderla de ese ataque interno mostrando cómo la mayor parte de nuestras convicciones puede rescatarse del hostigamiento de sus vecinas si las miramos bajo una determinada luz.

**El modelo del impacto.** El impacto producido por la vida de una persona es la diferencia que su vida produce en el valor objetivo del mundo. Es manifiesto que el impacto figura en nuestros juicios sobre qué vidas han sido buenas. Admiramos las vidas de Alexander Fleming, de Mozart y de Martin Luther King, y explicamos nuestra admiración mencionando la penicilina, Las bodas de Figaro y lo que Luther King hizo por su raza y por su país. El modelo del impacto se generaliza a partir de esos ejemplos; sostiene que el valor ético de una vida —su éxito en el sentido crítico— depende enteramente del valor de sus consecuencias para el resto del mundo y es medido por él. El modelo espera disipar los misterios del valor ético ligándolo a otro tipo de valor, aparentemente menos misterioso: al valor que puedan tener las situaciones objetivas del mundo. Una vida puede tener más o menos valor, sostiene el modelo, no porque sea intrínsecamente más valioso vivir la propia vida de una forma más que de otra, sino porque vivir de una determinada manera acarrea mejores consecuencias que vivir de otra.

Todos tenemos opiniones formadas acerca del mundo, de si va mejor o a peor, aunque, evidentemente, esas opiniones difieren. La mayoría de nosotros pensamos que el mundo va mejor cuando se cura una enfermedad, o cuando se crean grandes obras de arte, o cuando se mejora la justicia social. Algunas personas —normalmente filósofos— piensan que el mundo va mejor cuando la suma de la felicidad o del placer humanos se incrementa. El modelo del impacto no se manifiesta ni a favor ni en contra de esas varias opiniones acerca de qué estados del mundo son objetivamente valiosos. Se limita meramente a fundir las opiniones de la gente acerca del valor crítico de sus vidas o de las vidas de otros con cualesquiera otras opiniones que tenga acerca del valor objetivo de los estados del mundo. Si yo pienso que una pintura concreta añade valor al mundo, entonces, de acuerdo con el modelo del impacto, tendré que pensar que la vida de su autor se ha hecho mejor por el hecho de haberla pintado. Si pienso —y esto es más controvertido— que el mundo es mejor cuando el comercio prospera, pensaré que las vidas de los empresarios emprendedores son distinguidas por esa razón. El modelo no vincula el tipo, sino la cantidad de valor ético, con el valor de las consecuencias de una vida. Si yo pienso que la obra de un artista, considerada globalmente, tiene mayor grandeza que la de otro, entonces debo pensar que la vida del primero es una vida de mucha mayor grandeza, al menos en la medida en que sea el arte el que confiera valor a sus vidas.

6. Véase Dworkin, «Objectivity and Truth».
El modelo del impacto se apoya, como queda dicho, en buena parte de la opinión y la retórica ética convencional. Le es muy difícil, sin embargo, explicar y dar acomodo a otras concepciones y prácticas éticas comunes. Muchos de los objetivos éticos que la gente considera importantes no son en absoluto cuestiones de consecuencia. Ya dije antes que, en mi opinión, mis intereses críticos incluyen el tener relaciones de intimidad con mis hijos, así como conseguir formarme al menos una idea remota del estado de la ciencia contemporánea. Otras personas tienen convicciones paralelas: creen que es importante hacer por lo menos algo bien, que es importante dominar algún campo de conocimiento, o algún oficio, o aprender a tocar un instrumento musical, por ejemplo, no porque consigan con ello mejorar el mundo (qué puede importar que una persona más consiga realizar algo con una destreza media si otros pueden hacerlo mucho mejor), sino sólo porque ellos mismos lo han hecho. Mucha gente se fija objetivos completamente adverbiales: quieren vivir, dicen, con integridad, haciendo las cosas a su modo, valerosamente, de acuerdo con sus propias convicciones. Y este tipo de ambiciones no tiene sentido en el léxico del impacto. Yo sé que el que yo tenga algunas ideas acerca del estado actual de la cosmología no afectará positivamente a nadie más: en cualquier caso, no contribuirá para nada al conocimiento del universo. El modelo del impacto hace que muchas nociones populares acerca de los intereses críticos parezcan necias y autoindulgentes.

El modelo del desafío. El modelo del impacto no niega el fenómeno del valor ético: no niega que la gente tenga intereses críticos y que sus vidas sean mejores o peores según el grado de satisfacción que se dé a esos intereses. Pero describe esos intereses de un modo que, como hemos visto, resulta constractor del valor ético, pues sostiene que las vidas van a mejor sólo en virtud de su impacto en el valor objetivo de los estados del mundo. El modelo alternativo que desarrollaré a continuación —el modelo del desafío— rechaza tal limitación. Adopta el punto de vista aristotélico de que una buena vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza. De modo que sostiene que los acontecimientos, los logros y las experiencias pueden tener valor ético aun si no tienen el menor impacto más allá de la vida en la que ocurrieren. La idea de que algo ejecutado con destreza tiene un valor inherente es perfectamente familiar como tipo de valor en la vida. Admiremos una zambullida complicada y elegante, por ejemplo, cuyo valor persiste tras el último giro en el aire, y admiramos a la gente que escalar el Everest porque, como ellos mismos dijeron, la montaña estaba allí. El modelo del desafío sostiene que vivir una vida es, en sí mismo, ejercitar algo que requiere destreza, que la vida es el reto más importante y global al que nos enfrentamos, y que nuestros intereses críticos consisten en los logros, los acontecimientos y las experiencias que dan testimonio significativo de que hemos superado bien ese reto.
El modelo del desafío, pues, ofrece un margen para las convicciones acerca del interés crítico que el modelo del impacto rechazaba como autoindulgente. Tiene sentido sostener, aunque no sea desde luego obvio o indiscutible, que parte del bien vivir consiste en adquirir alguna idea del estado del conocimiento en nuestra época. Por otra parte, el modelo del desafío tampoco rechaza las intuiciones que acepta el modelo del impacto, pues tiene también sentido pensar (en realidad, podría parecer obvio) que una manera de superar brillantemente el reto de vivir bien es reducir el sufrimiento del mundo erradicando una enfermedad. El carácter ecuménico del modelo del reto quizá les sorprenda a ustedes como una debilidad, como si revelara su vaciedad o, al menos, que es poco informativo. El modelo del impacto liga el valor ético al valor objetivo del mundo y, así, parece al menos ofrecer alguna pista sobre la sustancia real de la buena vida. En cambio, el modelo del desafío deja flotar la idea del valor ético de un modo completamente libre respecto de cualquier otro valor. Si somos libres para pensar que cualquier cosa que hagamos, o que tengamos, cuenta como señal de que hemos superado el reto de vivir bien, entonces (podría parecer que) el modelo no es tanto un modelo cuanto una perogrullada: vivir bien sería hacer cualquier cosa que pase por vivir bien.

Esta crítica estaría mal concebida. Los dos modelos descansan en convicciones que se supone que ya tenemos. El modelo del impacto supone que tenemos convicciones acerca de estados del mundo que son independentemente evaluables; no se ofrece a juzgarlos, sino simplemente a explicar nuestros valores mostrando el vínculo entre nuestras opiniones acerca de los dos tipos de valor. El modelo del desafío también supone que tenemos convicciones acerca de cómo vivir: y no las juzga, sino que declara que entenderemos mejor nuestra vida ética si la contemplamos del modo por él recomendado, como opiniones acerca de la diestra realización de una tarea autoimpuesta, más que como opiniones acerca de cómo podemos cambiar el mundo para mejor. Es verdad que, como hemos tenido ocasión de ver, el modelo del impacto hace aparecer como necias ciertas convicciones éticas que alguna gente tiene: esas convicciones no sobrevivirían si el modelo se tomará seriamente como modelo exclusivo. Pero también el modelo del desafío hace que ciertas convicciones parezcan singulares, como tendremos ocasión de ver. La diferencia entre los dos modelos, a este respecto, es que las convicciones que el modelo del desafío hace aparecer como singulares son de todos modos convicciones que realmente muy pocas personas, en caso de que las haya, albergan.

D. Ética y significado

Tenemos que considerar ahora las diferentes respuestas sugeridas por los dos modelos a los varios enigmas de la ética, y empezaré por el primer enig-
ma de la lista: el problema del significado. Puesto que el modelo del impacto localiza el valor de vivir de determinada manera en el valor independiente de las consecuencias de vivir de esa manera, resulta particularmente vulnerable al desafío que representa el que la contribución que hasta el más poderoso de los humanos pueda hacer para alterar el estado del universo es indescriptiblemente diminuta. El modelo del impacto sólo puede salvar a la ética de esa objeción desarrollando alguna teoría sobre el valor objetivo que esté a la altura de la infinidad, es decir, alguna teoría que haga aparecer la contribución de los humanos al universo como algo mucho mayor de lo que la objeción dice que es. Quizás esto explique el atractivo que tiene para algunos la tesis romántica de que el mayor valor del universo es el estético, de modo que el valor trascendente de una gran obra de arte no resultará en modo alguno menoscabado por el hecho de que esa obra esté circundada por años luz y enormes de nulidad estética. Esa teoría del valor, vinculada al modelo del impacto, explicaría por qué los genios artísticos tienen grandes vidas. Mas si el arte fuera el único valor significativo del universo, no importaría para nada cómo viviera la mayoría de la gente. La ética sería sólo asunto de grandes almas.

Pero hay otras teorías del valor, menos elitistas, que podrían estar a la altura del universo. Una de ellas es el antropocentrismo teológico. Supongamos que hay un Dios que, a pesar de lo vasto de su creación, se toma especial interés por unos seres humanos hechos a su imagen y semejanza, cuyas vidas podrían placerle o disgustarle enormemente. Si eso fuera cierto, entonces los humanos podrían hacer una contribución objetivamente importante al universo. O considerése una concepción mucho más corriente y popular: el antropomorfismo hedonista. De acuerdo con esa concepción, el placer o la felicidad humana es el único valor objetivo, aunque los humanos existan sólo en una minúscula mota de polvo y por un minúsculo instante. Esa concepción del valor consecuencial, ligada al modelo del impacto, produce una ética inconfundiblemente utilitarista: nuestras vidas serán buenas, en sentido crítico, en la medida en que creemos placer o felicidad para nosotros mismos o para otros. Las éticas teológicas y utilitaristas son, en la mayoría de versiones, éticas elitistas hasta cierto punto, pero no, obvio es decirlo, del modo inaceptable en que lo es la teoría estética. Algunas personas serán capaces (porque son elegidas, o bendecidas, o dotadas, o afortunadas) de vivir vidas criticamente mejores que otras, de acuerdo con la métrica teológica o según la métrica utilitarista. Pero ninguna queda fuera de la ética, pues todos podemos tener algún impacto en la satisfacción de Dios o en el nivel general de felicidad del mundo. Algunos pueden llevar una vida perfectamente buena, según la versión utilitarista, viviendo simplemente de una forma que les produzca a ellos mismos gran placer, de modo que el modelo del impacto está en condiciones de proporcionar una respuesta al rompecabezas de la ética si podemos aceptar alguna teoría del valor objetivo que, como el esteticismo, el antropo-
morfismo teológico o el utilitarismo humano, haga parecer lo que la gente es
capaz de hacer como algo genuinamente importante para el universo.

El modelo del desafío responde al problema del significado de un modo
muy distinto, pues el valor de una realización, como ejercicio de destreza frena
te a un reto, es en sí mismo completo de un modo que no depende de ningún
valor diferente e independiente. No tenemos que pensar que la cantidad de va
lor aumenta en el mundo cuando alguien realiza un salto complicado desde el
trampón de la piscina, o cuando consigue culminar la cima del Everest, pa
ra darnos cuenta del valor del salto o de la escalada. Esta respuesta no reco
noce ni trata de superar la objeción de que nada que los seres humanos pue
dan hacer es importante cuando lo comparamos con la infinidad, mientras
que, en cambio, sí lo intenta el modelo del impacto. El modelo del desafío
simplemente deja de lado la objeción por considerarla fundada en una mala
concepción del tipo de valor que es el valor ético.

Tampoco descansa ese modelo en la importancia independiente del lo
gro, aun cuando reconoce la importancia de contribuir positivamente al
mundo. Es obvio que componer una gran pieza musical, o acabar con la
neumonia, o devolver a una raza su orgullo cuentan entre las buenas maneras
de vivir, y no podríamos aceptar el modelo del desafío si no hallara también,
como el modelo del impacto, un buen acomodo para esas ambiciones, pues
no empaña la idea de ejecución o reto el decir que alguien que ha eliminado
una gran bolsa de miseria en el mundo ha realizado diestramente la tarea de
vivir su vida. Y esto no es sólo una manera de incorporar el modelo del im
pacto, anexionándolo como una provincia, porque el modelo del desafío no
convertirá por ello el valor objetivo del logro en la medida de su valor ético.
En efecto, la contribución que el invento, o el descubrimiento, o la creación
de alguien haga a la bondad de su vida será sensible, en el modelo del desa
fío, a muchas cosas que quedan fuera del valor objetivo creado. Podría pen
sarse que la contribución ética de un invento depende, por ejemplo, del gra
do de dificultad de su realización, o de su originalidad, o del grado en que su
autor haga pleno uso de —o amplíe— sus capacidades, o de la intensidad de
su dedicación, o del modo en que su trabajo se derive de su sentido del papel
que está desempeñando, o de su dedicación a una comunidad o a una tradi
ción particular. El modelo del desafío no basta, evidentemente, para estipular
cuáles de éstas —u otras posibles— consideraciones deberían contar a la ho
ra de decidir la magnitud con que un determinado logro contribuye a la de
streza global con la que alguien ha vivido su vida. Mi posición es la misma una
vez más: tratar los logros como si el valor ético les fuera conferido de esta for
ma, no en virtud de su mero impacto, permite dotar de mayor sutiliza a nues
tros juicios sobre el éxito de nuestras propias vidas y de las vidas de otros.

El modelo del desafío permite también celebrar algunos tipos de logros
—la creación de un gran arte, por ejemplo— evitando la consecuencia elitis-
ta de que sólo aquellas vidas capaces de obtener esa clase de éxitos merecen la pena ser vividas; o de que, si las vidas de dos artistas son vidas buenas en virtud del arte que han creado, el que ha creado mejor arte tuvo, por esa razón, una mejor vida. Reconozco que, en este aspecto, el rótulo «modelo del desafío» podría prestarse a malentendidos, pues no pretendo decir que sólo las vidas ahistas de retos interiores, hechas de gestas heroicas, tales como escalar montañas imposibles, puedan ser vidas exitosas de acuerdo con el modelo. Quiero decir más bien que hay que ver la vida misma como un reto; podrías pensarse que afrontar ese reto con destreza requiere evitar, más que buscar, proezas arduas, tendiendo, en cambio, a una vida más adecuada a los propios talentos, o a las propias situaciones, o a las propias satisfacciones o expectativas culturales. La tesis es, una vez más, formal. Considerar el valor ético como el valor de un ejercicio, en vez de vincularlo al valor independiente de un producto, permite abrir un abanico de consideraciones y creencias susceptibles de incorporarse al juicio ético, aunque eso no baste para seleccionar algún conjunto particular de ellas como las más apropiadas.

E. ¿Trascendent es o indexados?

Puesto que el modelo del impacto vincula el valor ético al valor independiente de los estados del mundo, el valor ético tiene que ser trascendente en ese modelo, porque es muy inverosímil que el valor objetivo de los estados del mundo dependa de su ubicación espacial o temporal. Quizá podríamos imaginar extravagantes teorías del valor que indexaran temporal o geográficamente el valor de los estados del mundo. Pero cualquier teoría inverosímil o familiar sería inmune a la indexación. Si pensamos que el único bien concebible es el placer de Dios o la felicidad global de los seres humanos, entonces no podemos pensar que la misma cantidad de placer divino o de felicidad humana serían menos valiosos en algún momento de la historia universal que en otro. Esto tiene que ser cierto también en relación con teorías más complejas acerca del valor objetivo que asignan, por ejemplo, diferente valor a distintos componentes de un estado global del mundo. Cualquier estructura compleja que tenga un valor independiente debe conservar el mismo valor en cualquier sitio y momento en que se dé, de manera que el modelo del impacto, cualquiera que sea la interpretación creíble del valor que esté dispuesto a asumir, implica que el valor ético es trascendente. Claro es que lo que crea valor ético, de acuerdo con cualquier interpretación particular, dependerá de las circunstancias. Lo que hace a la gente feliz en las economías desarrolladas puede ser distinto de lo que la hace feliz en sociedades económicamente más modestas. Pero la métrica del valor, la que mide hasta qué punto la vida de alguien ha sido un éxito en lo referente a la bondad, tiene
que ser en todas partes la misma. ¿Cuánto valor objetivo y atemporal, de acuerdo con la teoría correcta del valor independiente, ha añadido esa vida al depósito del mundo?

El modelo del desafío, por otra parte, tienta a aquellos que lo aceptan a concebir el valor ético más como indexado que como trascendente. Alguien que aceptara el modelo podría presumiblemente, es cierto, adoptar un punto de vista trascendente acerca de lo que haya que entender por un buen ejercicio vital. Podría pensar, por ejemplo, que vivir bien sólo significa vivir con estilo, y podría sostener una concepción atemporal sobre aquello en lo que consiste el estilo. Pero cualquier descripción atemporal de la buena vida sería fatalmente superficial. Parece innegable que vivir bien, juzgando la vida como ejercicio, significa entre otras cosas vivir de una manera sensible y apropiada a la propia cultura y a las propias circunstancias. Una vida de virtud caballeresca y cortesana podría haber sido una muy buena vida en la Bohemia del siglo xii, pero no en el Brooklyn de nuestros días.

Una analogía con el arte, aunque peligrosa, puede resultarnos útil. Ya mencioné antes la opinión de algunos, según la cual el gran arte tiene un valor de producto final atemporal e independiente, de modo que el mundo sería objetivamente mejor, de acuerdo con esa opinión, por el hecho de albergar una pintura maravillosa independientemente de cómo hubiera llegado a crearse esa pintura. Pero ahora podríamos añadir que esa opinión pasa por alto un importante rasgo del arte. Una pintura posee un valor independiente al que podemos llamar su valor como producto: en él radica el poder que tiene para suscitar experiencias estéticas y de otros tipos igualmente valiosos. Pero este valor como producto es diferente de su valor como pintura artística, que es el valor que tiene no independientemente, sino en virtud de cómo ha sido producida. Necesitamos distinguir entre el valor como producto y el valor artístico para explicar el distinto valor que tienen un original y una imitación mecánica perfecta y no detectada hasta entonces. El valor que conferimos al gran arte refleja no sólo su valor como producto, sino también nuestro respeto por el ejercicio que lo produjo, considerado como una respuesta diestra y habilidosa a un reto artístico bien definido.

El arte ofrece una analogía mejor con la vida, de acuerdo con el modelo del desafío, que las analogías que he utilizado antes, pues el reto del arte, a diferencia del reto que representa una buena zambullida o una escalada a una montaña difícil, incluye el reto no sólo de garantizar el éxito, sino también el de definirlo, y si vivir bien es considerado como un reto, definir en qué consiste vivir bien tiene que formar parte de ese reto también. Los artistas no disponen de planos detallados para orientarse, ni siquiera en los tiempos más académicos y convencionales. Cuando Duccio fundó la tradición sienesa a partir de la bizantina, o cuando Duchamp colgó su urinario en la pared de una galería, estaban afirmando una determinada posición acerca del carácter
El logro artístico. No existe ningún punto de vista fijo e inamovible acerca de lo que es el logro artístico, como, en cambio, si lo hay (supongo) acerca de lo que es una buena ejecución de un salto de trampolín. Esperamos de los artistas que sostengan tesis que, si resultan acertadas, amplíen o, por lo menos, modifiquen lo que la tradición considera que es bueno. Las tesis más atrevidas —podríamos añadir— pretenden convertir la nada en algo, crear valor a partir de un tipo de ejercicio en el que antes no se reconocía ninguna cualidad. Si consideramos el valor ético como el valor de un ejercicio más que como el valor independiente de un producto acabado, entonces tendremos que adoptar la misma concepción acerca de lo que es el ejercicio diestramente ejecutado de vivir bien. No se ha fijado ningún canon sobre la destreza de vivir, y las vidas de algunas personas, por lo menos, hacen afirmaciones acerca de la destreza ética, afirmaciones que, si fueran ampliamente aceptadas, cambiarían las concepciones corrientes y podrían incluso dar pie a lo que parecería una nueva manera de vivir bien, creando ellas también valor ético a partir de la nada. No quiero decir que vivir bien exija romper con una costumbre ética o con una tradición, ni siquiera llevarla a cabo de una forma particularmente original. El modelo del desafío da cabida a esta sugerencia: da cabida al requerimiento romántico de que debemos hacer de nuestra vida la obra de arte más original. Pero el modelo del desafío no insiste en este ideal romántico, no presupone que una vida menos original haya de tener un menor éxito.

No he ofrecido la analogía entre la vida y el arte para respaldar el ideal romántico, sino para plantear algo muy distinto. Resulta claramente inverosímil, y ajeno al impulso estético de casi todo el mundo, suponer que el valor artístico es trascendente, que pintar siempre de la misma manera tiene siempre el mismo valor artístico, que hay, en principio, un modo privilegiado de hacer arte, a partir del cual todos los demás modos deben juzgarse. Los artistas entran en la historia del arte en una época particular, y el valor artístico de su trabajo tiene que juzgarse bajo esa luz, no porque sus circunstancias limiten su acercamiento al ideal perfecto del arte, sino por la razón opuesta, a saber, que sus circunstancias ayudan a fijar lo que para ellos es el ideal por el que tienen que luchar. La situación de un artista en la historia del arte y las condiciones políticas, tecnológicas y sociales de su tiempo contribuyen, podríamos decir, como parámetros configuradores del reto al que se enfrentan. El reto al que se enfrentó Duccio fue muy diferente, pongamos por caso, del reto al que se enfrentaron Duchamp o Pollock. Aun si pensamos que la escultura contemporánea debe explorar y considerar los materiales producidos por la tecnología contemporánea, no podemos considerar como una limitación del artista del Trecento el que no tuviera a su disposición acero, o resinas, o epoxy. Aun si pensamos que la mitología cristiana constituía en nuestros días un objeto artístico-religioso pobre, no podemos considerar banal el trabajo de Duccio.
Así pues, la analogía artística nos recuerda que el valor de un ejercicio puede estar indexado sin ser por ello puramente subjetivo, porque la indexación puede proporcionar parámetros de reto que cambian con el tiempo y la situación, pero que, no obstante, plantean exigencias categóricas. Puede considerarse que vivir bien, como pintar bien, es responder de un modo apropiado a la situación en la que uno se encuentra, aunque, evidentemente, el reto ético planteadopor una época particular en un lugar particular es cosa muy distinta del reto artístico. El arte y la ética, de acuerdo con esta concepción, están indexados del mismo modo. Como parte del reto que presentan, ambos exigen una decisión acerca de la respuesta correcta que hay que dar a las complejas circunstancias en que debe tomarse la decisión. Y en ambos casos, la cuestión de cuál es realmente la respuesta correcta para cualquier persona particular en cualquier circunstancia particular (o incluso la cuestión de si hay una única respuesta para una persona o para una circunstancia particular, o sólo una clase de respuestas) es una cuestión ulterior. El modelo del desafío, al nivel de abstracción que estamos explorando, no da respuesta a esa cuestión ulterior. Se limita a poner de relieve qué clase de cuestión es: una cuestión que requiere una respuesta personal al carácter enteramente particular de una situación, no la aplicación a esa situación de un ideal atemporal de vida.

F. Limitaciones y parámetros

Debemos explorar ahora la distinción que acabamos de hacer. En cualquiera versión admisible del modelo del impacto, todas las circunstancias de la vida real de cualquier persona constituyen limitaciones de la calidad de la vida que pueda tener. La vida ideal es siempre la misma: es una vida capaz de crear el máximo valor independiente —el máximo placer divino o la máxima felicidad humana— que sea posible crear para un humano. Las circunstancias restringen el grado de cumplimiento de ese ideal. La mortalidad, por ejemplo, es una restricción muy importante: la mayoría de la gente crearía más placer si viviera más. El talento, la riqueza, la personalidad, el lenguaje, la tecnología y la cultura proporcionan otras tantas restricciones, y su fuerza como restricciones será mayor para algunas personas, algunas épocas y algunos sitios que para otros. En cambio, si adoptamos la concepción del reto en ética, y si consideramos la buena vida como una respuesta adecuada a la propia situación, entonces deberemos considerar algunas circunstancias en las que se desenvuelve la vida de una persona de un modo diferente, como parámetros que ayudan a definir lo que constituye un buen ejercicio del vivir para esa persona.

Vivir bien, según el modelo del desafío, incluye percibir cuál es realmente el reto que se afronta al vivir, lo mismo que pintar bien incluye la percep-
ción de aquellos aspectos de las circunstancias globales del artista que defi-
nen la tradición que el artista ha de continuar o desafiar. No disponemos de
patrones que guíen tal decisión, ni en arte ni en ética, y ningún modelo filo-
sófico puede proporcionarlos, pues las circunstancias en las que cada uno de
nosotros vive son enormemente complejas. Incluyen nuestros recursos eco-
nómicos, nuestras capacidades físicas, nuestro estilo de vida, nuestros recur-
sos materiales, nuestras amistades y relaciones, nuestras tradiciones y nues-
tros compromisos familiares, étnicos y nacionales, el sistema constitucional y
jurídico bajo el que vivimos, las oportunidades y orientaciones intelectuales,
literarias y filosóficas proporcionadas por nuestro lenguaje y nuestra cultura,
y unos cuantos miles más de aspectos de nuestro mundo. Cualquiera que refle-
xione seriamente sobre la cuestión de cuál de las varias vidas que podría vivir
es la adecuada para él acabará distinguiendo, consciente o inconscientemente,
entre esos aspectos, considerando a unos como limitaciones o restricciones, y a
otros como parámetros. Yo podría considerar el hecho de que soy norteamer-
icano, por ejemplo, como un mero hecho que a veces me sirve de ayuda y otras
me estorba para vivir mi vida del modo que considero óptimo. O podría con-
siderar mi nacionalidad como un parámetro y suponer, con más o menos au-
tocognición, que ser norteamericano forma parte de lo que hace que una vi-
da particular sea la adecuada para mí.

Ningún modelo filosófico puede decidir en esos asuntos y, desde luego, no en detalle. La mayoría de la gente clasificaría sus circunstancias en esas
dos clases, casi automáticamente, y aquellos que reflexionen sobre la distinc-
ión no tenderán a formar sus convicciones a partir de una teoría global. Pe-
ro si yo no creo que la ética sea trascendente —si yo no creo que un tipo de
vida sea el mejor que quepa imaginar para todos los seres humanos que hayan
vivido sobre la tierra—, entonces tengo que considerar algunos de los hechos
que hacen que mi situación sea diferente de la de otros seres humanos, como
parámetros más que como limitaciones. Mis vínculos biológicos, sociales y
nacionales, aquellos que me vienen de nacimiento, o aquellos en los que fui
introducido, no aquellos que yo elegí, parecen candidatos obvios para mí,
aunque quizá no se lo parezcan a otros. El hecho de que yo sea un miembro
de la comunidad política norteamericana no constituye una limitación de mi
capacidad para vivir una vida buena, que yo pueda describir independiente-
mente de ese vínculo. Más bien fija una condición de una buena vida para mí:
una vida adecuada para alguien cuya situación incluye ese vínculo.

Por supuesto, es obvio que no puedo considerar todos los elementos de
mi situación como parámetros sin que se me destruya la ética. Supongamos
que trato como parámetros mi carácter, mis deseos, mis recursos, mis oportu-
nidades y mis predilecciones; declaro que la vida buena para mí es buena
para alguien que tenga una riqueza material, una formación y unas ambicio-
nes exactamente iguales que las mías. Entonces habría indexado mi descrip-
ción de la buena vida tan concienzuda y detalladamente que ya no podría constituir un reto en modo alguno. De modo que el vivir bien requiere una mayor discriminación entre limitaciones y parámetros que la que está dispuesta a realizar una concepción extremista que tiende a contarla todo como limitaciones, o un extremismo de signo contrario, siempre pronto a ver sólo parámetros.

Es una suerte para nosotros que la mayoría de discriminaciones que necesitamos sean más o menos automáticas, ínsitas en nuestra cultura, como muchas otras cosas que tienen que ver con la ética. Pero podemos, sin embargo, identificar algunas de las decisiones que efectivamente hemos tomado y obligarnos a nosotros mismos a considerar si las hemos tomado de una manera adecuada. Una persona puede llegar a pensar, por ejemplo, que sus vínculos profesionales, o religiosos, o de algún otro tipo, son aún más importantes, a la hora de definir el reto al que se enfrentó al vivir, que sus vínculos políticos y, como consecuencia, puede solicitar otra nacionalidad. Cuando reflexionamos sobre la estructura de nuestras convicciones éticas de este modo, no tardamos en registrar complejidades importantes. Registrámos, por ejemplo, que muchos de nuestros parámetros son normativos: definen nuestra situación ética no en los términos de nuestra actual situación, sino de cuál debería ser nuestra situación. En otras palabras: nuestras vidas pueden ir por mal camino no porque no queramos ser o no seamos propiamente capaces de responder a las circunstancias que nos rodean, sino porque nos rodean unas circunstancias inadecuadas. Ni siquiera nos enfrentamos al reto que consideramos adecuado; incluso si hacemos lo mejor que podemos en las circunstancias a las que nos enfrentamos, lo hacemos mal si comparamos el resultado con la oportunidad que creemos que deberíamos haber tenido, y es esa oportunidad la que define la buena vida para nosotros.

Consideremos, por ejemplo, el modo en que la mayoría de nosotros se enfrenta a la idea de la propia muerte. No tomamos el hecho de que moriremos algún día, por mucho que nos duela o por mucho que lo temamos, como una limitación del valor de la vida que podemos tener. No pensamos que nuestras vidas puedan tener, a lo sumo, sólo una diminuta fracción de la bondad que tendrían si alcanzaran edades bíblicas, o si fueran eternas. Consideramos buena una vida, a este respecto, si es larga para lo que es normal entre los humanos, de modo que puede contener los tipos de interrelaciones de edad y generacionales, así como los demás tipos de complejidad interna que nuestros patrones culturales de lo que es una buena vida presuponen. Pero no juzgamos la bondad de la vida de alguien limitándonos a preguntar si ocupó bien la franja de años de la que, de hecho, dispuso. Nosotros establecemos
La igualdad y la buena vida

patrones de lo que debe ser la duración razonable de la vida —dada una adecuada nutrición y atención médica—, y si alguien muere joven, dados esos patrones, lo consideraremos una tragedia; su vida sólo en parte fue lo buena que podía haber sido. Muchos de nuestros parámetros éticos son normativos de esa forma: ayudan a definir el reto al que la gente debería enfrentarse. Una vida que no permitiera ese reto, por esa misma razón, sería una vida peor.

 Esto apunta a una complejidad ulterior. Debemos distinguir entre lo que llamaré parámetros duros y parámetros blandos. Los parámetros, como dije, entran en la descripción de cualquier reto o tarea: describen las condiciones del éxito de un ejercicio. Los parámetros duros fijan las condiciones esenciales: la violación de esos parámetros representa una quiebra total, independientemente del éxito cosechado en otros aspectos. La estructura formal de un soneto impone parámetros duros: no podemos mejorar un soneto añadiendo una línea más, por bella que sea. Los parámetros blandos también definen una asignación, pero aunque cualquier violación de un parámetro blando supone un grave y comprometedor defecto —una grieta en una taza de oro—, esa situación comprometadora no es definitiva y se puede superar. Los movimientos obligatorios en las competencias de patinaje sobre hielo son, según creo, parámetros blandos. Forma parte de la tarea el ejecutar un movimiento particular, y cualquier desviación de él, por bella que sea, cuenta como una falta que resta puntos necesariamente. Pero las desviaciones no impiden que se puedan ganar puntos, y un ejercicio que incluya una desviación particularmente brillante puede incluso llegar a cosechar más puntos, en el cómputo global, que un movimiento perfectamente fiel pero deslustrado.

 Para la mayoría de nosotros, al menos, todos los parámetros que definen el éxito en la vida son blandos. En contra de la bondad de la vida de alguien cuenta el hecho de que sea corta por una muerte temprana, porque una vida buena para los seres humanos es una vida que ocupe por lo menos un lapso normal y que se haga buen uso de él. Pero, aun así, una vida corta puede llegar a constituir un éxito brillante: la de Mozart, por ejemplo. Algunos parámetros blandos requieren elecciones, y éstas pueden plantear conflictos o dilemas. Supongamos que pienso que mi vida debe ser una vida apropiada tanto para un norteamericano como para un sionista, y luego llego a la conclusión —correcta o incorrecta— de que el reconocimiento de estos vínculos escindiría mi vida. Podría pensar que una vida óptima para mí requeriría alguna solución de compromiso, o que requeriría aceptar un parámetro y rechazar el otro. O podría pensar que, en esas circunstancias, ninguna elección sería mejor que la otra, que estaría obligado a elegir sabiendo que, eligiese lo que eligiese, mi vida se echaría a perder. El modelo del desafío otorga más sentido a todas esas circunstancias y dilemas que el modelo del impacto.
G. La justicia como parámetro

El cuarto conjunto de enigmas que describí tenía que ver con el vínculo entre el bienestar y la moralidad. ¿Cómo se puede vivir mejor, en la virtud o en la injusticia? Quisiera distinguir ahora entre dos versiones distintas de esta cuestión. Primero: ¿cómo afecta al valor crítico de la vida de alguien su propia conducta injusta? Segundo: ¿cómo le afecta el hecho de que su sociedad sea injusta, aunque ello no se deba a su propia conducta? El modelo del impacto, en su forma abstracta, no adopta posición alguna en lo que se refiere a la primera pregunta, pues podemos encontrar interpretaciones de ese modelo que son compatibles con cada una de las tres concepciones que describí antes. Según una interpretación, por ejemplo, sólo hacemos bien al mundo cuando lo hacemos menos injusto, y en esa interpretación nadie podría mejorar su vida produciendo más injusticia en el mundo. Pero, según otra interpretación, la mejor vida es la vida consagrada a la creación de un gran arte; en esa interpretación, la deserción de Cézanne mejoraría su vida aun en el supuesto de que desertar fuera cometer un acto irremisiblemente injusto.

Pero el modelo del impacto, incluso en su forma abstracta, toma posición respecto de la segunda pregunta. Sostiene que el hecho de que alguien viva en una sociedad injusta no afecta, en sí mismo, al éxito o fracaso de su propia vida. Resulta innegable que en los Estados Unidos de nuestros días algunas personas —les llamaré ricos— poseen más riqueza de lo que sería justo, y otros —los pobres—, menos. Sin embargo, un hombre rico puede usar su riqueza para producir un impacto positivo en el mundo. Puede usarla para crear o promover buen arte, o para financiar una investigación —propia o ajena— en el campo de los antibióticos, o incluso para reducir globalmente el nivel de injusticia en el mundo desprendiéndose de dinero. Interpretamos como interpretamos el valor objetivo, el impacto de su vida tiene más valor que el que habría tenido si sólo hubiera dispuesto de unos ingresos medios, y puesto que la situación injusta en la que está (según nuestro supuesto) no ha sido causada por él, no existe impacto axiológico negativo —en su vida— que contraponer al impacto positivo. Consideremos ahora al pobre. Casi con toda seguridad, tendrá una vida peor, en términos de impacto, que la que habría tenido si hubiera sido más rico. Pero eso no es de ningún modo consecuencia del hecho de que su menor riqueza sea injusta: no es la injusticia de los escasos recursos que se le asignan, sino el monto absoluto de esos recursos lo que limita el impacto que él pueda tener. No reputaríamos su vida mejor si cambiáramos nuestra noción de justicia y decidiéramos que, después de todo, la asignación que recibe es justa.

El modelo del desafío sugiere una aproximación muy distinta a estas dos cuestiones. A quien acepte ese modelo, aceptando así que algunos aspectos
de nuestras circunstancias tienen que contar como parámetros normativos de la buena vida, le resultará difícil no considerar la justicia como uno de esos parámetros normativos. Ciertamente, los recursos deben figurar de alguna manera como parámetros. Los recursos no pueden contar sólo como limitaciones, porque no tiene sentido concebir que la mejor vida posible sea la de alguien que tiene a su disposición cuantos recursos quepa imaginar. De manera que tenemos que encontrar alguna descripción adecuada del modo en que los recursos entran en la ética como parámetros de la buena vida, y creo que no tenemos otra alternativa que recurrir a la justicia, estipulando que una buena vida es una vida adecuada a las circunstancias en las que los recursos están distribuidos de una forma justa.

Si vivir bien implica que nos asignemos el desafío correcto y, a su vez, eso significa estipular, mediante los parámetros, qué recursos son adecuados, entonces cualesquiera convicciones normativas que tengamos acerca de la manera adecuada de distribuir los recursos resultarán pertinentes de forma ineludible. Sería extraño afirmar, como el juicio moral que hemos tenido en cuenta, que lo adecuado es que la gente reciba sólo la parte de recursos que le corresponde en justicia, definida de una forma concreta, y no pensar al mismo tiempo —al emitir un juicio ético sobre las circunstancias que consideramos apropiadas para decidir la vida que sería buena para nosotros— que las circunstancias justas, así definidas, son las apropiadas. No se puede evitar esta conclusión diciendo que lo moralmente apropiado puede que no sea éticamente apropiado, porque el concepto de parámetros normativos no tendría sentido si insistimos en esta distinción. Hasta donde sea posible, estamos obligados a estipular los parámetros de recursos de una vida bien vivida de manera tal que respeten nuestro sentido de la justicia.

Si vivir bien significa responder de manera adecuada al reto adecuado, entonces a una persona le va peor en la vida si engaña a otros para obtener una ventaja injusta. Asimismo, le va peor cuando vive en una sociedad injusta, aunque no sea culpa suya, porque no puede hacer frente al desafío correcto, ya sea rico, pues tiene más de lo que es justo, o pobre, pues tiene menos. Eso explica por qué la injusticia, por ella misma, es, en el modelo del desafío, mala para la gente. Alguien a quien se le niega lo que en justicia le corresponde vive una vida peor precisamente por esa razón; vive una vida peor que la que habría vivido con idéntico monto absoluto de recursos en, digamos, una época más pobre en la que nadie hubiera tenido más que él. No quiero decir con ello, evidentemente, que el valor o la calidad absolutos de los recursos de que dispone una persona no influya en la vida que ésta pueda llevar, siempre que cuente con una porción justa de los recursos disponibles. Alguien que viva en una comunidad o en una época más rica, con un reparto justo de la riqueza, se enfrenta a un reto más interesante y valioso, y puede llevar una vida más excitante, más diversificada, más compleja y más creativa precisamente por esa ra-
zón, del mismo modo que alguien que juega al ajedrez tiene una oportunidad más valiosa que alguien que juega al parchís. Las vidas pueden ser mejores de diferentes maneras, y enfrentarse a un reto más valioso es una de ellas. Reconocer la justicia como un parámetro de la ética limita, sin embargo, la bondad de la vida que algunos pueden vivir sean cuales sean las circunstancias económicas dadas. Supongo que yo podría tener una vida mejor si las circunstancias cambiaran de tal forma que una distribución justa me asignara más recursos. Sin embargo, de aquí no se sigue que pueda tener ahora mismo una vida mejor gracias a una distribución injusta de los recursos.

Pero ¿es realmente cierto que nadie puede conseguir nunca, bajo ninguna circunstancia, vivir una vida mejor poseyendo más que lo que la justicia permite? La concepción platónica tiene cierta verosimilitud si interpretamos que trata a la justicia como un parámetro de la buena vida, de modo que nadie pueda mejorar su vida en sentido crítico empleando más recursos que los que en justicia le corresponden, de la misma manera que nadie puede mejorar un soneto añadiéndole líneas. Una vez que aceptamos que la mejor vida es aquella que responde bien a las circunstancias adecuadas y que dichas circunstancias son circunstancias de la justicia, tomamos conciencia de cuán difícil resulta vivir una vida más o menos parecida a la vida adecuada cuando las circunstancias distan mucho de ser justas. En realidad, tomamos conciencia de cuán difícil es imaginar incluso una buena vida en esas circunstancias.

Nuestra sociedad es injusta, de manera que nuestra cultura no ofrece ejemplos que podamos estudiar de vidas que hayan florecido, o que pudiéramos considerar de éxito, en las circunstancias normativamente adecuadas. Aquellos de nosotros que somos ricos no podemos establecer las relaciones con otras personas (particularmente con aquellos que son pobres porque nosotros somos ricos) que serían importantes para una buena vida en una sociedad justa. Podemos intentar vivir sólo con los recursos que pensamos que nos corresponderían en una sociedad equitativa, haciendo lo que podamos, con lo que nos quede, para reparar la injusticia a través de la caridad privada. Pero, puesto que una distribución justa no puede establecerse contrafácticamente, sino sólo dinámicamente a través de instituciones justas, somos inca pacies de estimar qué porción de nuestra riqueza es la equitativa. Por otro lado, optar por ignorar lisa y llanamente el hecho de la injusticia y gastar lo que tenemos para satisfacción de los intereses volitivos que nuestra cultura recomienda a las personas con nuestros medios difícilmente parecerá una respuesta adecuada. Podemos trabajar políticamente, pero lo más probable es que no consigamos hacer el bien en una proporción apreciable, y esto, a su vez, hace nuestra vida peor, porque un fracaso de la comunidad es también un fracaso nuestro. De modo que, una vez que identifiquemos las condiciones para una vida realmente buena de una forma inteligente, sentiremos cierta simpatía por el punto de vista platónico de que la injusticia es un paráme-
tro duro de la ética, de que nada puede redimir a una vida estropeada por la desgracia de vivir en un estado injusto.

Sin embargo, esto parece demasiado fuerte. El punto de vista alternativo de que la justicia es un parámetro blando haría de ella una parte constitutiva de la ética, pero resultaría menos destructivo en relación con las intuiciones éticas recalcitrantes. Según este punto de vista, aunque alguien aupado a una riqueza injusta no pueda tener un éxito completo enfrentándose al reto apropiado, que es vivir una vida adecuada en una comunidad justa, no por ello su vida deja automáticamente de tener valor. Podría ser una vida muy buena. En realidad, lo mismo que un ejercicio de patinaje que se desvía de los movimientos obligatorios, podría incluso, en contados casos, tener una vida mejor que la que habría tenido en una sociedad perfectamente justa. Sin embargo, esto no será verdad con respecto a la mayoría de la gente que tiene más dinero del que debería. No harán nada tan brillante o tan misterioso con el excedente injusto puesto a su disposición que compense por su incapacidad para llevar una buena vida en una comunidad justa. Algunos de ellos gozarán de su vida más de lo que lo habrían hecho en una comunidad justa, claro está. Pero eso no significa que sus vidas sean mejores en el sentido crítico. No obstante, algún genio financiado por una fortuna injusta —Miguel Ángel, por los Medici— puede conseguir una vida mejor que cualquiera que viviera en un Estado más justo. (Como Harry Lime nos contó en El Tercer Hombre, el Quattrocento italiano produjo dos cosas: la tiranía y el Renacimiento. Suiza, por la misma época, produjo la democracia y el reloj de cuco.) Y es muy probable que un niño que salve su vida gracias a unos servicios médicos muy caros de los que puede disponer gracias a la injusta fortuna de sus padres —un tratamiento que no estaría disponible para nadie en una sociedad justa— viva también una vida mejor. Nuestro sentido de la posibilidad ética parece requerir esas concesiones. Y si bien matizan la perspectiva de Platón, no la socavan. De acuerdo con el modelo del desafío, Platón estuvo muy cerca de la verdad.

H. ¿Aditiva o constitutiva?

Nuestro próximo conjunto de enigmas tiene que ver con la intrigante relación entre convicciones y buena vida. ¿Hasta qué punto y de qué forma depende el que yo tenga una buena vida de que la crea buena? No podemos dar sentido a la experiencia ética a menos que supongamos que es objetiva: una vida particular no puede ser buena para mí sólo porque yo piense que lo es, y yo puedo equivocarme al pensar que una vida particular es buena. Pero las convicciones parecen desempeñar un papel más importante en la ética de lo que ese soso enunciado sugiere. Parece prepotente suponer que podría estar en los intereses de alguien, incluso en el sentido crítico, llevar una vida que él
desprecia y que considera indigna. ¿Cómo podría interesar a alguien, ni siquiera en un sentido crítico, llevar una vida a la que no concede valor? Nos asalta entonces la tentación de decir que el valor ético tiene que ser subjetivo, después de todo: llevar una buena vida debe ser una cuestión de satisfacción ética, lo que significa, a la postre, que debe ser cuestión de pensar que la vida de uno es buena. Pero entonces la tuerca da una nueva vuelta: no puedo pensar que mi vida es buena a menos que piense que su bondad no depende de lo que yo piense.

El modelo del impacto corta ese nudo insistiendo en que el valor ético es plenamente objetivo, de manera que alguien puede en realidad llevar una vida mejor a alguna vida alternativa, incluso cuando él mismo piensa que es mucho peor. El valor ético es aditivo, más que constitutivo, de acuerdo con el modelo del impacto, porque el valor ético es una cuestión de valor independiente que una vida añade al universo, y eso no puede depender de la cantidad de valor que una persona crea que está aportando. Crear un gran arte no requiere la creencia de que se está creando arte del grande. El hecho de aumentar la felicidad de los demás tampoco requiere la creencia de que se está actuando así, y mucho menos creer que la vida es mejor por eso. En algunos casos, las convicciones éticas del sujeto podrían añadirse al impacto de lo que hace. Quizá yo consiga crear aún más placer si los demás saben que yo creo que eso mejora mi vida también. Pero ese impacto extra es incremental. El modelo del impacto no tendría, pues, ningún problema para explicar el sentimiento común al que me he referido antes: que la vida de Hitler habría sido mejor para él mismo y para el resto del mundo si hubiera sido encarcelado o incluso asesinado poco después de nacer. El impacto de la vida de Hitler habría sido entonces mucho más favorable, aun si no hubiera tenido impacto alguno, de modo que su vida habría sido mucho mejor, en el sentido crítico, también para él.

La concepción del desafío resuelve esos rompecabezas de un modo muy distinto. En cualquier interpretación plausible de este modelo, el vínculo entre convicción y valor es constitutivo: mi vida no puede ser mejor para mí en virtud de un rasgo o componente que yo piense que carece de valor. Aun en su forma abstracta, el modelo tiende a la concepción constitutiva, pues la intención forma parte del ejercicio: no otorgamos mérito a alguien que realiza un ejercicio por algún rasgo de dicho ejercicio que él procura evitar por todos los medios, o que no reconoce, aun retrospectivamente, como bueno o deseable. El ejercicio artístico de un pintor no resulta mejorado cuando un maestro empuja su mano a lo largo del lienzo, o cuando se la detiene evitando una pincelada que arruinaría lo que ya ha hecho. La vida del misántropo no es mejor por una amistad a la que él no confiere la menor importancia. Claro que habría sido mucho mejor para todo el mundo que Hitler hubiera muerto en su cuna. Pero, según el modelo del desafío, no tiene sentido decir
que su propia vida habría sido mejor —como algo distinto a no peor— si hubiera sucedido eso. No hay nada comparable en este modelo a un impacto negativo en el mundo.

Podría resultar útil considerar, en este momento, cómo afecta esa diferencia entre los dos modelos a una cuestión de la filosofía política: la legitimidad del paternalismo crítico coercitivo. ¿Es adecuado que el Estado intente mejorar las vidas de los ciudadanos obligándoles a actuar de maneras que ellos piensan que empeoran su vida? Una buena parte del paternalismo coercitivo estatal no es de carácter crítico. El Estado obliga a la gente a usar los cinturones de seguridad para evitarles un daño que se supone que ellos mismos consideran tan malo como para justificar esas constricciones, incluso si no se abrochan el cinturón a menos que les obliguen. Pero algunos sostienen que el Estado tiene derecho a —o incluso obligación de— mejorar las vidas de los ciudadanos en el sentido crítico, esto es, no sólo contra su propia voluntad, sino también contra su propia convicción. Tal motivo para la coerción no ha sido de mucha importancia práctica en nuestros días. Los colonizadores teocráticos pretenden su propia salvación, no el bienestar de aquellos a quienes convierten a la fuerza, y los intolerantes sexuales actúan movidos por el odio, no por la solicitud hacia aquellos cuya conducta encuentran inmoral. Sin embargo, algunos filósofos sugieren motivos paternalistas: algunos de los que se denominan comunitaristas o perfeccionistas quieren obligar a la gente a votar, por ejemplo, aduciendo que las personas cívicas llevan mejores vidas.

El modelo del impacto acepta la base teórica del paternalismo crítico. No quiero decir con ello que cualquiera que acepte ese modelo apruebe el paternalismo. Podría pensar, por ejemplo, que los funcionarios harían un mal uso de su poder, o que establecerían juicios de valor ético peores que los de los ciudadanos de a pie. Pero le vería su punta al paternalismo: para él tendría sentido, pongamos por caso, decir que la vida de las personas iría mejor si se les obligara a rezar, porque en tal caso podrían satisfacer más Dios y así tener un mayor impacto, aun en el caso de que se tratara de ateos.

La concepción del desafío, en cambio, rechaza el supuesto más radical del paternalismo crítico: que la vida de una persona pueda ser mejorada forzándola a realizar una acción o a una abstención que ella piensa que carece de valor. Alguien que acepte el modelo del desafío podría muy bien pensar que la devoción religiosa es una parte esencial del modo en que los humanos deberían responder a su situación en el universo y, en consecuencia, que la devoción forma parte de la buena vida. Pero no puede pensar que la observancia religiosa involuntaria, orar a la sombra del potro de tortura, tiene valor ético alguno. Puede pensar que un homosexual activo malogra su vida al no comprender el significado del amor sexual. Pero no puede pensar que un homosexual abstinente, en contra de sus propias convicciones y sólo por temor, ha conseguido superar ese defecto de su vida. Es decir, de acuerdo con el mo-
delo del desafío, lo que cuenta es el ejercicio, no los meros resultados externos, y el tener un motivo o una percepción adecuados es condición necesaria de un ejercicio adecuadamente ejecutado.

Pero sería exagerar decir que el modelo del desafío excluye toda forma de paternalismo, porque el defecto que halla en el paternalismo puede subsanarse por aceptación si el paternalismo actúa en un plazo lo suficientemente corto y limitado como para no restringir significativamente las opciones en caso de que la aceptación no llegue nunca. Sabemos que es muy probable que un niño al que se le ha obligado a ensayar música acepte más tarde que esa coerción, de hecho, mejoró su vida; si no lo admite, entonces sólo habrá perdido un poco de terreno en una vida que no hace uso de su formación. En cualquier caso, la aceptación del paternalismo debe ser genuina, y no lo es cuando se hipnotiza a alguien, o se le lava el cerebro, o se le atemoriza para que se convierta. La aceptación del paternalismo es genuina sólo cuando ella misma forma parte del ejercicio del sujeto, no es el resultado de bombardear su cerebro con los pensamientos de otra persona.8

Los ejemplos del paternalismo crítico que he usado hasta ahora son casos de paternalismo quirúrgico: la coerción está justificada porque la conducta implantada es buena, o porque la conducta que ha sido extirpada es mala para la gente. Consideramos ahora una forma de paternalismo más refinada. El paternalismo sustitutivo no justifica una prohibición alegando la maldad de lo que prohíbe, sino el valor positivo de las vidas sustitutivas disponibles gracias a él. Supongamos que los que tienen poder piensan que una vida de devoción religiosa es una vida desperdiciada y que, como consecuencia de ello, prohíben las órdenes religiosas. Los ciudadanos que han consagrado hasta ahora sus vidas a las órdenes llevarán entonces otros tipos de vida, con otras experiencias y otros logros que a ellos les parezcan valiosos, aunque (y a no ser que cambien sus convicciones y acepten el paternalismo) no dejarán de pensar que sus vidas son peores que la vida que se les negó. Alguien que hubiera consagrado su vida a una orden monástica, por ejemplo, podría emprender una vida política que fuera eminentemente fructífera y valiosa para otros de una forma que él concede que hace de su vida una vida mejor. Bien, ahora el dilema que registramos antes reaparece. Supongamos que nos pone mos de acuerdo en que una vida dedicada a la devoción religiosa es una vida desperdiciada. La vida del político, manifestamente, no ha sido desperdiciada. Es verdad que no se le puede dar el mérito de haber tomado la decisión de preferir la política a la devoción, porque eso es algo que ni hizo ni admitió. Pero sí pueden imputarle méritos por los varios actos y decisiones exitosos de su vida política: él eligió esos actos y tomó esas decisiones percibiendo su valor. ¿Cómo podríamos no pensar que la buena vida que, de hecho, vivió fue

8. He dicho algo más sobre este asunto en el capítulo 5.
una vida mejor que la vida que, según creemos, habría carecido de todo valor, piense él lo que piense? Pero ahora viene, de nuevo, lo raro: ¿cómo puede ser mejor para él la vida que llevó si se fue a la tumba pensando que había sido peor? ¿En qué sentido pudo tener un mayor éxito en la vida si le dejó un sabor amargo por creer que fue una vida falsa, distorsionada, en pugna con su propio sentido ético?

El modelo del desafío (pero no el modelo del impacto) tiene recursos para resolver ese dilema. Si aceptamos el modelo del desafío podemos insistir en la prioridad de la integridad ética en cualesquiera juicios que hagamos acerca del grado de bondad de la vida de alguien. La integridad ética es la condición a la que llega quien es capaz de vivir de acuerdo con la convicción de que su vida, en sus rasgos centrales, es una vida apropiada para él, que ninguna otra vida daría una respuesta claramente mejor a los parámetros de su situación ética correctamente estimados. La tesis de la prioridad de la integridad sostiene algo más fuerte que la afirmación de que la decepción y el arrepentimiento amargan una vida, que esos rasgos, pro tanto, empeoran una vida. Si eso fuera todo, entonces esos componentes negativos podrían fácilmente ser contrapesados por los rasgos positivos de la vida sustitutiva. Podríamos decir cómodamente que, aunque el político hubiera preferido con mucho una vida en una orden religiosa, su carrera política, a pesar de ello, haciendo balance y tomando sus percepciones y opiniones en cuenta, fue una vida mejor que el desperdicio de vida que habría tenido. El hecho de dar prioridad a la integridad ética convierte en un parámetro del éxito ético la fusión de convicción y vida, y estipula que una vida que no logre nunca este tipo de integridad no puede ser críticamente mejor para alguien que una vida que la logre.

Claro que la integridad ética puede fallar por muchas razones. Falla cuando la gente vive mecánicamente, sin conciencia de poseer —y de responder a— convicciones éticas de ningún tipo. Falla cuando la gente deja sus convicciones de lado y se somete a sus intereses volitivos con una sensación vaga, pero persistente, de no estar viviendo como debería. Falla cuando, acertada o equivocadamente, la gente cree que no está rodeada de los parámetros normativos correctos, cuando tiene menos recursos que lo que sería justo, por ejemplo. Y falla superlativamente cuando alguien obliga a otros a vivir de un modo que lamentarán, que nunca llegarán a aceptar.

Así pues, reconocer la prioridad de la integridad ética no tiene por qué convertir a la ética en un asunto subjetivo en primera persona, es decir, en una reflexión acerca de cómo debería vivir uno mismo. No obstante, incluso en primera persona, la integridad ética adquiere a veces una fuerza independiente. No puedo pasarme la vida rizando el rizo de la ética; tengo que acabar llegando a convicciones que, al menos temporalmente, sobrevivan a un escrutinio decente y honesto. Entonces trato esas convicciones no ya como hipótesis acerca del valor ético, sino, correcta o incorrectamente, como con-
vicciones que establecen lo que la integridad ética exige de mí. Y al abrazarlas por esta razón, les confiero un carácter distinto. Pero no puedo regodearme en esas decisiones previas sin límite, pues tener convicciones requiere, si no un permanente examen de conciencia, sí al menos tomarse en serio las dudas y remordimientos que puedan surgir, así como las amonestaciones de profesores y amigos.

El papel desempeñado por la integridad es muy distinto en tercera persona. Cuando considero qué vida es la mejor para alguien, tengo que tomar en cuenta, como hechos, las convicciones del sujeto en cuestión a la hora de formar un juicio acerca de qué tipo de vida debería llevar. Si después de un autoexamen concienzudo, después de haber abierto su espíritu a argumentos contrarios, mi amigo decide ingresar en una orden religiosa, yo puedo imaginar tres tipos de vidas que él podría vivir. Podría cambiar de opinión (quizá después de considerar argumentos ulteriores) y dedicarse con éxito a la política, para bien del país y con satisfacción y confianza plenas en el valor de lo que hace y en la prudencia de su elección. O bien podría mantenerse en su idea y vivir una vida de devoción religiosa, de nuevo con satisfacción y confianza plenas en su elección. O podría plegarse por alguna razón al consejo de sus amigos y entrar en la vida política contrariando a sus propios instintos y convicciones; tendría éxito, pero no hallaría genuina satisfacción, ni paz consigo mismo, y nunca dejaría de lamentar su elección. Yo no tengo duda alguna de que la mejor vida para él sería la primera. Pero tampoco dudo de que la segunda es mejor que la tercera, y eso refleja mi compromiso con la prioridad de la integridad en tercera persona. No hay escepticismo en mi orden de preferencias. No quiero decir que la vida de devoción religiosa sea la mejor para él porque él lo crea así. Yo no he cambiado mi opinión de que su vida tendrá menos éxito, y continuaré discutiendo con él si creo que puedo convencerle de ello. Lo que quiero decir es que, dadas sus inmovilizables convicciones, es la única vida que puede vivir estando en paz consigo mismo, y por eso él eligirla es lo mejor que puede hacer para enfrentarse al reto de su situación, una situación que, tal como la entendemos ahora, incluye aquellas convicciones. Evidentemente, algunas convicciones éticas son tan terribles o ruins que no animaríamos a nadie que fuera incapaz de sacudírselas a vivir una vida conforme a ellas. Pero esto es porque una vida malvada es mala para otros, no porque pensemos que una vida que contrariara sus inclinaciones sería mejor para ellos.

Si aceptamos la prioridad de la integridad ética, ¿por qué habría de preocuparnos cuán buena es la vida de otros mientras ellos mismos la encuentren satisfactoria? ¿Por qué deberíamos intentar persuadir de que reflexionara más a alguien que sólo ve valor en la riqueza y en el poder, si para él no hay duda de que sus convicciones materialistas son correctas? Quizá la respuesta se halle en lo que parece una benevolencia muy abstracta: que creemos que la
gente debería llevar vidas mejores, buscar la integridad en un nivel más elevado, aun si la satisfacción que les pueden proporcionar sus nuevas vidas no es mayor que la que les proporcionaban sus vidas anteriormente. El principio de la prioridad, evidentemente, no ofrece ninguna razón que impida que intentemos mejorar las vidas de la gente mediante la persuasión o el ejemplo. Pero, en la mayoría de circunstancias, el principio ofrece una razón más positiva para convencernos de que la benevolencia debería adoptar esa forma. Efectivamente sospechamos que, a la postre, el materialista y el misántropo no encontrarán plenas o satisfactorias sus vidas; sospechamos que, algún día, su sentido ético se despertará y les revelará que sus vidas son estériles y que no les compensan, aunque quizá esa ya trágicamente tarde. También sabemos que la integridad, hasta cierto punto, es una cuestión de grado: aun si ellos piensan que sus vidas van estupendamente ahora y parecen dispuestos a continuar así, creemos que conseguirían unir vida y convicción aún mejor si tuvieran unas convicciones diferentes.

¿Significa eso que la prioridad de la integridad recomienda una forma de paternalismo más profunda que las que hemos considerado hasta ahora? Pienso en el paternalismo cultural: la sugerencia de que las personas deberían ser protegidas, evitando que eligieran vidas malas y desechables, no por medio de una prohibición lisa y llana del derecho penal, sino con decisiones y mecanismos educativos que eliminaran las malas opciones de su horizonte imagínativo. La gente no toma decisiones acerca de cómo vivir en un vacío cultural. La gente responde de diversas maneras a lo que su cultura les ofrece: posibilidades, ejemplos, consejos. ¿Por qué, pues, no deberíamos intentar hacer este ambiente cultural lo mejor posible en interés de la gente que habrá de decidir cómo vivir influida por él?

Evidentemente, nuestras circunstancias —que incluyen el léxico y el ejemplo éticos de nuestra cultura— influyen en nuestras respuestas éticas. Pero, hasta cierto punto, esas circunstancias se encuentran, colectivamente hablando, bajo nuestro control, y cuando lo están tenemos que preguntarnos cómo deberían ser idealmente. Debemos preguntarnos, por ejemplo, qué circunstancias son adecuadas para aquella gente que concede valor a su vida exhibiendo destreza en el arte de vivir. Ya vimos en la sección anterior cómo, por esta vía, la justicia se convierte en una cuestión tan ética como política. Necesitamos parámetros normativos que definen el reto de vivir, y la justicia entra en el terreno de la ética cuando preguntamos qué recursos serían adecuados para que la gente comprendiera la naturaleza de este reto. Las cuestiones acerca del paternalismo crítico entran en la ética, en el modelo del reto, de un modo parecido. Quienes defienden el paternalismo sostienen, en efecto, que las circunstancias adecuadas para la reflexión ética son aquellas en las que las vidas malas o desperdiciadas han sido colectivamente excluidas, de modo que las decisiones que puede tomar un individuo caben en un
abanico deliberadamente restringido. Si fuera ésta una concepción adecuada de lo que debería ser la reflexión ética, entonces mi argumento acerca de que el paternalismo socava el valor ético estaría completamente fuera de lugar. Vivir bien significa elegir la mejor opción de una lista previamente escogida, y el paternalismo sería indispensable, no una amenaza, para el éxito ético. Pero esa concepción no resulta adecuada: no es posible que un reto sea más interesante, o que, de cualquier otra forma, resulte más valioso enfrentarse a él, cuando ha sido recortado, simplificado y domesticado con anterioridad por otros, y eso es cierto tanto si ignoramos lo que han hecho esos otros como si somos perfectamente conscientes de ello.

Supongamos que alguien replica que el reto es más valioso si aumentan las oportunidades de seleccionar una vida verdaderamente buena, y que el aumento de esas oportunidades depende de que unas personas sabias con poder filtren previamente la lista de posibilidades. Esa réplica malinterpreta grave mente el modelo del desafío porque confunde parámetros con limitaciones. Presupone que tenemos algún patrón definidor de lo que es la buena vida que trasciende la cuestión de qué circunstancias son adecuadas para que la gente decida cómo vivir, de modo que pueda utilizarse para responder a esa cuestión estipulando que las mejores circunstancias son aquellas que producirán más probablemente la respuesta correcta. De acuerdo con el modelo del desafío, vivir bien es responder de modo adecuado a circunstancias acertadamente juzgadas, y eso implica que la dirección del argumento debe ser la inversa. Deberemos disponer de algún fundamento independiente para pensar que es mejor para la gente elegir ignorando la posibilidad de vidas que otros desapruben; no podemos limitarnos a argumentar, sin incurrir en una petición de principio, que la gente vivirá mejores vidas si se recortan de esa forma sus elecciones.

Entender este punto equivale a eliminar cualquier tentación de paternalismo cultural. Esto no significa que el gobierno no tenga responsabilidad respecto del marco cultural que influye en las decisiones que toma la gente sobre cómo quiere vivir. Un gobierno que desee proporcionar las circunstancias correctas en las que los ciudadanos elijan cómo vivir bien se esforzará para que la cultura de su comunidad proporcione oportunidades y ejemplos que hayan sido considerados elementos necesarios del bien vivir en el pasado por personas reflexivas y que se podrian vivir ahora de forma sensata y adecuada, particularmente si la cultura popular proporciona contados ejemplos de esas vidas. Mis argumentos recogidos en el capítulo 11 de A Matter of Principle no incluían esta razón para el apoyo público al arte, porque lo que intentaba allí era contestar al argumento de que tal apoyo era injusto mientras los fondos empleados pudieran usarse para aliviar enfermedades y corregir la pobreza injustificada. Pero fundándose en la idea de que el arte mejora el va-

lor de las vidas en la comunidad, un Estado que ha satisfecho las exigencias de la justicia pueda usar propiamente fondos públicos para apoyar un arte que el mercado dejaría perecer.

Así pues, el asunto del paternalismo añade una dimensión nueva a las diferencias que hemos registrado entre los varios tipos de modelos de valor ético. El modelo del impacto permite una defensa quirúrgica del paternalismo, porque divorcia valor ético y elección ética. Pero el modelo del desafío funde valor y elección. Insiste en que nada puede mejorar el valor crítico de una vida a menos que se acepte como una mejora por parte de la persona de cuya vida se trata, y esto convierte al paternalismo quirúrgico en contraproducente. Y muestra que el paternalismo sustitutivo es también contraproducente cuando la vida sustitutiva carece de integridad ética. El modelo del desafío socava el paternalismo cultural, finalmente, porque esta forma de paternalismo supone una imagen independiente, trascendente del valor ético, imagen que el modelo del desafío rechaza. El modelo no excluye la posibilidad de que la comunidad acepte y recomiende colectivamente ideales sostenidos de manera inadecuada o insuficiente por la cultura dominante. Tampoco excluye la instrucción obligatoria y otras formas de regulación que, según enseña la experiencia, acabarán siendo aceptadas de una manera genuina, no manipulada, si actúan en un plazo lo suficientemente corto, de una manera no invasora y no sujeta a otras objeciones independientes. Todo eso se sigue del papel central, constitutivo, que el modelo del desafío asigna a la convicción reflexiva o intuitiva. El valor ético es objetivo, pero sus rasgos nos tientan a considerarlo también subjetivo. Sin embargo, deberíamos resistir esa peligrosa tentación poniendo especial cuidado en registrar la compleja fenomenología de los juicios éticos, particularmente las diferencias que existen entre juzgar para nosotros mismos y juzgar para los demás.

1. Ética y comunidad

El último conjunto de problemas que describí planteaba la cuestión de hasta qué punto puede la ética ser más social que individual. ¿Tiene sentido la integración ética, es decir, la idea de que los intereses críticos de alguien dependen no sólo de sus propios logros y experiencias, sino también del éxito de los grupos a que pertenece? El modelo del impacto supone que el bien crítico de cada persona consiste en el impacto que esa persona tiene en el mundo. Sólo puede, pues, defender la integración ética argumentando que un individuo tiene, de hecho, un impacto más valioso si piensa no en su propio impacto, sino en el impacto de un grupo al que él pertenece. La teoría de juegos y, a su amparo, la filosofía moral y política han definido una situación, el llamado dilema del prisionero, en la cual eso es verdadero. En esa situación, aquellos in-
dividuos que actuaran racionalmente persiguiendo sus propios intereses llegarían a una situación colectiva que resultaría peor para cada uno de ellos, y es posible que eso sea cierto no sólo cuando los individuos persiguen intereses estrechos, volitivos, sino también cuando tratan de tener un impacto objetivamente valioso en el mundo. En tales circunstancias, sería mejor para cada uno de ellos que se preguntaran no cómo podrían conseguir el máximo impacto, sino cómo podría conseguirlo el grupo, para, a continuación, actuar sólo como parte del proyecto de éste. De ese modo cada uno asegura que su propia acción producirá un mayor impacto en el mundo, llevando así, de acuerdo con el modelo del impacto, una vida críticamente mejor también él mismo.

Pero el modelo del impacto no puede explicar nuestras convicciones reales apelando al dilema del prisionero, pues las convicciones o intuiciones más comunes sobre la integración ética no se ajustan a esa estructura. Nos sentimos éticamente integrados en grupos a los que, de una manera u otra, ya pertenecemos, y sólo nos identificamos con actos colectivos que están ya establecidos como prácticas del grupo. Así, nos sentimos integrados éticamente sólo en comunidades políticas de las que ya somos ciudadanos, y únicamente nos identificamos con actos de esas comunidades, como las decisiones políticas, que son institucionalmente colectivos. De esa forma, reconocemos la integración ética en muchas ocasiones en las que, al menos aparentemente, eso no conlleva ventajas para nuestros propios proyectos. No existen razones expresables en términos de teoría de los juegos para pensar que mi vida va peor si mi comunidad hace lo que yo no deseo que haga: la racionalidad colectiva que soluciona el dilema del prisionero no puede dar cuenta de mi vergüenza personal por la intervención norteamericana en Vietnam. Además, a menudo no se nos despierta el sentido de la integración ética en situaciones en las que la cooperación resultaría manifestamente apropiada. En el caso del dilema del prisionero, mi compañero de detención y yo tenemos razones muy poderosas para sellar el acuerdo vinculante de no confesar, y cada uno de nosotros tiene una razón moral para no confesar, incluso en el caso de que no se llegara a un acuerdo mutuo. Pero, a no ser que seamos amigos o parientes, o que estemos trabajando juntos en algún proyecto, ninguno de nosotros tenderá a percibir la razón de la integración ética: que su propia vida va peor si el grupo que formamos los dos no prospera. De manera que el tipo de explicación que de la integración ética ofrece el modelo del impacto va por mal camino. La integración ética proporciona a veces la motivación necesaria para la racionalidad colectiva, pero no al revés.

El modelo del desafío ve la integración ética bajo una luz enteramente diferente. No necesita mostrar, para darle sentido a esa integración, que un in-

11. Véase el capítulo 5.
dividuo tiene más impacto a través de la acción colectiva de su comunidad que a través de la suya propia. Sólo necesita mostrar que es admisible la idea de aceptar la integridad ética como una respuesta adecuada a un parámetro importante de las circunstancias individuales (el hecho de que los individuos vivan vinculados a otras personas en varias comunidades). De hecho, ése es un punto de vista comúnmente compartido acerca de la buena vida, de modo que el modelo del desafío se revela capaz de dar sentido a la idea de la prioridad ética de una manera natural, no forzada. Probablemente debería repetir una vez más que el modelo del desafío no es un mecanismo diseñado para dar fundamento a convicciones como ésta. No invoco la tesis abstracta de ese modelo —la tesis de que la bondad de la buena vida es una cuestión de ejercicio, no de impacto— como parte del argumento en favor de la integración ética. Sólo me limito a señalar, para acabar esta larga sección, que el hecho de interpretar las convicciones que tengamos en términos de respuesta hábil a un reto complejo confiere a esas convicciones más sentido y las hace más coherentes que la interpretación general alternativa, según la cual son convicciones del impacto óptimo que podamos tener.

III. DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

Como he dicho, en este capítulo tenía dos objetivos: estudiar el problema de métrica de la ética, que es importante en sí mismo, y mostrar que una de las respuestas a esa cuestión —el modelo del desafío— proporciona una importante respuesta a los argumentos contra el liberalismo que cité al principio. Ahora me dirijo al segundo de esos problemas. En lo que sigue supondré que hemos asumido de forma consciente ese modelo ético del desafío y que hemos asumido también lo que llamé sus irresistibles consecuencias, a saber, que para nosotros la justicia es al menos un parámetro blando de la buena vida. (Voy a plantear que somos liberales éticos y políticos.) Partiendo de estos supuestos, trataré de mostrar que tenemos muchas razones para adoptar la igualdad liberal como moralidad política, así como para rechazar a sus rivales.

A. La justicia como recurso

En los anteriores capítulos de este libro uno de los temas centrales ha sido que la justicia de una distribución económica depende de que se asignen recursos, no bienestar (irle bien y estar bien). Los liberales éticos no pueden aceptar que se definen de esa forma los objetivos de la justicia, pues el gobierno no puede lograr ese objetivo excepto de dos formas que la gente con-
sideraría intolerales. Vivimos en sociedades pluralistas: no hay acuerdo sobre cómo vivir bien. El gobierno podría tratar de superar esa dificultad eligiendo una concepción de la buena vida —la concepción hedonista, por ejemplo— que emplearía para evaluar el éxito de cada cual. Pero los liberales éticos no pueden aceptarlo, porque el gobierno usurparía entonces el desafío más importante al que se enfrenta la gente al vivir: identificar por sí mismos el valor de la vida.

O el gobierno podría tratar de evitar la dificultad separando radicalmente la ética de la justicia mediante un procedimiento en dos etapas. En la primera etapa, cada ciudadano decidiría qué nivel de bienestar conseguiría —según su criterio de lo que es una buena vida— bajo distintos sistemas institucionales y económicos. En la segunda etapa, los funcionarios públicos seleccionarían aquellos sistemas en los que ellos considerasen (ignoro cómo podrían hacerlo) que el bienestar de las personas, tal y como ellas mismas lo miden, se adecúa a lo que los funcionarios consideran que es la distribución correcta; por ejemplo, que el bienestar, medido así, es equitativo o se maximiza en general. Este procedimiento en dos etapas separa la ética de la justicia. En la primera etapa los ciudadanos deciden por sí mismos qué vida tiene éxito para ellos, y en la segunda los funcionarios se las ingenian para distribuir ese éxito de acuerdo con una fórmula que consideren justa. Pero los liberales éticos no pueden participar en semejante proceso, porque no pueden separar la ética de la justicia de esa forma. En efecto, se tienen que apoyar en supuestos e intuiciones sobre la justicia —sobre si lo que tenemos o hacemos es justo dado su impacto en la vida de nuestros vecinos y conciudadanos— para decidir qué formas de vida son buenas. (Este argumento se desarrolla más en los capítulos 2 y 7.)

B. Igualdad

Así pues, una vez que aceptemos el modelo del desafío, tenemos que insistir en que la justicia es cuestión de recursos, no del bienestar que procura esos recursos. Pero ¿qué porción de recursos es una porción justa? ¿Acaso tenemos alguna razón, ínsita en el modelo del desafío, para aceptar que la única parte justa es una parte equitativa? ¿Es el modelo del reto intrínsecamente igualitario?

Sin embargo, antes de que podamos abordar la respuesta a esa pregunta sustantiva, nos enfrentamos a una difícil cuestión. ¿Con qué estrategias cuentan los liberales éticos para pensar la justicia? Buena parte de la filosofía política contemporánea se construye en torno a un supuesto que parece natural, incluso convincente: los intereses de los distintos ciudadanos que conforman la comunidad política se pueden identificar antes de tomar una decisión sobre
qué distribución de recursos es justa. Ésta es la premisa de las teorías contractualistas de la justicia, que suponen que los principios de justicia se pueden derivar de experimentos mentales en los que se plantea qué principios acordarían las personas en su propio interés, o en virtud de algún motivo que les lleve a buscar una solución de compromiso razonable entre los distintos intereses de la gente. La argumentación de Rawls a favor de su principio de «diferencia» supone, por ejemplo, que los intereses de las personas se pueden definir al menos de forma «tenue», antes de que se tome cualquier decisión sobre qué es lo que requiere la justicia. Incluso las personas que ignoran cuáles son sus intereses más concretos pueden asumir, según Rawls, que cuantos más recursos tengan, mejor para ellos. De esa forma, procuran protegerse, incluso detrás del velo de ignorancia que cae sobre sus intereses más concretos, de sacrificios desmedidos de sus intereses «tenues», concebidos de esa manera.

Pero los liberales éticos creen que el carácter de los intereses críticos de las personas depende, por lo menos, de la justicia: no pueden saber con detalle cuáles son sus intereses críticos hasta que no saben al menos, de forma aproximada, qué distribución de recursos es justa. Todo liberal ético puede albergar la esperanza de que la parte justa que le toque sea grande, pero sabe que es improbable que una parte grande sea buena para él si no es también justa. Por eso no puede aceptar siquiera una teoría «tenue» del bien que asuma que cuantos más recursos tenga, mejor para él; ni tampoco una teoría que le planteé qué es aquello a lo que puede renunciar, en relación con sus propios intereses, por respeto a los intereses de los demás.

El impacto del modelo ético del desafío en la filosofía política es profundo. Si somos liberales éticos, nos encontraremos con que los supuestos y estrategias básicos de la teoría política liberal contemporánea resultan tan anti-naturales como inmanejables, pues nuestro modelo del desafío integra justicia y ética de una forma que contradice esas estrategias y supuestos. Debemos pensar en la justicia y en la buena vida de una forma más integrada: debemos llegar a una concepción de lo que exige la justicia y de cuáles son nuestros intereses mediante una argumentación que no presuponga que cabe responder de una forma plenamente satisfactoria a una de estas cuestiones, con independencia de la respuesta que se dé a las otras. Por tanto, debemos empezar desde el principio (se puede decir), desde una teoría más general del valor. Los liberales éticos suponen que es importante saber cómo vive la gente —es importante que su vida tenga éxito o que sea buena, no mala o desperdiciada—. ¿Se puede pensar de forma sensata que esto es más importante en el caso de unas personas que en el de otras (no que les parezca más importante a ellas o que sea más importante para ellas, sino que lo sea como una cuestión de valor objetivo)?

Es cierto que, durante siglos, algunas personas han reclamado una atención especial para sus propias vidas señalando, por ejemplo, que pertenecen
a una nación elegida por Dios, o que se trata de personas de alta alcurnia, o de especial talento, belleza o incluso riqueza. Felizmente, esas exigencias están pasadas de moda para nosotros y no tenemos que hacer un gran esfuerzo para refutarlas. No obstante, merece la pena destacar que los liberales éticos tienen un motivo especial para rechazar esas exigencias. El modelo del impacto establece una rotunda reivindicación —a saber, que el valor de una buena vida no depende de las circunstancias previas, sino de cómo se ejecuta la vida misma—, y esa reivindicación no permite comerciar con la idea de que las circunstancias previas añadan o resten valor a la vida. Un judío que acepte el modelo del reto podría considerar que le resulta crucial determinar si su religión debe ocupar un lugar central en su vida. Pero no puede creer que tenga que determinarlo correctamente sólo porque sea judío. Esto es, el carácter envolvente del reto en el modelo del desafío sólo tiene sentido si entendemos que el desafío se dirige a las personas en general, a todo el que tenga una vida por delante. Los liberales éticos cuentan, pues, con una poderosa razón para insistir en que la distribución de recursos sea igualitaria. Si la forma de vida de cada persona es igualmente importante, entonces la vida que llevamos debe reflejar este importante supuesto, y sólo podrá reflejarlo si los recursos se distribuyen de una manera que sea compatible con esa forma de vida.

La argumentación que nos ha llevado aquí posee cierta simetría. Comienza por la idea de que la justicia limita la ética, de que alguien lleva una vida menos buena con los mismos recursos cuando —y porque— éstos son injustamente bajos o elevados. Luego hemos visto que la ética pone límites a la justicia. Un esquema de justicia debe encajar con nuestro sentido de la naturaleza y de la profundidad del reto ético, y esto redunda en la idea de que la igualdad es la mejor teoría de la justicia. No quiero decir que una concepción diferente de la ética —la del impacto, por ejemplo— no pudiera redundar también en la igualdad, aunque, como ya he apuntado, la igualdad estricta tenderá a parecer, en esos modelos de la ética, una posición extremistas doctoral. Sólo quiero decir que la concepción del desafío desemboca directamente en la igualdad de recursos, como si ésta se siguiera naturalmente del sentido que la gente misma tiene de sus mejores intereses, entendidos críticamente. Vivir bien tiene una dimensión social, y no vivo tan bien si vivo en una comunidad en la que otros consideran que mis esfuerzos por llevar una buena vida son empeños que carecen de importancia. En realidad, resulta insulting para todo el mundo un sistema político y económico consagrado a la desigualdad, incluso para aquellos cuyos recursos se benefician de la injusticia. En el modelo del desafío, el autointerés crítico y la igualdad política van de la mano. Hegel dijo que amos y esclavos están en la misma cárcel; la igualdad abre las puertas de su celda.
C. Ética y parcialidad

Tenemos que encarar ahora un asunto diferente. Los liberales rechazan la igualdad en su perspectiva personal. Piensan que alguien que evitara mostrar mayor interés por su propio destino, o por el destino de su familia y de sus amigos, que por el de los extraños sería un idiota ético. ¿Es incoherente que la gente insista en la igualdad en el ámbito político cuando la condena en la vida cotidiana? ¿Tienen que sentirse desazonados los liberales éticos por su aparente ambivalencia en lo referente a la igualdad?

La igualdad política y la parcialidad personal serían realmente incongruentes si por igualdad entendiéramos igualdad de bienestar. Si lucháramos políticamente todos juntos durante una década para igualar el bienestar de todos los miembros de la comunidad en una fecha fija, pero luego regresáramos a nuestra vida privada y cada uno de nosotros utilizara sus recursos para mejorar su propio bienestar, el de su familia y el de sus amigos, entonces sólo una fantástica casualidad haría que el bienestar de todos siguiera siendo igual: se habría socavado individualmente lo que se consiguió colectivamente, y tendríamos que volver a empezar. Pero ése no es el caso, al menos en principio, si por igualdad entendemos igualdad de recursos. De acuerdo con esa teoría de la justicia, yo respeto igualitariamente a los demás cuando no utilizo recursos que son propiamente suyos, cuando no me excedo de mi justa porción a sus expensas. Supongamos que la subasta que describió en el capítulo 2 comienza con idénticas dotaciones de recursos válidos para pujar en ella y concluye de forma que todos reconocen que no son necesarias nuevas rondas. Entonces mi decisión de atender a mi propio bienestar a la hora de hacer planes y realizar inversiones, así como de trabajar para el bienestar de mi familia y de mis amigos, no podría en modo alguno empañar la igualdad conseguida por la subasta. La igualdad de recursos, pues, da licencia para la parcialidad.

12. Dejo de lado un problema más complejo, cuya solución, según creo, requeriría elaborar el hipotético mecanismo del mercado de seguros —concebido como garantía intelectual de la igualdad de recursos— más allá de lo que yo mismo y otros hayamos ya conseguido hacer. Supongamos que yo consumo todos mis recursos, pero que ustedes economizan y dejan a sus hijos en herencia la mayor parte de ellos. O que ustedes han invertido más hábilmente y tienen más recursos que legar por esa razón. O que yo tengo más hijos que ustedes y debo dividir mi herencia en partes más pequeñas. Entonces, aunque ninguno de nosotros haya tocado recursos que propiamente pertenezcan a otro, nuestros hijos no tendrán recursos iguales. Algunos envidiarán los recursos de los otros. La igualdad de recursos debe encontrar alguna forma de reconocer y, al menos, reducir la desigualdad así generada: quizá, como acabo de sugerir, considerando la situación de un beneficiario como un riesgo contra el que, en principio, puede asegurarse. En el texto sólo considero el problema central: si es incongruente trabajar políticamente por la igualdad y, sin embargo, tratar de actuar cada vez más parcialmente en la vida cotidiana.
Podríamos expresar este asunto de otra forma: en condiciones de igualdad de recursos se produce una división del trabajo entre la perspectiva política y la privada. La gente es libre de proponerse objetivos y vínculos partidistas en sus propias vidas con completa convicción si —y porque— la política garantiza públicamente una distribución igualitaria. Claro que esa división del trabajo no debe significar que los individuos privados se despreocupen de la justicia distributiva, que estén legitimados para limitarse a consumir cualesquiera recursos que el sistema imperante les asigne, independientemente de las exigencias y demandas de quienes tienen menos, como si la justicia distributiva fuera siempre un asunto de otros. Resultaría increíble que una tercera teoría de la justicia no planteara exigencias a los ciudadanos que vivieran en una opulencia injusta. Pero, como advertimos cuando empezamos a considerar el vínculo entre la justicia y la ética, la cuestión de qué nos exige, como individuos, la igualdad de recursos en nuestra injusta sociedad es una cuestión compleja y quizás insoluble. En parte por esa razón, y de acuerdo con el modelo del desafío, nuestras vidas van peor si vivimos en medio de la injusticia. De modo que, respecto de la indelible parcialidad que exhibimos en nuestra perspectiva privada, deberíamos decir no que está en conflicto con una perspectiva política auténticamente igualitaria, sino con cualquier otra clase de política.

D. La neutralidad del atractivo

Llegamos finalmente al último rasgo problemático de la igualdad liberal, esto es, a la neutralidad o tolerancia. Deberíamos distinguir dos formas en que una teoría política podría ser neutral o tolerante respecto de las diferentes convicciones éticas que sostienen los miembros de una comunidad política. Primero, podría ser neutral por lo que respecta a su atractivo, es decir, ecuménica. Podría limitarse a sentar principios de moralidad política que puedan ser aceptados por gentes de muy distintas tradiciones éticas. Segundo, podría ser neutral en su modo de operar, es decir, tolerante. Podría especificar, como uno de sus principios de moralidad política, que el Estado en modo alguno castigará o discriminará a la gente por sostener una convicción o un partido ético de cualquier tipo. Obvio es decir que esos dos tipos de neutralidad están estrechamente relacionados. En la mayoría de casos (pero no en todos) lo mejor que cabe esperar de atraerse el amplio apoyo de diferentes grupos es alguna garantía general de que nadie será perseguido. Pero los dos aspectos son, sin embargo, diferentes.

¿Es ecuménico el modelo ético del desafío? Puesto que es formal, no discrimina entre convicciones éticas concretas. La gente que piensa que la buena vida radica en la devoción religiosa, como la que piensa que radica en la
promiscuidad sexual, puede considerar sus opiniones como opiniones acerca del modo más diestro de realizar el ejercicio de vivir. Pero ya admití, justo al comenzar, que el modelo del desafío sólo consigue capturar y organizar algunas de las intuiciones éticas de la gente y que tiene ciertas implicaciones que muchos no han aceptado nunca. A mucha gente le extraña, al menos en un primer momento, la afirmación de que la justicia es un parámetro de la buena vida, de manera que la vida de una persona irá peor, al menos en algún aspecto importante, si cuenta con más recursos de los permitidos por la justicia. Debo, pues, apoyarme en la tesis, más débil, de que la ética liberal podría ser generalmente aceptada sin necesidad de que la gente abandone lo que yo creo que considera importante. El hecho de que abracen este modelo no les fuerza a cambiar de opinión, por ejemplo, sobre qué aspectos de sus circunstancias —su religión, su país, su vocación, entre otras— les ofrecen los parámetros más básicos de una buena vida.

E. La tolerancia liberal

La igualdad liberal es neutral, en su modo de operar, en el siguiente sentido. Distingue dos clases de razones que una comunidad política podría ofrecer como justificación para negar la libertad. La primera es una razón de justicia: una comunidad podría, de acuerdo con esa concepción, declarar fuera de la ley una conducta porque la teoría óptima de la justicia así lo requiriera. Podría pensarse, por ejemplo, que debe declararse el robo fuera de la ley para proteger los derechos de las personas a la seguridad de su propiedad. La segunda es una razón ética: una comunidad podría pensar que la conducta que declara fuera de la ley, aunque no es contraria a la justicia, quita sentido, o corrompe, o tiene malas consecuencias de otro tipo, para la vida de su autor. Podría pensar, por ejemplo, que la vida de un homosexual es una vida degradante y, en consecuencia con ello, prohíba las relaciones homosexuales. La igualdad liberal niega la legitimidad de la segunda razón, de la razón ética, para poner una conducta fuera de la ley.

Eso no significa, evidentemente, que, como resultado de ello, la igualdad liberal sea éticamente neutral, o que pretenda serlo. Algunas clases de vida resultarán más difíciles o caras de llevar bajo cualquier esquema político o económico que bajo hipotéticos esquemas alternativos. Por ejemplo, es mucho menos probable que alguien pueda dedicarse a la colección de obras maestras del Renacimiento bajo la igualdad liberal que bajo un capitalismo desenfrenado. Pero la igualdad liberal hace difícil ese tipo de vida porque una distribución justa de recursos tiene esa consecuencia, no porque condene el coleccionismo artístico como indigno, degradante o egoísta. De modo que la igualdad liberal discrepa radicalmente de la concepción que, de acuer-
do con la Corte Suprema de los Estados Unidos, forma parte del derecho constitucional norteamericano y según la cual una mayoría puede propiamente conseguir la criminalización de la homosexualidad sólo porque mucha gente piensa que los homosexuales llevan una mala vida.\textsuperscript{13}

¿Pueden los que tienen firmes convicciones éticas ser liberales éticos? Algunas personas creen que los homosexuales llevan una mala vida. Y otros piensan que el comercio es despreciable, que los ateos destruyen su propia vida, que América se ha convertido en una lamentable nación de teleadictos, que las políticas asistenciales sólo benefician a las almas oxidadas, que la gente necesita regresar a la naturaleza o preservar su identidad étnica o religiosa, que el patriotismo es una de las virtudes fundamentales, etc. Algunas personas sostienen esas concepciones apasionadamente; las viven y las predicen, y se desesperan cuando sus hijos las rechazan. ¿Cómo pueden aceptar la tolerancia de la igualdad liberal? ¿Por qué esas personas de fuertes convicciones no deberían tratar de persuadir a los demás de que lo que ellos creen es lo bueno?

Deben hacerlo; la cuestión, sin embargo, no es si deberían hacer campaña a favor de lo que creen bueno, sino cómo. La tolerancia liberal sólo les niega un arma: aunque sean mayoría, deben abstenerse de prohibir a nadie llevar la vida que deseen, o de castigarle por hacerlo, sólo porque piensen que las convicciones éticas en que se funda esa vida son incorrectas. Quien se sienta atraído por el liberalismo ético —incluso quienes tengan firmes convicciones éticas— no tendrá motivo para oponerse a que se limite su poder para proponer sus opiniones.

De modo que los liberales éticos, que aceptan la igualdad de circunstancias como un requisito de la justicia, deben aceptar también la tolerancia liberal. Para ellos, libertad e igualdad constituyen dos aspectos inseparables del mismo ideal político. Evidentemente, alguien que piense que la vida óptima es la vivida en una comunidad religiosa homogénea pensará que lo mejor para él es que esa comunidad sea a la vez justa y homogénea. Pero, de acuerdo con la concepción ética del reto, es óptima sólo si es justa, porque la injusticia echa a perder el logro de la homogeneidad, y la homogeneidad no es justa si es a la fuerza. Aunque piensen que la vida de alguien sería mejor si modificara sus convicciones, no por ello dejan de saber que no pueden mejorarla a no ser que él mismo modifique esas convicciones de la manera apropiada. Los liberales éticos aceptan que el sujeto en cuestión, cuando está en paz con sus propias convicciones, vive una vida mejor que la que podría llevar sometido a presiones externas, en pugna con esas convicciones. Este asunto va de la mano de otro sobre el que haremos hincapié en el capítulo 7. Así como nadie merece compensación por el hecho de que sus creencias éticas no sean aceptadas por los demás, así tampoco merece compensación por el hecho de que sus creencias éticas no sean aceptadas por los demás.

\textsuperscript{13} Véase el caso Bowers \textit{v. Hardwick}, 106 Supreme Court 2841 (1986).
cas anden (según nosotros) erradas, tampoco debería negarsele a nadie la libertad por ese motivo. En ambos casos, el paternalismo está mal encaminado porque trata inadecuadamente las convicciones como si fueran limitaciones o minusvalías.

A la hora de valorar este argumento a favor de la tolerancia liberal es importante recordar que dicha tolerancia se queda un poco corta respecto a lo que se podría considerar que es la neutralidad absoluta. Ya dije antes que la igualdad liberal no puede ser neutral en sus consecuencias, pues tendrá por resultado que algunas vidas sean más difíciles de llevar que otras. Y la igualdad liberal deja margen, en circunstancias apropiadas, para un paternalismo educativo a corto plazo que espera, confiado, una aceptación posterior libre y genuina. La igualdad liberal no puede ser neutral tampoco respecto de ideales éticos que la desafíen directamente. Ni es neutral respecto de la ética en tercera persona: la igualdad liberal insiste, por ejemplo, en la afirmación ya citada, a saber, que nadie puede mejorar la vida de otra persona forzándola a comportarse de manera diferente, contra su voluntad y sus convicciones. No todo el mundo acepta esta afirmación, pero la igualdad liberal, no obstante, debe seguir insistiendo en ella.

IV. Epílogo

Soy muy consciente de que al argumento desarrollado en estas conferencias le falta una dimensión histórica. No he hecho ningún esfuerzo (ni soy en absoluto competente) para explorar las implicaciones que pueda tener mi argumento central en la historia intelectual. Creo que el modelo del desafío domina la ética griega, particularmente la ética aristotélica, y que en el período moderno ha desempeñado un papel importante (junto con el escepticismo ético) en el desarrollo de la ética humanista. El modelo del impacto, en cambio, me parece prominente en muchas formas de ética teológica y en varias formas de ética utilitarista. Cualquier que sean el sentido o la convicción que puedan tener estas observaciones opacas, no las hago con vistas a sugerir lo que antes negué: que las éticas religiosas o utilitaristas no pueden hallar acomodo en el modelo del desafío. La idea de que vivir diestramente significaría reconocer a Dios y entrar en una relación adecuada con él, o reconocer y responder a la miseria humana, no es únicamente una interpretación posible del modelo del desafío, sino que, para mucha gente, es la interpretación obligada del mismo. Pero muchas de las implicaciones políticas que algunos académicos han extraído de la ética teológica o utilitarista dependen del modelo del impacto, por lo que habría que abandonarlas, a favor de una posición más liberal, si se reformulan siguiendo el formato del modelo del desafío.
Capítulo 7

IGUALDAD Y CAPACIDAD

1. DOS OBJECIONES

Ahora debo discutir dos objeciones a la teoría general de la igualdad que hemos construido. En el capítulo 1 hice una distinción entre dos formas de comparar la situación entre diferentes personas. Podríamos comparar los recursos que tienen a su disposición para llevar a cabo su vida o podríamos comparar el bienestar (irle bien y estar bien) que cada uno ha obtenido, sean cuales fueren los recursos de los que dispone. A su vez hice uso de esta distinción para separar dos propósitos políticos muy diferentes, cada uno de los cuales se podría juzgar como una meta igualitaria. Una comunidad política puede aspirar a que sus miembros sean iguales en sus recursos o en su bienestar.

La descripción de las dos metas, sin embargo, es muy abstracta y muchos ideales diferentes se pueden ordenar en torno a esos dos objetivos generales. De hecho, la igualdad del bienestar (irle bien y estar bien) se puede interpretar de diversas maneras. Las personas no están de acuerdo sobre qué es realmente un bienestar (estar bien) genuino. Por ejemplo, algunas piensan que lo alcanzan cuando llevan vidas plenas de experiencias excitantes; otras, en cambio, creen que el bienestar (estar bien) consiste más en la obtención de logros permanentes que de instantes transitorios de goce extremo. Mientras no se especifique la comprensión o la concepción particular de bienestar a la que se alude, la igualdad de bienestar no se convertirá en una meta política concreta. En el capítulo 1 sostuve que cualquiera que sea el grado de aceptación que la igualdad de bienestar haya concitado, se debe a que se mantuvo como una noción abstracta y, en consecuencia, ambigua: sin embargo, el ideal pierde la fuerza de adhesión en la medida en que se especifica alguna concepción particular de bienestar, y esto explica, probablemente, por qué quienes lo defienden, por lo general, evitan precisarlo.

La igualdad de recursos también necesita una especificación ulterior. Los recursos de una persona pueden ser evaluados o bien sólo en función de la riqueza, o bien teniendo en cuenta la riqueza junto con las cualidades personales de fortaleza, talento, carácter y ambición, o todas ellas unidas a oportunidades legales y de otro tipo. En el capítulo 2 y los capítulos subsiguientes he definido la igualdad de recursos de tal modo que incluye, de distintas ma-
neras, todas esas categorías de recursos y he tratado de proporcionar una métronica de la igualdad mediante las subastas hipotéticas, los mercados de seguros y las estructuras legales descritas en los capítulos 2 y 3, con el fin de aunarlas en una descripción exhaustiva de recursos iguales. He realizado, sin embargo, otra distinción crucial dentro de la categoría amplia de cualidades personales: he distinguido entre la personalidad de una persona entendida en un sentido amplio, esto es, incluyendo su carácter, convicciones, preferencias, motivaciones, gustos y ambiciones, por un lado, y sus recursos personales de salud, fortaleza y talento, por el otro. He dicho que una comunidad política debería tender a erradicar o mitigar las diferencias entre los individuos relacionados con sus recursos personales; esto es, debería tender a mejorar, por ejemplo, la posición de los físicamente incapacitados, o de quienes no tienen la capacidad necesaria para obtener unos ingresos satisfactorios, pero también dije que tal comunidad no debería intentar mitigar o compensar a las personas por las diferencias que presentaran en relación con su personalidad; por ejemplo, las resultantes del hecho de que algunas personas tengan ambiciones y gustos costosos y otras, en cambio, modestos.

Las objeciones que analizo insisten en que la igualdad de bienestar y de recursos no agotan las alternativas posibles y en que, frente a ambas, es preferible un tercer ideal —la igualdad de «oportunidades» o de «capacidades»—. Como veremos, estas supuestas alternativas no son genuinas. Un grupo de críticos —hago referencia aquí a la versión de G. A. Cohen como la más representativa— ha sostenido que los ciudadanos no deben ser igualados en relación con el bienestar que puedan obtener, sino respecto a las oportunidades que cada uno de ellos tenga a su alcance para lograr el bienestar. Como tendremos ocasión de ver, este ideal supuestamente diferente termina siendo, en última instancia, una forma de igualdad de bienestar, pero bajo otro nombre. Amartya Sen, otro crítico destacado, propone un ideal diferente: los ciudadanos no deben ser iguales en los recursos, sino en las «capacidades» para lograr distintos «funcionamientos» —esto es, en su capacidad para actuar o realizarse en contextos específicos—. Sin embargo, la formulación que hace Sen es ambigua. Uno de los modos de resolver la ambigüedad implica que la igualdad de capacidades y la igualdad de bienestar signifiquen lo mismo. El otro, por su parte, termina identificando la igualdad de capacidades con la igualdad de recursos. La imposibilidad de ambas objeciones, a la hora de delinear una alternativa genuina frente a las dos concepciones de igualdad que describí al comienzo, indica que la diferencia entre las dos concepciones es particularmente profunda. Argumentaré que esto es una señal de la drástica división que existe entre dos concepciones distintas acerca del papel que la filosofía política debe desempeñar en la democracia.
II. EL AZAR Y LA ELECCIÓN

Nuestros juicios sobre la responsabilidad personal y colectiva están supeditados a una distinción crucial entre azar y elección (una distinción de la que me ocuparé nuevamente, en el contexto de los descubrimientos y la manipulación genética, en el capítulo 13). Por diversas razones, tenemos la costumbre de distinguir entre la parte de nuestro destino a la que es posible asignarle responsabilidad, dado que es el resultado de alguna elección, y aquella a la que no es posible asignársela, porque no es el resultado de una acción humana, sino de la naturaleza o de la mera suerte. Cuando la tecnología o los nuevos descubrimientos producen un cambio radical en estos límites, el entramado de todas nuestras convicciones morales y éticas se altera. Cuando la gente empezó a atribuir los desastres naturales al azar antes que a las elecciones de los dioses supranaturales o de los demonios, se produjo un cambio sísmico. Y si algún día la tecnología permitiera que los padres decidieran en detalle las propiedades físicas y mentales de sus futuros hijos, experimentaríamos un cambio similar, pero en la dirección opuesta.

La distinción elección/azar está presente cuando se asignan distintos tipos de responsabilidad. Figura en la responsabilidad causal: mis elecciones forman parte de las causas de mis acciones, pero no se computan como causas de mi predisposición genética para contraer una enfermedad específica. En este libro hemos ocupado principalmente de una idea distinta de responsabilidad consecuencial. La pregunta es cuándo y hasta qué punto es correcto que los individuos se hagan cargo de las desventajas o infortunios de su propia situación y, por el contrario, cuándo es correcto que otros —por ejemplo, los demás miembros de la comunidad en la que viven— les alivien de esas cargas o mitiguen las consecuencias de tales desventajas. Para responder a estas cuestiones hice uso de la distinción elección/azar. Sostuve que, en principio, los individuos deben ser relevados de la responsabilidad consecuencial, frente a aquellos rasgos desafortunados de su situación que son el resultado de la mala suerte, pero no frente a los que pueden ser vistos como el resultado de sus propias elecciones. Es producto de la mala suerte que un individuo haya nacido ciego o sin las aptitudes que tienen los otros, y una sociedad justa debería compensarlo por su mala suerte, en la medida en que sea posible. Pero si ese individuo posee en este momento menos recursos que otras personas porque antes los malgastó en lujo, o porque eligió no trabajar, o trabajar en ocupaciones menos remunerativas que las de los demás, entonces su situación es el resultado no de la suerte, sino de su elección, y no tiene derecho a una compensación que remedie su déficit actual.

Tanto Cohen como otros autores han cuestionado este modo de trazar una línea entre la elección y la suerte. Observan que aun en aquellos casos en los que la situación desafortunada de alguien es el producto de una elección
deliberada, esa elección pudo haber estado dictada por ciertas características de su persona o de su personalidad que ese alguien no eligió. Supongamos que una persona no puede soportar el sabor del agua que sale del grifo —ese sabor le resulta insoportablemente amargo— y decide comprar agua embotellada, que obviamente es más cara. Es cierto que puede elegir comprarla o no. Pero lo que no ha podido elegir es tener una reacción sensorial especial para que su decisión de no comprarla no le acarreara consecuencias tan desagradables. Su condición fisiológica es producto de la mala suerte y, por tanto, debería ser compensado por su infortunio; deberían otorgársele recursos adicionales a fin de no colocarlo en una situación peor que la de aquellos que se las arreglan con agua del grifo. Supongamos ahora que un individuo anhelaba convertirse en fotógrafo, pero advierte que, para realizar su sueño, debe gastar gran parte de sus ingresos en la compra de cámaras y lentes caros. Nuevamente se trata de un individuo que podría elegir no comprar el equipo. Sin embargo, esa elección le afectaría seriamente, al menos por un tiempo, y una vez más, ese individuo no eligió el experimentar la ambición que implica tales consecuencias. Sin duda (argumentan los críticos) sería tan injusto hacerle cargar al fotógrafo con la responsabilidad consecuencial ligada a su elección de comprar el equipo como lo sería hacerle asumir las cargas financieras derivadas de algún tipo de discapacidad a alguien que ha nacido ciego, sin talento o incapaz de beber agua corriente.

Conviene advertir que este argumento no depende de alguna forma general de determinismo psicológico o metafísico. No niega que los individuos sean libres para elegir: ni tampoco niega, por ejemplo, que el candidato a fotógrafo sea libre de decidir no comprar el equipo; simplemente insiste en que no debería ser forzado a encontrarse en una situación económica de desventaja, si finalmente decide comprarlo. De hecho, los críticos se atienen con firmeza al supuesto acerca de la libertad de elección de las personas, dado que insisten en que éstas deberían asumir la responsabilidad por las consecuencias que se siguen de sus gustos caros, cuando los han cultivado deliberadamente. Cohen afirma al respecto que «en la medida en que las personas son responsables de sus gustos, una disminución relevante de su bienestar no requiere una consideración de justicia. Por lo tanto, se deberían compensar solamente aquellas menores de bienestar que de algún modo no se derivan de elecciones individuales». Y de aquí se puede concluir, afirma Cohen, que la sociedad debería compensar al fotógrafo, dado que su gusto por la fotografía, según el autor, no es producto de una elección; pero no a Louis, el amante del champán que presenté en el capítulo 2, dado que, resumiendo a Cohen, «no es un gusto que le haya sobrevenido, sino que se cultivó a sí mismo para tenerlo».

Cohen admite, por la razón antes señalada, que la igualdad de bienestar es un ideal político impropio, dado que no puede distinguir entre los gustos onerosos que las personas no controlan y aquellos que cultivan deliberadamente. Es por ello que Cohen y otros críticos que utilizan argumentos similares han rechazado tanto la igualdad de bienestar como la igualdad de recursos para, en su lugar, proponer un aparente tercer ideal: la igualdad en las capacidades de las personas, o también capacidad u oportunidad para garantizar el bienestar, o alguna otra variante de beneficio. Dado que antes de cultivar sus gustos caros Louis tenía las mismas oportunidades de bienestar que otra persona, no es necesario compensarlo por ello. Pero el fotógrafo no ha elegido su vehemente ambición: simplemente le ha sobrevenido. No ha tenido una oportunidad igual de bienestar y, por ello, se merece una compensación.

Esta última distinción —que para Cohen resulta fundamental— es, sin embargo, ilusoria. Louis no ha cultivado sus gustos refinados para lograr mayor «bienestar» como si fueran zumbidos de placer o destellos de satisfacción: ello hubiera sido irracional, pues incluso dentro de una comunidad preocupada por la igualdad de bienestar, el resultado obtenido hubieran sido menos zumbidos o menos destellos. Cultivó gustos refinados porque, dada su herencia real borbónica, pensó que esos gustos eran apropiados para él: podría decirse que experimenta el placer de tener gustos refinados. Pero ese gusto básico a partir del cual actúa no es atribuible a su elección, como tampoco lo es el gusto del fotógrafo por la fotografía. (Tampoco depende de la herencia regia de Louis o de su educación: podría haberle llamado Jay en lugar de Louis.)

Tampoco sería una solución si Cohen describiera el gusto concreto de Louis como de «segundo orden» y luego propusiera un principio para compensar a las personas por sus gustos no cultivados de primer orden, pero no por sus gustos costosos de segundo orden. Cohen se propone realizar una separación tajante entre la elección y la suerte; y sea cual sea la forma en que se supone que sufriría su fotógrafo si no pudiera comprar lentes caros, en la misma medida, Louis habría sufrido si hubiera descubierto, para su propio horror, que gozaba con comidas enlatadas o precocinadas. Entendida como la

2. Véase el capítulo 2.

3. Cohen introduce su principio mediante un comentario de John Rawls, según el cual, compensar a las personas por gustos caros presupone que las preferencias de los ciudadanos están fuera de su control, son predisposiciones o deseos vehementes que simplemente acontecen. En apariencia, los ciudadanos son considerados como portadores pasivos de deseos (citado en Cohen, «Currency of Egalitarian Justice», pág. 913). Cohen insiste en que algunas «preferencias» son de un carácter tal, sin embargo, porque no se eligen deliberadamente, y que la consecuencia de la aclaración de Rawls es que tales preferencias deberían requerir compensación. Rawls no quiere decir, creo yo, que los ciudadanos solamente deban asumir responsabilidad por los valores que eligen; dice que deberían asumir responsabilidad por los valores que, en sus palabras, «han ayudado a formar», lo cual sugiere la concepción diferente que ofreceré luego en este capítulo.
propone Cohen, la igualdad de oportunidades para el bienestar o para gozar de una serie de ventajas no constituye, en última instancia, un ideal político distinto. Se reduce a la simple igualdad de bienestar que Cohen pretende abandonar. Si no somos responsables por el resultado final de algunos de nuestros gustos «costosos» porque no los elegimos, entonces no somos responsables por ninguno de ellos y, de acuerdo con este principio, la comunidad estaría obligada a bregar para que no sufiéramos desventajas financieras comparativas por culpa de cualquiera de ellos.

En realidad, el argumento de Cohen está a favor de una simple igualdad de bienestar y depende de un modo particular de trazar el límite entre oportunidad/elección, que es distinto al que yo sugiero. Mi propuesta de corte sigue la pista de la experiencia ética de la gente común. En su vida cotidiana, la gente común se hace cargo de la responsabilidad por las consecuencias de su propia personalidad. Sabemos que cuando tomamos las pequeñas o grandes decisiones que modelarán nuestras vidas, muchas veces tenemos que luchar, adaptar, pasar por alto y pactar con nuestras inclinaciones, disposiciones, hábitos y deseos brutos, y que debemos hacerlo en función de nuestros diversos juicios y convicciones, incluidas las convicciones morales acerca de lo que es equitativo para los demás y los juicios éticos relativos al tipo de vida que sería apropiado y satisfactorio para nosotros. No creemos haber elegido tales juicios y convicciones a partir de opciones alternativas de igual entidad, como si estuviéramos escogiendo una camisa en un cajón o una comida en el menú. Es cierto que somos nosotros quienes decidimos qué lecturas hacer, qué cosas escuchar, si estudiaremos o dejaremos que las ideas fluyan, por cuánto tiempo y en qué circunstancias. Pero no elegimos las conclusiones a las que llegaremos después de haber hecho lo que hicimos y del modo particular en que lo hicimos. A pesar de ello, no consideramos que las conclusiones morales o éticas a las que hemos llegado sean el producto de la buena o mala fortuna. Esto implicaría tratarlos a nosotros mismos como disociados de nuestras personalidades en lugar de identificados con ellas —tratarlos como si fuéramos víctimas bombardeadas por radiación mental al azar—. Cuando nos pensamos a nosotros mismos lo hacemos de un modo distinto —como agentes morales o éticos que se han esforzado por recorrer el camino que les condujo a formar las convicciones que hoy les resultan ineludibles—. Nos parecería caprichoso que alguien dijera que es digno de la compasión o de la compensación de sus conciudadanos por haber tenido la mala suerte de haber decidido previamente que debe ayudar a sus amigos cuando se encuentren necesitados, o que Mozart es más fascinante que el hip-hop, o que una vida plena incluye viajes al extranjero.

Los filósofos que utilizan el lenguaje de la psicología del siglo XVIII y de la economía del siglo XX denominan «deseos» o «preferencias» a una amplia variedad de motivaciones humanas, sean simples o complejas, rústicas o so-
fisticadas. Estos términos sugieren una aguda separación entre los motivos, por un lado, y los juicios razonados y convicciones, por el otro. En realidad, la mayoría de las motivaciones a las que la gente recurre para explicar su conducta no son emociones en bruto, sino la consecuencia de una confrontación con esos juicios. Las esperanzas a gran escala de las personas con relación a su vida —sus ambiciones— están claramente entremezcladas con los juicios. Cuando alguien desea modificar el curso de la arquitectura, llegar a ser presidente, ayudar a los sin techo a conseguir vivienda, no solamente desea, sino que también valora esos logros. Sin duda, esa persona gozaría profundamente si viera realizados sus sueños, pero lo que sostiene sus esfuerzos es la importancia de su logro, y no la expectativa de lograr satisfacción: la importancia que tienen para él esos logros explican la satisfacción, y no al revés. Incluso la mayor parte de lo que denominamos «gustos» están empapados de juicio. Algunos no lo son, otros se deben simplemente a la mala suerte. El hombre desafortunado que no puede dejar de sentir el sabor amargo del agua corriente preferiría no tener esa discapacidad: su condición es una desventaja, y la igualdad de recursos debe considerarla como tal. Pero los gustos más complejos están entremezclados con juicios de aprobación y asentimiento. Es bien cierto que un fotógrafo apasionado aprecia la tecnología, las pericias de su arte y el regocijo que le produce captar las imágenes de forma, y posiblemente mencionaría estas sensaciones para explicar su pasión. Pero en alguna medida se deleita —con frecuencia en gran medida, porque esas sensaciones están en consonancia con otras opiniones más generales acerca del valor del juicio y la respuesta estéticas, el dominio técnico, la captación visual y una gran variedad de otros valores pertinentes—. A su vez, esas opiniones provienen de y desempeñan cierto papel dentro de una visión todavía más general acerca del tipo de vida correcto, si no para todo el mundo, al menos para

4. Vease Thomas Scanlon, What We Owe to Each Other, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1988, cap. 1 (trad. cast.: Lo que nos debemos unos a otros, de próxima aparición en Paidós). Vease también Warren Quinn, «Putting Rationality in Its Place», in Morality and Action, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Scanlon traza una distinción útil entre lo que él denomina responsabilidad atributiva y sustantiva: la primera es la susceptibilidad de censurar por alguna acción y la última es lo que llamé responsabilidad consequential, esto es, la propiedad de alguien de estar en una posición mejor o peor en virtud de tal acción. Scanlon cree que estas dos formas de responsabilidad se dan, en algunas ocasiones, por separado. Pone dos ejemplos: un adicto a la cocaína que no lamenta su adicción pero que aún cuando lo hiciera no podría vencerla y un hombre joven que no tiene gusto por el trabajo porque creció en una cultura en la cual el trabajo se consideraba inútil y degradante. Podríamos desaprobar moralmente a ambos individuos, dice, porque su anhelo o disposición es fruto de su juicio y no es una verdadera incapacidad y, sin embargo, no pedirles que se hagan cargo de las consecuencias financieras u otras consecuencias de sus actos, porque, en el caso del adicto, no es libre ahora para comportarse de un modo diferente y, en el caso del hombre que esquiva al trabajo, porque su situación es la consecuencia de la injusticia.
él. Ninguna de estas cosas es necesariamente (o con frecuencia) el resultado de una evaluación autoconsciente. Sin embargo, en la psique del fotógrafo hay una mezcla de gustos, juicios y creencias interconectados y que se refuerzan mutuamente, y es esa mezcla la que explica la repugnancia que experimentaría si se le ofreciera una píldora que eliminara su interés por su arte. Para él sería tan grotesco hablar de su compromiso en términos de mala suerte, como lo sería para cualquier otra persona describir de ese modo la lealtad que siente hacia sus amigos.

III. LOS ADICTOS Y NOSOTROS

Es difícil imaginar cómo se comportarían algunas criaturas que fueran similares a nosotros en términos generales pero que, sin embargo, juzgaran que sus creencias, convicciones, gustos, juicios y ambiciones son puros accidentes, afortunados en algunos casos y desgraciados en otros. Podríamos hacer el esfuerzo de imaginarnos con la esperanza de entender mejor los supuestos del argumento de Cohen. Pensemos en un adicto a los estados de exaltación cuyo único objetivo sea lograr —para sí mismo— una serie de emociones intensas o de exaltaciones. La experiencia le enseña, probablemente mediante pruebas de ensayo y error, que los estados de exaltación que anhela los logra en algunas actividades y sucesos, pero no en otros, por ejemplo, cuando conduce velocemente un coche elegante o cuando se entera de que una familia sin hogar ha conseguido un techo. Este individuo describe aquellas actividades y sucesos que le permiten alcanzar estados de excitación como sus «preferencias». Al explicarlos de este modo, simplemente quiere decir que sirven a su propósito instrumental y que las valora por esa única razón.

Para él, sus preferencias no son intrínsecamente más valiosas que el estado de los órganos de su cuerpo: más aún, se refiere a ellas como si fueran estados de su cuerpo para los que podría encontrar una analogía médica apropiada. Este individuo podría sostener que es una peculiaridad de su sistema neuronal la que le permite aliviar sus dolencias mediante la ingesta de un remedio específico, mientras que otra peculiaridad le permite conseguir un grado de exaltación mayor a partir de algunas actividades, y no de otras. Así como no manifiesta una preferencia independiente por una medicación en lugar de otra —salvo por el impacto que tiene sobre su dolencia—, tampoco tiene una preferencia independiente sobre un tipo u otro de experiencia o de logro, aparte de la capacidad de conducirlo a estados de exaltación. Sabe que si tuviera una constitución fisiológica y psicológica distinta tendría ambiciones y gustos diferentes, y que éstos podrían ser mecanismos más eficientes para lograr los estados de exaltación, ya sea porque cualquier acto particular de satisfacción de sus deseos o ambiciones le produciría mayor exaltación, o porque provocaría un estado de
exaltación comparable, pero de manera un tanto más económica, de forma que podría darse el lujo de realizar más actos de ese tipo o alcanzar más estados de exaltación. Este individuo preferiría tener este tipo de preferencias, y se considera desafortunado por no tenerlas. Si se le ofreciera una píldora efectiva para lograr el cambio de sus preferencias, la aceptaría de inmediato, tal como lo haría alguien que sufre de una dolencia y tiene la posibilidad de aliviársela mediante una medicación menos costosa y más efectiva.

Podríamos pensar, también, en una criatura diferente, pero con un pensamiento similar: un adicto a confeccionar listas de propósitos. El móvil de sus acciones no sería lograr un estado de exaltación, sino la satisfacción de conseguir aquello que desubre que desea. Su meta es marcar en la lista la mayor cantidad posible de casos de «satisfacción de deseos», como llama a esos logros y eventos. (Él posee, quizás, una escala de logros de acuerdo con la cual le corresponden más marcas cuando el deseo es más fuerte, como él diría.) Advierte que posee un espectro amplio de deseos; así, por ejemplo, ama la ópera y es un fanático de la conservación de los grandes bosques y de los hermosos edificios antiguos. Al igual que el adicto a los estados de exaltación, considera que sus deseos son sólo instrumentales: dado que ellos son efectivamente lo que quiere, lo que es importante es su satisfacción. Este individuo experimenta una indiferencia crítica frente al tipo de deseos que posee: éstos son simples hechos contingentes, producto de las características de su sistema neuronal, y en esto reside su importancia. Considera como una ventaja la dotación actual de sus deseos en la medida en que son más fáciles de satisfacer que otros que podría haber tenido, y los consideraría una desventaja si fueran más difíciles de satisfacer que otros que pudiera imaginar. Por ejemplo, podría imaginarse como un fanático coleccionista de tapas de cajas de fósforos y lamentar no serlo, dado que piensa que le sería posible convertirse en un campeón en este tipo de actividad. También desearía tener a su alcance una píldora para cambiar el objeto de sus deseos —no desear disfrutar de la ópera, sino coleccionar tapas de cajas de fósforos—, y se consideraría infeliz si al no obtenerla tuviera que quedar preso de los deseos costosos que tiene. Intenta desear ser un coleccionista de tapas de cajas de fósforos, pero advierte que no lo es y que, por lo tanto, coleccionarlas no tendría —para él— el valor de un suceso que satisfaga sus preferencias.

Estos adictos (lamento tener que decirlo) han desempeñado un papel notable en la economía y en la filosofía, y continúan teniéndolo. Y es importante advertir que ellos encontrarían el argumento de Cohen francamente convincente. Incluso cuando se intentan establecer los derechos de las personas, ellos consideran que es totalmente arbitrario pensar en algún tipo de diferencia significativa entre las incapacidades e impedimentos, por un lado, y los gustos, convicciones y ambiciones, por el otro. Para un adicto tal, los gustos y las ambiciones relativamente costosas de satisfacer o realizar son impedi-
mentos, y no tiene ningún sentido tratarlos de un modo diferente a como tratas otros impedimentos. Usted y yo somos diferentes a los adictos porque pensamos que la mayor parte de las cosas que pueden ser consideradas como una ambición, una preferencia e incluso un gusto están permeadas, como ya he dicho, por juicios de valor independientes. Si usted ama el jazz, es el jazz lo que ama, y no la sensación que experimenta en el concierto de jazz, sensación que, incluso, podría desear obtener a través de algo diferente y menos costoso. Si usted desea colaborar para salvar especies en peligro o edificios, es eso lo que desea, y no la satisfacción de otro deseo cortado a su medida. Por supuesto usted se emociona con el jazz, y siente un estremecimiento cuando una máquina niveladora es retirada de su molesto trabajo. Pero esas sensaciones se predicen en los juicios: por ejemplo, que el buen jazz es maravilloso, o que es muy importante conservar ciertos edificios.

La conexión interna que existe entre gustos, preferencias, ambiciones, motivos, convicciones y juicios de distinto tipo nos impide pensar que lo que los críticos denominan gustos sean simples impedimentos, y eso es lo que nos distingue de los adictos. No pensamos que estaríamos mejor si resignáramos algunas de nuestras ambiciones o si ya no encontráramos satisfacción en algo que en el presente nos resulta profundamente complaciente. Por el contrario, nuestros distintos gustos, convicciones y ambiciones son lo que define el significado de una vida gratificante o satisfactoria para nosotros y, por ello, sería incoherente tratarlos como impedimentos para la realización de una vida tal. Los recursos y los impedimentos —incluidos los anhelos y las obsesiones que aspiraríamos a no poseer y que luchamos por conquistar o disipar— son los que nos capacitan o limitan en función de su habilidad para hacer lo que deseamos. Son nuestras creencias, convicciones, ambiciones, proyectos y gustos comunes —aquéllos en contra de los cuales no luchamos ni deseamos eliminar, sino obtener satisfacción— los que determinan qué es lo que anhelamos. En función de los primeros disfrutamos o nos esforzamos, pero razonamos o sentimos o nos confundimos en función de estos últimos. Y uno de nuestros supuestos éticos más básicos consiste en aceptar que la responsabilidad por un juicio tal es nuestra.

5. Cohen no concuerda con esta posición: dice que «no todas las ambiciones y pocos gustos están informados por creencias y actitudes: una multitud de gustos y ambiciones se forman sin ser inducidos por ningún tipo de influencia doxástica» («Currency of Egalitarian Justice», pág. 930). Esto podría sugerir que su diferencia con mi posición es, principalmente, una diferencia de psicología empírica o quizás filosófica. Pero de aquí resulta que considera irrelevante si los gustos y ambiciones están informados por creencias y compromisos: reconoce, por ejemplo, que cuando alguien desea construir monumentos costosos impulsado por motivos religiosos, esos deseos se generan en convicciones, pero, no obstante, insiste en que la gente que tiene esos deseos tiene derecho a recibir recursos adicionales por tal razón, siempre que no prefiera que sus proyectos sean costosos (págs. 935-938).
Cohen no es un adicto a los estados de exaltación o a confeccionar listas de propósitos, de modo que deberemos especular acerca de las razones de su entusiasmo por un argumento que le interesaría exclusivamente a ese tipo de adictos. Tanto él como otras personas dispuestas a construir argumentos se mejantes podrían tener alguna de las dos siguientes razones. O bien podrían adoptar un punto de vista radical y afirmar que nuestra ética personal convencional se funda en un error filosófico serio, que deberíamos procurar no hacernos responsables por nuestras propias convicciones y que, por el contrario, tendríamos que pensar y obrar como lo hacen los adictos. Pero los críticos no elaboran un argumento para justificar esta denodada sugerencia, y es muy difícil imaginar un argumento de este tipo. No les sería posible recurrir a alguna variante del determinismo psicológico general por las siguientes dos razones: en primer lugar, porque ellos mismos no desafían nuestra libertad general de elección en la acción y, en segundo término, porque la distinción convencional que todos nosotros realizamos entre las circunstancias y la personalidad no supone que hayamos elegido nuestra personalidad y, de este modo, no podría ser debilitada por un argumento —sea un argumento general o metafísico— que afirmara que no podríamos haberla elegido. Más aún, cualquier argumento que intentara debilitar los fundamentos de nuestro sentido de la responsabilidad personal tendría que ser un argumento moral o ético: tendría que demostrar una consecuencia incontrovertida de tal fundamento o al menos suministrar algún razón normativa para abandonarlo, y parece poco probable que un argumento de tal tipo pueda tener fuerza suficiente como para mener un aspecto tan fundamental de nuestra economía ética.  

Los críticos podrían tomar la decisión de no apelar a ese supuesto principio normativo y sostener que las personas nunca deberían ser consideradas responsables, en cualquier sentido de responsabilidad, frente a aquellas cosas que no han elegido deliberadamente. Pero este principio no solamente entraría en contradicción con nuestra práctica de asumir una responsabilidad consecuencial frente a nuestras convicciones, sino también con muchas más cosas de nuestra experiencia ética y moral, incluyendo, por ejemplo, las obligaciones y responsabilidades que la mayor parte de la gente cree tener frente a su comunidad política, sus padres y sus hermanos.  

Es más probable que el argumento de los críticos se apoye en algo totalmente diferente: que suponga que una teoría política no necesita o no debería seguir la huella de la estructura conocida de nuestra moral y ética personal. La igualdad de recursos transita esa estructura familiar y la transporta

---

intacta al ámbito de la política. Propone una política que podemos abrazar como si brotara con fluidad a partir del resto de nuestras convicciones, una política en la cual los ciudadanos pueden exigir o cumplir reclamos de justicia sin necesidad de mudarse a una moralidad especial hecha a la medida de la política. Y esto nos permite hablar de desventajas e impedimentos en el mismo sentido en que lo hacemos en nuestra propia vida ética. Los críticos han elegido concebir la política de otro modo: como algo impuesto desde fuera por agentes externos que utilizan una moralidad independiente que incluso se siente capaz de contradecir las creencias de los sujetos. Cohen, por ejemplo, al pensar en un individuo a quien su religión le impone costes altísimos en su vida, ha dicho que podría darse el caso de que este individuo no considere que su fe es un impedimento, o incluso de que no desee perder la fe si eso fuera posible, pero según Cohen eso no implicaría afirmar que no existe una razón para justificar que «nosotros», los que no aceptamos su religión, no deberíamos tratarla como un impedimento y compensarle por los costes adicionales. El «nosotros» se refiere probablemente a una mayoría política que adopta un sistema de redistribución cuyas premisas podrían ser rechazadas por los supuestos beneficiarios por considerarlas abominables. Un procedimiento de este tipo resulta incompatible con los supuestos básicos de una democracia participativa, democracia que insiste en la necesidad de que los ciudadanos puedan verse a sí mismos como coautores de las decisiones colectivas. En cualquier


9. Scanlon sugiere que, en algunos casos en los que sería apropiado censurar a las personas por sus decisiones, la comunidad podría tener, sin embargo, razones para relevarla de la responsabilidad por las consecuencias de sus decisiones. Véase Scanlon, What We Owe to Each Other, pág. 292. Discute el ejemplo de quien se ha hecho perezoso porque estaba rodeado de un ambiente en el cual sus camaradas desalentaban el placer por el trabajo. Es posible que no tengamos una tendencia a negarle a esa persona la ayuda al desempleado, como lo haríamos con alguien que no deseara trabajar pero que no tuviera un pasado condicionante. Sin embargo, deberíamos ser cuidadosos y preocuparnos por trazar una distinción en vistas de dos razones que podríamos aducir para tratarlo de un modo diferente. Es posible que pensáramos, en primer lugar, que, dado que no ha elegido su falta de placer por el trabajo, entonces no debe obligarle a lo que tenga. Pero también podríamos pensar que su desinterés y el de sus compañeros fue consecuencia de una educación injusta e inadecuada, o de la pobreza o el prejuicio que les hizo crear que no habría, para ellos, un trabajo en condiciones razonables y que, por tanto, sería injusto obligarles, ahora, a asumir las consecuencias de su desinterés. Podemos diferenciar los dos casos, imaginando dos historias distintas: pensemos que el perezoso al que Scanlon alude es miembro de una clase alta acostumbrada a pensar que el trabajo no es algo digno de su clase o pensemos que se ha criado en un barrio urbano marginal o pobreza extrema con niveles de desempleo endémicos altos. La primera de las dos razones que distinguiamos trataría a ambas historias por igual, mientras la segunda las trataría de modo muy distinto. Acepto la segunda razón y haré una distinción entre las historias. Véase el capítulo 2. Creo que Scanlon aceptaría y distinguiría lo mismo porque dice claramente que alguien que no desea trabajar en condiciones justas merece una condena moral aun en el caso de que sólo lo imagine, y esto no parece compatible con la primera razón.
Igualdad y capacidad  321

caso, teniendo presente esta explicación del argumento que utilizan, se advierte que los críticos no intentan solamente invalidar la ética personal de una pequeña minoría, sino la de todo el mundo. Esta posición significa que, en política, todos debemos fingir que somos adictos —esto es, que debemos actuar en el ámbito de lo colectivo de un modo que resultaría degradante en el plano personal—. Es posible que haya una razón que justifique tal autodegradación colectiva, pero ignoro cuál puede ser.

Por otra parte, las personas comunes como nosotros no podríamos lograr —ni siquiera deseándolo— la discontinuidad entre nuestra ética personal y nuestra moralidad política, como recomiendan los críticos mediante la hipótesis mencionada. Nuestras preferencias y ambiciones están permeadas por juicios de valor que, al menos para algunos de nosotros, contienen tanto convicciones éticas sobre la forma de una vida lograda en su conjunto, como juicios morales sobre la razonabilidad, la equidad y la justicia de una forma particular de asignación de recursos, y es justamente ésta la razón por la cual no podríamos separar las ambiciones de los juicios, como lo requiere cualquiera esquema de justicia expresado en el lenguaje del bienestar. Los adictos pueden separar con elegancia su valor único —sentir los estados de exaltación o hacer marcas en una lista— de cualquier tipo de conocimiento o convicción que puedan tener sobre la forma prevista o la manera correcta de asignar recursos. Sus preferencias no reflejan un valor o un juicio independiente; se trata de simples hechos neurológicos en torno a aquello que les produce un estado de exaltación o un cosquilleo, y, en consecuencia, estas preferencias son indiferentes a la distribución de recursos que ellos o bien esperan o aprueban. Ellos saben que al preferir el champán o la arquitectura en lugar de la cerveza o el trabajo en la construcción lograrán una cantidad de estados de exaltación y de marcas en una lista menor de la que obtendrían si tuvieran las preferencias opuestas. Pero el tipo de preferencias que poseen no depende en absoluto del nivel de riqueza que calculan tener, ni tampoco, ni mucho menos, de un juicio sobre cuál sería el nivel apropiado de riqueza que deberían tener. (Por cierto, pueden tener preferencias formadas en función del nivel de riqueza, que podrían haber afectado causalmente a las otras preferencias; sin embargo, aquéllas tendrán, de todas formas, una existencia neurológica y una vida propia.) Dado que, en este sentido, sus preferencias son estables, podrían comunicarlas a un comité o a un ordenador que usara esta información para calcular qué tipo de distribución de recursos lograría una satisfacción de preferencias igual en su conjunto (o, lo que es lo mismo, una oportunidad igual de satisfacción de preferencias, o incluso, si el utilitarismo volviera a estar de moda, podría maximizar una satisfacción total de preferencias en su conjunto). Pero no estoy sugiriendo que este procedimiento absurdo sea realmente viable, ni siquiera en una comunidad de adictos.
Pero las personas reales como nosotros no pueden participar en un ejercicio de este tipo, ni siquiera con la imaginación, dado que la mayoría de nuestras preferencias, incluidas todas las importantes, calan en juicios que las convierten en sensibles —en un amplio grado— a conjeturas sobre la cantidad de riqueza que desearíamos tener. Si yo apruebo una ambición particular —y, por tanto, la tengo— entonces el perseguirla posee consecuencias para el resto de mi vida sobre los juicios consecuenciales que realizo, y esas consecuencias dependen de los recursos generales que yo puedo predecir —al menos dentro de un orden de magnitud— que tendré a mi disposición. Es factible, en efecto, que yo piense que alguna ambición es tan importante como para que esté dispuesto a sumirme en la pobreza en aras de tener la posibilidad de realizarla: nos agradaría pensar que esto lo han meditado en su juventud los grandes artistas. Pero incluso un juicio de este tipo requiere algún nivel de expectativa acerca del grado de pobreza que sufriré y de las consecuencias que ello implicaría para otras personas que pudieran depender de mí. Y dado que las expectativas de las personas reales tienen una influencia sobre la formación de sus gustos y ambiciones, no les es posible formar preferencias estables anticipándose a la distribución, como tampoco es posible que le digan a la computadora o a un comité lo que necesitan saber. Es más, para muchas personas la conexión entre las preferencias y los recursos tiene, también, una dimensión moral: consideran que la justicia es, al menos, un parámetro débil para juzgar el bienestar (estar bien) y de este modo, antes de que sus ambiciones y preferencias queden fijadas de un modo estable, se preguntan con cuántos recursos es probable que cuenten, pero también cuántos deberían tener a su disposición. De este modo, y aun cuando estas personas se sintieran comprometidas por su propio sentido de la justicia con un igualitarismo del bienestar, no podrían informar acerca de sus preferencias hasta que hubieran hecho un cálculo de lo que implicaría satisfacer sus preferencias y las de los demás y, entonces, como la flecha de Zenón, el proceso nunca levantaría el vuelo.

IV. LAS PERSONAS Y LA SUERTE

Cohen hizo dos objeciones distintas a la igualdad de recursos que —al menos desde su punto de vista— no dependen de ninguna hipótesis similar a la de los adeptos, de acuerdo con la cual las preferencias y las ambiciones de las personas son cuestión de buena o mala suerte. Le dedica muchas páginas de un ensayo a la primera de ellas, pero creo que se funda en un malentendido. Cohen dice que la igualdad de recursos no permitiría que, en nombre de la igualdad, una comunidad destinara una reserva especial para las personas que necesitasen un remedio costoso a fin de aliviar su dolor, independiente-
mente de lo grave que fuera, si éste no les impedía perseguir sus planes de vida, ni tampoco pudiera ayudar a aquellas personas que por ser particularmente susceptibles al frío necesitasen abrigos costosos, o a quienes sufrieran de una depresión persistente sería o una melancolía que deteriorara su vida y de la cual no pudiesen desprenderse (pero que en algún sentido no les produjera discapacidad alguna). Su exposición contiene dos cuestiones distintas. Primero, ¿son las personas que padecen unas condiciones desafortunadas, en principio, susceptibles de ser elegidas para recibir una compensación según el esquema presentado en el capítulo 2? Segundo, si este esquema fuera puesto en práctica en el mundo real, ¿sería adecuado, en sentido práctico, proveer compensaciones para ese tipo de condiciones? (Más adelante en este capítulo emplearé la misma distinción cuando considere las objeciones de Amartya Sen a la igualdad de recursos.)

La respuesta a la primera cuestión es suficientemente sencilla. Casi todo el mundo estaría de acuerdo en que, independientemente de sus otras características, una vida decente es aquella que se encuentra libre de dolor o de molestia física o mental seria y perdurable, y que, por tanto, es una desventaja clara y evidente tener una fragilidad física o mental, o una condición que conlleva dolor, depresión o molestia irremediable a menos que se disponga de una medicina o un abrigo costoso. Quien tiene una dolencia tal no la ha elegido; se la hubiese curado si hubiera podido, y ninguna de sus creencias, juicios, convicciones o compromisos serían argumentos posibles en contra de esa cura. Una afección que produce dolor es un ejemplo canónico de una carencia de recursos personales que, en principio, de acuerdo con la igualdad de recursos, debería ser compensada. La segunda cuestión no admite una respuesta abstracta. Si el dolor que Cohen imagina fuera serio y si, como también imagina, una medicina pudiera aliviarlo, entonces un esquema del seguro hipotético sin duda proveería fondos suficientes para conseguir esa medicina. Pero si queremos decidir si las personas deprimidas o las que necesitan abrigos más adecuados habrían deseado asegurarse en contra de estos infortunios al precio que ese seguro hubiera costado, necesitamos contar con mayor información que la que nos proporciona Cohen. Pero, nuevamente, si su situación hubiera sido grave y el dinero significara una ayuda, podríamos pensar que esas personas se habrían asegurado.

11. Aparentemente Cohen cree que esta respuesta obvia a su pretensión de que la igualdad de recursos no compensaría el dolor apela al bienestar (lire bien y estar bien) y de este modo compromete mis argumentos en contra de la igualdad del bienestar. Creo, sin embargo, que interpreta de manera errónea los argumentos que propuse en el capítulo 1. No pretendo, en modo alguno, excluir a la filosofía política de la consideración del bienestar (estar-bien) de las personas —esto sería insensato— sino simplemente negar la igualdad de bienestar como métrica de justicia. Cuando indagamos cuáles son las características físicas y mentales de la consti-
La objeción final de Cohen a la igualdad de recursos resulta reveladora en otro sentido. Según esta objeción, aun cuando las personas no puedan afirmar con sensatez que han tenido mala suerte por los gustos y ambiciones que poseen, podrían decir que son desafortunadas porque lo que ellos desean es costoso, en comparación con los gustos y ambiciones de los demás. En realidad, la cantidad de lo que puedo tener o de lo que deseo depende de lo que otros desean. En algunos casos puedo tener más de lo que deseo si hay otros que desean la misma cosa que yo, dado que el coste unitario de producirla será así más bajo; en otros casos, las preferencias de otras personas harán que las mías sean más costosas, por ejemplo en una subasta. Pero las preferencias idénticas de los otros (o la escasez de ciertos objetos o de materia prima que determina el modo en que las preferencias afectan a los precios) no son, por cierto, un asunto que dependa de mi elección ni de mi juicio. Se trata de cuestiones sometidas puramente a la suerte, insiste Cohen y, por tanto, podrían requerir compensación incluso en mi propia teoría.

Si este argumento tuviese éxito, debilitaría mi posición acerca de que los gustos costosos no deberían proporcionar una razón para reclamar recursos extra. Pero esto también eliminaría la propia distinción de Cohen entre igualdad de oportunidades para el bienestar y simple igualdad de bienestar. Aun si aceptáramos su afirmación acerca de que ciertas personas, por ejemplo Louis, han elegido su propio gusto por el champán, también deberíamos conceder que no han elegido que esos gustos fueran costosos. Podrían quejarse sensatamente diciendo que ha sido mala suerte que el champán sea más caro que la cerveza, dada la escasez de tierras que posean las características y la orientación necesarias para producir el primero. Pero en realidad cualquiera, independientemente de lo asequible que sea la satisfacción de sus deseos y ambiciones, podría quejarse y considerar que ha sido mala suerte que los gustos de otras personas o la contingencia de la oferta y la demanda sean tales que no permitan que sus propios gustos resulten todavía más asequibles.

La fuerza indiscriminada del argumento de Cohen señala su defecto. Nuevamente debemos comenzar por la ética y reflexionar, una vez más, acer-
ca del modo en que la suerte, la elección y el juicio configuran nuestro sentido personal de la responsabilidad. Percibimos, entonces, que es un error suponer que los gustos y preferencias de otras personas tienen que ver con el *tipo* de suerte que pueda librarnos de asumir la responsabilidad consecuencial por nuestros actos o circunstancias. El entramado de ambiciones personales, actitudes y preferencias que descubro en mi comunidad, o el estado general de los recursos en el mundo no es, en sí mismo, equitativo o no equitativo conmigo; por el contrario, ese entramado es uno de los hechos que determinan que lo que yo haga o tenga sea o no equitativo. 12 Esto es evidente en la política: sería absurdo que yo considerara que es una injusticia o una inequidad que muy pocas personas compartan mis gustos por la arquitectura civil o mis ideas sobre política exterior, dado que eso me coloca en el bando de los perdedores en cualquier votación sobre esos asuntos. También es evidente en la moralidad: no puedo evitar la culpabilidad si sostengo que, debido a mi mala suerte, la víctima de mi robo carecía de una preferencia —entregarme lo que le robé— que hubiera hecho innecesario el robo. Las necesidades y las opiniones de otras personas no son recursos que se puedan, justa o injustamente, distribuir entre nosotros: constituyen, lo repito, una parte de lo que debemos tomar en consideración cuando juzgo qué es la injusticia o qué requiere la justicia. Para expresarlo con el vocabulario del capítulo 6, son parámetros de justicia.

V. IGUALDAD Y CAPACIDAD

Sen también rechaza las propuestas de igualdad fundadas en los recursos. En su lugar ha elaborado una concepción que expresa mediante un lenguaje de oportunidad o capacidad o (para usar el término de Sen) *capacidades*. Sin embargo, su objeción a las teorías basadas en los recursos no está fundamentada, como la de Cohen, en un argumento que demuestre que conducen demasiado lejos de la igualdad de bienestar, sino en que no nos conducen lo suficientemente lejos de ella. Sen afirma que los filósofos que proponen medir la igualdad en términos de recursos —nos menciona a Rawls y a mí— tienen en mente un objetivo correcto, esto es, la libertad personal de los individuos. «No es irracional —dice— pensar esta propuesta como un mo-

do de conducirnos en dirección a la libertad —que la aleja de la atención centrada exclusivamente en la evaluación de los logros—. Si tenemos como meta la igualdad de los recursos o de los bienes primarios, esto puede interpretarse como un modo de conducir el ejercicio evaluativo hacia la valoración de la libertad y lejos de los logros en cuanto tales.»

Sin embargo, según Sen, esta formulación no constituye una igualdad de libertad genuina porque ignora el hecho crucial de que las personas diferentes tienen niveles muy distintos de habilidad real para hacer lo que desean —en sus términos, pueden lograr distintos niveles de «funcionamientos»— con los mismos recursos materiales. «Pero al mismo tiempo hay que reconocer —agrega— que al igualar la propiedad de recursos o posesiones de bienes primarios no necesitamos igualar las libertades sustantivas de las que disfrutan distintas personas, dado que puede haber diferencias significativas en cuanto a la conversión de recursos y bienes primarios en libertades.» Estas diferencias pueden reflejar «cuestiones sociales complejas», pero también pueden deberse a «simplas diferencias físicas». «La libertad de una persona pobre [...] de no estar desnutrida —escribe— puede depender no sólo de sus recursos y bienes primarios [...] sino también de su metabolismo, sexo, embarazo, factores ambientales, exposición a enfermedades parasitarias y otros factores semejantes. Si tomamos en cuenta dos personas con ingresos y otros bienes primarios y recursos idénticos (como están caracterizados en las propuestas de Rawls y de Dworkin), una de ellas puede ser enteramente libre para evitar la desnutrición y la otra no sería libre de ninguna manera como para lograrlo.»

Sen piensa que se presta un mejor servicio a la igualdad de la libertad si, en lugar de comparar sus recursos, se la confronta con la capacidad de las personas para encarar distintos funcionamientos y actividades. Advierte, empero, una dificultad obvia. Cada persona otorga una importancia diferente al orden de prioridad de las distintas actividades. Algunas, por ejemplo, creen que un nivel alto de logros artísticos e intelectuales es más importante que la pericia física, pero otras piensan lo contrario. Ésta es la dificultad con lo que se encuentra, como he dicho, cualquier versión de la igualdad de bienestar: sea cual fuere el tipo de concepción del bienestar que se especifique, todo intento que se haga por convertir a las personas en iguales en ese tipo específico de bienestar tratará de igualarlas en relación con algo que ellas valoran de manera muy distinta. Sen ha sugerido que se podría construir un orden objetivo de actividades, aunque concede que tal orden sufriría cierta indeterminación. Pero, como he señalado en el capítulo 1, sería controvertido elaborar un orden de ese tipo, aun cuando incluyera una dosis generosa de ayuda de la indetermina-
ción; por tanto, el hecho de fundar la distribución en un orden de estas características no resulta consistente con una igual consideración de todos.

Ahora dejaré de lado esa objeción para considerar, primero, si la crítica de Sen a las teorías de la igualdad fundadas en recursos es sólida y, segundo, si realmente su «igualdad de capacidades» nos proporciona una alternativa genuina y atractiva frente a tales teorías, como él cree. No intentaré defender aquí la versión rawlsiana de la justicia distributiva fundada en recursos, dado que, como se ha puesto de manifiesto en distintos lugares de este libro, su teoría es distinta en determinados sentidos que podrían hacer aparecer a la de Rawls como más vulnerable a la crítica de Sen.15 Sin embargo, la crítica de Sen a mi propia concepción de la igualdad es misteriosamente errada.

Desde los primeros capítulos de este libro me he preocupado de hacer hincapié en que los recursos que posee una persona incluyen recursos personales tales como la salud y la capacidad física y también recursos impersonales o transferibles, como el dinero, y que, si bien se requieren técnicas distintas para mitigar o corregir las desigualdades en estos dos ámbitos centrales de recursos, ambos merecen recibir la atención de los igualitarios. Por ejemplo, el mercado de seguros aplicado a la salud o a la discapacidad física, fundado en una subasta hipotética, que describí en el capítulo 2 e ilustré en el capítulo 8, tiene como meta aumentar los recursos impersonales de aquellos cuyos recursos personales se han visto menoscabados en distintas formas.

Sen, por cierto, describe las diferencias físicas entre las personas de un modo mucho más sutil que el que yo logré al ilustrar los recursos personales: por ejemplo, presta atención a la posible importancia de las diferencias entre los niveles de metabolismo en las distintas personas. Sin embargo, es importante distinguir dos cosas, al analizar en qué medida este grado de detalle mayor produce una divergencia teórica. Primero, ¿cuáles son las diferencias que —en principio— deben tomarse en cuenta, cuando se quieren justificar medidas que tienden a compensar o mitigar esas diferencias? Segundo, ¿cuáles de esas diferencias son efectivamente susceptibles de ser compensadas o mitigadas en un esquema realista que tienda a aumentar la igualdad? En el primer nivel, teórico, la crítica de Sen está extraviada. Es evidente que los niveles de metabolismo son recursos personales, y por eso la igualdad de recursos los considera, en principio, como algo que debe ser tenido en cuenta por un igualitario. Es más difícil responder a la segunda cuestión de un modo abstracto. Que un mecanismo práctico y justificado para lograr la igualdad de re-

15. La lista de bienes primarios de Rawls no incluye, por ejemplo, la destreza física que puede convertir a dos personas en claramente diferentes en relación con sus capacidades para lograr los mismos objetivos. Es importante recordar, sin embargo, que Rawls intenta describir principios de justicia para la «estructura básica» de una comunidad política y confía en que la compensación de las discapacidades sea cuestión de una etapa legislativa posterior y no de la etapa constitucional.
cursos tenga que compensar a las personas por un nivel metabólico insuficiente —y proveerlo, por ejemplo, de raciones adicionales de comida— depende de muchos factores, incluyendo, en primer lugar, la gravedad de dicha insuficiencia. El esquema redistributivo moldeado sobre la base de un mercado hipotético de seguros compensaría a todo aquel que tenga un desorden metabólico y que necesite la provisión de comida muy costosa o abundante para sobrevivir. Pero esto no implica, según creo, que los desórdenes metabólicos mínimos tengan que ser compensados mediante dinero para cubrir esa necesidad marginal para un grupo mayor de personas, dado que los costes administrativos de tal programa serían desproporcionadamente altos. El mismo Sen no ha propuesto un esquema preciso y políticamente realizable para poner en práctica su concepción de la igualdad, y el tono de su discusión sugiere que la crítica no es práctica, sino teórica.

Ahora bien, ¿es posible decir que la concepción positiva de la igualdad de Sen —la igualdad de capacidades— es en realidad distinta de la igualdad de recursos? Y si lo es, ¿es en realidad distinta de la igualdad de bienestar? Consideremos la manera en que enuncia su posición:

Los logros de una persona, en este aspecto, pueden ser interpretados como el vector de sus «funcionamientos», que consisten en lo que son y lo que hacen (beings and doings). Los funcionamientos relevantes pueden variar por cosas tan triviales como estar bien nutrido, tener buena salud, poder evitar la mortalidad y mortalidad prematura, etc., o por logros más complejos como, por ejemplo, ser feliz, respetarse a sí mismo, participar en la vida de la comunidad y otros. Lo que se afirma es que los funcionamientos son elementos constitutivos de una persona, y que cuando se intenta evaluar el bienestar (estar-bien) es necesario tener en cuenta estos elementos constitutivos. La noción de funcionamientos está íntimamente relacionada con la de capacidad para funcionar. Representa las distintas combinaciones de funcionamientos (lo que son y lo que hacen) que puede alcanzar una persona. Capacidad [...] representa la libertad de la persona para elegir entre distintos modos de vida.16

Temo que lo más natural ha sido entender este pasaje como si se estuviera sugiriendo que, en la medida de lo posible, las personas deberían igualarse en relación con su aptitud para alcanzar logros complejos tales como la felicidad, el autorrespeto y un papel significativo en la vida de su comunidad. Pero si se interpreta de este modo, entonces no se está proponiendo nada nuevo, sino simplemente una forma de igualdad de bienestar —y una forma particularmente desalentadora—. Las personas difieren en su capacidad para la «felicidad» por miles de razones, incluyendo su fortuna, personalidad, ambiciones, sensibilidad frente al sufrimiento de los otros y sus actitudes an-

te las musas rivales de Milton. El misántropo de Molière carece de la capacidad de felicidad del Pangloss de Voltaire. Las personas son diferentes en su capacidad de sentir «autorrespeto» por todas éstas y por innumerables otras razones, incluidas sus opiniones acerca de qué tipos de vida justifican el «autorrespeto». (Por ejemplo, el Ivan Illych de Tolstoy tuvo una capacidad formidable de autorrespeto durante la mayor parte de su vida, pero ninguna cerca del final.) La capacidad de las personas para «formar parte de la vida de su comunidad» o para granjearse la estima o el respeto de los miembros de la misma son diferentes por muchas de las razones que hemos mencionado y por muchas otras más. También los otros individuos que componen mi comunidad tienen gustos, convicciones, valores y actitudes, y ellos se reflejan en la opinión que tienen sobre mí, y sobre mis distintas convicciones, y en el grado de su deseo de establecer una causa común conmigo. Por supuesto, es bueno que la gente sea feliz, tenga una buena opinión de sí misma y goce de la consideración de los otros. Pero la idea de que las personas deben ser iguales en su capacidad de lograr estas situaciones deseables es apenas coherente y, sin duda, ridícula —¿por qué esto debería ser bueno?—, y la idea de que el gobierno debería tomar medidas para lograr dicha igualdad —¿podríamos imaginar qué pasos deberían seguirse para ello?— resulta escatofriante.

Pero ¿por qué todo esto no es obvio? Porque sabemos que lo que hace imposible a la mayoría de la gente alcanzar la felicidad, el autorrespeto y un lugar decente dentro de la vida de la comunidad es la falta de recursos —en gran parte recursos impersonales, incluyendo la educación, pero también, en muchos casos, recursos personales—. Es por eso por lo que nos sentimos tentados a decir que cuando redistribuimos recursos y creamos oportunidades queremos lograr una mejora en la capacidad de las personas para asegurarse estos bienes importantes. Sin embargo, si lo expresamos de este modo existe un peligro, el de caer en una falacia al suponer que nuestro objetivo político último no es simplemente convertir a las personas en iguales respecto de los recursos que necesitan para lograr la felicidad, el autorrespeto y otros anhelos similares —objetivo que por cierto es atractivo y urgente—, sino intentar que sean iguales en su capacidad total para alcanzar esos objetivos, sean cuales fueren sus ambiciones, proyectos, gustos, disposiciones, convicciones y actitudes —y éste es el objetivo falso de la igualdad de bienestar (irle bien y estar bien).

Afortunadamente contamos con excelentes razones para rechazar la interpretación «natural» de esta propuesta de Sen, teniendo en cuenta que, como ya he dicho, su objetivo es separarse mucho más de la igualdad de bienestar que lo que nos hemos alejado Ralws y yo mismo. Por eso debemos adoptar la siguiente interpretación de lo que dice, que es diferente de la anterior. El gobierno debería preocuparse por asegurar que todas las diferencias en virtud de las cuales las personas no tienen la misma capacidad para lograr la fe-
licidad y otras realizaciones «complejas» no sean atribuidas a diferencias en los recursos personales e impersonales de los cuales disponen, sino a las diferencias en relación con sus elecciones y personalidad y las elecciones y personalidad de otros individuos. Si entendemos de este modo la igualdad de capacidades, entonces esta propuesta no constituye una alternativa frente a la igualdad de recursos, sino simplemente el mismo ideal expresado en un lenguaje distinto. Las personas, por supuesto, desean tener recursos para aumentar sus «capacidades» para «funcionar» —esto es, con el fin extender su poder para hacer lo que ellos desean—. Pero (en esta interpretación de la posición de Sen) lo que interesa desde el punto de vista de la igualdad son los recursos personales e impersonales, y no la felicidad o el bienestar que las personas puedan lograr mediante sus elecciones. De este modo, los esfuerzos de Sen por alcanzar una escala objetiva de funcionamientos no son, finalmente, ni necesarios ni provechosos. Basta con distribuir equitativamente los recursos impersonales y encontrar artificios, como el mercado de seguros hipotético, para mitigar las diferencias que existen en cuanto a los recursos personales, en un nivel máximo, en la medida de lo posible. De este modo permitiremos que las personas diseñen la escala de los «funcionamientos» que consideren importantes, mediante elecciones realizadas en un medio lo más igualitario posible.

Aun si la teoría de Sen es simplemente la igualdad de recursos expresada mediante otro lenguaje, ese lenguaje subraya el punto que considero obvio: que las personas no desean recursos por el simple hecho de tenerlos, sino para hacer algo con ellos. Pero esta puntualización constituye una ventaja sólo si somos cuidadosos en establecer el punto que acabo de elaborar: que la igualdad que buscamos es una igualdad en recursos personales e impersonales en sí mismos, y no en las capacidades de las personas para alcanzar el bienestar (irle bien y estar-bien) con la ayuda de tales recursos. La diferencia entre estas metas igualitarias es profunda: es la diferencia entre una nación de iguales y una nación de adictos.
SEGUNDA PARTE

PRÁCTICA
Capítulo 8

LA JUSTICIA Y EL ALTO COSTE DE LA SALUD

Los Estados Unidos gastan en este momento demasiado dinero en la atención sanitaria, y en esto hay acuerdo. Los servicios médicos representaron un 14% del producto interior bruto en 1991.—Francia y Alemania gastaron el 9% y Japón y Gran Bretaña el 8%— y los economistas predijeron que si no se realizaba una reforma, en el 2000 los costes crecerían hasta el 18%. Pero ¿cuánto debería gastar una nación como la nuestra en la salud de sus ciudadanos? ¿Cómo sabemos que otras naciones gastan demasiado poco y una nación como los Estados Unidos gasta en exceso?

Por otro lado, la mayoría considera que la asistencia sanitaria en los Estados Unidos está distribuida de manera injusta. Cuarenta millones de norteamericanos tienen una cobertura médica claramente inadecuada, o carecen de ella, y muchos de los que actualmente tienen seguros adecuados los perderán, o bien porque se quedarán sin trabajo o porque desarrollarán una enfermedad o condición que los convertirá en no asegurables. Si no se realiza una reforma, en los próximos cinco años un cuarto de los ciudadanos norteamericanos se quedarán sin cobertura médica, al menos por un lapso de tiempo. Pero ¿cuál es el nivel de atención sanitaria que una sociedad decente debe ofrecernos a todos? No podemos ofrecer a todo el mundo el nivel de atención médica que están en condiciones de comprar los más ricos. ¿De qué modo decidiremos cuál es el nivel mínimo de atención sanitaria que es justo que todos reciban, incluidos los más pobres?

El plan de atención médica que el presidente Clinton presentó en el Congreso en 1993 —y que nunca fue aprobado— habría sido un modo de establecer un racionamiento en los costes en este sentido. Este plan ofrecía un paquete básico de servicios para el cuidado de la salud que podría ser garantizado para casi todos. El plan especificaba algunos componentes de este paquete básico con considerable detalle: por ejemplo, incluía un esquema comprehensivo de inmunización para bebés y niños, controles de rutina y exámenes físicos para distintos grupos de edad en diferentes momentos, mamografías realizadas a partir de los 50 años y cada dos años para detectar el cáncer de mama en las mujeres. El plan también excluía específicamente algunos tratamientos del paquete básico, por ejemplo la cirugía estética.

Sin embargo, la pauta más importante para establecer el carácter de ese racionamiento en el plan no era detallada, sino sumamente abstracta: los tra-
tamientos médicos que formarían parte del paquete básico debían ser «nece-
sarios y apropiados», y se proponía la creación de un Comité Nacional de
Salud para determinar qué tratamientos eran necesarios y adecuados en las
distintas circunstancias. Ese comité tendría que decidir, por ejemplo, si pa-
ra ciertas enfermedades era necesario y apropiado un trasplante de médula
ósea o incluso otras terapias experimentales; también debería determinar,
después de que los médicos decidieran que este tratamiento costoso era la
única alternativa, si se podía ofrecer ese tratamiento a la mayoría de las
personas.

¿De qué modo sería posible que una agencia tomará decisiones que su-
pusieran una responsabilidad de tal magnitud? ¿En qué circunstancias debe-
ría cubrirse una resonancia magnética por imágenes para aquellos que no pu-
dieran afrontar los gastos por sí mismos? ¿Se deberían ofrecer especulativos
transplantes de intestino o de hígado? Y si es así, ¿a qué pacientes y en qué ti-
po de enfermedades? Si una nación no está en condiciones de ofrecer a todos
sus ciudadanos el tratamiento que necesitan o que desean, ¿cuál es la manera
de decidir, como nación, el nivel de gastos colectivos y para cada uno de los
ciudadanos?

Algunos críticos niegan que sea necesario establecer un racionamiento
en la atención sanitaria: argumentan que si el sistema norteamericano de
atención médica eliminara los gastos superfluos y voraces, se ahorraría dine-
ro para brindar a todos los hombres y mujeres un tratamiento beneficioso pa-
ra ellos. No obstante, a pesar de que los costes de los gastos administrativos
representan una proporción significativa de los costes en los hospitales,1 y los
salarios de los médicos en Norteamérica son extremadamente altos en rela-
ción con los niveles de otras naciones,2 en realidad el aumento de los costes
en las últimas décadas ha sido consecuencia del desarrollo de nuevos méto-
dos de diagnóstico de alta tecnología, como por ejemplo la resonancia mag-
nética por imágenes y las nuevas y costosas técnicas de trasplante de ór-
ganos —en un futuro, lo serán los tratamientos de anticuerpos monoclonales
para el tratamiento del cáncer—. Norteamérica no está pagando mucho más
por ciertos tratamientos médicos que antes le salían más baratos; antes bien,
lo que sucede es que son muchos más los tratamientos disponibles.

1. De acuerdo con un estudio realizado por el New England Journal of Medicine, los cos-
tes administrativos en 1990 representaban el 25% de los costes del hospital. Véase Eric Eck-
holm, «Study Links Paperwork to 25% of Hospital Costs», New York Times, 5 de agosto de
1993.

2. En el año 1992, el salario médico medio en los Estados Unidos fue superior a los
160.000 dólares. Este salario varía dramáticamente de acuerdo con la especialidad: el salario
medio de un cirujano cardiovascular es de 574.769 dólares, y el de un médico de familia, de
119.186. Véase «Health Plan Would Hurt Most the Doctors Who Make the Most», New York
Times, 7 de noviembre de 1993, pág. 1.
Muchos políticos y algunos médicos sostienen que una parte importante de la nueva tecnología es «innecesaria» o «un despilfarro». Con ello no intentan decir que no produzca ningún beneficio, sino que el beneficio es demasiado limitado para justificar los costes, lo cual constituye un argumento para racionar, y no para demostrar que el racionamiento es innecesario. Entre los médicos existe un creciente consenso acerca de que realizar periódicamente una mamografía a las mujeres menores de 50 años —que es una práctica costosa— no salva la vida de muchas de ellas, a pesar de que puede salvarles a algunas. Los trasplantes heroicos, que rara vez tienen éxito, de hecho a veces resultan positivos, de modo que no es posible defender las decisiones de racionar gastos en los planes de salud con el mero argumento de eliminar el despilfarro. No podemos evitar la pregunta por la justicia: la atención médica «apropiada» depende de una concepción acerca de qué tratamientos resultaría injusto negar a causa de sus elevados costes.

II

Durante milenios los médicos han expresado su adhesión, por lo menos en sus declaraciones, a un ideal (políticamente correcto) de justicia en medicina, que llamaré el principio de rescate. Este principio tiene dos partes relacionadas. La primera sostiene que la vida y la salud, como lo expresó René Descartes, son los bienes primeros: todo lo demás tiene menos importancia y debe ser sacrificado en función de ellos. La segunda insiste en que la atención médica debe distribuirse según una pauta de igualdad: incluso en una sociedad en la cual la riqueza es profundamente desigual y la igualdad es menospreciada en otros aspectos, no se debe negar la atención médica a nadie, aunque se trate de alguien demasiado pobre para afrontar el gasto. Éstos son ideales comprensibles e incluso nobles. Se fundan en un entendimiento humano común sobre el horror del dolor y, más aún, en considerar que la vida y la salud son indispensables para cualquier otra cosa que podamos hacer. Este principio de rescate es tan antiguo, tan intuitivamente atractivo y tan tratado por la retórica política, que resultaría fácil pensar que proporciona el criterio adecuado para responder a las cuestiones sobre el racionamiento.

Pero, de hecho, el principio de rescate resulta ineficaz para tal propósito, y al suponer que se trata de un criterio adecuado para la reforma de la atención sanitaria se han obtenido más perjuicios que beneficios. Es cierto que el principio ofrece una respuesta para la pregunta ¿cuánto dinero deben gastar los Estados Unidos en la atención sanitaria en general? La respuesta es

que deberíamos gastar todo lo que podamos hasta que ya no sea posible obtener ninguna ganancia más en salud o en expectativa de vida. Así como ninguna sociedad en su sano juicio intentaría satisfacer este criterio, tampoco ninguna persona cabal organizaría su vida en función de este principio. Sin embargo, en tiempos pasados no existía esa brecha tan enorme entre la retórica del principio de rescate y lo que resulta posible para una comunidad determinada por el punto de vista médico. No obstante, en una época en la que la ciencia ha creado tantas herramientas y tan enormemente costosas para la atención de la salud, resulta obvio que una comunidad cualquiera considere que una vida más larga es un bien que debe garantizar a cualquier precio, aun a costa de que esas vidas más extensas apenas sean dignas de ser vividas.

En consecuencia, la respuesta del principio de rescate a la pregunta sobre cuánto debe invertir en total una sociedad para la atención médica debe ser rechazada porque es inverosímil. Y una vez que la respuesta ha sido rechazada, el principio no tiene una sugerencia mínima que ofrecer como segunda alternativa: simplemente permanece en silencio. Esto es peor que la ineficacia, porque alienta la idea de que la justicia no tiene nada que decir acerca de cuánto debe gastar una sociedad en la atención sanitaria, frente a otros bienes como la educación, el control del crimen, la prosperidad material o las artes.

El principio de rescate tiene algo provechoso que decir —en forma de una contribución negativa— sobre el otro problema relacionado con la justicia, esto es, cómo se debe distribuir la atención médica. Nos dice que si es necesario el racionamiento, entonces no debe realizarse basándose en el dinero, como se hace en la actualidad en la mayoría de los casos en los Estados Unidos. Pero precisamos de una recomendación más positiva. ¿Cuál debe ser el fundamento para establecer dicho racionamiento? El impulso igualitario del principio sugiere que la atención médica debe ser distribuida de acuerdo con la necesidad. Pero ¿qué significa esto y cómo se mide la necesidad? Cuando alguien requiere una operación que puede salvar su vida pero que es poco probable que lo haga, ¿es eso una «necesidad»? ¿La necesidad de un tratamiento de sostén vital depende de la calidad de vida que tendrá esa persona si el tratamiento tiene éxito? ¿Se debe considerar la edad del paciente, esto es, necesita o merece menos tratamiento una persona de 70 años que una persona joven? y ¿por qué? ¿Cómo podemos comparar la necesidad que tienen muchas personas de aliviar su dolor o su incapacidad con la que tienen unas pocas de recibir un tratamiento de sostén vital? El procedimiento empleado por la comisión en Oregón intentaba establecer una lista de prioridades médicas, situando la funda de un diente por delante de una appendicectomía, dado que era posible reparar numerosas piezas dentales por el precio de una sola operación de appendicitis. ¿Por qué se trataba claramente de un error?
Necesitamos un enunciado diferente y más útil del ideal de justicia en la atención médica, y debemos comenzar prestando atención a un problema que parece convertir la reforma en obligatoria. ¿Cuál es la razón de que los norteamericanos gasten tanto en medicina, tanto más que otras naciones? En gran medida, esto se debe a que las decisiones individuales sobre cuánta atención sanitaria se debe recibir las toman los pacientes y los médicos, pero las paga un tercer: las compañías aseguradoras; de este modo, quienes toman las decisiones no tienen un incentivo directo para ahorrar dinero. Más aún, las primas de los seguros son deducibles de los impuestos y la contribución del empresario no se considera una parte del ingreso del empleado que pueda cargarse impositivamente. De modo que los seguros de salud convierten a los pacientes —en el momento de la decisión— en insensibles a los costes, y el precio real del seguro está subsidiado por la nación. Probablemente la gente gastaría menos en su atención médica o en la de su familia si tuviera que afrontar los costes reales, a expenses de otros bienes y oportunidades que podría desear para sí o para su familia.

Por supuesto que a la larga las personas pagan el verdadero coste de la atención sanitaria, pero lo hacen de modo indirecto y con poco criterio, dado que las contribuciones del empresario y los impuestos se podrían usar para comprar lo que ellos hubieran elegido si hubieran podido optar por sí mismos: por ejemplo, mejores escuelas para sus hijos o iniciativas económicas y programas que garantizaran una mayor competitividad para los Estados Unidos, incrementando la seguridad laboral. Por tanto, los gastos en salud en los Estados Unidos son irracionales: el sistema toma decisiones por las personas que ellas no habrían tomado por sí mismas; el resultado es que los gastos son demasiado elevados —medidos, como debe ser, en función de la cantidad de atención que realmente deseamos y al precio que estaríamos dispuestos a pagar por ello.

Los economistas conservadores se apoyan en este hecho: dicen que debemos crear un mercado libre para el cuidado de la salud, eliminando todas las exenciones impositivas y los subsidios a fin de que las personas puedan obtener exclusivamente la atención que pueden pagar. Se trata de una solución inaceptable, por cierto, pero es necesario saber por qué. Es inaceptable por tres razones. Primero, la riqueza está distribuida de un modo tan injusto en Norteamérica que muchas personas serían incapaces de adquirir un plan de salud aceptable a los precios del mercado. Segundo, porque la mayor parte de la gente tiene información inadecuada sobre los riesgos que entrañan ciertas conductas para la salud o sobre la tecnología médica; no saben, por ejemplo, cuál es el riesgo de contraer cáncer de mama antes de los 50 años o cuántos años de vida es posible sumar cuando se realizan estudios mamográficos antes de esa edad. Tercero, porque en un mercado no regulado, las compañías aseguradoras impondrían primas mayores a las personas con riesgos más altos (como lo hacen hoy muchas compañías de seguros), de modo que quienes cuentan con
un mal historial clínico, o pertenecen a grupos étnicos particularmente susceptibles de contraer determinadas enfermedades, o viven en sitios en los que el peligro de violencia es grande, deberían pagar costes prohibitivos.

Estos análisis apuntan a un ideal más atractivo de justicia en la atención médica: el principio de un «seguro prudente». Es necesario asignar recursos a la salud y a otras necesidades sociales, a diferentes pacientes que requieren tratamiento, intentando imaginar cómo sería la atención sanitaria si se dejara en manos de un mercado libre y no subsidiado, y si las tres deficiencias que acabo de describir fueran corregidas de algún modo. Entonces, procuremos imaginar que Norteamérica se transformara en tres aspectos. Supongamos, en primer lugar, que la distribución de la riqueza y los ingresos fuera lo más equitativa posible. En mi opinión, esto significa que los recursos iniciales con los que cuentan las personas cuando realizan sus elecciones en materia de educación, trabajo e inversiones son tan equitativos como sea posible. El lector podría imaginar una distribución económica equitativa, de acuerdo con su propio punto de vista, sea éste cuál fuere. (Doy por sentado, sin embargo, que desde su punto de vista, como desde el mío, en una sociedad equitativa la riqueza de cada uno se acercaría más a la media de lo que ocurre hoy en Norteamérica: la polarización entre ricos y pobres que caracteriza nuestra vida económica en la actualidad en gran medida habría desaparecido.)

En segundo lugar, supongo que Norteamérica habrá cambiado, de modo que toda la información más reciente sobre el valor, el coste y los efectos secundarios de los procedimientos médicos particulares —todo aquello que saben los buenos médicos— también estaría al alcance del público en general. Tercero, supongamos que nadie —incluyendo las compañías de seguros— tuviera información disponible sobre la probabilidad de que una persona en particular contraiga una enfermedad específica o sufra un determinado tipo de accidente. Nadie estaría en posición de decir, sobre sí mismo o sobre cualquier otro, que una persona determinada tiene mayor o menor probabilidad que otra de contraer anemia falciforme o diabetes o de ser víctima de la violencia en la calle.

4. Dejo de lado una cuestión importante que plantea mi argumento, pero que no voy a tratar aquí. ¿Es correcto, en el ejercicio hipotético que estoy construyendo, excluir información sobre los riesgos de una enfermedad causados por un comportamiento voluntariamente elegido? Por ejemplo, ¿las compañías de seguros deben cobrar primas más altas a los fumadores o a los escaladores de montaña? Esto parece razonable. Pero si lo es, ¿qué es lo que cuenta como un comportamiento voluntario? Para este propósito, ¿debería ser considerado como tal un comportamiento sexual de un tipo determinado? ¿Resultaría incorrecto para una compañía aseguradora cobrar primas más altas a los homosexuales activos, dado que ellos tienen mayor probabilidad de contraer el sida? ¿Esto es así porque las personas tienen menos control sobre sus preferencias sexuales que sobre su adicción a la nicotina? ¿O porque el sacrificio de renunciar al sexo es mayor que el de renunciar a fumar?
Los cambios que propongo al lector son muy grandes, pero no están fuera del alcance de la imaginación, según creo. Supongamos ahora que en esta comunidad transformada las decisiones sobre la atención de la salud se toman como decisiones individuales de mercado, en un mercado tan libre como uno pueda imaginar, de modo tal que los médicos, los hospitales y las compañías farmacéuticas tienen libertad para cobrar lo que quieran. El gobierno no proporcionará atención médica a nadie, ni tampoco los gastos en salud o las primas de los seguros tendrán exención fiscal. No habrá necesidad de subsidiar la atención sanitaria de ningún modo, porque la gente tendrá recursos suficientes como para comprar —con sus propios medios— la atención que considere apropiada. Ahora bien, ¿qué tipo de instituciones para la atención sanitaria se desarrollarían realmente en esa comunidad? ¿La mayoría se afiliaría a organizaciones que ofrecieran médicos de planta y cuyos costes fueran relativamente bajos? ¿Existiría un número importante de personas que elegirían sistemas más costosos con mayor libertad de elección en cuanto a médicos o a hospitales? ¿Estarían los planes promedio dispuestos a cubrir exámenes médicos de rutina o análisis diagnósticos? ¿De qué tipo? ¿Con qué frecuencia? ¿A qué edad? ¿Cuántos de los planes o políticas de salud estarían dispuestos a cubrir, con cuotas los suficientemente altas, los procedimientos experimentales, o muy costosos, o de alto riesgo y bajos beneficios esperados? ¿Qué cantidad de sus recursos totales emplearía esa comunidad para cubrir gastos en salud mediante esas decisiones individuales de distinto tipo?

Es imposible dar una respuesta precisa a estos interrogantes. Sin embargo, podemos hacer dos aclaraciones esenciales sobre la justicia. Primero, sea lo que fuere lo que esta comunidad modificada gaste en salud en su conjunto, ésa es la suma moralmente apropiada para ella: no podemos criticarla, invocando razones de justicia, por gastar demasiado poco o por gastar mucho. Segundo, el modo de distribuir la atención médica en esta sociedad es justo para esa sociedad: la justicia no podría exigir que se proporcionara atención a una persona que no hubiese comprado un seguro para sí mismo o para su familia. Estas aclaraciones se siguen directamente de una hipótesis sumamente atractiva: una distribución justa es aquella que una persona bien informada crea para sí misma mediante su elección individual suponiendo que el sistema económico y la distribución de la riqueza en la comunidad en la que se realizan las elecciones son justos.

5. Es posible que aun cuando los miembros de esta comunidad imaginaria hubieran comenzado realizando decisiones individuales sobre los seguros, rápidamente, a través de esas decisiones individuales, desarrollarían instituciones colectivas y acuerdos similares a las agencias cooperativas de seguros o agrupaciones, dado que esto les reportaría ventajas económicas, en un mercado libre entre personas con riqueza similar. El resultado del proceso podría ser muy cercano, funcionalmente, al que proponía el plan Clinton.

6. Mi afirmación requiere una salvedad menor. Incluso en la comunidad que hemos imaginado serían necesarias algunas interferencias paternalistas para proteger a las personas de las
Estas importantes conclusiones nos ayudan a decidir de qué tipo de atención de salud deberíamos proveer a todos en nuestra comunidad imperfecta e injusta. Podemos especular sobre la clase de atención médica y el tipo de seguro que, si fueran prudentes, comprarían para sí mismos la mayoría de los norteamericanos, siempre que efectivamente se hubieran operado los cambios que hemos imaginado. Y entonces podemos usar esas especulaciones como guías para decidir qué requiere la justicia ahora —cuando queremos saber, por ejemplo, qué tipos de pruebas y procedimientos debería considerar como «necesarios y apropiados» el Comité Nacional de Salud si el Acta de Seguridad en Salud (Health Security Act) resultara aprobada.

Consideremos a una persona de 25 años, con un nivel de riqueza media, con expectativas y con conocimiento del nivel actual de desarrollo de la medicina. Supongamos que puede elegir entre un espectro amplio de planes para la salud que puede necesitar, teniendo en cuenta diversas contingencias durante el resto de su vida. ¿Qué tipo de elección sería prudente que realizara? En principio, esta persona estaría tentada a comprar el seguro que le proporcionara cualquier forma de tratamiento o de cuidado que fuera beneficiosa, bajo cualquier circunstancia. Sin embargo, de inmediato advertiría que el coste de un seguro tan ambicioso sería prohibitivo —no le quedaría dinero para otra cosa— y entonces decidiría que es prudente elegir un programa más limitado.

Por supuesto que lo prudente depende, para cada uno, de sus necesidades personales, sus gustos, su personalidad y preferencias, pero creo que podemos formular algunos juicios, confiando en que coincidirán con las necesidades y preferencias de la mayoría de los norteamericanos contemporáneos. Podemos estar seguros, por ejemplo, de que no sería prudente comprar un determinado tipo de seguro de salud, porque se trataría de un error, independientemente de lo que pudiera ocurrir en el futuro, que incluyera los peores escenarios. Por ejemplo, para la mayoría de las personas que ahora tienen 25 años sería irracional contratar un seguro que los cubriera en caso de ingresar en un estado vegetativo persistente. La suma efectiva que deberíamos invertir en las primeras del seguro para lograr esa cobertura, año tras año, tendría un

decisiones imprudentes en materia seguros, particularmente cuando son jóvenes. También serían necesarias ciertas restricciones para disponer de recursos adecuados para las generaciones futuras.

7. Esto es diferente de preguntar qué haría realmente alguien que tiene 25 años de edad, dado que muchas personas, especialmente cuando son jóvenes, no realizan decisiones prudentes. Esto es, no toman las decisiones que sirven mejor a los planes, convicciones, gustos y preferencias que, si reflexionaran, advertirían que ya tienen. Por supuesto que es prudente tomar precauciones frente al cambio; cualquier política prudente de seguros a largo plazo está redactada en cláusulas generales, en lugar de dar detalles precisos de tratamientos, y está sujeta a revisión anual.
mejor destino si se usara de diferentes maneras para incrementar su vida consciente presente. Y si se juzga retrospectivamente, aun aquellos que hubieran contratado el seguro unos meses antes de ingresar en un estado vegetativo habrían cometido un error al renunciar a los recursos que hubieran podido invertir en mejorar su vida consciente breve a fin de comprar un estado inconsciente más largo.

Podemos extender este argumento para incluir la demencia y los estados de inconsciencia: no sería prudente para casi nadie contratar un seguro que cubriera tratamientos médicos costosos —incluidos los de sostén vital— cuando se ha ingresado en los últimos estadios de la enfermedad de Alzheimer o en otras formas de demencia irreversible. El dinero que se ha gastado en las primas de seguros podría haberse invertido mejor, independientemente de lo que ocurra, en lograr que la vida consciente anterior fuera más valiosa. Por supuesto, muchas personas prudentes desean comprar seguros que les garanticen un cuidado en condiciones dignas y adecuadamente confortables en el caso de padecer demencia, dado que cubrir ese tipo de cuidados es mucho menos costoso que cubrir tratamientos de sostén vital cuando se necesita: en el caso de diálisis renal o trasplante de órganos, por ejemplo.8

Consideraré ahora una cuestión mucho más polémica. En la mayoría de los países desarrollados una proporción sustancial de los gastos en salud se invierte durante los últimos seis meses de la vida de una persona —eso ocurre, por ejemplo, con un cuarto de los gastos de Medicare* en los Estados Unidos—. Es evidente que un médico no siempre sabe si un paciente va a morir en los próximos meses, con independencia de lo que se haya invertido en su atención. Sin embargo, y lamentablemente, en la mayoría de los casos lo saben. La mayoría de los jóvenes que reflexionan sobre el tema piensan que no sería prudente comprar un seguro que los mantendría vivos durante cuatro o cinco meses como máximo una vez que han ingresado en la vejez, si ello implicara tratamientos médicos muy costosos. Consideran que es más sensato invertir ese dinero previamente en atención sanitaria, o educación o inversiones que generen beneficios mayores o una seguridad más sólida. Se sabe que la mayoría de las personas que enferman desearían vivir esos meses adicionales: la mayoría desean conservar la vida el máximo tiempo posible, siempre que estén conscientes y alerta y no sufran un dolor demasiado intenso. Sin embargo, las personas prudentes no están dispuestas a garantizarse esos meses adicionales a costa de sacrificios previos en su vida activa, aunque

* Seguro médico estatal para ancianos y minusválidos. (N. del t.)
—para volver a decirlo— con toda seguridad desearían que el seguro les cubriera los cuidados menos costosos que les garantizasen una vida confortable y libre de dolor, en la medida de lo posible.

Es posible aplicar estos supuestos a propósito de lo que la mayor parte de las personas considerarían prudente para sí mismas, en condiciones más equitativas que las actuales, para utilizarlos como guías a fin de descubrir el tipo de atención sanitaria que la justicia exige hoy para todos. Si es cierto que la mayoría de las personas prudentes con medios suficientes estarían dispuestas a comprar un cierto nivel de cobertura médica en un mercado libre —por ejemplo, casi todos comprarían un seguro que cubriera el tratamiento médico ordinario, la hospitalización cuando fuera necesaria, atención prenatal y pediátrica y exámenes regulares y otros tipos de medicina preventiva—, entonces, casi con certeza, es la inequidad de nuestra sociedad la razón por la cual algunas personas no tienen actualmente esa cobertura. Un sistema universal de atención médica aseguraría, con toda justicia, que todos dispusieran de ella.

Por otro lado, si pocas personas prudentes, incluso en condiciones equitativas, desearían tener el nivel más alto de cobertura —si, como he dicho, muy pocos elegirían adquirir un seguro para cubrir tratamientos de prolongación artificial de la vida cuando estuviesen dementes, o para obtener tratamientos heroicos o muy costosos que sólo prolongarían su vida por unos meses—, entonces forzarlos a recibir esa cobertura por medio de un esquema obligatorio perjudicaría a la justicia. Huelga decir que hay excepciones a cualquier juicio sobre lo que piensa la mayoría de las personas prudentes: algunos tienen preferencias especiales y tomarían decisiones muy distintas a las de la mayoría. Por ejemplo, es muy probable que algunas personas, incluso sería injusto después de haber reflexionado sobre ello, consideren que un sacrificio anterior queda justificado si garantiza unos meses adicionales de vida al final.9

9. Las personas que tienen determinadas concepciones religiosas, por ejemplo, podrían tomar esa decisión. Pero es importante tener presente que incluso los católicos y otras personas que creen que siempre es incorrecto rechazar los métodos disponibles de prolongación de la vida no piensan necesariamente que se deban realizar por anticipado todos los sacrificios posibles para estar seguros de que tendrán disponibles los tratamientos costosos de sostén vital. Alguien que pensara que sería incorrecto, de acuerdo con un principio religioso, rechazar una operación costosa y complicada que estuviera en condiciones de pagar y que simplemente le prolongará la vida unos meses, también podría creer —siendo perfectamente consistente— que es prudente no pagar por un seguro, a lo largo de su vida, que les impediría afrontarlo. Podría pensar que es más sensato usar el dinero que le costaría el seguro para obtener un tratamiento mejor para él o para su familia en una etapa anterior de su vida, en una educación mejor, o en otros bienes y oportunidades que, de acuerdo con sus convicciones, juzgue convenientes. Y si esto es así, entonces el criterio del seguro prudente no provee ninguna razón para justificar que un esquema nacional de salud le brinde cobertura por aquello que él no está dispuesto a contratar por sí mismo.
Sin embargo, parece equitativo elaborar un esquema de cobertura obligatoria que se construya en función de lo que todos y no la excepción de un pequeño grupo de personas juzgan apropiado, siempre que se les permita a estos pocos que deseen gastar más dinero que lo hagan, si pueden afrontarlo, mediante un seguro suplementario.

Si en lugar del seguro prudente tomamos como nuestro ideal abstracto de justicia en el ámbito de la salud el «principio de rescate», para ello tendremos que imponer ciertos límites a la cobertura universal y aceptarlos como limitaciones que impone la justicia, en lugar de pensarlos como compromisos con respecto a ésta. Si se adopta este principio, resultará relativamente sencillo decidir sobre tratamientos costosos para pacientes inconscientes, dementes o terminales. Será más difícil tomar otras decisiones, por ejemplo decisiones desgarradoras sobre la atención de un bebé con enfermedades o malformaciones tan graves que su expectativa de vida dificilmente superará algunas semanas —incluso si se le suministra el tratamiento médico más heroico y costoso—. Hace algunos años, los médicos de Filadelfia separaron a unas gemelas siamesas recién nacidas que compartían un corazón, a pesar de que era seguro que la operación mataría a una de ellas, que la otra tendría una probabilidad de uno sobre cien de sobrevivir y que el coste total se estimaba en un millón de dólares. Los padres de las gemelas no tenían seguro de salud, pero el Estado de Indiana, que era su lugar de residencia, se hizo cargo de 1.00Q dólares por día y el hospital de Filadelfia absorbió el resto. El cirujano mayor justificó el procedimiento apelando al «principio de rescate», «Hay un consenso unánime —dijo—: si es posible salvar una vida, entonces vale la pena hacerlo».

Según el criterio alternativo que estoy defendiendo, es probable que una intervención de ese tipo se hubiera rechazado. Supongamos que dos personas de nivel medio deciden casarse y, en ese momento, se les ofrece elegir entre una de dos alternativas posibles en el ámbito de los seguros: el primero les garantiza que si alguno de sus hijos nace con un defecto que compromete su vida, se le cubrirá el tratamiento neonatal solamente en el caso de que haya una expectativa razonable de éxito (digamos, un 25 %); el segundo —mucho más caro— les garantiza que se cubrirá el tratamiento incluso para la expectativa de éxito más baja. La mayoría de los padres potenciales decidirían, según creo, que sería mejor para ellos y para su familia contratar la primera póliza y usar las primas que se ahorrarían anualmente para beneficiar a sus hijos sanos de diferentes maneras —por ejemplo, para que tuvieran una mejor atención preventiva, o una vivienda o una educación mejores— aun cuando con ello (o al tomar esta decisión) renunciaran a la posibilidad de llegar a recursos extremos para salvar a un hijo con malformaciones, si lo llegan a tener.

Cualquier ente público encargado de supervisar la distribución de la atención médica tendría que decidir cuáles son los procedimientos médicos que, por
ser «necesarios y apropiados», deberían incluirse en un paquete completo de beneficios garantizados para todos. Algunas de estas decisiones pueden ser especialmente difíciles: determinar, por ejemplo, si resulta apropiado usar técnicas diagnósticas muy costosas o trasplantes de órganos experimentales cuando la probabilidad de éxito es baja. Por supuesto, estas decisiones deben fundarse en los últimos conocimientos médicos, y deben estar permanentemente sujetas a revisión a medida que dichos conocimientos cambien. Pero además, los planificadores deberían guiarse por el criterio de la prudencia individual: ¿tendría sentido que una persona joven que alguna vez hubiera tenido síntomas dudosos de enfermedad cardíaca se asegurara una cobertura para realizar un examen de sangre complejo y costoso que aumentaría la posibilidad de diagnosticar —con un porcentaje escaso de exactitud— un futuro ataque cardíaco? ¿O cubrir un trasplante de intestino arriesgado, costoso y probablemente no efectivo, si los médicos deciden que la probabilidad de sobrevivir será baja?

El principio de rescate consiste en que la sociedad debe garantizar esos tratamientos si existe una posibilidad de salvar una vida, aunque sea remota. El principio del seguro prudente realiza una estimación del valor de un tratamiento médico, en relación con otros bienes y riesgos, en términos económicos: supone que las personas piensan que, en general, se vive una vida mejor si se invierte menos dinero en medicina dudosa y más en lograr una vida realizada y agradable, o en protegerse contra otros riesgos, incluidos los económicos, que también podrían arruinar sus vidas. Las personas prudentes estarían dispuestas a garantizar la atención médica en el período prenatal y durante toda la infancia —cuidado que le está negado a un gran número de norteamericanos— y también a tener cobertura frente a riesgos médicos serios en los distintos momentos de su vida mediante tratamientos probados y razonablemente efectivos. No obstante, esas mismas personas prudentes renunciarían a los tratamientos hercúleos e inciertos si ello les permitiera lograr beneficios seguros en relación con la educación, la vivienda y la seguridad económica. Si esto es así, entonces la justicia nos exige que un esquema universal de salud no cubra tales tratamientos.

En síntesis, el principio del seguro prudente nos ayuda a resolver los dos problemas de justicia que mencioné al comienzo. ¿Cuánto debe gastar NorTEAMÉRICA en total en la atención sanitaria? ¿Y cómo se debe distribuir esa atención entre sus ciudadanos? El criterio se apoya en aquello que las personas decidirían gastar en su propia salud, como individuos, si compraran un seguro en el mercado en condiciones libres y equitativas. Por otro lado, el criterio reafirma lo siguiente: primero, como nación debemos gastar el monto que gastarían los individuos, colectivamente, bajo esas condiciones; y, segundo, deberíamos usar la totalidad del gasto para asegurar lo que tienen todos ahora es lo que hubieran tenido en las condiciones mencionadas.
Obvio es decir que, al aplicar el principio del seguro prudente, diferentes personas tomarían distintas decisiones. Es por ello que sería muy importante que una agencia encargada de tomar esas decisiones estuviera formada por representantes de diversos grupos, quienes, probablemente, realizarían juicios distintos: huelga decir que debería incluir a médicos y especialistas en sanidad, pero también personas comunes y de diferentes edades, reclutadas de distintos lugares del país y, de ser posible, con modos de vida distintos. Esta agencia podría aprovechar la experiencia de los países con servicios de salud a cargo del gobierno que han tenido que racionalizar dichos servicios de manera sistemática, porque tienen servicios de salud cuya fuente de financiación proviene de un solo punto, a diferencia de la medicina prepaga que se sostiene con el aporte de los clientes.

En Gran Bretaña, por ejemplo, los médicos que trabajan en el sistema nacional de salud y se han visto obligados a asignar recursos escasos —como las máquinas de diálisis renal y los órganos para trasplante— han elaborado guías informales que recomiendan tener en cuenta la edad del potencial receptor, el estado general de su salud, la calidad de vida y sus expectativas, incluyendo las expectativas de recibir un cuidado adecuado por parte de la familia o los amigos. Si bien es cierto que este supuesto criterio de costes-beneficios es diferente del principio del seguro prudente, es muy probable que las decisiones que los médicos hayan tomado según el primer criterio expresen sus juicios —fundados en la experiencia— acerca del valor relativo de distintos tipos de tratamiento en diferentes edades y circunstancias, y éstos son también los juicios que se requieren de un asegurador prudente.

El principio del seguro prudente también pone de manifiesto cuál es la razón por la cual resulta imperioso realizar una consulta a la opinión pública antes de tomar decisiones. La consulta es tan importante porque el raciamiento no debe reflejar sólo cálculos técnicos de coste-beneficio, sino también las preferencias públicas sobre un conjunto de prioridades. Cuando el Estado de Oregón intentó establecer prioridades en el cuidado de la salud cubierto por Medicaid,* organizó una serie de «reuniones de ciudadanos» y un «parlamento» para discutir el tema. Si bien es cierto que hubo quienes criticaron las reuniones porque en ellas participó un escaso número de personas pobres cuya atención sanitaria estaba en debate, sin embargo, las reuniones se convirtieron en valiosas fuentes de información para averiguar qué opinaban los participantes sobre cuál sería una decisión prudente en materia de seguros.

Por cierto que independientemente de la información que pueda obtener cualquier agencia que se proponga aplicar el principio del seguro prudente, sus resultados deben ser provisorios, sujetos a revisión en caso de que haya evidencias posteriores en relación con las preferencias públicas o sobre

* Seguro médico estatal para personas con bajos ingresos. (N. del t.)
la tecnología y experiencia médicas. El abortado plan de atención de la salud propuesto por Clinton hubiera permitido que la gente que estuviese cubierta por dicho plan contratara un seguro de salud adicional a precio de mercado, sin deducción de impuestos o subsidios. Esta cláusula hubiera encajado con el principio del seguro prudente.\textsuperscript{10} Si un número importante de personas con ingresos medios compraría un seguro adicional, después de que la agencia hubiera confeccionado el paquete de cobertura básica, entonces este último debería ser ampliado. Por ejemplo, si la mayor parte de los hombres con un nivel de ingresos medio hubiera comprado un seguro adicional a fin de tener cobertura para realizar exámenes anuales de próstata a una edad inferior a la que hubiera especificado el seguro básico, el principio del seguro prudente debería bajar la edad específica por el paquete básico.

III

El plan Clinton de atención médica fracasó y, en este momento, las creencias políticas convencionales sostienen que —al menos durante una generación— los Estados Unidos no implementarán una reforma en la atención médica que se acerque siguiere a los objetivos de dicho plan. Si esto fuera cierto, nuestra vergüenza nacional se perpetuaría: es una vergüenza que una nación tan próspera no garantice ni tan siquiera un mínimo decente de atención sanitaria también a todos aquellos sobre quienes ejerce su dominio. Mirado retrospectivamente, el plan Clinton era demasiado complejo, fue mal evaluado en algunos aspectos y, en todo caso, torpemente presentado. Sin embargo, algunos de los más fervientes opositores al plan sostuvieron que éste no sólo era erróneo en los detalles e incluso en su diseño, sino que estaba anclado en una idea «socialista» inaceptable según la cual el Estado debía cuidar a las personas desde la cuna hasta la tumba, en lugar de permitirles que asumieran la responsabilidad por sí mismos.

10. El principio de rescate podría considerar injusto que algunos pudieran adquirir una atención médica mejor que la disponible para todos y que, por tanto, la atención médica fuera del sistema de cobertura universal debería ser eliminada o al menos, como en Canadá, fuertemente desalentada. Pero el enfoque del seguro prudente parte de una idea diferente: nadie puede quejarse, con fundamento en la justicia, porque tiene menos de alguna cosa que lo que otro tiene, si dispone de todo lo que tendría en una sociedad justa en general. Supongamos, por ejemplo, que si la riqueza estuviera distribuida equitativamente, ninguna persona prudente contrataría un seguro para recibir un trasplante de hígado o de intestino —dados los costes y sus perspectivas de éxito— aun cuando fuera posible que algún día salvara su vida. Y si esto es así, entonces la justicia no requiere que esos trasplantes sean cubiertos ahora para todos, aun cuando algunas personas injustamente ricas puedan adquirirlos para sí mismos. Véase Ronald Dworkin, «Justice in the Distribution of Health Care», McGill Law Journal, n° 38, 1993, pág. 883.
Si el argumento de este capítulo es sólido —en realidad el de todo el libro— entonces esta objeción es absolutamente extraviada. Una comunidad que está comprometida con la igualdad de recursos, de modo que las personas puedan tomar sus propias decisiones sobre el tipo de vida que les parece mejor, no sólo no subvierte, sino que refuerza los principios necesarios de la responsabilidad individual —dado que una comunidad tal piensa que la igualdad de recursos confiere a las personas un conjunto de posibilidades para que puedan tomar sus propias decisiones sobre el tipo de vida que les parezca mejor—. También reconoce que en ciertas circunstancias es necesaria la intervención del gobierno a fin de proveer a todos de las condiciones en las cuales resulta equitativo pedirles que se hagan responsables de su propia vida. Pero respeta los juicios personales sobre las necesidades y los valores que efectivamente los ciudadanos han conformado o conformarían en las circunstancias apropiadas, en el ejercicio de su responsabilidad. Este objetivo está en la médula de la concepción de la igualdad basada en los recursos y de la estrategia del seguro hipotético que ella sugiere. En los hechos, un esquema de atención médica que quiera respetar las decisiones de los ciudadanos considerados como prudentes en la contratación de seguros es igualitario, pero se convierte en la antítesis de un sistema paternalista.
Capítulo 9

LA JUSTICIA, LOS SEGUROS Y LA SUERTE

I. INTRODUCCIÓN: UN MAL DÍA PARA LA JUSTICIA

El acta de reforma del bienestar del año 1996 fue una derrota para la justicia social.1 La campaña presidencial estuvo fundada, entre otras, en la promesa de «terminar con el bienestar como lo conocemos ahora» e insistía en la necesidad de efectuar una reforma radical del antiguo esquema de bienestar financiado con fondos federales. El presidente dijo, en su momento, que si bien algunas de las medidas punitivas del documento eran deplorables, la declaración en su conjunto era lo mejor que se podía esperar del Congreso Republicano, y que haber logrado una reforma era mejor que no lograr ninguna.

Nadie objetó —ni siquiera aquellos a quienes urgía vetar el documento— el alegato de Clinton sobre la necesidad de reemplazar el fracasado sistema de bienestar existente. Pero nadie expresó claramente qué había fallado en el antiguo programa federal ni qué tipo de criterios deberían usarse para decidir si una nueva propuesta sería un progreso. En muchos sentidos, el debate nacional sobre la reforma del bienestar fue semejante al debate que tuvo lugar años antes sobre la atención de la salud. Se dijo que como nación gastábamos demasiado en bienestar, como también se había dicho que gastábamos demasiado en salud. Pero entendida como una demanda aislada suena misteriosa: tiene muy poco sentido, a menos que se explique cuánto debería gastar una nación en sus pobres. ¿Por qué deberíamos pensar que ahora gastamos demasiado en lugar de pensar que gastamos muy poco? En esa época hubo un amplio consenso sobre los abusos cometidos en el sistema de bienestar existente, porque protegía a personas que no lo merecían y que podrían haber logrado su propia manutención y, de este modo, estaban sostenidas por impuestos extraídos de quienes realizaban trabajos pesados. Esta queja fue incentivada mediante imágenes de maliciosos gorrones que se desplazaban felices en taxis hacia las oficinas de bienestar y de adolescentes

1. «Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act of 1996», Public Law, n° 104-193, 110 Stat. 2.105. El acta se conoce popularmente como «El fin del bienestar tal como lo conocemos». En lo que resta de este libro, se usará el término «bienestar» en el sentido más técnico que ha adquirido en la literatura filosófica y económica, pero en este capítulo lo uso en un sentido político más familiar, para referirme a los programas de gobierno que transfieren fondos a los ciudadanos necesitados.
inmorales que tenían hijos a expensas del sector público, dado que eso les resultaba mejor que trabajar. La raza dominaba esas imágenes —como lo hace con frecuencia en nuestra política— y ésa es una razón para sospechar que las quejas de abuso estaban sobredimensionadas. Y por supuesto que era, y que es, abuso. Sin embargo, ese hecho tan obvio no es por sí mismo decisivo para mostrar que los viejos programas de bienestar eran fundamentalmente desatinados. Antes bien, esto plantea cuestiones mixtas de estrategia legislativa y de justicia social. Queremos erradicar dos males: un sistema de bienestar que sea tan permeable que tolere grandes abusos, y otro tan estricto que niegue bienestar a las personas que lo necesitan y lo merecen. ¿Cuál es el peor de estos dos males? ¿Podríamos diseñar un esquema de bienestar que supere a los anteriores, en estos dos aspectos? Y si no, ¿qué equilibrio deberíamos realizar?

Los liberales que atacaron el documento y patrocinaron —junto con el presidente— que no se firmara, concedían, sin embargo, que en la estructura existente había problemas graves. Sólo estaban en desacuerdo con los conservadores porque pensaban que el acta de reforma iba demasiado lejos. Sin embargo, hicieron muy pocas propuestas que corrigieran las de los conservadores para defender su posición frente a las cuestiones recién planteadas. No ofrecieron un criterio para decidir —ni siquiera de manera aproximada— cuánto debía gastar una sociedad justa en el bienestar para los pobres, de qué modo se debían efectuar esos pagos para el bienestar, o qué condiciones se exigirían para ello. ¿Estamos nosotros en mejores condiciones para definir un esquema de distribución equitativa?

Para ello deberíamos enfrentarnos y responder a una serie de preguntas más específicas, que podríamos dividir en las siguientes categorías:

**Mérito.** ¿Quién tiene derecho a la asistencia pública, con toda justicia? ¿Se debe asistir —como todavía solicitan algunos liberales— a quienes no pueden encontrar un trabajo con el que se sientan realizados? ¿Qué ocurre con alguien que sólo encuentra un trabajo desagradable, o con una posición relativamente baja, o un trabajo que no explota o desafía sus aptitudes y su formación? ¿O con quien sólo puede encontrar un trabajo a costa de ceder a otros el cuidado de sus hijos?

**Nivel.** ¿Cuál es el nivel de asistencia al que tiene derecho alguien que tiene derecho a la asistencia? ¿A lo que aportan el promedio de las personas con empleo? ¿A aquello que la nación ha definido como ingreso mínimo? ¿A lo que ha sido definido como el nivel de pobreza? ¿A algo más o menos? ¿En función de qué principio —que no sea el compromiso político— podemos resolver los problemas de nivel?
Administración. Supongamos que hemos podido distinguir adecuada-mente las propiedades que califican y excluyen a alguien para obtener la asis-tencia para el bienestar. ¿Cuánto dinero debemos gastar para decidir en cuál de esas categorías se encuentra un postulante particular de bienestar, des-contando que cada dólar que se invierte en las decisiones administrativas dis-minuye el presupuesto para los pagos de bienestar? ¿Podemos darnos el lujo de definir quién tiene derecho a esas ayudas de modo tal que se reflejen las discriminaciones morales más finas que estamos en condiciones de realizar? Y si no ¿cómo deberíamos definirlo para lograr un equilibrio entre los gastos administrativos y la justicia individual? ¿Qué tipo de procedimientos —por ejemplo, qué conjeturas y asignaciones como carga de prueba— debe usar una sociedad a fin de determinar si un demandante particular tiene derecho a conseguir lo que reclama?

Dependencia. En muchos casos, quienes reclaman ayuda para el bienes-tar son responsables del cuidado de otros: por ejemplo, criaturas y niños. ¿Es justo limitar lo que recibirá ese postulante —porque su comportamiento lo descalifica— si el impacto sobre aquellos que dependen de él puede ser gra-ve o incluso catastrófico? Los conservadores opinan que el gobierno no de-bería alentar a los adolescentes a tener hijos, proporcionándoles una ayuda para el bienestar cuando los tienen. Pero ¿podemos aceptar una política que castea a los bebés que inevitablemente y a pesar de ello ya habrán nacido?

Éstos son algunos de los problemas serios que, en la medida de lo posi-ble, debe reconocer y resolver una propuesta útil de justicia social. Sería ne-cio pretender que una teoría filosófica respondiera en detalle a cada uno de ellos, y aún más necio creer que es posible obtener respuestas que aceptarían todos los miembros de la comunidad política. No obstante, debemos inten-tar ofrecer una estructura dentro de la cual pueda darse un debate público útil que establezca tanto los términos de los argumentos como los límites que es necesario imponer para lograr soluciones que cualquiera de las dos partes pueda aceptar como plausibles, siempre que tengan buena fe.

II. EL PROBLEMA ESTRATÉGICO

Los destinos de las personas están determinados por sus elecciones y cir-cunstancias. Sus elecciones son reflejo de su personalidad y ésta, en sí misma, es una combinación de dos elementos: la ambición y el carácter. La palabra am-bición, en este caso, debe tomarse en un sentido muy amplio. Las ambiciones de una persona incluyen tanto sus gustos, preferencias y convicciones como su plan general de vida: sus ambiciones le proporcionan las razones o motivos pa-
ra tomar una decisión en lugar de otra. El carácter de una persona consiste en aquellos rasgos de su personalidad que, si bien no le proveen de motivos, sin embargo afectan al modo en que se persiguen las ambiciones: éstas incluyen la manera en que se emplea una persona, su energía, su diligencia y tenacidad, la habilidad para realizar un trabajo con vistas a metas futuras, cada una de las cuales puede ser —para cualquiera— o una cualidad positiva o una negativa. Las circunstancias de alguien consisten en los recursos personales e impersonales que posee. Los recursos personales son su salud física y mental, así como sus habilidades —sus aptitudes generales y capacidades, incluido su talento para generar riqueza, esto es, la capacidad innata para producir bienes o servicios que otros pagarán para obtener—. Sus recursos impersonales son los que pueden ser transferidos de una persona a otra —por ejemplo, su riqueza y las otras propiedades que controla— y las oportunidades que se le ofrecen para usar dicha propiedad bajo el sistema legal imperante.

Este tipo de distinciones resultan esenciales para nuestra ética personal, esto es, para nuestra propia concepción acerca de cómo debemos vivir y cuándo estamos viviendo bien o mal. Asumimos la responsabilidad por nuestras elecciones de distinta forma. Nos reprochamos a nosotros mismos, cuando nuestras elecciones fueron asumidas libremente, esto es, cuando no estuvieron dictadas o manipuladas por otros, pero posteriormente decidimos que deberíamos haber elegido de otra manera. Evaluamos y criticamos las ambiciones en función de las cuales hemos tomado nuestras decisiones. Tratamos de reformar o de superar aquellos rasgos de nuestro carácter que nos llevaron a tomar decisiones que preferimos no haber tomado. Nuestras circunstancias son algo diferentes: no tiene sentido asumir responsabilidad frente a ellas, a menos que sean el resultado de una serie de elecciones. Por el contrario, si no estamos satisfechos con nuestros recursos impersonales y no nos reprochamos haber tomado decisiones que afectan a nuestra cuota de recursos, es natural que nos quejemos alegando que otros fueron injustos con nosotros —generalmente los burócratas de nuestra comunidad política—. La distinción entre elección y circunstancia no sólo es familiar, sino que resulta esencial para la ética en primera persona. Imaginemos que hemos sido seducidos intelectualmente por una tesis que afirma que las personas no tienen una voluntad libre y que, desde el punto de vista causal, no somos más responsables por nuestro destino cuando éste es el producto de nuestras elecciones que cuando es el simple resultado de nuestras discapacidades o de la distribución de la riqueza en nuestra sociedad. No podemos llevar a cabo una vida basándonos en esa convicción filosófica. No podemos planear o juzgar nuestras vidas a menos que podamos discernir entre aquello ante lo cual debemos asumir responsabilidad, porque lo hemos elegido, y aquello por lo cual no podemos responsabilizarnos porque estuvo fuera de nuestro control.

Necesitamos otra distinción adicional entre dos tipos de teorías de la justicia. Las teorías éticamente sensibles (o «continuas») son el resultado de
nuestras vidas internas porque sus juicios sobre la justicia o la injusticia de una distribución de recursos impersonales o incluso sobre la atribución de responsabilidades están fundados en la ética —atribución que distingue entre elección y circunstancia en el modo que acabo de describir—. La teoría de la justicia distributiva que estoy defendiendo en este libro —la igualdad de recursos— es continua. Su objetivo es lograr que los recursos impersonales de las personas sean sensibles a sus elecciones, pero insensibles frente a las circunstancias. Las teorías políticas éticamente insensibles («discontinuas»), por otro lado, desarrollan parámetros de distribución justa específicos para la política que no reflejan las distinciones o los modos en que asignamos responsabilidad cuando conducimos nuestra vida desde el interior. Una teoría utilitaria de la justicia, por ejemplo, es discontinua porque no deja espacio —en el nivel último de distribución— para ninguna distinción entre elección y circunstancia, entendidas ambas como determinantes causales. Una teoría política utilitarista recomendaría que si el bienestar agregado resulta maximizado mediante un esquema de bienestar que asigne a todos los desempleados los mismos beneficios, entonces esto es lo que se debe hacer —sin tomar en consideración si un desempleado en particular está en condiciones de conseguir un trabajo, si así lo desea.

En el capítulo 2 y en otros lugares de este libro argüí que deberíamos insistir en una teoría de la justicia continua, fundada en dos principios éticos fundamentales y respetuosa con ellos. El primero sostiene que —desde un punto de vista objetivo apropiado para el gobierno de una comunidad política— es importante que la vida de la gente vaya bien, así como es igualmente importante que a cada una de las personas les vaya bien en la vida. El segundo afirma, no obstante, que cada persona tiene una responsabilidad especial ante su propia vida, que incluye decidir qué es una vida apropiada para sí, y cuál es la mejor manera de usar los recursos para asegurarla. Cualquier sociedad que sea fiel a estos dos principios deberá diseñar estructuras legales e institucionales que reflejen una igualdad de consideración para todos aquellos que forman una comunidad, pero también deberá insistir, por respeto al segundo principio, en que el destino de cada uno deba ser sensible a sus propias elecciones.

No obstante, la distinción entre elección y circunstancias es problemática en varios sentidos. Por ejemplo, muchas veces resulta sumamente complejo decidir si el fracaso de alguien para conseguir un empleo con un salario decente es producto de su falta de aptitud para obtener riqueza o de su falta de aplicación y diligencia, por ejemplo. En algunos casos la dificultad no es sólo epistémica. Ciertos rasgos del carácter son tan acentuados e incapacitantes que pueden ser considerados discapacidades: muchos de ellos —la extrema

2. Esta distinción se amplía en los Capítulos 2 y 7.
indolencia, por ejemplo — pueden ser síntomas o consecuencias de una enfermedad mental. Por otro lado, la mayor parte de los recursos personales de la gente están condicionados por elecciones pasadas y actitudes asumidas ante el cuidado de la salud, los riesgos físicos, la educación y la formación. Pero estas elecciones y actitudes están determinadas, mayoritariamente, por influencias domésticas y culturales que no han sido elegidas. Con frecuencia estas influencias pueden ser superadas, pero es absurdo suponer — como lo hacen algunos conservadores — que el trabajo duro puede redimir a cada cual, con independencia de las circunstancias, aunque es igualmente obvio que el trabajo duro y la dedicación pueden ayudar a muchos que de otro modo no conseguirían empleo. Estas interacciones presentan un problema estratégico para una teoría política continua. ¿Cómo debemos trazar la distinción entre aquellas influencias en el destino de un agente ante las cuales tiene que asumir responsabilidad y aquellas cuya influencia la comunidad tiene la responsabilidad de mitigar? ¿Cómo es posible poner en práctica esa distinción?

III. LOS ARGUMENTOS CONSERVADORES

Podemos distinguir dos argumentos importantes para eliminar o reducir drásticamente los subsidios del bienestar para los desempleados. (Uso la palabra «desempleado» para incluir a aquellos que, involuntariamente, tienen un empleo de medio tiempo con una baja remuneración.) El primer argumento intenta evitar el problema estratégico que acabamos de describir. Sostiene que las personas que obtienen dinero en una economía de mercado merecen conservar lo que han obtenido, dado que el talento para la riqueza es un tipo de mérito. El segundo acepta el problema estratégico e insiste en una solución particular. Reclama que el desempleo prolongado es, principalmente, el resultado de una aversión al trabajo o de otros rasgos negativos del carácter y que, por tanto, es mejor para todos — incluido el desempleado — suponer simplemente que el desempleo puede evitarse con autoayuda.

A. EL ARGUMENTO FUNDADO EN EL MÉRITO

Cualquier teoría continua se enfrenta al problema estratégico que acabó de describir, porque dichas teorías no proponen recompensar a las personas por sus destrezas innatas, incluido su talento para la riqueza. El talento natural más elevado, se supone, es la buena suerte, y no un asunto de mérito que merece tributo. El primer argumento conservador — el argumento del mérito — incluye objeciones a este supuesto. No supone que el talento sea elegido, sino, antes bien, que debe ser recompensado a pesar de no haber sido ele-
gido. Los conservadores que asumen esta posición —y muchos lo hacen aun-
que sea de modo desarticulado— insisten en que la riqueza que obtienen al-
gunas personas en virtud de su talento es tan merecida como lo que ganan
mediante su simple aplicación y laboriosidad.

Debemos ser cuidadosos en distinguir estos supuestos de otros que no
están aquí en discusión. Se podría decir que para la gente que pertenece a
otra cultura, por ejemplo, las personas que tienen más talento para lograr ri-
queza son intrínsecamente más importantes, importa más cómo les va en la
vida, y que por esa razón deberían tener mayor cantidad de recursos a su dis-
posición. Esta postura desafía un principio ético básico de nuestra cultura,
porque niega que la vida de cada uno tenga una importancia objetiva igual.
Por el contrario, el argumento fundado en el mérito no niega esta afirmación.
En lugar de ello nos apremia a asumir un fundamento independiente para
otorgar derechos: el gobierno debe mantener aquellas instituciones que re-
compensan el talento para la riqueza, pero no porque esas personas sean
inherentemente más importantes, sino porque tienen un atributo digno de
alabanza.

El argumento fundado en el mérito también es diferente de otros argu-
mentos familiares: las personas con talento para lograr riqueza se merecen
más porque contribuyen en mayor medida a la riqueza colectiva. Este argu-
mento no resulta oportuno cuando la cuestión se refiere a la pregunta básica
sobre la estructura económica que debería crear una sociedad justa. Solo-
mente algunas estructuras podrían impulsar o permitir que las personas con
más talento de algún tipo pudieran contribuir mejor a la riqueza total. Por
ejemplo, en una producción dirigida de modo centralizado —como ha ocu-
rrido en algunos países socialistas— los talentos para la riqueza, como han si-
do definidos—los talentos para producir aquello que la gente realmente de-
sea—, escasamente contribuirían a la riqueza total. Por tanto, afirmar que los
talentos para la riqueza producen riqueza presupone y no argumenta a favor
de una estructura económica determinada —una estructura de mercado en la
cual este supuesto es verdadero—. Es obvio que se podría argumentar a par-
tir de bases instrumentales —por ejemplo, utilitaristas— y decir que las co-
munidades deben tener estructuras económicas de ese tipo. Pero el supuesto
de que las personas con talento para generar riqueza merecen más riqueza no
desempeñaría ningún papel en el argumento.

Aquí se reclama que el talento merece compensación en virtud de una re-
lación intrínseca entre los dos —esto es, que las personas con talento para la
riqueza merecen más riqueza en el mismo sentido en que el corredor más ve-
loz merece ganar la carrera—. La analogía es pertinente para oponerse a esta
reclamación. Tanto las carreras como otro tipo de competencias han sido crea-
das para convertir una propiedad particular en un mérito: crean una relación
que no es profunda porque está diseñada para y por la ocasión y no tenemos
el deber de organizar carreras. Nadie tendría derecho a nada, en virtud de ser rápido en el terreno, si las carreras nunca se hubieran inventado. Pero el supuesto sobre el talento para la riqueza —si tiene que ser efectivo— debe ser más profundo: debería reclamar que las personas que tienen talento para producir las cosas que otras personas desean tienen derecho a un éxito financiero —esto es, que merecen una carrera económica que ellos ganarían—. Y no parece posible sostener este supuesto cuando se expresa de esta manera.

Primero, del hecho de que nosotros debamos admirar ciertas cualidades de la mente o gustos o talentos físicos no se sigue que esa admiración deba expresarse de forma material. Una sociedad que premiara a sus grandes científicos y artistas con medallas de bajo coste no sería de ningún modo inferior a una que agregara un cheque a la medalla. (A menos, quizá, que el vocabulario social de la comunidad sea tal que solamente el dinero exprese el respeto. En este caso, sin embargo, la conexión entre la virtud y un premio en particular sería contingente y no intrínseca.)

Segundo, resulta poco verosímil suponer que los talentos para la riqueza sean virtudes, en cuanto tales, esto es, cualidades que deban ser admiradas. Aquello que se considera un talento para la riqueza es un hecho contingente en un centenar de dimensiones. Hasta hace relativamente poco tiempo, por ejemplo, la habilidad para proyectar una pelota en un arco desde una distancia determinada se consideraba como un talento para la riqueza de una jerarquía baja, y las cualidades mentales que hicieron de Bill Gates la persona más rica del mundo antaño fueron desechadas por considerarse poco atractivas. Pero es cierto que algunas cualidades de la mente más permanentes y admiradas —por ejemplo, la inteligencia, el coraje y la virtud que las ejecuta, el juicio— son consideradas importantes para producir riqueza. Ahora bien, estas cualidades en sí mismas también tienen diferentes facetas, y es fruto de la contingencia cuál de esas dimensiones podría garantizar una gran riqueza en una economía de mercado y cuál de ellas simplemente despertaría la admiración de un grupo selecto de amigos. En todo caso, la suerte es, con mucho, el talento para la riqueza más importante en el catálogo —con frecuencia, es más importante estar en el lugar correcto que poseer alguna otra cualidad y, a pesar de que muchos de nosotros admiramos la buena suerte, sabemos que no deberíamos hacerlo.

Finalmente, aun si el talento para la riqueza fuera una virtud y se remunerara mediante dinero en efectivo, todavía resultaría misterioso que la métrica y el vehículo de la remuneración tuvieran que expresarse en el mercado comercial —esto es, por qué la remuneración justa debe ser lo que gana la persona virtuosa antes del reparto impositivo—. ¿Por qué no podría ser una remuneración más reducida, pero aun así significativa, la que podría percibir un gerente general después de un reparto de impuestos que parcialmente se destinaran a reducir la pobreza? No existe algo similar a un
mercado «natural»: el «mercado» se usa para designar una serie de mecanismos económicos que han sido diseñados, regulados y, por tanto, definidos de alguna manera. Los gobiernos deben regular de algún modo los mercados, y el valor de renta que posee un «juicio» particular de un ejecutivo de una corporación estará en función—entre otras cosas— de si las leyes desalientan los monopolios, regulan a las industrias para lograr seguridad y conservación o restringen a las empresas que no están conectadas con los programas de bienestar. Si no existe una elección canónica entre estos diferentes «mercados», ¿cómo es posible que sea obvio que la remuneración adecuada a las virtudes de un financiero deba ser evaluada con independencia de los impuestos redistributivos?

B. El argumento psicológico

El segundo argumento conservador—el argumento psicológico— acepta el reto del problema estratégico. Concede que existe una interacción entre la personalidad y las circunstancias. Insiste, sin embargo, en considerar que la personalidad es casi siempre el factor dominante, y en subrayar que las personas con coraje y nervio son las que «logran más cosas» a partir de sus habilidades naturales y, por tanto, consiguen montar vidas decentes para ellos y para su familia. Aquellos que no poseen estas cualidades fracasan: por ejemplo, los indolentes o inútiles. Agregan que es un error forzar a que las personas de éxito ayuden a los fracasados, y que hay dos razones para ello. Primero, porque es injusto que las «hormigas de la comunidad» deban ser forzadas a apoyar a las cigarras. Segundo, porque es poco prudente, dado que perpetúa una «cultura de la dependencia». En las circunstancias adecuadas las personas desarrollan y muestran interés, pero no lo hacen cuando no se considera demasiado importante que lo muestren. Terminar con el asistencialismo es bueno para los pobres. Es un «amor duro» que les ayudará a «desarrollarse» y les permitirá llevar a cabo vidas más dignas y autosuficientes fundadas en el trabajo y el autorrespeto, en lugar de llevar un andar indolente que dependa de la limosna de otros. El argumento conservador se enfrenta al problema estratégico asumiendo que la falta de aplicación—la pereza, irresponsabilidad u otros defectos del carácter—es la responsable del desempleo crónico y es por ello por lo que, como respuesta al problema, sugieren una política que asegure los beneficios para el bienestar solamente a aquellas personas que están en condiciones de refutar de forma aplastante ese supuesto. La decisión tomada en el acta de bienestar que tiende a poner fin al cabo de dos años a los beneficios para los desempleados es un modo de expresión sutil de esta política.

Por tanto, el argumento psicológico descansa en una serie de premisas fácticas sobre la proporción de gorrones entre los receptores de bienestar y
una serie de juicios que predicen las consecuencias del bienestar en relación
con las motivaciones y los comportamientos. Se funda, además, en un juicio
moral controvertido: es aceptable negar bienestar a aquellos que realmente lo
necesitan —independientemente de que sean unos pocos— si queremos ca-
tigar o ejercer coacción sobre aquellos que no lo necesitan. Con frecuencia,
los liberales responden poniendo objeciones a las premisas y las predicciones.
Pero la respuesta liberal tiene dos defectos. No ofrece una estrategia alterna-
tiva para el bienestar y no logra reducir las inquietantes perplexidades sobre la
responsabilidad por el comportamiento que acabamos de describir. Mera-
mente se limitan a oponer —frente a los conservadores— un supuesto propio
y contrario: suponer que hay pocos y no muchos gorrones. Pero ¿podríamos
construir una estrategia alternativa con una estructura más densa? ¿Una es-
trategia que no descanse en supuestos psicológicos controvertidos que los
ponentenes puedan disolver fácilmente, o en sermones sobre la conveniencia
de tolerar a los tramposos por respeto, que son fáciles de rechazar por sus
ponentes? Podríamos estar tentados a volver a las teorías de justicia discon-
tinuas, dado que ellas, en sus puntos esenciales, no usan las distinciones que
plantean dificultades propias del problema estratégico.

IV. LAS RESPUESTAS DISCONTINUAS FAMILIARES

A. Utilidad

Un análisis utilitarista del problema del bienestar se pregunta qué tipo de
esquema de bienestar lograría mayor utilidad en la comunidad, tomando co-
mo base alguna concepción adecuada de lo que significa la utilidad —por
ejemplo, la «felicidad» o «la satisfacción de los deseos de las personas»—. Como argumenté en el capítulo 1, no es posible elaborar una concepción apropiada de la utilidad, dado que cualesquiera que sean los recursos a los que apela el utilitarista, ninguno de ellos puede ofrecer una descripción de-
tallada de lo que se entiende por utilidad, pues, una vez elegida una descrip-
ción —por ejemplo, la «felicidad» o «el logro de aquello que se desea»—, se
convierte simplemente en el objetivo de una maximización que, aun si fuera
viable, no resulta equitativa, porque al menos algunas personas no conside-
rarán que esa caracterización tenga una importancia primordial para su vida.
Una vez que la utilidad ha sido especificada, el utilitarismo viola el segundo
principio del individualismo ético.

De cualquier modo, aun si dejáramos indeterminado el significado de la
utilidad, el utilitarismo se presenta como un modelo de reforma del bienestar
particularmente inapropiado justamente porque es discontinuo: fracasa por-
que no es capaz de brindar la explicación del comportamiento y la elección
requeridas por la política y la equidad fundamental. Es posible que la utilidad general pueda ser impulsada mediante un esquema que permita beneficios considerables para las personas que han elegido no trabajar porque prefieren el tiempo libre. Un utilitarista podría replicar que un análisis utilitario más sofisticado no llevaría a tal conclusión, dado que una política tal reduciría la fuerza de trabajo productiva en una comunidad, bajaría el nivel de riqueza y, por tanto, el de su utilidad promedio. Pero esta objeción es insatisfactoria, dado que no es sólo contingentemente incorrecto recompensar a aquellos que han elegido no trabajar con dinero que se toma de los impuestos de quienes trabajan —no resulta solamente incorrecto cuando tenemos razones para pensar que hacerlo tendría consecuencias sociales no deseadas—. Esta política resulta intrínsecamente incorrecta porque no es equitativa. Podría ocurrir, volvería a argumentar el utilitarista, que no consideráramos un trato no equitativo el compensar al indolente a menos que supusiéramos —aunque fuera de manera inconsciente— que a largo plazo esa política sería mala para la utilidad global de la comunidad. Pero esta réplica confunde la fuente de nuestras convicciones con su contenido. En la medida en que pensamos que las transferencias forzadas de las hormigas a las cigarras no son equitativas intrínsecamente, no podemos aceptar una explicación de por qué es incorrecto que dependa de una predicción económica contingente.

Acabo de imaginar que un análisis utilitarista puede otorgar demasiada compensación a la gente equivocada. Y es mucho más probable que le otorgue demasiado poco a quienes lo merecen. No solamente es concebible, sino también muy plausible que la prosperidad de los Estados Unidos y el bienestar promedio de sus ciudadanos sufrieran si se aplicara un programa efectivo de bienestar que hiciera posible una vida decente para todos aquellos que no pueden encontrar trabajo y tienen niños de quienes cuidar. Es difícil construir un contraargumento fuerte. Los liberales insisten en que la reducción de los efectos negativos que tendrá a largo plazo el abandono de la educación de los niños pobres o la falta de asistencia a las clases sumergidas que probablemente terminen en la violencia tiene preponderancia sobre los beneficios a corto plazo de aumentar la riqueza, aun en caso de que ésta se mida en una escala utilitarista. Pero estas predicciones son altamente especulativas. Nos resultan atractivas porque pensamos que sería injusto negar a miles de niños la oportunidad de lograr algo con sus vidas, pero no a la inversa.

B. El principio de la diferencia

El principio de la diferencia de Rawls estipula que ninguna desigualdad en los bienes primarios está justificada, a menos que mejore la posición del grupo económicamente peor situado, y es posible que quienes aceptan el
principio supongan que ofrece una buena respuesta frente al argumento conservador. Pero surgen serias dificultades con el principio cuando se lo usa en este sentido. En primer lugar, el concepto de grupo peor situado es demasiado flexible como para generar algún esquema de bienestar detallado, puesto que es posible, en efecto, que al aplicar el principio a los problemas de bienestar se llegue a diferencias considerables sobre el nivel que debemos seleccionar para definir dicho grupo. Por ejemplo, las medidas que mejoran las expectativas del decil de los individuos peor situados de la población pueden perjudicar a los que están en el quintil más bajo, franja en la cual es posible que estén situados muchos de los trabajadores que perciben los salarios más bajos, y también, por ejemplo, las expectativas del 1% de los peor situados —los discapacitados severos y los desempleados crónicos—, pues es probable que ellos reciban mejores beneficios de los programas que se diseñan solamente para ellos. Sin embargo, el principio de la diferencia —al menos en su formulación habitual— no nos ofrece ninguna indicación sobre dónde se debe trazar el límite superior para definir esa clase.

Si fuera necesario estipular un percentil para definir esa clase, el problema estratégico que acabamos de describir no presentaría dificultades conceptuales para el principio de la diferencia, dado que este principio es discontinuo. Sin embargo, como ocurre con el utilitarismo, su carácter de discontinuidad le impide tomar en cuenta las elecciones y la conducta de manera adecuada. Comparemos, por ejemplo, los siguientes programas de bienestar. El primero estipula que recibirán bienestar exclusivamente quienes procuren trabajar; en el segundo, en cambio, todos los que no trabajen, sea cual sea la razón, recibirán los beneficios. Es posible que, en este segundo programa, no haya un grupo que esté en una situación tan mala como los que han sido definidos como peor situados en el primero y, en tal caso, el principio de la diferencia recomendaría el segundo programa. Algunos podrían decir, a modo de objeción, que esto no puede pasar porque el grupo peor situado en una sociedad estaría mejor si su sistema económico proporcionara los incentivos para trabajar a todos los que pudieran hacerlo. Pero esto no es necesariamente cierto: puede suceder que algunas personas (su número depende de cómo se defina el grupo peor situado) prefieran con tanta intensidad la vida de ocio que estarían mejor situadas financieramente en un esquema que no castigara esa elección.

Por otra parte, el principio de la diferencia presta exclusiva atención a la posición de aquellos que tienen la menor cantidad de bienes primarios. El principio exige que se mejore la posición de estos últimos, independientemente de cuáles sean las consecuencias para aquellos que tienen más. Pero no resulta equitativo ignorar totalmente el impacto que el esquema de bienestar producirá en las personas que no están en el grupo de los peor situados —sea cual sea el modo en que se los defina—, luchan, sin embargo, para
asegurar una vida decente a su familia, de tal modo que no sería sorprendente que sintieran resentimiento si una parte del salario que les cuesta trabajo obtener fuera retenido mediante impuestos para mantener a quienes no trabajan. El principio de la diferencia parece más adecuado para períodos en los cuales se produce un ascenso de las expectativas generales. Es probable que sea equitativo usar la riqueza creciente y sostenida de una comunidad —en la medida de lo posible— para ayudar a aquellos cuyas expectativas son particularmente bajas, si esto significa simplemente un descenso en la curva de la mejora de los recursos de todos los demás. Pero, en la actualidad, la movilidad del capital global amenaza firmemente con producir una baja del nivel general de los salarios en los puestos no técnicos o gerenciales de toda comunidad próspera. En tales circunstancias, suena muy duro decir que las únicas personas de las que se ocupa la teoría de la justicia son aquellas cuyas vidas están más dañadas, a pesar de que otras, que trabajan tanto como pueden, también llevan una vida sumariamente degradada. Rawls nunca pudo ofrecer una explicación satisfactoria de por qué los que participan en la posición original, ignorantes de su propia situación futura, elegirían el principio de la diferencia en función del interés propio, y el problema de la política del bienestar muestra la sombra práctica de esta omisión teórica. Es obvio que los políticos que predicen la equidad para los «duros trabajadores de las clases medias» intentan sumar votos, pero, al mismo tiempo, le están dando voz a un instinto de justicia muy extendido.

V. EL ESQUEMA DEL SEGURO HIPOTÉTICO

A. El relato

Las teorías de justicia éticamente insensibles son inútiles cuando se trata de resolver el problema conectado con la responsabilidad individual y el bienestar. Ahora bien, estamos en condiciones de diseñar un esquema justo de bienestar que sea éticamente sensible, que no esté fundado en los supuestos de responsabilidad causal a los que apelan comúnmente las teorías liberales, ni tampoco gravite sobre la agravante afirmación de que los trabajadores asalariados que realizan un trabajo duro deben subsidiar el fraude, a fin de asegurar la asistencia a los que realmente la necesitan? Comenzaré con un relato utópico. Imaginemos que los Estados Unidos se transformaran del siguiente modo. La riqueza y otras oportunidades han sido distribuidas equitativamente en algún momento particular. En ese momento, no obstante, to-

3. Lo que sigue es un resumen y una reformulación de la propuesta de mercado hipotético que fue descrita en el capítulo 2 con mayor detalle.
dos están enterados de la competencia a nivel global, de la inestabilidad tecnológica, del crecimiento de la media de edad, y de todos los factores que contribuyen a nuestra inseguridad económica actual. Se ofrece a todos la oportunidad de comprar un seguro que les proporcione una renta estipulada en caso de desempleo, o de un empleo con ingresos inferiores a esta renta, y este seguro se ofrece como tarifa comunitaria (community rates), esto es, la misma prima para el mismo paquete de cobertura para todos, dado que todos suponen —y éste es el único supuesto casi imposible— que cada una de las personas, incluido uno mismo, tiene una probabilidad igual de perder su empleo. Las personas toman sus decisiones sobre los seguros individuales que contratarán de una manera prudente; esto significa que deben decidir si se asegurarán ante la posibilidad de tener ingresos bajos y sobre qué seguro contratarán frente a la posibilidad de no percibir ingresos, de acuerdo con sus deseos, temores, gustos y valores dominantes.

De inmediato examinaré cuáles son las características que tendrá este mercado comercial que hemos imaginado —qué tipo de planes elaborará, cuál será la edad de cobertura y cuáles las cuotas—. Pero antes quiero realizar una afirmación que es importante y que se refiere al modo de distribución de la riqueza que resultaría de todo ello. Independientemente de lo que ocurra, en este esquema no habrá razón para objetar que las personas que no lo merecen —aquellas que podrían trabajar y no lo hacen, o que podrían haberse formado antes o mejor, pero no lo hicieron— están adueñándose injustamente de los esfuerzos de los que sí trabajan. Porque sean los que fueren los beneficios que han recibido, son el resultado de un conjunto de decisiones de mercado que reflejan el impacto de las elecciones de todos sobre las oportunidades de todos. Por ejemplo, nadie podría objetar que una mujer que ha contratado un seguro reciba la compensación estipulada porque ha elegido renunciar a su trabajo durante el embarazo, dado que éste es el tipo de cobertura que brinda el seguro que ella contrató. Es posible que ella haya pagado una prima que refleje los costes de tal opción. Es verdad que es posible ofrecer planes de seguros que brinden oportunidades para quienes quieran hacer trampas: por ejemplo, un plan puede exigir que quien reciba el seguro tenga la obligación de buscar trabajo, de modo que algunos pueden mentir y decir que lo han buscado. Pero dado que es muy probable que otros condenen su conducta, entonces no podrán quejarse alegando que el diseño institucional que les ofrece esa oportunidad no es equitativo con ellos. Si un plan que ofreciera mayor protección contra el fraude fuera totalmente provechoso para el asegurador, se habría ofrecido con una póliza menor que o bien reemplazaría, o bien se sumaría, a las que compran los «tramposos». Y si en la realidad esa política no fuera provechosa, entonces un asegurador que continuara ofreciéndola tendría que compensar su pérdida transfiriendo el coste a otros planes. Todos estarían interesados en encontrar un sistema de detección lo suficientemente permeable.
De modo que, en las circunstancias que hemos imaginado, nadie estaría en condiciones de presentar una queja razonable, diciendo que el esquema no es equitativo con él porque compensa a otros. Más aún, estamos en condiciones de afirmarlo sin asumir ningún supuesto acerca de la distribución de las influencias causales—entre la elección y la circunstancia—que gravitan sobre las oportunidades de educación y empleo de las personas, comportamiento y éxito. Obtendrán compensación únicamente quienes hayan tomado la decisión de asegurarse; y si, por ejemplo, una persona se ha asegurado a fin de cubrir la falta de empleo debido a su capacitación tecnológica insuficiente, entonces nadie tendría derecho a quejarse diciendo que aquél no debería ser compensado, porque ha sido su carácter el que ha contribuido a su falta de capacitación. Sin duda es altamente probable que una mezcla de ambición, carácter y habilidades naturales desempeñe un papel importante cuando alguien se encuentra frente a la disyuntiva de contratar o no un seguro. Si alguien que ha decidido no contratar un seguro se arrepiente después por no haberlo hecho, podría argumentar que su decisión estuvo influida por un desorden de su personalidad sobre el que no tenía control y que, por tanto, la sociedad debería tratarlo como si se hubiera asegurado. Pero éste no es el tipo de argumento que estoy considerando aquí: estoy descartando, exclusivamente, el ataque de quienes creen que la estructura de un mercado de seguros no es equitativa para aquellos que no reciben ningún pago.

En la actualidad, Norteamérica se diferencia de la Norteamérica que acabó de imaginar en dos puntos cruciales: entre nosotros la riqueza no está distribuida equitativamente, y el riesgo de desempleo crónico es mucho mayor en algunos sectores de la población que en otros. Pero de todos modos podemos sacar provecho de nuestro ejercicio imaginario preguntándonos qué tipo de seguro de desempleo comprarían las personas que tuvieran una mezcla representativa de los gustos y ambiciones que poseen la mayoría de los norteamericanos (y no necesitamos suponer que todos los que se consideran representativos tienen los mismos gustos y ambiciones) si contaran con la riqueza promedio que hay entre nosotros y obraran de modo prudente. Reconozco que no hay una única respuesta correcta para las cuestiones hipotéticas de este cariz. El tipo de seguros que se ofreczan y cuáles de ellos se elijan depende de un sinnúmero de contingencias y de decisiones personales y de mercado que podemos imaginar de distintas maneras. Pero si lográramos construir un espectro reducido de planes de seguros para el desempleo de forma que fuera plausible suponer que la mayoría de los norteamericanos racionales comprarían alguno de nuestros seguros independientemente de que contrataren otros seguros adicionales, entonces podríamos diseñar la estructura medular de un programa de bienestar que fuera justificable en función de esa información.

Si es verdad que la mayoría de las personas habría comprado un seguro de desempleo de un nivel general particular, en el caso imaginado, entonces
podemos suponer con confianza que cuando una persona omite hacerlo en nuestro mundo, su omisión tiene relación con las circunstancias —las circunstancias que o bien convierten a ese tipo de seguro en algo no asequible en la comunidad, o bien impiden que esa persona tenga la capacidad de afrontarlo—. Sin duda alguna, las diferencias entre nuestro mundo y el que hemos imaginado guardan relación con las circunstancias de las personas, la riqueza que poseen y las oportunidades educativas y sociales que convierten a una parte de nuestra comunidad —el grupo actuaria— en un grupo que desde el principio es más vulnerable frente a la posibilidad de sufrir un riesgo asegurado. Entonces, el objetivo general de la igualdad de recursos —que la distribución debe ser sensible a las elecciones pero no a las circunstancias— se satisface mediante un esquema de bienestar que coloca a las personas en las circunstancias que suponemos que habrían tenido si se les hubiera ofrecido un seguro en términos iguales.

El esquema de beneficios para el bienestar que hemos generado de este modo podría tener muchas otras ventajas sobre otros esquemas propuestos. Podría dejar un margen para el juego de las decisiones personales, la influencia del carácter y la atracción y utilidad de los juegos de riesgo. Este esquema no eliminaría las diferencias entre las personas y las vidas (como lo harían otras propuestas igualitarias más drásticas). No desanimaría la iniciativa, no arruinaría a la sociedad, ni comprometería a alguna concepción razonable de la libertad. Simplemente insistiría en un principio innegable de equidad: una sociedad se encuentra muy cerca de tratar a las personas como iguales cuando a las elecciones que esas personas han realizado les añade las que esas mismas personas habrían adoptado si las circunstancias se hubieran acercado más a la igualdad. Es más, se trata de un esquema realista. Puesto que sus cálculos se realizan a partir de las decisiones hipotéticas de personas reales que eligen entre distintas maneras de alcanzar los distintos recursos, estos cálculos nunca requerirán que una comunidad gaste más en beneficios para el bienestar si ello compromete su responsabilidad con la necesidad de proporcionar otros recursos esenciales para la vida de sus miembros. Dado que los impuestos sobre la renta que se usan para financiar tales beneficios estarán determinados por las primas que hayan sido definidas en el mercado, estos impuestos serán, al mismo tiempo, equitativos y factibles.

B. El diseño del mercado

Debemos reflexionar, por consiguiente, sobre las características que, en el mundo imaginar, tendría un mercado de seguros para el desempleo. A

primera vista podría pensarse que este modelo de seguro hipotético justifica-
ría (contrariamente a lo que acabo de decir) un nivel de bienestar poco real-
lista, dado que las personas racionales en el mundo imaginado perseguirían
una estrategia «maximin», esto es, una estrategia que fijaría el nivel de sus ex-
pectativas lo más alto posible. Pero, de hecho, las personas prudentes no
adoptarían esta estrategia. En un sentido familiar se puede decir que cual-
quier seguro es una mala adquisición: las primas deben cubrir tanto los gas-
tos de administración y las ganancias de los aseguradores como los fondos
que se destinarán a pagar las compensaciones, y es por ello que las primas ex-
ceden en forma sustancial a los reintegros esperados. Esto es particularmen-
te cierto en el caso de los seguros de desempleo, porque, como veremos, car-
gan inevitablemente con un alto grado de «gravación del riesgo» (moral
hazard): los riesgos que calculan las aseguradoras frente al fraude, incluidas,
por ejemplo, las mentiras de quienes aseguran haber intentado conseguir un
empleo. Por tanto, los seguros de desempleo tienen sentido únicamente cuan-
do la protección que brindan cubre no sólo la eventualidad de que alguien
tenga menos cantidad de riqueza que la que hubiera tenido de otro modo, si-
no también la posibilidad de estar en una situación tan desventajosa que jus-
tifique una inversión técnicamente mala, pero que elimine la posibilidad de
cae en ella. Un plan maximin de baja utilidad es imprudente para todos, ex-
cepto para quienes (si los hay) cualquier descenso de la suma específica que
eso plan pudiera garantizarles represente al mismo tiempo algo significativo
y grave.

No obstante, también resulta evidente que las consecuencias del desem-
pleo prolongado o de un salario extremadamente bajo son lo suficientemen-
te serias como para que la mayoría de las personas de la media decidan ase-
gurarse —al menos parcialmente— frente a esas contingencias: intentarán
comprar una cobertura que les permita, como mínimo, mantener su vida con
cierta dignidad —tener asegurada la comida, un resguardo decente y un mí-
nimo de atención médica para ellos y para su familia—. Con propósitos dis-
tintos, muchas naciones calculan actualmente el nivel de subsistencia me-
diante la definición de la «línea de pobreza», y nosotros deberíamos suponer
que casi todos aquellos que están en condiciones de hacerse cargo de la póli-
za necesaria, al menos se asegurarán en el nivel de la línea de pobreza de su
comunidad. ¿Los personajes de la comunidad imaginada estarán en condicio-
nes de afrontar ese plan? Esto depende del estado de la economía, pero en la
medida en que el empleo sea la norma en el conjunto de la comunidad, una
cobertura para la subsistencia no requerirá de una fracción mayor del ingre-
so medio para ser adquirida, y podemos suponer que la mayoría de las perso-
nas la comprará.

Entramos ahora en problemas más complejos relacionados con la defini-
ción de riesgo asegurado. ¿Cómo definirían los planes más populares los ries-
gos cubiertos por desempleo o por un empleo con una baja remuneración? Es obvio que no sería posible que un seguro cubriera la eventualidad de no obtener el trabajo que uno desea: las primas de ese seguro posiblemente se acercarían al nivel de cobertura. Por el contrario, cualquier plan accesible estipularía que el beneficiario debe intentar mitigar su posición mediante la búsqueda de empleo. Pero ¿cómo es posible formular y hacer cumplir esa cláusula? Sería posible, claro está, que el administrador de las demandas simplemente aceptara la palabra de las personas y, en ciertas comunidades, esto podría ser eficiente. Pero asumamos que en Norteamérica un plan accesible requeriría un mayor control en términos de revisión de las reclamaciones.

Consideremos los siguientes cuatro planes de seguro para al desempleo. Cada uno de estos planes requiere que el demandante busque empleo, y en cada uno de ellos el beneficio se extingue si se logra probar que hubo una oferta de empleo que fue rechazada. El plan riguroso estipula, además, que la cobertura frente al desempleo cesará si el demandante no consiguió trabajo en dos años, independientemente de si estuvo en condiciones de obtenerlo, y también estipula, para todos los casos, que nadie puede recibir beneficios durante más de cinco años, en el transcurso total de su tiempo de vida. El plan generoso no suspende el beneficio ni pone otras formas de restricción más allá de la exigencia de que el demandante debe buscar y aceptar un empleo. El plan intervencionista-optativo no tiene línea de corte ni fija ninguna restricción, pero estipula que el asegurador puede exigir que el demandante, asumiendo los costes, se forme para conseguir trabajo cuando está desempleado, y también que acepte cualquier trabajo que se le ofrezca o que sea posible encontrar para él, perdiendo la compensación si se niega a aceptarlo durante un número de ofertas previamente estipulado. El plan intervencionista-obligatorio copia el plan intervencionista-optativo, pero estipula además que el asegurador debe ofrecer formación y realizar todos los esfuerzos necesarios para conseguir trabajo.

Es probable que el plan que se pueda ofrecer con una prima más baja sea el riguroso (suponiendo que existe gual cobertura), dado que este plan permitiría a los aseguradores economizar en dos puntos decisivos. En primer lugar, y puesto que finalmente los «gorrones» sólo recibirán cobertura durante dos años, el asegurador gastará menos de lo que invertiría si tuviera que asumir el proceso costoso e incierto de identificarlos. Segundo, es posible que algunos de los que continúan desempleados en el transcurso de los dos años no sean gorrones, sino personas que no tienen las aptitudes, o la formación, o la suerte necesarias para conseguir empleo en un medio económicamente inseguro. Pero el asegurador está protegido frente a estos casos, dado que, en efecto, ofrece mucho menos que una cobertura total —no ofrece un seguro de desempleo—, sino un seguro para unos pocos accidentes provocados por un desempleo breve—. De modo que es muy posible que el plan riguroso resulte menos costoso
que el generoso e inclusivo, si bien esto depende de factores adicionales, más que los dos planes intervencionistas. Pero también es probable que resulte menos atractivo, a pesar de que sus costes sean más seductores. Estamos suponiendo que las personas comprarán un seguro de desempleo a un nivel bajo —diga mos, en la línea de la pobreza—, y no lo harán como una forma original de lo tería, sino porque temen aquello que consideran una catástrofe. No se sentirán impulsados a asegurarse en ese nivel porque creen que el seguro con una prima baja constituye una buena inversión, sino porque piensan que el riesgo de no tener esa cobertura es terrible, por lo que juzgarán muy poco atractivo un plan que no elimine el desempleo sostenido, que es el peor de los riesgos. Debemos suponer, por tanto, que el plan riguroso no tendrá éxito de mercado, a menos que las alternativas sean prohibitivamente costosas.

Es obvio que el plan generoso resultaría mucho más atractivo. Al igual que los otros planes, exige que los demandantes busquen y acepten empleo, pero, en sí mismo, no produce un deterioro de la cobertura que la mayor parte de personas desea. Sin embargo, este plan generoso también resultaría muy gra voso. La oferta de los aseguradores adoptaría procedimientos de revisión muy estrictos que, para ser efectivos, resultarían muy costosos. Es posible que tuvieran que administrar una pesada burocracia. Independientemente de lo sofisticado y costoso que fuera el procedimiento de revisión, este plan encubriría a algunos gorriones que se sentirían atraidos por el plan justamente porque les ofrecía la posibilidad de una vida libre de trabajo, y cuanto menos se invirtiera en someter a examen y revisión las demandas, mayor sería la posibilidad de albergar a los gorriones. Si se ofrecieran otro tipo de seguros, el seguro generoso sufriría una selección adversa —la tendencia de las personas a elegir este plan únicamente si ellos fueran o pudieran ser gorriones o si estuvieran seriamente discapacitados—, y ello obligaría a aumentar más aún los precios del plan.

Es posible que el plan intervencionista-optativo no sea más caro que el gener oso, dado que el asegurador que lo ofrece no tiene que proporcionar o financiar la formación o la búsqueda de empleo, a menos que el hecho de hacerlo esté en sintonía con su interés comercial, esto es, a menos que los ahorros que se esperan de los pagos reducidos excedan los costes de estos servicios. Dado que resulta muy probable por el momento, y en un futuro previsible, que estos ahorros excedan los costes en el caso de algunos demandantes —y posiblemente de muchos de ellos—, entonces el plan intervencionista optativo resultará más barato que el generoso. De este modo, si se ofreciera este plan a la comunidad que hemos imaginado, por fuerza desplazaría del mercado al plan generoso. Para la mayoría de las personas, para todos menos para los posibles gorriones, las características intervencionistas añadirían valor al plan, dado que la formación les permitiría obtener un empleo con una remuneración mayor que el nivel de cobertura, y porque muchos y posiblemente la mayoría de los demandantes de bienestar preferirían trabajar, especialmente en trabajos calificados.
La posibilidad de que el plan intervencionista-optativo sea también más barato que el plan riguroso dependerá de un cálculo complejo. Es probable que algunos de los demandantes cubiertos por el plan riguroso y que reciben compensaciones hasta haber alcanzado el límite de cobertura encuentren trabajo antes de haber llegado a ese punto si han recibido formación y ayuda para buscar empleo. El plan intervencionista-optativo sería más asequible que el riguroso si la compensación adicional que se hubiera pagado a los demandantes cubiertos por este último plan fuera, en su conjunto, mayor que los costes de formación y los programas de asistencia incluidos en el primero. Cuanto mayor sea el tiempo de cobertura anterior al límite en el plan riguroso, por tanto, mayor será la posibilidad de que el plan intervencionista-opcinal resulte más económico; y dado que este plan es, por otro lado, mucho más atractivo, esta circunstancia fija un límite a la extensión del período de remuneración que el plan severo puede ofrecer. De aquí se sigue que el único de los planes que existe en el mercado sería el menos deseable y probablemente el menos popular.

El plan intervencionista-obligatorio incluso podría ser más seductor para la mayoría de las personas que el intervencionista-optativo, dado que promete mayores posibilidades para una vida mejor. Es cierto que la versión obligatoria podría ser más costosa, a corto plazo, para los aseguradores. Pero, a largo plazo, es muy posible que esta ecuación cambiara: después de una generación, por ejemplo —y exceptuando una catástrofe económica—, sería posible esperar que un programa inicialmente costoso de formación y búsqueda de empleo fuera más económico para los aseguradores que un plan generoso de hecho y que se acercara a los costes de un paquete de cobertura intervencionista-optativo. De este modo los aseguradores acertarían si ofrecieran una versión obligatoria del plan estipulando compromisos a largo plazo, y esto podría resultar más popular que el optativo, aun cuando fuera algo más costoso.

C. Dependencia

Las mujeres que buscan seguro de desempleo podrían estar particularmente interesadas en lograr una cobertura satisfactoria para el cuidado de los hijos que dependen de ellas, e incluso en ser liberadas del trabajo o la formación durante el periodo de embarazo o cuando sus hijos son muy pequeños. Pero las aseguradoras podrían tener que la accesibilidad de dicha cobertura fomentara el embarazo entre aquellas mujeres que tienen ingresos bajos. Esta desconfianza —que el bienestar es, en buena medida, el responsable del aumento del número de madres solteras jóvenes— fue una de las fuerzas políticas de mayor peso que gravitó en la «reforma» del bienestar, cuyo resultado fue el fin del programa financiado con fondos federales de Ayuda para las Familias con Hijos Dependientes y que acordaba un tiempo máximo de dos años de sostén
a los progenitores solteros. Muchos políticos consideran esta restricción como algo necesario para romper el círculo de la dependencia que, como dicen, convirtió a muchas jóvenes en indiferentes frente al embarazo y llevó a muchas de ellas a buscarlo de modo deliberado, como medio de abandonar un hogar poco atractivo y establecer así una residencia independiente. Pero, a pesar de que es muy poco probable que las consecuencias de la «reforma» logren una disminución significativa del embarazo entre las jóvenes, casi con toda seguridad provocarán grandes daños en los niños pequeños, muchos de los cuales serán separados de sus padres y puestos al cuidado de un programa de adopción.

Si continuamos con el esquema de seguro hipotético que exploramos y tratamos de diseñar un esquema de bienestar preguntando qué tipo de seguro comprarían las personas en la comunidad imaginada, y si centramos nuestra atención en el seguro que las personas comprarían para sí mismas a fin de enfrentarse al riesgo de desempleo, llegaremos a una conclusión desalentadora. Es muy probable que los planes de seguros diseñados para padres potenciales que proveen de cobertura suficiente para llevar adelante una familia y mantenerse a sí mismos contengan una cláusula que niegue esa cobertura a los padres solteros (o también a los que no están bien calificados desde el punto de vista económico), quienes corren el riesgo de que se les niegue la contracepción o que ésta no tenga éxito. Si diseñáramos la provisión del bienestar en nuestra propia sociedad de acuerdo con tal seguro, se negaría la cobertura a muchos padres solteros que actualmente la reciben. Al menos en esta instancia, el esquema hipotético de seguro parece asumir la estrategia austera de la legislación reciente.

Pero se trata de un malentendido, dado que el esquema de seguro hipotético está diseñado para cubrir las necesidades de una teoría de justicia éticamente sensible que conecta la distribución con la elección y la conducta y, por tanto, no podría ser usado para condicionar la distribución en relación con un grupo —los niños— y en función de la conducta de otro grupo —sus padres—. Debemos plantearnos una cuestión distinta: ¿qué cantidad de cobertura y en qué términos comprarían los niños ante el riesgo de tener padres indigentes o desempleados? Para responder a esta cuestión no es necesario que imaginemos a un grupo de fetos negocian do planes de salud. Podemos preguntar: ¿qué cobertura y en qué términos comprarían los tutores prudentes en nombre de sus tutelados teniendo en cuenta que las primas las pagarían posteriormente los niños con un plan dilatado de pago a plazos? Resulta comprensible pensar que un tutor prudente compraría un seguro que proporcionara una cobertura adecuada que permitiera que el menor viviera con sus padres, recibiera tratamiento médico apropiado y una educación adaptada para la supervivencia y para estar en condiciones de obtener empleo. Las aseguradoras se acercarían al diseño de un plan tal de modo estadístico, como lo harían con cualquier otra forma de seguro de salud, dado que no po-
drián condicionar la compensación por el comportamiento de algunos sin des
truir el sentido del seguro. No obstante, se darían cuenta de la importancia co-
mercial de desalentar el embarazo en las mujeres pobres y solteras y proba-
blemente sería necesario reservar una parte de sus ganancias para financiar
campanas de educación, como actualmente hacen las aseguradoras con la in-
formación sobre el tabaquismo. También podrían requerir —como una cláu-
sula del plan— que estuvieran subordinados a los derechos legales de los ni-
ños frente a los padres ausentes: sería una forma de disuasión si las compañías
de seguros demandaran a los padres ausentes reclamando su paternidad.

D. Resumen

La propuesta del seguro hipotético procura delimitar un tipo de progra-
mas de bienestar que una persona razonable o una legislatura podría consi-
derar solicitados por los dos principios idénticos: que las vidas de las perso-
nas tienen una importancia igual y que cada una de ellas tiene reponsabilidad
por el control sobre su propia vida. Esta propuesta confirma una convicción
que ya tienen muchos de mis lectores, según creo: que es preferible un es-
quema de bienestar sin línea de corte, que puede o debe ofrecer formación y
ayuda para encontrar empleo y que condiciona la compensación a los inten-
tos de buena fe de conseguirlo a un programa o bien más riguroso o bien más
generoso. Y si esto es así, entonces son buenas noticias tanto para el esquema
de seguro como para esas convicciones, dado que ambos se apoyan mutua-
mente.

De hecho muchos estados intentaron este tipo de esquemas de bienestar,
si bien sólo como programas especiales o pilotos y con concesiones otorgadas
por el gobierno federal. No obstante, las disposiciones estipuladas en la re-
ciente reforma del bienestar no pertenecen a la clase de las admitidas por el se-
guro hipotético. Están diseñadas sobre la base de un plan riguroso, y este plan
resultaría claramente impopular entre las aseguradoras prudentes. Son espe-
cialmente deplorables las cláusulas que suspenden la asistencia a los padres
pobres una vez transcurridos dos años y, así, condenan a los niños a la más de-
solada pobreza o al cuidado de unos padres adoptivos. Como hemos visto, el
esquema de seguro hipotético reprobaría esas cláusulas, no porque se trate de
una respuesta incorrecta, sino porque plantea una pregunta incorrecta.

VI. LA SUERTE Y LA LOTERÍA

Los argumentos conservadores que discuti antes insisten en que los es-
quemas de bienestar autorizados por el plan del seguro hipotético son dema-
siado generosos. Ahora debemos considerar una objeción más profunda y seria que juzga, por el contrario, que el plan es demasiado mezquino. Según esta objeción, las transferencias diseñadas por el mercado hipotético podrían mitigar, pero de ningún modo estarían en condiciones de erradicar, la desigualdad generada por el desempleo, dado que ninguna hipotética persona prudente compraría un seguro que le garantizara el mismo promedio de ingresos que el de aquellos que tienen empleo, sin hablar de ingresos iguales a aquellos que reciben los que obtienen mayores ganancias.

Esta nueva objeción subraya que el plan del seguro hipotético deja depender de la suerte demasiados factores: los que han nacido con un talento menor para la riqueza, o en un medio que es poco probable que lo incentive, tendrán menor cantidad de recursos a lo largo de sus vidas, aun después de haber recibido los beneficios que el modelo de seguro esté dispuesto a justificar. De acuerdo con esta réplica, necesitamos un programa de bienestar más minucioso y radical. Es posible que necesitemos un programa de bienestar que esté en condiciones de satisfacer cabalmente la prueba de la «envidia» discutida en el capítulo 2, que iguala los recursos de que disponen para su vida las personas que se esfuerzan por igual, independientemente de cuáles sean sus talentos innatos.

Pero hay una variada gama de dificultades conceptuales conectadas con esta última aspiración —todas descritas en el capítulo 2— y el problema estratégico que ya hemos discutido en este capítulo le añade otras, dado que cualquier programa político que aspire a igualar el ingreso de los desempleados involuntarios con el de los que trabajan, en la práctica violaría de forma inevitable y grave el principio según el cual la distribución debe ser sensible a la elección. En efecto, es tan imposible eliminar en la riqueza todas las diferencias que derivan de la desigualdad de los talentos —sin eliminar al mismo tiempo las que derivan de la elección— como para Shylock lo fue tomar una libra de carne sin derramar una gota de sangre. Por el momento podemos dejar de lado estas serias dificultades conceptuales y prácticas para concentrarnos en la cuestión teórica central que plantea esta objeción. ¿Es suficiente el plan del seguro hipotético porque no compensa lo suficiente a los que efectivamente desean trabajar pero no pueden encontrar un empleo? Cuando en el capítulo 2 introdujo el plan, lo hizo con reservas: dije que los igualitarios podrían al menos defender un grado de compensación tan alto como recomendaría el plan, pero que podríamos tener la esperanza de encontrar una herramienta analítica diferente que justificara una compensación mayor. La objeción que estamos considerando nos brinda la oportunidad de volver a esas restricciones. ¿En qué medida están justificadas?

El efecto de la estrategia del seguro hipotético no es la supresión de las consecuencias de la mala suerte bruta —la mala suerte que no proviene de un riesgo escogido deliberadamente, sino de la vida misma—, sino que ayuda sólo-
lo a mitigar esa mala suerte al nivel y de la manera en que generalmente lo hace un seguro prudente. La estrategia aspira a colocar a las personas en una posición igual en relación con los riesgos, en lugar de negarlos totalmente. Pero ¿muestra este objetivo una igualdad de consideración de todos los ciudadanos? ¿O, en realidad, una consideración igual y genuina requiere del esquema de «rescate» —como lo he llamado en el capítulo 8— que exigiría proveer de todo tipo de tratamiento médico a la comunidad —independientemente de su grado de certeza o de su coste excesivo— que aumentara la expectativa de vida de un paciente aunque lo hiciera de forma marginal? Ya he dicho que no existe una comunidad que pueda mantener esa promesa sin desmoranarse: debería gastar tanto en atención médica que se quedaría sin recursos para intentar que la vida de sus miembros fuera buena durante el mayor tiempo posible —la de los desafortunados y la de los afortunados—. Mucho más complicado resulta definir qué es lo que exigiría el esquema de rescate para la compensación no frente a la enfermedad, sino frente al desempleo, pero se podría pensar, por ejemplo, que exigiría que todo aquel que esté involuntariamente desempleado —sin que medie culpa por su parte— deba continuar recibiendo su último salario ajustado periódicamente de acuerdo con la inflación. Los múltiples costes de este plan para la comunidad y el daño que eso supondría para su economía serían demasiado altos.

El esquema de seguro refleja un modo muy distinto de entender cómo maneja el riesgo una comunidad que muestra una igualdad de consideración por todos. Esta manera diferente de concebir el problema se presenta como claramente superior al esquema de rescate en algunos contextos. Imaginemos una enfermedad que produce una discapacidad que no es de origen genético ni está determinada por la pertenencia a una clase y que afecta a las personas al azar, pero sólo después de los 14 años. Supongamos también una comunidad que distribuye la riqueza equitativamente y cuyos miembros están por debajo de esa edad. El esquema de seguro exige que la comunidad ofrezca cobertura a precios de mercado ante la posibilidad de contraer dicha enfermedad, ya sea privada, mediante aseguradoras comerciales, o pública, por medio de un programa estatal, de manera tal que los ciudadanos puedan decidir por sí mismos si compran un seguro de esas características y qué cobertura están dispuestos a adquirir. Este esquema resulta, ex ante, mejor para todos que el esquema de rescate (con la posible excepción de los ciudadanos imprudentes), puesto que permite que cada uno elija el nivel de protección futura que desea y los sacrificios que está dispuesto y considera que es correcto realizar —mediante el pago de una prima de seguro—, en lugar de imponerle una decisión colectiva que ninguno tomaría por sí mismo. Al menos en estas circunstancias este plan muestra idealmente una igual consideración por todos, pero requiere que la comunidad limite su ayuda a quienes posteriormente contraerán la enfermedad al nivel de cobertura que ellos han con-
tratado (exceptuando, posiblemente, una ayuda paternalista para los muy imprudentes). Si cuando la primera víctima contraerá la enfermedad la comunidad tuviera que cambiar hacia un esquema similar al de rescate, entonces habría impuesto, para todos —para el futuro—, un régimen de seguro mucho más costoso que el que consideran prudente y apropiado adquirir los ciudadanos para sí mismos.

Imaginemos ahora una historia diferente: supongamos que la enfermedad tiene un sesgo genético —las personas que poseen una determinada estructura genética tienen una predisposición mucho mayor a contraer la enfermedad— y que nadie sabe si un ciudadano particular tiene un gen peligroso, incluido el portador, hasta que la enfermedad se ha desarrollado. Ahora necesitamos hacer una distinción entre intereses subjetivos y objetivos. El interés subjetivo de todos —sus intereses, en la medida en que él o cualquiera conoce— sería que la comunidad optara por el esquema de seguro en lugar de optar por el esquema de rescate, pero esto no coincidiría con el interés objetivo de todos (o al menos no de todos por igual). No obstante, ¿por qué razón esto debería marcar una diferencia? ¿Por qué debería importar en qué momento la fortuna interviene en nuestras vidas? Si la mala suerte nos sorprende después de que hayamos tomado una decisión sobre qué seguro contratar o si nos sorprende en algún momento previo, eso no parece ser importante, considerado en términos de justicia. Hay algunas variantes del juego del póker en las cuales los jugadores apuestan las cartas que les han sido repartidas pero que no han visto, y estos juegos no son menos justos que aquellos en los cuales se apuesta por cartas que todavía no han sido repartidas. De este modo el esquema de seguro aún resulta equitativo, incluso cuando la historia haya cambiado en este sentido. La comunidad trata a las personas con igualdad de consideración si les permite asegurarse, en los mismos términos y al nivel de cobertura que cada uno elige, aun cuando la mala suerte ante la cual nos aseguramos nos haya afectado secretamente con anterioridad.

Volvamos a cambiar la historia: supongamos ahora que es relativamente simple acceder a la información genética necesaria para predecir quiénes van a ser las víctimas. Admitamos que, en realidad, cuando la comunidad comienza a considerar qué tipo de plan de compensación ofrecerá, algunas de las víctimas ya han desarrollado la enfermedad. No existe, ahora, la posibilidad de un mercado de seguros habitual para hacer frente a la enfermedad. Aun cuando las aseguradoras hubieran ofrecido planes iguales para todos, sólo las personas que sabían que estaban expuestas al riesgo los hubieran comprado y las aseguradoras hubieran entrado en bancarrota, a menos que hubieran elevado tanto las primas que el seguro acabaría por convertirse en inútil para las futuras víctimas. Sin embargo, el gobierno podría adoptar el plan del seguro hipotético: sería posible transformar la historia de modo tal que, contrafactualmente, resultara similar a las dos primeras historias consi-
deradas. El gobierno podría pagar a aquellos que contrajeran la enfermedad o a quienes ya lo hubieran hecho, de acuerdo con los planes de seguros que sería razonable suponer que hubieran comprado la mayoría de las personas en la primera o la segunda historia. Ahora bien ¿el esquema de seguro, entendido contrafácticamente de este modo, sería menos conveniente que en los otros, esto es, pondría de manifiesto un menor grado de igual consideración para todos?

Podemos encontrar dos diferencias pertinentes entre las dos primeras historias y la tercera. En las dos primeras la decisión inicial del gobierno es seguir un esquema de seguro en lugar de uno de rescate, para los casos en los cuales no existe un ciudadano que esté en condiciones de quejarse porque piensa que la decisión opuesta le hubiera favorecido; en la tercera, en cambio, algunos ciudadanos pueden presentar esta queja, una vez que el gobierno ha tomado la decisión inicial. Más aún, en las dos primeras historias, los ciudadanos particulares deciden por sí mismos si se aseguran y a qué nivel; ellos toman la decisión de los riesgos que vale la pena correr. En la tercera, sin embargo, es el gobierno quien tiene que tomar la decisión —colectivamente y para cada uno— y algunas víctimas pueden reclamar porque consideran que hubieran optado por una cobertura mayor si hubiesen tenido la posibilidad de elegir por sí mismas.

Es posible que la primera de las dos diferencias se considere la decisiva, aunque, de hecho, esto es ilusorio, porque las decisiones políticas se revisan constantemente una vez que han sido tomadas. En la primera historia, siempre cabe la posibilidad de que la comunidad cambie su modo de pensar y adopte el plan de rescate después de que la primera víctima —y en función de su interés— desarrolle la enfermedad y, si no lo hiciera, aun teniendo a la vista necesidades especiales identificables, entonces tomaría una decisión nueva que necesitaría una nueva justificación. Es cierto que en la primera historia cualquier víctima podría haberse beneficiado con el esquema de seguro antes de la enfermedad —podría haber sacado provecho de los gastos que la comunidad estaba en condiciones de realizar en educación, en inversiones de capital para generar trabajo, y de los demás gastos que fueron posibles porque se ahorraron los que hubieran sido necesarios para financiar el esquema de rescate—. Pero esto también es cierto en la tercera historia, porque incluso quienes están condenados desde el nacimiento, aun así comparten los beneficios de las inversiones comunitarias que no hubieran sido posibles con un esquema de rescate a largo plazo. Es posible que la víctima de la tercera historia hubiera estado mejor —en general— si el modelo de rescate hubiese sido adoptado antes, digamos apenas antes de su nacimiento. Pero esto también sería cierto para la víctima en la primera historia, de la manera en que las cosas sucedieron para él. Así como la diferencia en el momento de la vulnerabilidad objetiva no implica una diferencia sobre lo que requiere la justicia
cuando nos movemos de la primera a la segunda historia, tampoco la diferencia en la vulnerabilidad subjetiva debería implicar una diferencia en lo que está indicado por la justicia cuando pasamos de la segunda a la tercera historia. El esquema de seguro sólo tiene sentido si lo consideramos como el plan constante en la comunidad donde ingresan los individuos: los asegura frente a la mala suerte, aun cuando ellos, por sí mismos, traigan la mala suerte al mundo.

La otra diferencia que mencioné es más importante: en la tercera historia los ciudadanos no toman por sí mismos las decisiones pertinentes en materia de seguros. La gran fuerza del esquema de seguro en las dos primeras historias —frente al esquema de rescate— consiste en que brinda una oportunidad para que las personas elijan por sí mismas sobre la importancia relativa que asignarán a los distintos riesgos, de forma que ellas tendrán la posibilidad de ajustar el uso de sus recursos a sus propios juicios, ambiciones, gustos, convicciones y compromisos. Esto hace que el plan de seguro sea más igualitario y más liberal que el plan de rescate en aquellas dos historias: este esquema pone de manifiesto un objetivo central de este libro, porque cubre, al mismo tiempo, las demandas de la igualdad y de la libertad. Sin embargo, en la tercera historia, las personas no pueden realizar esos juicios por sí mismas. La comunidad debe hacerlo por ellas, de modo contrafáctico, intentando expresar lo que es muy probable que hubieran elegido por sí mismas si hubieran tenido la oportunidad.

No obstante, en la práctica, esto no se resuelve mediante un análisis psicológico particularizado: ¿qué tipo de decisiones en materia de seguro hubiera tomado un individuo con conocimiento de sus vulnerabilidades a lo largo de toda su vida pero sin tener acceso a ese conocimiento?

Una comunidad que adopta este modo particular de entender la igualdad de consideración propia del esquema de seguro trata estas cuestiones contrafácticas de un modo estadístico, en lugar de hacerlo de manera particularizada. Esto es, tiene que preguntarse, de manera general, cuál es el nivel de cobertura frente a una serie de riesgos de esas características que sería razonable asumir para la mayoría de los miembros de la comunidad, o para el promedio de ellos, o algo similar, suponiendo que exista una estructura verosímil de primas de seguros y dadas las necesidades, los gustos y las ambiciones de la mayoría de las personas. Obviamente, para dar una respuesta a este tipo de cuestiones —aunque sea imprecisa— se requiere tener capacidad de juicio, y existe la posibilidad de que los distintos burócratas y ciudadanos elaboren respuestas diferentes. Sin embargo, la mayoría de las soluciones pertenecen a una clase determinada. La persona media insistirá en un tipo de seguro: el que proporcione los recursos médicos necesarios para curar la enfermedad o mitigar claramente sus efectos, de acuerdo con una expectativa fiable; no obstante, no elegirá el plan de «rescate» que prometa cubrir tratamientos no probados y marginales, dado que los costes de este plan producirán un deterio-
ro de su vida, incluso si nunca llega a contraer la enfermedad. Por cierto que —independientemente del tipo de juicios contrafácticos que la comunidad elabore en relación con lo que haría una persona media— un individuo que ha nacido con una enfermedad o una predisposición genética para contraerla podría considerar que habría sido necesario comprar un seguro de mayor cobertura, aunque ignorara su afición. No obstante, sería altamente improbable que esa persona pensara que debería haber adquirido todas las coberturas del plan de rescate y, dada la imposibilidad de establecer el nivel de cobertura mayor que la ofrecida por el plan de seguro pero menor que la propuesta en su totalidad por el esquema de rescate, parece razonable pedirle que se conforme con el último.

Sin embargo, el tema central de este capítulo no es la enfermedad, sino el desempleo, y hay una diferencia decisiva entre estos dos asuntos. Mientras parece correcto suponer que la enfermedad —incluso si tiene una base genética— es producto de la mala suerte, ese supuesto no es totalmente correcto en el caso del desempleo. La suerte genética desempeña cierto papel cuando se trata de decidir en qué medida una persona tendrá la posibilidad de encontrar un empleo satisfactorio, puesto que el talento para la riqueza es en cierta medida, y probablemente en su mayor parte, innato. Pero la pertenencia a una clase y el prejuicio no son producto de la mala suerte, sino de la injusticia y también desempeñan un papel importante en la distribución del empleo y los ingresos en las democracias modernas.

Sin embargo, teniendo en cuenta el objetivo de nuestro análisis, debemos intentar separar estos dos factores: la suerte y la injusticia. Si fuera posible llevar a la práctica los aspectos fundamentales de la igualdad de recursos, las clases desaparecerían, al menos por un tiempo. Si se promulgaran e hicieran cumplir las leyes adecuadas de protección de los derechos civiles, declinaría la influencia de los prejuicios sobre el empleo —en este momento, en las tres décadas posteriores a la legislación que prohíbe la discriminación en el empleo, y comparado con lo que ocurría antes de tal legislación, en los Estados Unidos se ha dado una significativa mengua de la discriminación sistemática en contra de las mujeres y las minorías en el mercado de trabajo—. La objeción al esquema de seguro que estamos analizando es más amplia, y todavía sería pertinente si la clase o el prejuicio dejaran de tener un alto grado de influencia, dado que aún habría algunos ciudadanos desempleados o empleados con ingresos bajos, y no por su propia culpa, sino a causa de no poseer el talento adecuado o por no haber estado en el lugar indicado en el momento correcto. Esto es lo que constituye su mala suerte, y el argumento que acabamos de comprender para defender el plan de seguro en lugar del plan de rescate para el caso de la enfermedad se aplica con la misma fuerza al desempleo por esas razones. La objeción que consideramos en esta sección —que el esquema de seguro no logra demostrar una igualdad de consideración— es ineludible pero incorrecta.
VII. LA SUERTE, LA CLASE Y LA GENERACIÓN

Debo decir algo sobre por qué la igualdad de recursos no generaría distinciones de clase. Por las razones que acabamos de descubrir, esta concepción de la igualdad no igualaría los recursos impersonales de los ciudadanos a lo largo del tiempo. Algunas personas llegarían a ganar más que otras, ya sea porque eligen trabajos con una remuneración mayor o porque trabajan más y dedican menos tiempo al ocio, o porque realizan apuestas de inversión que prosperan y no se frustran. El plan de seguro que hemos estudiado aspira, asimismo, a que las personas sean iguales en relación con los riesgos de mala suerte ex ante, pero no a iguales en sus circunstancias ex post, una vez que la mala suerte las ha golpeado. De modo tal que, a medida que transcurra el tiempo, algunos ciudadanos serán más ricos que otros. Los impuestos sobre los ingresos modelados de acuerdo con el seguro hipotético y usados para compensar a los desempleados y a otros que han sufrido la mala suerte bruta lograrán que las diferencias en relación con la riqueza y los ingresos sean mucho menos chocantes que las que existen actualmente en los Estados Unidos y en otras economías maduras. Pero, a pesar de ello, algunos ciudadanos lograrán mayor riqueza que otros, y si fueran libres para pasar esa mayor riqueza a sus hijos, ya fuera mediante una donación en vida o por un legado, entonces las diferencias tenderían a aumentar y a obtener características similares al sistema de clases.

¿Qué plan genuino puede prevenirlo? Muchas naciones imponen tributos a la transferencia de capital hecha sobre las donaciones o legados, y frecuentemente se trata de impuestos elevados y altamente progresivos —en algunos casos cercanos al cien por cien de las propiedades de una persona muerta con una gran riqueza—, si bien, en los últimos años, la tendencia de muchas naciones ha sido bajar los impuestos por transferencia de capital. Pero no resulta claro, de inmediato, que estos impuestos estén justificados por la igualdad de recursos y, si lo estuvieran, a qué nivel. Si los impuestos sobre la renta que han sido diseñados según el seguro de desempleo hipotético hubieran sido sancionados e impuestos y si el producto de tales tributos fuera redistribuido entre las víctimas que tienen derecho a realizar una demanda en el seguro hipotético, entonces, después de que se hayan aplicado estos impuestos, ningún ciudadano tendrá un ingreso injustamente elevado. Si esto es así, entonces los ciudadanos serán moralmente libres para usar su riqueza como lo deseen —por ejemplo, comprando automóviles costosos, u obras de arte o viajes— sin tener que asumir nuevos impuestos. ¿Cuál sería la razón para impedirles usar de un modo específico su riqueza, libre de otros impuestos, legándola en vida o después de la muerte de acuerdo con sus propios deseos?

Lo que queremos decir es lo siguiente: la razón principal por la que se aplican impuestos sobre lo que alguien dona o deja a otras personas es que se trata de un modo especial de desembolsos que, a diferencia de otros, pro-
ducen injusticias en las generaciones futuras. Sin embargo, es preciso ser cuidadoso a la hora de especificar de qué tipo de injusticia se trata y por qué el remedio adecuado para ella son los impuestos sobre la herencia u otras formas de transferencia de capital. Convenimos en que un principio dominante de la igualdad es el que considera injusto que algunas personas vivan con un grado de riqueza menor a su disposición, o bajo otras circunstancias desfavorables —comparadas con la de otros— si ello no es el producto de su elección o de sus inversiones, sino que se debe a la mala suerte bruta. Es mala suerte haber nacido en el seno de una familia pobre, relativamente hablando, o de una familia que es egoísta o despilfarradora. No necesitamos fantasear para imaginar que las personas han gozado de una existencia espectral antes de haber sido concebidas y que algunas tuvieron la buena fortuna de ser concebidas por padres trabajadores, afortunados y generosos, mientras que otras tuvieron la mala suerte de ser concebidas por padres pobres, infelices o egoístas. Por esa razón consideramos la estructura genética como un asunto de suerte —la buena o mala suerte que las personas traen consigo al mundo—, como debemos hacerlo si aceptamos el punto de vista de sentido común según el cual las discapacidades de distinto tipo constituyen un infortunio. Para los fines de nuestro análisis, la suerte incluye lo que puede ser pensado como un asunto de identidad pero también como accidentes que ocurren después de haberse formado la identidad, y, en este sentido, la situación y las propiedades de nuestros progenitores o parientes están mucho más cerca de la suerte que nuestras propias capacidades físicas.

Si para nuestros propósitos la herencia es cuestión de suerte, entonces podemos justificar los impuestos sobre la herencia y otro tipo de transferencia de capitales del modo en que se hace habitualmente en la actualidad. En un mundo que estuviera más próximo a la igualdad, las personas estarían en condiciones de asegurarse frente a la mala suerte hereditaria y frente a la suerte genética adversa, y por esa razón podríamos justificar esos impuestos y fijar sus niveles aceptables, mediante el diseño de otro mercado hipotético en el cual personas hipotéticas pudieran comprar ese tipo de seguro en condiciones iguales. Del mismo modo que hemos imaginado a tutores que contratarían seguros para los discapacitados y los desempleados en nombre de personas que aún no han nacido, podríamos imaginarnos contratando un seguro frente a la posibilidad de tener la mala suerte de haber sido concebidos por padres que podrán darles o legarles relativamente poco.

No obstante, resulta más complejo especificar las propiedades del mercado hipotético en los seguros de herencia. Debemos comenzar por preguntarnos por qué desearían las personas un seguro tal y qué consideraciones se tendrían en cuenta para determinar cuánto estarían dispuestas a pagar por él. El daño que ese seguro protege, podríamos decir, es relativo y no absoluto. Supongamos que las personas ya decidieron la cantidad de seguro de salud y de
desempleo que comprarían: volvamos a suponer que dispusieron que tiene sentido recibir cobertura por un tratamiento médico de éxito, pero no por uno que no haya sido probado; y, en lo que respecta al riesgo de desempleo, que deberían percibir una renta algo más alta que el nivel de pobreza definido en su comunidad. También resolvieron que un seguro mayor que cubriera mayor cantidad de tratamientos médicos o unos ingresos más elevados no sería conveniente, en relación con el coste de las primas. Un seguro de herencia tendría sentido, por tanto, no porque garantizara un nivel más alto de vida en términos absolutos, sino por garantizar su cobertura frente a un daño diferente: el peligro de pertenecer a la franja más baja del sistema de clases —esto es, por cubrir el riesgo de tener una vida en una comunidad en la cual los otros tienen mucho más dinero y consecuentemente más rango y poder que el que tienen ellos y heredaran sus hijos—. Pero no tiene sentido para ellos pagar primas más altas que los ingresos medios, a fin de lograr protección frente a una desventaja relativa, dado que, como acabo de decir, ya decidieron que no es prudente gastar mayor cantidad de dinero para garantizar un ingreso absoluto mayor.

Ahora estamos en condiciones de saber por qué un impuesto sobre la herencia, a un coste progresivo creciente, se presenta como la respuesta natural al problema: en este caso nos trasladaremos desde las propiedades de un impuesto familiar hacia la estructura de un mercado de seguros hipotético que podría justificar tal impuesto, a fin de averiguar si esa estructura es plausible. Construimos un mercado hipotético en el cual no hay una prima obligatoria hasta que el asegurado muere o realiza una donación voluntaria; las primas están en función de los bienes donados o legados y el valor de las primas crece abruptamente a partir de cero en el caso de las donaciones o de las propiedades modestas hasta llegar a una proporción marginal muy alta para las grandes riquezas. Esta estructura permite que algunos se aseguren sin que la prima tenga un impacto sobre su vida, esto es, sin que signifique un sacrificio de sus metas y ambiciones para sí mismos y para quienes normalmente las donaciones o legados están libres de primas, incluido el cónyuge.

Huelga decir que la mayor parte de las personas se inquieta por el bienestar de sus hijos, con frecuencia más que por su propio bienestar, y que desea ahorrar e incluso, si fuera necesario, sacrificarse por ellos. Pero este motivo presenta dos aristas. Por un lado, para algunos constituye una razón para no desear las primas de los seguros de herencia, cuando finalmente se hacen exigibles, porque desean gastar todos los bienes que quedan en el momento de la muerte. Pero también suministra una fuerte razón para garantizar que ellos mismos tendrán un comienzo de sus propias vidas aproximadamente equitativo, que no comenzarán con discapacidades producidas por el fracaso de sus padres o por su mala suerte cuando intentaron realizar su deseo de asegurar una buena vida para ellos mismos y, por consiguiente, también para sus hijos. En cualquier caso una prima progresiva abrupta les aseguraría que su propio trabajo y sus lo-
gros beneficiarían a sus hijos; el único sacrificio que se arriesgarían a correr —mediente un seguro de primas altas y progresivas— consistiría en la imposibilidad de lograr que sus hijos fueran mucho más ricos que sus contemporáneos.

De este modo, los impuestos familiares sobre la herencia sugieren un mercado de seguro hipotético que, contrafácticamente, resulta plausible. Es más, la forma más plausible de este mercado insinúa, a su vez, la forma más concreta que podría adoptar un impuesto sobre la herencia: sugiere que los impuestos sobre la herencia deben ser progresivos y lo suficientemente altos para brindar protección ante la estratificación económica. Finalmente, ésta es la clave del seguro. En muchas naciones los impuestos sobre la herencia han descendido de sus niveles históricamente altos, y nuestro análisis ha mostrado que este descenso —independientemente de que sea políticamente popular— puede resultar injusto. Nuestro ejercicio también sugiere el modo en el cual el gobierno debería gastar el dinero recaudado por los impuestos sobre las donaciones y la herencia. Estos fondos no deberían ser usados para pagar los beneficios médicos o los de los desempleados que no ha sido posible financiar mediante los impuestos sobre la renta. Antes bien, el gobierno debería usar las utilidades que generan los impuestos sobre la herencia para mejorar la educación pública, los préstamos destinados a la educación y la formación de futuros profesionales y otros programas que alivien el impacto de cualquier tipo de estratificación económica que pudiera subsistir una vez que el impuesto se haya convertido en obligatorio.

VIII. SEGURO Y UTILIDAD

Todavía debemos subrayar —para evitar cualquier mal entendido— que, si bien el concepto de igualdad de consideración que desarrollamos en este capítulo acentúa los beneficios ex ante del esquema de seguro, esto no significa transformar la igualdad de recursos en una forma de bienestarismo, incluido el utilitarismo. Una comunidad que abrace el esquema de seguro para los diversos problemas que hemos estado discutiendo aseguraría, en efecto, un bienestar colectivo mayor que el que promete el esquema de rescate, en cualquiera de las concepciones de bienestar que podamos elegir. Pero el tema central de la estrategia es la equidad en relación con los individuos antes que con cualquier objetivo colectivo y, por ello, es muy difícil definir los programas recomendados para maximizar la utilidad colectiva. Un utilitarista podría considerar que no es razonable estipular que los impuestos para la redistribución deban imitar un mercado de seguros en el cual se ofrezca a cada individuo un seguro con costes paralelos. En el cálculo utilitarista, las diferencias en cuanto a los riesgos objetivos y subjetivos entre las personas reales tendrían una importancia decisiva, pero esto carece de valor para la igualdad de consideración, tal como la hemos entendido aquí.
Capítulo 10

LIBERTAD DE EXPRESIÓN, POLÍTICA Y LAS DIMENSIONES DE LA DEMOCRACIA

I. INTRODUCCIÓN

La política norteamericana en el final de siglo

Nuestra política está desacreditada, y el dinero es la raíz del problema. Nuestros políticos necesitan, recaudan y gastan una cantidad cada vez mayor en cada ciclo electoral. El candidato que tiene o recauda la mayor cantidad de dinero, como se demostró una vez más en las elecciones de medio término del año 1998, casi siempre triunfa. Los funcionarios comienzan a recoger fondos para las próximas elecciones al día siguiente de las últimas, gastando frecuentemente más tiempo y esfuerzos en dicha cuestión que el que emplean en solucionar aquellos asuntos para los cuales fueron elegidos. Por otra parte, la enorme cantidad de dinero que recaudan se gasta, durante la campaña, en anuncios televisivos generalmente negativos y casi siempre tontos, en los que sustituyen los argumentos por eslóganes y cancionesillas.

Cuanto mayor es la necesidad de dinero que los políticos tienen, mayor es la necesidad de apelar a contribuyentes ricos y mayor es la influencia de estos sobre sus decisiones una vez que resultan electos. La legislación federal limita la suma que los grupos y los ciudadanos individuales pueden aportar a las campañas políticas. Sin embargo, esos límites resultan, año tras año, menos efectivos debido a las nuevas y cada vez más importantes estrategias interpretativas que se utilizan para escapar de la aplicación de la ley. En los últimos años, tanto los candidatos como los donantes ansiosos han explotado la estrategia del «dinero blando», que permite a los donantes —no sólo individuales, sino también grandes empresas y sindicatos, que de otro modo tendrían prohibido realizar contribuciones políticas— efectuar aportaciones ilimitadas a favor de diferentes partidos políticos o comités. Los partidos invierten ese dinero en campañas en los medios de comunicación de «apoyo a una causa» (issue advocacy), las cuales, técnicamente, no sugieren en términos explícitos un voto a favor o en contra de un candidato, pero aprueban o denuncian a ciertos candidatos con desinhibido vigor, hasta llegar a aconsejar a su audiencia que «adviertan» a los candidatos denunciados que se corrijan. Esta estrategia de «apoyo a una causa» ha logrado suprimir los controles sobre las contribuciones políticas vigentes por largo tiempo. En las eleccio-
nes presidenciales de 1996 los candidatos de los dos partidos más importantes utilizaron las estrategias interpretativas mencionadas para evitar no sólo las restricciones a las contribuciones, sino también su obligación legal de observar límites voluntarios del gasto en las campañas como correlato de la financiación federal, por lo que el *The New York Times* señaló que esa elección había sido una de las más corruptas en la historia de Norteamérica.

El personal de la Federal Election Commission formuló la recomendación de que tanto la campaña de Clinton como la de Dole devolvieran las contribuciones, pero la comisión en pleno rechazó el consejo. Su decisión ayudó a garantizar que la elección presidencial del año 2000 fuera a sufrir aún otro aumento del uso de la estrategia del «dinero blando». Los posibles candidatos presidenciales de ambos partidos han establecido comités de acción política propios, razón por la cual las grandes empresas, sindicatos y ciudadanos individuales ricos pueden donar enormes sumas para financiar los anuncios antes mencionados a favor de ellos y en contra de sus oponentes, tanto en las primarias como en las elecciones generales.

Escarzalizados por la excesiva importancia que el dinero tiene en las elecciones norteamericanas, en otros sistemas democráticos se preguntan por qué simplemente no se fija, como hacen ellos, un tope sobre la suma total que un candidato puede gastar legalmente en una campaña para unas elecciones particulares. La forma más efectiva de prevenir que el dinero domine la política, y que las empresas, sindicatos y otros grupos poderosos reciban favores por sus contribuciones, es reducir la necesidad de dinero de los políticos, y la manera más efectiva de lograr esto es poner un límite a lo que ellos pueden gastar. De hecho, el Congreso fijó límites a los gastos en el año 1974, después de los escándalos de Watergate. No obstante, en menos de dos años, en su sentencia en el caso *Buckley v. Valeo*, la Corte Suprema decidió que los límites en los gastos resultan inconstitucionales porque violan la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, la que estipula que el Congreso «no dictará leyes» que restrinjan la libertad de expresión o de asociación. Prohibir que un político o cualquier otra persona gaste tanto dinero como desee para expresar sus planes y convicciones políticas, sostuvo la Corte, es restringir su libertad de expresión. Aun cuando la Corte hubiera convalidado esos límites, la regulación de los gastos de campaña habría ocasionado muchos problemas. No obstante, la experiencia de las otras democracias que mencioné, las que restringen severamente los gastos en las elecciones, demuestra que dichos límites resultan efectivos.

Muchos especialistas en derecho constitucional (aunque de ningún modo todos) creen que la decisión de *Buckley* que invalida los topes en los gastos resulta errada y esperan, por ello, que sea revocada. Sin embargo, resulta

demasiado optimista suponer que la decisión va a ser simplemente abandonada, al menos por algún tiempo. Es más plausible imaginar que, en la medida en que esta convicción acerca de lo desacertado de aquella resolución se divulgue, será reinterpretada y limitada de forma que permita una regulación más amplia. De todas maneras, es importante detenerse en la cuestión de si Buckley fue un error, y si lo fue, por qué, dado que gran parte de la crítica efectuada contra esa decisión ignora los argumentos más poderosos en su favor. Hasta que identifiquemos aquellos argumentos no podremos entender por qué dicha decisión, que tantos especialistas y abogados consideran equivocada, parece tan correcta para la Corte Suprema y para otros tantos especialistas y abogados que continúan defendiéndola. De hecho, el desacuerdo legal y político acerca de Buckley resulta tan profundo como importante, porque nuestra conclusión acerca de si la decisión es o no correcta depende de cómo concebimos la naturaleza de la democracia norteamericana y el papel de la Primera Enmienda en la defensa y mejora de aquélla. Nuestra respuesta a una cuestión filosófica —¿cual es la mejor concepción de la democracia?— seguramente resultará decisiva para apoyar o rechazar no sólo los límites a los gastos de una campaña, sino también otras formas de regular nuestro proceso electoral.

El debate que sigue

La justificación más fuerte para la decisión adoptada en Buckley en el sentido de que los límites son inconstitucionales depende de un supuesto estratégico popular acerca de la mejor forma de concebir y proteger la democracia. Dicho de otro modo (siguiendo al famoso juez federal Learned Hand) la «apuesta democrática». Sostiene que la mejor manera de proteger la democracia es mediante un principio que prohíba que el gobierno, inspirado a su vez en tal fin, limite o controle de cualquier forma el discurso político. Por lo tanto, prohíbe la adopción de leyes que intentan hacer las elecciones más justas al limitar lo que los partidos y candidatos ricos pueden gastar. Este principio puede parecer paradójico: ¿cómo una prohibición al gobierno para que restrinja el discurso político puede mejorar la democracia cuando, precisamente, aquél piensa que una restricción de este tipo la perfecciona? Pero, según esa apuesta, resulta probable que los límites en el discurso político dañen la democracia aun cuando sean adoptados con la intención, real o aparente, de mejorarla. Esto es lo que Hand llamó la apuesta «en la cual hemos invertido todo lo nuestro». Adquiera, entonces, la técnica profiláctica de prohibir que el gobierno intente hacer nuestro sistema político más democrático a través de esa estrategia. Aun cuando el gobierno pueda regular y restringir el discurso por otras razones —por ejemplo, para proteger la
seguridad nacional o la reputación privada—, no puede hacerlo por esa razón particular. Como la Corte dijo en Buckley, en la afirmación más explícita de la apuesta democrática que pueda encontrarse en los repertorios legales, restrinir el «discurso de algunos elementos de nuestra sociedad para aumentar la voz relativa de otros resulta totalmente ajeno a la Primera Enmienda».

Si aceptamos la apuesta democrática, entonces debemos reconocer ese argumento tan fuerte a favor de la decisión adoptada en Buckley. Pero, ¿debemos aceptarla? Si consideramos la democracia, como muchos teóricos lo hacen, sólo como un arreglo político diseñado para implementar la voluntad de la mayoría, quizá debiéramos hacerlo así. Pero si rechazamos esa concepción mayoritaria de la democracia y defendemos una más ambiciosa que la entienda como una asociación en el autogobierno colectivo en la cual se brinda a todos los ciudadanos la oportunidad de ser socios activos e iguales, entonces deberíamos rechazar tal apuesta. Deberíamos adoptar, en su lugar, una prueba más refinada y selectiva, aunque también rigurosa, para decidir cuándo debe admitirse que el gobierno regule el discurso político en interés de la democracia. Dicha prueba permitiría establecer unos límites razonables a los gastos de las campañas políticas y haría visible por qué Buckley resulta desencaminado a nivel teórico y, por tal razón, debería ser ahora ignorado.

No supongo que la libertad de expresión tenga sólo valor instrumental, esto es, que no sea nada más que un medio para la obtención de un fin más importante. Al contrario, esa libertad constituye en sí misma un derecho humano fundamental. La libertad de expresión y la democracia no están conectadas instrumentalmente, sino de una forma más profunda, puesto que la dignidad que la libertad de expresión protege es un elemento esencial de una democracia bien concebida. No podemos esperar entender en profundidad la democracia o la libertad de expresión, o interpretar de forma apropiada la Primera Enmienda como parte del conjunto de la Constitución, a menos que interpretemos esos valores juntos, intentando entender el papel que cada uno desempeña en una consideración completa de los otros. La suposición de que las dos ideas están conectadas entre sí de ese modo forma en sí misma parte de la práctica constitucional norteamericana, ya que entendemos la Constitución como constructiva de una forma característica de democracia y consideramos que la Primera Enmienda contribuye y ayuda a definir esa forma. Por supuesto, la libertad de expresión contribuye también al logro de otros propósitos. Mucha gente supone, como lo hacía John Stuart Mill, que una sociedad que adopte la estrategia de la libertad de mercado va a ser, por ejemplo, más efectiva en el descubrimiento de la verdad que una sociedad que la rechace o limita...
te. Pero es la conexión entre la libertad de expresión y la democracia lo que ha resultado determinante en la jurisprudencia de la Primera Enmienda.

Intentaré mitigar el nivel de abstracción de esta discusión teórica de dos maneras. En primer lugar, comenzaré describiendo de forma general varias propuestas que los críticos han hecho para la reforma de la ley electoral norteamericana. Estas propuestas pueden servir tanto para ilustrar como para examinar los principios que discuto. Luego consideraré cómo podríamos evaluar estas propuestas si Buckley no fuera ya un obstáculo para su instrumentación. Aunque resulta poco probable que el Congreso ponga en práctica alguna de estas propuestas en el clima político actual, sería útil examinar cómo la elección entre las diferentes concepciones de la democracia que voy a describir afecta, en principio, el atractivo de dichas reformas. En segundo lugar, en la discusión que sigue necesitamos preguntarnos no meramente qué concepción de la democracia y qué papel de la libertad de expresión en la protección de la misma resultan superiores como cuestión de moralidad política abstracta, sino qué concepción y qué papel ofrecen una mejor interpretación de la práctica legal y constitucional norteamericana. Por ello, ilustraré y refinaré los argumentos teóricos, aspirando a interpretar algunas decisiones de la Corte Suprema que seleccionaré, incluyendo a Buckley, bajo la luz de aquéllos.

II. Reformas propuestas

Las propuestas más familiares para la reforma pueden ser agrupadas bajo cuatro títulos.

1. Límites a los gastos. Los gastos totales efectuados por los partidos y candidatos deberían estar limitados a las sumas estipuladas en cada período electoral. El tope de los gastos debería ser lo suficientemente generoso como para permitir que los candidatos y partidos poco conocidos se muestren y lleven sus ideas a la mayoría de la gente, pero lo suficientemente bajo como para que aquellos candidatos y partidos sin acceso a enormes sumas no queden fuera del juego.

2. Contribuciones y gastos coordinados. Los individuos deberían seguir estando limitados en sus contribuciones a las campañas políticas y a los partidos, y los gastos que estén coordinados con la campaña de un candidato particular deberían incorporarse para la contabilización de ese límite. La coordinación se define, para este propósito, incluyendo cualquier consulta con, o la solicitud de consejo de, los sectores a cargo de la organización de la publicidad, las encuestas y la organización estratégica de un candidato, así como otras partes del equipo de campaña. La vía de escape del «dinero blando» debería ser eliminada.
3. **Gastos independientes.** Tanto los individuos como los Comités de Acción Política, CAP (Political Action Committees, PAC) deberían, por supuesto, continuar siendo libres para gastar sus propios fondos en apoyo de determinados políticos. Pero durante un período de elecciones, cada gasto por parte de un individuo que mencione a un partido político o a un candidato para un cargo a nivel nacional debería estar sujeto a un límite distinto y más extenso. Estos gastos efectuados durante un período de elecciones por parte de un comité de apoyo o un grupo al cual un individuo ha contribuido deberían ser imputados, hasta el alcance de dicha contribución, al límite total de aquel individuo.

4. **Financiación pública condicionada para las emisiones políticas.** Aquellos candidatos y partidos que consientan no emitir, mientras dure el período de campaña, publicidad común —aquellos breves anuncios difundidos durante la tanda comercial de la programación regular de la radio o la televisión que se han convertido en el elemento principal de nuestras elecciones—, deberían tener a su disposición generosos fondos públicos. Quienes acepten esos fondos deberían ser libres de emitir, durante aquel período, mensajes políticos más largos y con contenidos más sustantivos en nombre de un candidato o partido. Estas transmisiones deberían tener la forma de un programa autónomo —y no ser emitidas en segmentos publicitarios dentro de otras transmisiones—, o al menos tener tres minutos de duración; en ellas, los candidatos o dirigentes de un partido político deberían hablar a la cámara o microfono para el público de la emisión. Estos fondos deberían ofrecerse a los principales partidos, sujetos a esa condición, de forma igualitaria y con relación al resto de los partidos en una proporción fijada de acuerdo a la evidencia de apoyo público.

Las primeras tres propuestas se refieren directamente al papel que desempeña el dinero en nuestras elecciones, estableciendo límites a los gastos y contribuciones de las campañas. La cuarta va aún más allá, imponiendo condiciones que afectarían a la forma en que la política se lleva a cabo en los medios electrónicos. Esta propuesta traza una línea divisoria entre algunos medios de expresión —televisión y radio— y el resto, y apunta no sólo a reducir el impacto del dinero en el resultado global de las elecciones, sino también a mejorar la naturaleza y la calidad del debate político, eliminando anuncios meramente declamatorios. La cuarta propuesta es, en consecuencia, más problemática que las tres primeras, debido a que la Primera Enmienda resulta particularmente hostil a los esfuerzos por regular el contenido del discurso político y estimular a los políticos a sustituir las meras declaraciones por argumentos sustantivos; esto podría ser considerado un intento de regular el contenido. Aunque la limitación del gasto restringe la cantidad de discurso político, resulta de todas formas neutral con relación a la forma de los mensajes para cuya publicación pueden utilizarse los gastos permitidos. Las condiciones impuestas en la última propuesta no son neutrales en ese sentido. Se-
leccionan los medios electrónicos para imponer una restricción especial —no a través de prohibiciones fijas o invariables, eso es seguro, sino como condición para acceder a la financiación pública—, y ésta está diseñada para que afecte a la forma del discurso político, haciéndolo más argumentativo, aunque sin discriminar a favor o en contra de un partido político, posición o convicción en particular. La última propuesta plantea cuestiones relativas a la Primera Enmienda que bien pueden ser consideradas serias aun cuando Buckley fuera invalidado.

III. ¿QUÉ ES LA DEMOCRACIA?

La democracia resulta hoy extraordinariamente popular en todo el mundo. Sin embargo, los individuos disienten respecto a lo que significa. Cuando dichos desacuerdos atraviesan culturas diferentes, resultan con frecuencia formidables: algunos líderes sostienen, por ejemplo, que un Estado de partido único con los medios controlados por el Estado, cuyas elecciones no son más que formalidades, es lo que más se acerca a concretar el ideal democrático. Estos desacuerdos resultan considerables incluso dentro de las democracias occidentales maduras. Algunos norteamericanos creen que el control de las leyes por parte de los jueces, que tienen el poder de declararlas inconstitucionales, debilita la democracia; otros sostienen que dicho control ayuda a perfeccionarla. Los norteamericanos y los europeos discuten acerca de si la representación proporcional, el federalismo o las iniciativas populares de distintos tipos forjan un gobierno representativo más o menos democrático.

El acuerdo casi universal acerca de que la democracia es la única forma aceptable de gobierno esconde desacuerdos más profundos de tal tipo. Muchas de las divergencias entre abogados constitucionalistas sobre la adecuada interpretación de la Primera Enmienda, incluyendo el debate acerca de la constitucionalidad de los límites a los gastos de campaña, se explican mejor como consecuencia de estos desacuerdos más generales sobre la democracia. Por supuesto, pocos abogados han formulado una concepción explícita de la democracia, pues se apoyan en un sentido intuitivo de lo que ella significa. Sin embargo, algunas de dichas visiones intuitivas resultan significativamente diferentes de otras.

La democracia, todos lo decimos, significa el gobierno del pueblo antes que el de una familia, una clase, un tirano o un general. Pero «gobierno del pueblo» puede ser entendido de dos maneras radicalmente distintas. Según una visión —la concepción «mayoritaria»— significa el gobierno de la mayor cantidad de gente. Para esta visión mayoritaria, el ideal democrático radica en una equivalencia entre la decisión política y el deseo de la mayoría o la plu-
ralidad de opinión. Podemos construir diferentes versiones de esta descripción general de la democracia. Una es una versión populista, según la cual un Estado es democrático en tanto y en cuanto el gobierno apruebe una ley o simplemente un plan que reciba el apoyo de la mayoría de los ciudadanos en ese momento. Sin embargo, una versión más sofisticada de esta concepción mayoritaria insiste en que la opinión de la mayoría no debe interpretarse como su voluntad a menos que los ciudadanos hayan tenido una oportunidad adecuada de informarse y de deliberar acerca de determinadas cuestiones. Un Estado es democrático, de acuerdo con esta versión más sofisticada, cuando sus instituciones conceden esa oportunidad a los ciudadanos y permiten luego que una mayoría seleccione a los funcionarios cuyas políticas e ideas se acerquen a sus deseos. Esta descripción sofisticada resulta claramente más atractiva que la populista, y es la que voy a tener en mente cuando me refiera, en el resto de este capítulo, a la concepción mayoritaria de la democracia.

Denominaré a la concepción rival de la democracia, muy diferente a la anterior, concepción «asociativa» (partnership). De acuerdo con esta última, gobierno «del pueblo» significa gobierno de todo el pueblo, cuyos integrantes actúan juntos como socios plenos e iguales en una empresa colectiva de autogobierno. Ésta es una concepción más abstracta y problemática que la mayoritaria y, como veremos, es más difícil señalar con precisión qué implica para ella el ideal democrático. Pero deberíamos notar, inmediatamente, una diferencia fundamental y relevante entre las concepciones mayoritaria y asociativa de la democracia.

Los ciudadanos desempeñan dos papeles principales en una democracia madura. Primero, son los jueces de las contiendas políticas cuyos veredictos, expresados por medio de elecciones formales, en referendos o en otras formas de legislación directa, son normalmente decisivos. La «opinión pública» es la opinión relevante de los ciudadanos que actúan de acuerdo con esta capacidad. Los ciudadanos son también, sin embargo, participantes en las contiendas políticas que ellos juzgan: son candidatos y partidarios cuyas acciones ayudan, de diferentes maneras, a formar la opinión pública y a establecer cómo vota el resto de los ciudadanos. La concepción mayoritaria de la democracia presta atención exclusiva al primero de estos papeles. En la versión más sofisticada que he descrito, se insiste en que, en tanto esto resulte factible, las opiniones instruidas y reflexivas de la mayoría deberían ser decisivas acerca de quién es elegido para el gobierno y qué es lo que éste, una vez electo, hará. Sin embargo, no dice nada más sobre el papel que debe permitirse que realicen tanto los ciudadanos individuales como los grupos en la formación de la opinión de los otros. La concepción asociativa reconoce ambas funciones, puesto que supone que en una verdadera democracia los ciudadanos deben desempeñar un papel, como socios iguales en una empresa colectiva, tanto en la formación como en la constitución de la opinión pública.
IV. DEMOCRACIA Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN

A. La libertad de expresión y el ideal mayoritario

La libertad de expresión desempeña un papel evidente en la concepción mayoritaria. Este enfoque de la democracia requiere que se otorgue a los ciudadanos una oportunidad de informarse tan profundamente como sea posible y de deliberar, individual o colectivamente, sobre sus elecciones. Que la mejor manera de otorgar esa oportunidad es permitir a cualquiera que desee dirigirse al público hacerlo, de cualquier forma y con el alcance que él quiera, sin importar cuán impopular o pobre el gobierno o los otros ciudadanos consideren que es este mensaje, constituye un juicio estratégico incuestionable. Por supuesto, esta estrategia no puede ser absoluta. La libertad de expresión debe ceder a veces ante otros valores, incluyendo la seguridad y, quizá, un cierto interés privado en la reputación. En dichos casos, unas leyes que prohíban o regulen las expresiones pueden tener el resultado incidental de influir en el veredicto del público sobre los funcionarios o sus políticas. Pero este resultado no es más que un efecto colateral lamentable de unos límites adoptados por razones muy independientes a este efecto.

No obstante, las regulaciones diseñadas para mejorar la democracia, como las distintas propuestas para la reforma electoral que describí antes, apuntan deliberadamente a cambiar de alguna forma la opinión pública. No aspiran a que la gente llegue a una conclusión diferente en una elección particular. Pero en la medida en que atacan lo que consideran defectos en la formación de la opinión pública, sí apuntan a que el contenido de la misma sea diferente del que de otro modo hubiese sido. Por ejemplo, los reformistas quieren limitar el gasto de las campañas porque piensan que los grupos y los candidatos con dinero tienen hoy demasiado poder para moldear la opinión pública a su antojo. Suponen, en consecuencia, que una limitación del dinero que los ricos pueden gastar podría marcar una diferencia en lo que los miembros de la sociedad, o al menos algunos, pueden llegar a creer o desear. Esos límites, quizá, no favorecerían a un partido o a una perspectiva política determinados: bien podrían ser, en el lenguaje de los abogados constitucionalistas, neutrales con relación al punto de vista. Pero los mismos alterarían seguramente la opinión pública. Éste es, después de todo, su objetivo. Las propuestas, entonces, plantean el siguiente interrogante al modelo mayoritario: ¿resulta consistente con esa concepción de la democracia permitir restricciones legales que disminuyan el volumen total del discurso electoral, cuando dichas restricciones tienen como fin que la opinión pública tenga un contenido diferente del que tendría sin ellas?

La concepción mayoritaria examina cualquier estructura electoral propuesta inquiriendo si esa estructura revela lo que una mayoría de ciudadanos
elegiría después de haber tenido la oportunidad más completa posible de información y reflexión. Sin embargo, si deseamos que el examen resulte efectivo, necesitamos especificar más precisamente qué condiciones otorgan la oportunidad mencionada. ¿Cuál es la estructura del debate y la discusión pública que resultaría ideal para tal propósito? ¿Hasta qué punto llega una estructura particular a alcanzar ese ideal?

Podríamos considerar una respuesta orientada por el resultado: las condiciones ideales, podríamos decir, son las que hacen más probable que los ciudadanos voten de acuerdo a sus intereses «verdaderos» o «auténticos». Podemos otorgar sentido a esta sugerencia si limitamos nuestra preocupación a los «estrechos intereses económicos» de los ciudadanos. Si pensáramos, por ejemplo, que ciertos impuestos u otras medidas económicas van en contra de los intereses económicos de la mayoría de los ciudadanos, aun cuando supiéramos que aquellos políticos con suficiente dinero para gastar en publicidad podrían persuadirlos de lo contrario, podríamos considerar inteligiblemente qué formas de regulación electoral resultarían más adecuadas como protección contra ese engaño. Sin embargo, es difícil predecir qué es lo que un estudio como aquél —orientado por el resultado— podría indicar. Podríamos decidir, por ejemplo, que un esquema que otorgara a todos los candidatos y partidos un tiempo igual para defender sus posiciones brindaría a los ciudadanos la mejor oportunidad de alcanzar conclusiones correctas. O podríamos llegar a una conclusión más sorprendente y menos atractiva: por ejemplo, que la mejor protección la brindaría un esquema que inhabilitara por completo a los candidatos ricos para hablar. De todas formas, no necesitamos continuar con el análisis de estas posibilidades, porque en cualquier caso una estrategia orientada por el resultado no podría rendir cuentas de los intereses y convicciones que los ciudadanos tienen más allá de su propio y estrecho autointerés económico —no podría rendir cuentas, por ejemplo, de sus convicciones sobre la justicia económica, las políticas internacionales o el aborto—. En efecto, carece de sentido pensar que existe un hecho subyacente en la cuestión de cuáles son las convicciones sociales, morales o políticas «verdaderas» o «auténticas» de un ciudadano particular, un hecho que pueda ser determinado sin su respuesta o votación. Dado que cualquier encuesta o votación debe tener lugar después de una discusión pública, aun cuando sea mínima, no podemos determinar qué estructura de discusión resulta más susceptible de producir respuestas «verdaderas» sin prejuzgar en favor de esa estructura.

Por lo tanto, necesitamos una estrategia diferente para depurar la prueba que la concepción mayoritaria emplea, que se debe buscar combinando de alguna forma dos áreas: primero, una serie de suposiciones sobre las condiciones del buen razonamiento en general y, segundo, las suposiciones que subyacen a la concepción mayoritaria misma de la democracia. En primer lu-
gar, sabemos por experiencia que ciertas prácticas y ambientes intelectuales resultan más susceptibles que otros de conducir a un buen razonamiento sobre una amplia variedad de cuestiones. Por ejemplo, aquellos científicos, historiadores e individuos que se enfrentan a decisiones prácticas se desenvuelven mejor cuando asientan sus conclusiones en un amplio conjunto de información pertinente, en vez de en uno limitado, y cuando han reflexionado y probado estas conclusiones a lo largo del tiempo en lugar de efectuar afirmaciones de forma precipitada. Carecemos de razones para no suponer que estas condiciones generales del buen razonamiento se aplican a las opiniones políticas tanto como a cualesquiera otras. Por lo tanto, la concepción mayoritaria puede justificar cualquier intervención gubernamental en el proceso político —subsidios para publicar opiniones carentes de financiación o impopulares, por ejemplo— que provea a los ciudadanos de un acceso a la información, a ciertas discusiones o demandas que de otra forma no tendrían.

Podría parecer tentador emplear un argumento similar en favor de los límites impuestos a los gastos: podríamos sostener que la gente va a razonar mejor si no escucha más de un sector que de otro. Pero este argumento, después de una reflexión, aparece como muy débil. Es verdad que podemos imaginar circunstancias en las cuales un límite a la publicidad de un candidato ríco puede evitar que los votantes sean de alguna manera manipulados. Por ejemplo, esos límites podrían hacer que un candidato bien financiado incluyera anuncios mendaces en tantas áreas que los rivales peor financiados no tuviesen la posibilidad de replicar. Pero podemos también imaginar fácilmente circunstancias en las cuales dichos límites evitarían que algunos votantes recibieran una información que podrían valorar. Incluso un mensaje político incesantemente repetido en la televisión puede ser visto en cada una de esas emisiones por alguien que no lo había visto anteriormente, de modo que ese mensaje podría resultarle valioso. Por lo tanto, no podemos decir, en general y por anticipado, que una reducción en la cantidad total de información política con el fin de hacer más igualitaria la influencia de todos los candidatos mejoraría la capacidad de los votantes para pensar claramente.

En cualquier caso no podríamos apoyar esa sugerencia, como sí podemos apoyar la idea de que la situación será mejor cuanta más información tengan los votantes, apelando a principios generales sobre los buenos métodos de reflexión. Ningún científico, historiador o hacedor de decisiones prácticas evitaría leer todo el material existente relativo a la prueba de una hipótesis o decisión sólo por el hecho de encontrarse disponible más literatura para esa hipótesis o decisión que para sus rivales, aun cuando supiera que el grupo que produjo más literatura estuvo, por alguna razón irrelevante, mejor financiado. Esa persona bien podría tomar en cuenta este último hecho al evaluar aquello que leyó, pero no limitaría su lectura por esa razón, sino que confiaría en su propio juicio idóneo.
Es cierto que en algunos contextos —alegatos y debates formales, por ejemplo— a cada parte se le confiere un lapso igual de tiempo. Pero esos ámbitos resultan especiales en dos formas pertinentes. Primero, el límite total de tiempo previsto para un alegato o un debate formal se encuentra rigí-damente establecido, razón por la cual el tiempo usado por una parte resulta necesariamente perdido por la otra. Por el contrario, aun cuando por una cuestión práctica el tiempo del que dispone cada votante particular para la política es limitado, ninguno de estos límites resulta formal o rígido. Por ello, por más que los candidatos mejor financiados puedan emitir publicidad más a menudo, esto no significa que los votantes no sean capaces de prestar tanta atención a cualquier publicidad que un candidato más pobre pueda ofrecer como la que podrían prestar si los gastos en este sentido fueran iguales. En segundo lugar, las regulaciones que disponen un intervalo igual de tiempo en los alegatos y debates formales se encuentran principalmente justificadas por razones de equidad con relación a las distintas partes o participantes. Es justo para los participantes que ningún sector tenga una oportunidad mayor de ofrecer su punto de vista que cualquier otro. Esta preocupación por la equidad es distinta de cualquier preocupación por la precisión o el buen razonamiento, y resulta reconocida por la concepción asociativa de la democracia, pero no por la concepción mayoritaria, cuyas implicaciones estamos ahora considerando.

El segundo cuerpo de ideas al que una concepción mayoritaria podría apelar para definir las condiciones ideales de la discusión política es la teoría democrática en sí misma. El argumento democrático según el cual la gente debe tener libertad para juzgar por sí sola —en vez de tener su mente moldeada por algún funcionario o casta— significa que los ciudadanos deben gozar de esa libertad como individuos. No resulta consistente con esta afirmación permitir a la legislatura, aun cuando representa la voluntad de la mayoría, dictar a ciudadanos individuales lo que es apropiado que contemplan al considerar cómo votar. No es coherente que dicho órgano evite que los ciudadanos miren tantos anuncios políticos de un candidato particular como ese candidato desee y pueda ofrecer. La Corte Buckley subrayó esta cuestión con una claridad tal que convierte su decisión en una firme adhesión a la concepción mayoritaria: "En la sociedad libre establecida por nuestra Constitución no es el gobierno, sino el pueblo —integrado individualmente por ciudadanos y candidatos y colectivamente por asociaciones y comités políticos—, quien debe retener el control sobre la cantidad y el nivel del debate acerca de cuestiones públicas en una campaña política". Para la concepción mayoritaria, el único argumento para limitar la cantidad de debate político es el que sugiere, de forma paternalista e inaceptable, que el pueblo va a pensar más claramente si el gobierno limita lo que aquel puede oír (ninguna suposición de este tipo resulta necesaria en la concepción asociativa, pues ésta justifica los límites
impuestos a los gastos apelando a una preocupación independiente por la igualdad entre los competidores políticos).

Por lo tanto, ninguna de las dos razones que un defensor de la concepción mayoritaria podría considerar para aceptar ciertos límites a los gastos —suposiciones generales acerca de las condiciones del buen razonamiento y presuposiciones generales arraigadas en la misma concepción mayoritaria— ofrece un argumento persuasivo para establecer dichos límites. Al contrario, ellas forman juntas un poderoso —y alguien podría pensar que persuasivo— argumento en favor de la apuesta democrática que he descrito anteriormente, aquella en la cual se basó la decisión en el caso Buckley.

B. La concepción asociativa: las tres dimensiones de la democracia

La concepción mayoritaria de la democracia resulta muy popular —es la concepción defendida con más frecuencia por filósofos y científicos políticos—, y resulta por ello poco sorprendente que la decisión del caso Buckley en contra de limitar los gastos fuera considerada correcta por muchos abogados y jueces. Sin embargo, la igualmente difundida impresión de que la decisión en este caso resulta errónea sugiere que muchos otros abogados y legos rechazan, al menos intuitivamente, esa concepción de la democracia. En otro lugar he argumentado que la concepción mayoritaria resulta radicalmente defectuosa.³ Casi todos nosotros pensamos que la democracia es una forma de gobierno valiosa, incluso indispensable. Pensamos, asimismo, que vale la pena luchar, y tal vez morir, para protegerla. Por lo tanto, necesitamos una concepción que concuerde con este sentido del valor de la democracia: necesitamos una noción que nos muestre qué es tan bueno acerca de ella. La concepción mayoritaria fracasa al hacer esto, ya que no hay nada inherentemente valioso en un proceso que permite a un grupo muy numeroso de ciudadanos imponer su voluntad sobre un grupo menor. La regla de la mayoría no es justa o valiosa en sí misma; lo es sólo cuando se observan algunas condiciones, incluyendo ciertos requisitos de igualdad entre los participantes del proceso político a través del cual la voluntad de la mayoría resulta determinada.

Por lo tanto, debemos explorar la concepción rival, la asociativa, que insiste en reconocer estas condiciones como esenciales para una verdadera democracia. Para la concepción asociativa, las instituciones son democráticas si permiten a los ciudadanos gobernarse a sí mismos colectivamente a través de una asociación en la cual cada uno es un socio activo e igual. Ese objetivo, como he admitido, es muy abstracto y podría especificarse adecuadamente a través de grupos de instituciones muy diferentes. La democracia británica es-

³. Véase la introducción de Freedom’s Law.
tá estructurada de forma diferente de la norteamericana, y ambas, a su vez, están organizadas de manera distinta a la democracia sudafricana. Pero todas ellas otorgan algún espacio a la democracia asociativa, aunque ninguna le concede un espacio completo. La medida en la que una sociedad ha triunfado al crear una democracia asociativa no puede ser juzgada confinando sus instituciones a un único estándar, como el que construyó para ilustrar la concepción mayoritaria, sino analizándola a la luz de un juego más complejo de ideales que abarquen diferentes dimensiones.

La primera dimensión de la democracia asociativa es la soberanía popular, la que implica una relación entre la comunidad o el pueblo en su conjunto y los distintos funcionarios que forman su gobierno. La democracia asociativa exige que el pueblo —y no los funcionarios— gobierne. Los esloganes revolucionarios que demandaban la igualdad en el nacimiento de la democracia moderna en el siglo XVIII tenían esa clase de igualdad en mente: el enemigo de la democracia, entonces, era el privilegio hereditario o de casta. La concepción mayoritaria también demanda la soberanía popular, pero la define no como una relación entre el pueblo en su conjunto y sus funcionarios, sino como el poder del mayor número de ciudadanos posible para imponer finalmente sus políticas.

La segunda dimensión de la democracia asociativa es la igualdad de los ciudadanos. En una democracia los ciudadanos son, además de colectivamente soberanos, participes como individuos en las contiendas que deciden en forma colectiva. Esa igualdad exige que los ciudadanos participen como iguales. La clara importancia de esta dimensión de la igualdad se hizo evidente sólo tardíamente en la historia de la democracia, cuando el hecho de que el pueblo en su conjunto, más que algún monarca o déspota, debía tener el poder final de gobierno dejó de ser una cuestión controvertida. De todas formas, continuó estando poco claro cómo ese poder colectivo debía ser distribuido entre los ciudadanos individualmente, esto es, a quién debía permitírsele votar y hablar en los distintos procesos a través de los cuales las decisiones políticas colectivas eran adoptadas y se formaba la opinión pública y la cultura. Existe hoy un acuerdo en las democracias modernas en cuanto a que, en principio y con muy pocas excepciones, todos los ciudadanos maduros deben tener un impacto igual en cuanto al voto. La concepción mayoritaria de la democracia insiste en la igualdad de sufragio porque sólo de esa forma puede esperarse que las elecciones midan la voluntad de la mayor cantidad de ciudadanos. La concepción asociativa también insiste en la igualdad del sufragio, pero requiere que los ciudadanos sean iguales no sólo como jueces del proceso político, sino también como participantes en él. Esto no significa que cada ciudadano deba tener la misma influencia sobre las opiniones de los otros ciudadanos. 4 Es inevitable y

4. Acerca de este punto, así como en lo relativo a observaciones generales sobre la igualdad de influencia como fin democrático, véase el capítulo 4.
aun deseable que algunos tengan mayor influencia, ya sea porque sus voces resultan particularmente convincentes o emotivas, porque son especialmente admirados, porque han dedicado sus vidas a la política y al servicio público o bien porque han construido sus carreras en el seno del periodismo. La especial influencia que se gana en alguna de las formas enunciadas no es en sí misma incompatible con la concepción asociativa de la democracia. (Al contrario, la democracia no podría triunfar en su tercera dimensión, la que será introducida en el párrafo siguiente, si no favoreciera una influencia especial en al menos algunos de estos ámbitos.) Pero la democracia asociativa resulta menoscabada cuando ciertos grupos de ciudadanos no tienen ninguna (o tienen sólo una profundamente disminuida) oportunidad de luchar a favor de sus convicciones, porque carecen de los fondos necesarios para competir con donantes ricos y poderosos. Nadie puede considerarse plausiblemente a sí mismo como socio en la empresa de autogobierno cuando queda fuera del debate político a causa de su incapacidad para hacer frente a un derecho de admisión grotescamente alto.

La tercera dimensión de la democracia es el discurso democrático. La acción genuinamente colectiva requiere interacción: si el pueblo va a gobernarse colectivamente, de una manera que haga a todos y cada uno de los ciudadanos socios en la empresa política, entonces éstos deben deliberar juntos como individuos antes de actuar colectivamente, y la deliberación debe centrarse en razones a favor y en contra de esa acción colectiva, de manera que los ciudadanos que sean desiertos en una cuestión puedan estar satisfechos de haber tenido la oportunidad de convencer a los demás —pese a no haber tenido éxito en su intento— y no sentir que meramente han sido sobrepasados numéricamente. La democracia resulta incapaz de proporcionar una forma genuina de autogobierno si los ciudadanos no son capaces de dirigirse a la comunidad en una forma y en un clima que fomenten la atención a los méritos de lo que dicen. Si el discurso público es restringido por la censura, o fracasa dentro de una competencia de gritos o insultos en la cual cada parte sólo intenta distorsionar u oscurecer lo que las otras dicen, entonces no hay autogobierno colectivo ni empresa colectiva de ninguna clase, sino sólo un mero recuento de votos equiparable a una guerra.

Esta breve reseña de la democracia asociativa constituye, por supuesto, una triple idealización. Ninguna nación ha logrado —ni podría lograr— un

5. En una sociedad con una enorme desigualdad de riqueza y de otros recursos, algunos ciudadanos tendrán una oportunidad mucho mayor de ocupar cada una de estas posiciones de encumbrada influencia sólo porque son más ricos y esto es, de hecho, un insulto a la igualdad de los ciudadanos. Pero no podría ponerse fin a esta desigualdad más general sino a través de una vasta redistribución de la riqueza y de lo que ella conlleva. La desigualdad más específica que otorga influencia a los ricos sólo porque ellos pueden hacer frente a grandes contribuciones en favor de políticos podría ser llevada a su fin —o minimizada— a través del simple expediente de los límites impuestos a los gastos.
Es cierto que en algunos contextos —alegatos y debates formales, por ejemplo— a cada parte se le confiere un lapso igual de tiempo. Pero esos ámbitos resultan especiales en dos formas pertinentes. Primero, el límite total de tiempo previsto para un alegato o un debate formal se encuentra rígidamente establecido, razón por la cual el tiempo usado por una parte resulta necesariamente perdido por la otra. Por el contrario, aun cuando por una cuestión práctica el tiempo del que dispone cada votante particular para la política es limitado, ninguno de estos límites resulta formal o rígido. Por ello, por más que los candidatos mejor financiados puedan emitir publicidad más a menudo, esto no significa que los votantes no sean capaces de prestar tanta atención a cualquier publicidad que un candidato más pobre pueda ofrecer como la que podrían prestar si los gastos en este sentido fueran iguales. En segundo lugar, las regulaciones que disponen un intervalo igual de tiempo en los alegatos y debates formales se encuentran principalmente justificadas por razones de equidad con relación a las distintas partes o participantes. Es justo para los participantes que ningún sector tenga una oportunidad mayor de ofrecer su punto de vista que cualquier otro. Esta preocupación por la equidad es distinta de cualquier preocupación por la precisión o el buen razonamiento, y resulta reconocida por la concepción asociativa de la democracia, pero no por la concepción mayoritaria, cuyas implicaciones estamos ahora considerando.

El segundo cuerpo de ideas al que una concepción mayoritaria podría apelar para definir las condiciones ideales de la discusión política es la teoría democrática en sí misma. El argumento democrático según el cual la gente debe tener libertad para juzgar por sí sola —en vez de tener su mente moldeada por algún funcionario o casta— significa que los ciudadanos deben gozar de esa libertad como individuos. No resulta consistente con esta afirmación permitir a la legislatura, aun cuando representa la voluntad de la mayoría, dictar a ciudadanos individuales lo que es apropiado que contemplan al considerar cómo votar. No es coherente que dicho órgano evite que los ciudadanos miren tantos anuncios políticos de un candidato particular como ese candidato desee y pueda ofrecer. La Corte Buckley subrayó esta cuestión con una claridad tal que convierte su decisión en una firme adhesión a la concepción mayoritaria: «En la sociedad libre establecida por nuestra Constitución no es el gobierno, sino el pueblo —integrado individualmente por ciudadanos y candidatos y colectivamente por asociaciones y comités políticos—, quien debe retener el control sobre la cantidad y el nivel del debate acerca de cuestiones públicas en una campaña política». Para la concepción mayoritaria, el único argumento para limitar la cantidad de debate político es el que sugiere, de forma paternalista e inaceptable, que el pueblo va a pensar más claramente si el gobierno limita lo que aquí puede oír (ninguna suposición de este tipo resulta necesaria en la concepción asociativa, pues ésta justifica los límites
impuestos a los gastos apelando a una preocupación independiente por la igualdad entre los competidores políticos).

Por lo tanto, ninguna de las dos razones que un defensor de la concepción mayoritaria podría considerar para aceptar ciertos límites a los gastos —suposiciones generales acerca de las condiciones del buen razonamiento y presuposiciones generales arraigadas en la misma concepción mayoritaria— ofrece un argumento persuasivo para establecer dichos límites. Al contrario, ellas forman juntas un poderoso —y alguien podría pensar que persuasivo— argumento en favor de la apuesta democrática que he descrito anteriormen-te, aquella en la cual se basó la decisión en el caso Buckley.

B. La concepción asociativa: las tres dimensiones de la democracia

La concepción mayoritaria de la democracia resulta muy popular —es la concepción defendida con más frecuencia por filósofos y científicos políticos—, y resulta por ello poco sorprendente que la decisión del caso Buckley en contra de limitar los gastos fuera considerada correcta por muchos abogados y jueces. Sin embargo, la igualmente difundida impresión de que la decisión en este caso resulta errónea sugiere que muchos otros abogados y legos rechazan, al menos intuitivamente, esa concepción de la democracia. En otro lugar he argumentado que la concepción mayoritaria resulta radicalmente defectuosa.3 Casi todos nosotros pensamos que la democracia es una forma de gobierno valiosa, incluso indispensable. Pensamos, asimismo, que vale la pena luchar, y tal vez morir, para protegerla. Por lo tanto, necesitamos una concepción que concuerde con este sentido del valor de la democracia: necesitamos una noción que nos muestre qué es tan bueno acerca de ella. La concepción mayoritaria fracasa al hacer esto, ya que no hay nada inherentemente valioso en un proceso que permite a un grupo muy numeroso de ciudadanos imponer su voluntad sobre un grupo menor. La regla de la mayoría no es justa o valiosa en sí misma; lo es sólo cuando se observan algunas condiciones, incluyendo ciertos requisitos de igualdad entre los participantes del proceso político a través del cual la voluntad de la mayoría resulta determinada.

Por lo tanto, debemos explorar la concepción rival, la asociativa, que insiste en reconocer estas condiciones como esenciales para una verdadera democracia. Para la concepción asociativa, las instituciones son democráticas si permiten a los ciudadanos gobernarse a sí mismos colectivamente a través de una asociación en la cual cada uno es un socio activo e igual. Ese objetivo, como he admitido, es muy abstracto y podría especificarse adecuadamente a través de grupos de instituciones muy diferentes. La democracia británica es-

control perfecto de sus funcionarios por parte de sus ciudadanos, una igualdad política perfecta entre éstos ni un discurso político no contaminado por la irracionalidad. Los Estados Unidos no cuentan con una soberanía popular completa, pues su gobierno cuenta todavía con amplios poderes para mantener en la oscuridad lo que no desea que nosotros, como ciudadanos, conozcamos o sepamos. Por su parte, no gozamos de una igualdad completa porque el dinero, que está injustamente distribuido, tiene una influencia demasiado grande en la política. Ni siquiera tenemos un discurso democrático respetable, ya que nuestra política se encuentra más cerca de la guerra que he descrito anteriormente que de una discusión cívica. No obstante, debemos tener ese ideal tripartito en mente al juzgar, como debemos hacer ahora, cuál es el papel que, según la concepción asociativa, puede ser sensatamente asignado a la Primera Enmienda para el perfeccionamiento de la democracia a fin de lograr por lo menos acercarla un poco más al inaccesible modelo puro mencionado.

C. Libertad de expresión en una democracia asociativa

Para la concepción asociativa, cada una de las tres dimensiones de la democracia de una nación se encuentra afectada por los arreglos constitucionales y legales que aquella diseña para incentivar y proteger el discurso político. La soberanía popular demanda que el pueblo —y no los funcionarios— tenga el poder final de gobierno. Pero si a los dirigentes se les permite castigar las críticas de sus decisiones tipificándolas como «sedición», impedir la publicación de información que podría dar lugar a dichas críticas o prohibir nuevos partidos o periódicos que podrían sacar a la luz sus errores o crímenes, entonces el pueblo no es quien manda, o no lo es completamente. Por lo tanto, una estructura constitucional que garantice la libertad de expresión contra la censura oficial protege a los ciudadanos en su papel democrático como soberanos.

La libertad de expresión ayuda también a proteger la igualdad de los ciudadanos. Resulta esencial para la asociación democrática que éstos sean libres, en principio, de expresar cualquier opinión relevante que tengan, sin importar si dichas opiniones son rechazadas, odiadas o temidas por otros ciudadanos. Una buena parte de la presión a favor de la censura en las democracias contemporáneas no está generada por un intento oficial de mantener ciertos secretos lejos de la gente, sino por el deseo de una mayoría de ciudadanos de silenciar a otros cuyas opiniones detestan. Ésta, por ejemplo, es la ambición de los grupos que desean que las leyes prohíban marchar a los neonazis o desfilar a los racistas dentro de sus sábanas blancas. Pero dichas leyes desfiguran la democracia, porque si una mayoría de ciudadanos tiene el poder de negar a un conciudadano el derecho de hablar cuando considere que
sus ideas resultan peligrosas u ofensivas, entonces éste no es un igual en la competición argumentativa por el poder. Debemos permitir que todos los ciudadanos que se encuentran obligados por nuestras leyes tengan una voz igual en el proceso que las produce, aun cuando tengamos razones para des­testar sus convicciones o cuando sacrificemos nuestro derecho a imponer nuestras leyes sobre ellos. La libertad de expresión pone en juego ese principio, protegiendo así la igualdad de los ciudadanos.

Algunas personas sostienen que la expresión de opiniones ofensivas contra una raza, grupo étnico o género —lo que usualmente se denomina «discor­so de odio»— menoscaba en sí misma la igualdad de los ciudadanos, porque no sólo ofende a los individuos que constituyen sus blancos, sino que también daña su propia capacidad de participar en la política como iguales. Se dice, por ejemplo, que el discurso racista «silencio» a las minorías raciales a las que se dirige. La fuerza empírica de esta generalización es incierta: resulta poco claro cuán grande resulta el impacto de un discurso semejante y sobre quién recae. Pero en cualquier caso sería una visión equivocada de la igualdad de los ciudadanos, así como de la concepción asociativa de la democ­racia en general, suponer que el hecho de permitir una libre circulación de opiniones políticas, incluso de aquellas psicológicamente dañinas, ofende a la igualdad en cuestión. Dicha igualdad no puede exigir que los ciudadanos sean protegidos por medio de la censura de aquellas creencias, convicciones o juicios que dañan su propia opinión de sí mismos o que les hace más difícil captar la atención hacia sus puntos de vista en una competencia política que de otro modo resultaría justa. No podríamos generalizar un derecho a una protección semejante —un cristiano fundamentalista, por ejemplo, no podría ser protegido de esta forma— sin prohibir también el discurso o la expresión de opiniones. Debemos atacar colectivamente el prejuicio y la parcialidad, pero no de esta forma.

No obstante, la igualdad antes mencionada requiere que los diferentes grupos de ciudadanos no resulten desventajados en sus esfuerzos por captar la atención y el respeto a favor de sus puntos de vista por una circunstancia tan lejana del valor de una opinión o un argumento, o de las fuentes legítimas de influencia, como la riqueza. La experiencia ha demostrado —y nunca tan­to como en las elecciones recientes— que el éxito político de cualquier gru­po está tan directamente relacionado con la magnitud total de sus gastos, par­ticularmente en la televisión y la radio, que este factor oscurece a otros a la hora de dar cuenta de aquél. Éste es el núcleo del argumento democrático a favor de los límites impuestos a los gastos en las campañas políticas. La con­exión entre la libertad de expresión y la tercera dimensión de la democracia —el discurso democrático— resulta también compleja. Ciertas regulaciones de las expresiones que un gobierno podría estar tentado a adoptar, incluyen­do las leyes que limitan los poderes de investigación de los medios, dañarían
el discurso democrático al negarle información y diversidad. Pero la degrada-
dación de nuestro discurso público en virtud de la existencia de anuncios po-
líticos tontos, que no ofrecen argumentos, sino sólo eslóganes y cancioncillas
repetitivas, también compromete el carácter argumentativo del discurso, y
ciertas formas de regulación indirecta del mismo, tal como la última propuesta de mi lista, podrían ayudar a prevenir ese daño.

La conexión entre una garantía constitucional a favor de la libertad de expresión y la calidad de una democracia asociativa en sus diferentes dimensiones resulta, entonces, complicada y delicada. Si fuéramos a construir una garantía semejante como parte de una nueva Constitución, tendríamos que elegir entre tres estrategias: la apuesta democrática que describí antes; una aproximación «equilibradora» que permitiera regulaciones del discurso político que dañasen la democracia en una de sus dimensiones pero la beneficiara en otra, cuando se considerara que el efecto combinado iba a redundar en una mejora general de la democracia, o bien una aproximación más discriminatoria que combinara elementos de cada una de estas dos estrategias.

¿Podríamos admitir una aproximación «equilibradora» que permitiera llevar a cabo una serie de regulaciones que dañaran la democracia en una dimensión si estuvieran calculadas para mejorar la democracia en su conjunto? La justificación de un balance semejante podría parecer, en abstracto, sólida. Una garantía de la libertad de expresión no puede, en ningún caso, ser absoluta: no podemos prohibir aquellas regulaciones razonables que resulten necesarias para proteger la seguridad nacional o, quizá, la reputación privada. Podríamos, además, estar dispuestos a apoyar otro tipo de regulaciones por razones menos urgentes: posiblemente permitiríamos ciertas restricciones de «tiempo y lugar», como las que prohíben el uso de vehículos propagandísticos con megafonía durante la noche. Si limitaciones como éstas resultan aceptables, puesto que sirven a un propósito útil y no menoscaban la democracia en su conjunto, ¿por qué no podemos hacer excepciones en favor de otras regulaciones que de hecho la mejoran en su conjunto?

Sin embargo, existen dos poderosas respuestas para este argumento simple. En primer lugar, las distintas dimensiones de la democracia no pueden ser reducidas a una meta dominante que admita un balance que provoque algún tipo de violación de una dimensión en beneficio de la democracia en su conjunto. En particular, la igualdad de los ciudadanos es una cuestión de derecho individual, y no podríamos justificar un conjunto de violaciones a este derecho —censurando a los grupos racistas en virtud de que esto mejoraría el discurso democrático, por ejemplo— a través de un cálculo agregativo. En segundo lugar, cualquier excepción de ese tipo podría originar distintos tipos de abusos: existiría un peligro latente de que, en nombre del discurso democrático o de la igualdad de los ciudadanos, el gobierno intentara silenciar a nuevos partidos con opiniones discordantes o a críticos poderosos, como después de todo
han hecho algunos gobiernos totalitarios en otros lugares. Por ejemplo, el Congreso o una legislatura estatal podrían descalificar a un partido cuyo mensaje, por ser confuso, fuera declarado peligroso para la soberanía popular.

Estos temores justifican el rechazo de una estrategia «equilibradora». ¿Debemos entonces aceptar la apuesta democrática? ¿Resultan los peligros que acabo de describir tan grandes como para insistir en que, aunque el gobierno pueda regular el discurso político por una serie de razones convincentes, nunca podría hacerlo para —de acuerdo con su punto de vista— mejorar la democracia misma? Nuestra Constitución, podríamos afirmar, debería conduciéndonos al enfoque profiláctico que sostiene que la democracia resultará beneficiada, a largo plazo, mediante una regla que niegue al gobierno el poder para intentar mejorarlo, periódicamente, comprometiendo la libertad de la gente de expresar lo que quiera, cuando quiera y tan a menudo como quiera. El juez de la Corte Suprema Scalia presentó ese argumento en un lenguaje especialmente vivido en el año 1990. Refiriéndose a la idea según la cual «demasiado discurso es un mal que la mayoría democrática puede proscribir», declaró que «resulta incompatible con la verdad absolutamente central de la Primera Enmienda: que al gobierno no se le puede confiar la protección, a través de la censura, de la “equidad” del debate político».

Si aceptáramos esta advertencia, tomaríamos la apuesta democrática como parte de nuestro derecho constitucional.

Este argumento a favor de la apuesta democrática tiene dos partes. La primera es un diagnóstico de peligro. Según éste, la amenaza más significativa para la democracia, aún hoy, radica en el deseo del gobierno de protegerse y de engañar a los ciudadanos en su soberanía democrática, filtrando y eligiendo lo que ellos pueden ver, leer o aprender, e intentando justificar ese control ilegítimo sosteniendo, como muchas tiranías lo han hecho, que resulta necesario para proteger la democracia en alguna otra dimensión. La segunda parte es una máxima de estrategia: supone que la mejor protección contra esa amenaza radica en un excesó profiláctico, esto es, en un principio que prohíba absolutamente al gobierno apelar a esa clase de justificación para limitar el discurso, incluso cuando la legitimidad de dicha apelación parece obvia. Pero aunque la historia apoya tanto la plausibilidad de ese temor como la sabiduría de una estrategia semejante, no podemos ya permitirnos el lujo de ignorar los peligros que —particularmente en la era electrónica— conlleva un discurso político completamente desregulado. Debemos comparar el peligro de que una garantía constitucional menos rígida permita a un gobierno ingenioso ocultar a la gente discusiones e información con los que podría contar, aun si los tribunales estuvieran alerta para prevenir el abuso, con el peligro rival de que una protección más rígida haga que la riqueza y el

privilegio tengan un poder repulsivamente antidemocrático, permitiendo que el discurso político resulte tan envilecido como para perder su carácter argumentativo.

Los signos de una decadencia como la puntualizada resultan hoy demasiado obvios como para que sean dejados de lado: nuestra democracia es en parte una democracia en sí misma y en parte una parodia de ella. En las elecciones de 1996 y 1998, los gastos de campaña ascendieron a sumas hasta ese momento increíbles, y los políticos de todos los niveles, incluyendo al presidente y al vicepresidente, fueron obligados a humillarse frente a ciertos donantes ricos. Los políticos continúan llevando a cabo su persistente y agotadora búsqueda de dinero, incluso cuando ellos mismos solicitan el establecimiento de reglas que lo harían innecesario. Para muchos políticos la situación constituye un ejemplo del clásico dilema del prisionero. Cada uno de ellos preferiría que los gastos fueran limitados, pero en la medida en que no lo sean, cada uno deberá luchar para recaudar y gastar tanto como pueda. Los posibles candidatos por financiados resultan expulsados del terreno de juego en todos los niveles, y aquellos grupos que representan convicciones populares entre los ricos no son ni siquiera capaces de comenzar a luchar para la obtención de un apoyo político más amplio. Los funcionarios electos deben comenzar la búsqueda de dinero fresco a la mañana siguiente a su elección, y este esfuerzo intenso y continuo se hace a costa del tiempo que dedicarán a los asuntos públicos. El dinero que recaudan se gasta bajo la dirección de encuestadores y consultoras que no tienen interés alguno en sus principios o programas, y cuyas habilidades radican sólo en la seducción de los consumidores por medio de cancioncillas, anuncios y declamaciones.

Esto último trae como consecuencia que el discurso político sea el más degradado y negativo del mundo democrático. La participación pública en la política, aun midiendo por el número de ciudadanos que se molestan en ir a votar, se ha hundido por debajo del nivel en el que podemos sostener, con seriedad, que nos estamos autogobernando. La gente adjudica su propia indiferencia al proceso mismo: hacen referencia a que el poder del dinero en la política la ha hecho cínica y la vulgaridad de la política televisiva la ha enfermado. El exceso protiláctico que conlleva la apuesta democrática es hoy demasiado costoso en una democracia genuina. Más que cauto, resulta tonto; más que sabio, resulta ciego.

Tenemos entonces poderosas razones para intentar construir una estrategia de protección del discurso político que incorpore algo de la flexibilidad, pero no de los riesgos, de la estrategia equilibradora. La estrategia «discriminatoria» (como voy a llamarla) reconoce este peligro y prohíbe cualquier regulación del discurso que dañe apreciablemente tanto a la soberanía como a la igualdad de los ciudadanos. No permite que el gobierno comprometa la soberanía popular prohibiendo a la prensa discutir la vida sexual de los funcio-
narios, por ejemplo, aun cuando sea altamente plausible que la tercera dimensión de la democracia—el discurso democrático—resulte perfeccionada como consecuencia de esa limitación. Dicha estrategia rechaza como incompatible con la igualdad de los ciudadanos el argumento que, tal como mencioné, sostiene que el discurso sexista o racista debería prohibirse para evitar «silenciar» a los grupos minoritarios o a las mujeres, o para mejorar el carácter del discurso democrático.7

En cambio, la estrategia discriminatoria sí permite regulaciones en el discurso político que mejoren la democracia en alguna de sus dimensiones, cuando el defecto que intentan reparar es sustancial y cuando la limitación no entraña ningún daño genuino para la igualdad y la soberanía de los ciudadanos. Permite, así pues, establecer límites en los gastos de campaña cuando éstos contribuyan a reparar significativas desigualdades políticas entre los ciudadanos, siempre que dichos límites resulten establecidos en un nivel lo suficientemente alto como para que no reduzcan la crítica al gobierno ni introduzcan ninguna nueva desigualdad, excluyendo a los partidos o candidatos nuevos.

V. EL ANTECEDENTE LEGAL

A. El encuadre de la cuestión

He examinado la base filosófica para la «apuesta democrática» en la cual la Corte Suprema basó su decisión en el caso Buckley. Esta estrategia profiláctica fluye naturalmente de la concepción mayoritaria que considera que lo fundamental de la democracia es el gobierno de acuerdo con la voluntad informada y reflexiva de la mayoría. Algunos críticos del caso Buckley han expresado que esta decisión representa una vuelta a la mentalidad del caso Lochner,8 que una vez condujo a la Corte Suprema a rechazar una legislación social y económicamente progresiva sobre la base de que los individuos tienen derecho a usar su propiedad y gastar su dinero como deseen. Pero la analogía con el caso Lochner interpreta erróneamente el verdadero atractivo de la lectura profiláctica, que no descansa en el punto de vista casi universalmente rechazado según el cual los individuos ricos deberían ser siempre libres de gastar su dinero de la forma que desearan, sino en la idea mucho más popular de que democracia significa gobierno de la voluntad mayoritaria. Si la democracia tuviera únicamente esa dimensión, entonces la apuesta democrática bien podría ser considerada una buena apuesta.

7. He tratado este punto con alguna profundidad en Freedom's Law, caps. 9 y 10.
8. Lochner v. New York, 198 U.S. 45 (1905), declarando inválida una ley que imponía un límite en el número de horas que un empleador podía exigir trabajar a un empleado.
La concepción mayoritaria no es, sin embargo, la única concepción disponible de la democracia. La concepción asociativa es una alternativa más atractiva: ofrece al menos tres dimensiones con relación a las cuales la democracia debe ser examinada, y no recomienda una apuesta democrática, sino la interpretación más discriminatoria de la libertad de expresión que he descrito anteriormente. Si fuéramos a redactar una nueva Constitución partiendo de cero, tendríamos poderosas razones para redactarla teniendo en mente una democracia asociativa, así como para diseñar una protección discriminatoria de la libertad de expresión. Pero no estamos diseñando una nueva Constitución, sino que estamos intentando interpretar la que tenemos, así como la historia de la práctica y la adjudicación que se derivan de ella. Debemos entonces preguntarnos: ¿qué concepción de la democracia proporciona una mejor interpretación de nuestra propia estructura y práctica constitucionales?

Como sostuve en otro lugar, la concepción asociativa así lo hace, puesto que puede explicar —mientras la concepción mayoritaria no puede hacerlo— la provisión constitucional de derechos individuales contra una mayoría democrática. Es verdad que algunos de esos derechos podrían ser entendidos como necesarios para crear y proteger también a una democracia mayoritaria. Si interpretáramos que la Primera Enmienda incorpora la apuesta democrática, podríamos entonces considerar el derecho de un ciudadano a la libertad de expresión como un derecho que protege a una democracia mayoritaria, a pesar del hecho de que él mismo limita lo que una mayoría democrática puede hacer. Pero la Constitución contiene derechos individuales —como el derecho a la igual protección de las leyes según ha sido interpretado por los tribunales— que no pueden ser reconciliados de esta forma con la concepción mayoritaria de la democracia.

Hariamos bien, de todas maneras y para esta ocasión, en encuadrar nuestra cuestión interpretativa de forma más restringida. Deberíamos limitarnos a la jurisprudencia de la Primera Enmienda, distinguiendo entre dos lecturas de la cláusula de la libertad de expresión. La primera es una lectura profiláctica modelada según la apuesta democrática. Para ella, el discurso político nunca puede ser restringido o regulado en interés de la democracia. La segunda es una lectura más flexible, tomada de la concepción asociativa, que permite una regulación de la libertad de expresión que mejore la igualdad de los ciudadanos, en tanto y en cuanto cumpla con los rigurosos estándares de la estrategia discriminatoria que describí antes. ¿Cuál de estas dos lecturas parece más adecuada para explicar lo que la Constitución dice, o lo que los tribunales han hecho, acerca de la libertad de expresión?

B. Texto y retórica

Poco nos ayuda elegir entre estas dos lecturas interpretativas a partir del texto constitucional. La Primera Emmienda establece que «el Congreso no podrá sancionar ninguna ley [...] que limite la libertad de expresión». Resulta posible hacer una lectura extrema de esta expresión; es decir, sostener que en ella se prohíbe la regulación del discurso por cualquier motivo. Pero tanto la apuesta democrática como la estrategia discriminatoria rechazan esta interpretación absolutista, como lo hacen casi todos los académicos y jueces, y el texto no proporciona otra guía para la elección entre estas dos lecturas. Si el texto permite una regulación del discurso para proteger la seguridad nacional o la paz y tranquilidad de los vecinos, entonces también permite, sólo como una cuestión de límites del lenguaje, la regulación necesaria para proteger o perfeccionar la democracia.

Tampoco la retórica judicial resulta decisiva en ninguna dirección. La declaración categórica del caso Buckley en cuanto a que la preocupación por la igualdad es «extraña» a la Primera Emmienda constituye, como dije, una clara adhesión a la apuesta democrática. No obstante, podemos encontrar declaraciones aún más conocidas que, de una forma igualmente clara, respaldan la estrategia discriminatoria rival. La principal entre éstas es la famosa afirmación del juez de la Corte Suprema Brandeis en su opinión incluida en el caso Whitney:

Aquéllos que conquistaron nuestra independencia creían que el fin último del Estado era lograr que los hombres fueran libres para desarrollar sus facultades y que en su gobierno las fuerzas deliberativas debían prevalecer sobre la arbitrariedad. Valoraban la libertad como un fin tanto como un medio. Creían que la libertad era el secreto de la felicidad y que el coraje era el secreto de la libertad [...] que la amenaza más grande para la libertad es un pueblo inerte; que la discusión pública es un deber político y que esto debería ser un principio fundamental del gobierno norteamericano.11

Esta declaración reconoce la importancia de la soberanía popular. Pero también pone un énfasis particular, como parte de una justificación completa de la Primera Emmienda, en las otras dimensiones de la democracia, esto es, en la importancia de la igualdad de los ciudadanos y, sobre todo, en el valor del discurso democrático deliberativo. Sostiene que el fin de la libertad de expresión no es sólo evitar que el gobierno oprima al pueblo, sino también permitir que los ciudadanos individuales desarrollen sus facultades; que la libertad es por esta razón un fin, tanto como un medio, para el logro de otros propósitos democráticos, y que la deliberación cívica es un «deber político»

privilegio tengan un poder repulsivamente antidemocrático, permitiendo que el discurso político resulte tan envallecido como para perder su carácter argumentativo.

Los signos de una decadencia como la puntualizada resultan hoy demasiado obvios como para que sean dejados de lado: nuestra democracia es en parte una democracia en sí misma y en parte una parodia de ella. En las elecciones de 1996 y 1998, los gastos de campaña ascendieron a sumas hasta ese momento increíbles, y los políticos de todos los niveles, incluyendo al presidente y al vicepresidente, fueron obligados a humillarse frente a ciertos donantes ricos. Los políticos continúan llevando a cabo su persistente y agotadora búsqueda de dinero, incluso cuando ellos mismos solicitan el establecimiento de reglas que lo harían innecesario. Para muchos políticos la situación constituye un ejemplo del clásico dilema del prisionero. Cada uno de ellos preferiría que los gastos fueran limitados, pero en la medida en que no lo sean, cada uno deberá luchar para recaudar y gastar tanto como pueda. Los posibles candidatos peor financiados resultan expulsados del terreno de juego en todos los niveles, y aquellos grupos que representan convicciones impopulares entre los ricos no son ni siquiera capaces de comenzar a luchar para la obtención de un apoyo político más amplio. Los funcionarios electos deben comenzar la búsqueda de dinero fresco a la mañana siguiente a su elección, y este esfuerzo intenso y continuo se hace a costa del tiempo que dedican a los asuntos públicos. El dinero que recaudan se gasta bajo la dirección de encuestadores y consultoras que no tienen interés alguno en sus principios o programas, y cuyas habilidades radican sólo en la seducción de los consumidores por medio de cancioncillas, anuncios y declaraciones.

Esto último trae como consecuencia que el discurso político sea el más degradado y negativo del mundo democrático. La participación pública en la política, aun midiéndola por el número de ciudadanos que se molestan en ir a votar, se ha hundido por debajo del nivel en el que podemos sostener, con seriedad, que nos estamos autogobernando. La gente adjudica su propia indiferencia al proceso mismo: hacen referencia a que el poder del dinero en la política ha hecho cínica y la vulgaridad de la política televisiva ha enfermado. El exceso profiláctico que conlleva la apuesta democrática es hoy demasiado costoso en una democracia genuina. Más que cauto, resulta tonto; más que sabio, resulta ciego.

Tenemos entonces poderosas razones para intentar construir una estrategia de protección del discurso político que incorpore algo de la flexibilidad, pero no de los riesgos, de la estrategia equilibradora. La estrategia «discriminatoria» (como voy a llamarla) reconoce este peligro y prohíbe cualquier regulación del discurso que dañe apreciablemente tanto a la soberanía como a la igualdad de los ciudadanos. No permite que el gobierno comprometa la soberanía popular prohibiendo a la prensa discutir la vida sexual de los funcion
narios, por ejemplo, aun cuando sea altamente plausible que la tercera dimensión de la democracia —el discurso democrático— resulte perfeccionada como consecuencia de esa limitación. Dicha estrategia rechaza como incompatible con la igualdad de los ciudadanos el argumento que, tal como mencioné, sostiene que el discurso sexista o racista debería prohibirse para evitar «silenciar» a los grupos minoritarios o a las mujeres, o para mejorar el carácter del discurso democrático.7

En cambio, la estrategia discriminatoria sí permite regulaciones en el discurso político que mejoren la democracia en alguna de sus dimensiones, cuando el defecto que intentan reparar es sustancial y cuando la limitación no entraña ningún daño genuino para la igualdad y la soberanía de los ciudadanos. Permite, así pues, establecer límites en los gastos de campaña cuando éstos contribuyan a reparar significativas desigualdades políticas entre los ciudadanos, siempre que dichos límites resulten establecidos en un nivel lo suficientemente alto como para que no reduzcan la crítica al gobierno ni introduzcan ninguna nueva desigualdad, excluyendo a los partidos o candidatos nuevos.

V. EL ANTECEDENTE LEGAL

A. El encuadre de la cuestión

He examinado la base filosófica para la «apuesta democrática» en la cual la Corte Suprema basó su decisión en el caso Buckley. Esta estrategia profiláctica fluye naturalmente de la concepción mayoritaria que considera que lo fundamental de la democracia es el gobierno de acuerdo con la voluntad informada y reflexiva de la mayoría. Algunos críticos del caso Buckley han expresado que esta decisión representa una vuelta a la mentalidad del caso Lochner,8 que una vez condujo a la Corte Suprema a rechazar una legislación social y económicamente progresiva sobre la base de que los individuos tienen derecho a usar su propiedad y gastar su dinero como deseen. Pero la analogía con el caso Lochner interpreta erróneamente el verdadero atractivo de la lectura profiláctica, que no descansa en el punto de vista casi universalmente rechazado según el cual los individuos ricos deberían ser siempre libres de gastar su dinero de la forma que deseen, sino en la idea mucho más popular de que democracia significa gobierno de la voluntad mayoritaria. Si la democracia tuviera únicamente esa dimensión, entonces la apuesta democrática bien podría ser considerada una buena apuesta.

7. He tratado este punto con alguna profundidad en Freedom’s Law, caps. 9 y 10.
8. Lochner v. New York, 198 U.S. 45 (1905), declarando inválida una ley que imponía un límite en el número de horas que un empleado podía exigir trabajar a un empleado.
La concepción mayoritaria no es, sin embargo, la única concepción disponible de la democracia. La concepción asociativa es una alternativa más atractiva: ofrece al menos tres dimensiones con relación a las cuales la democracia debe ser examinada, y no recomienda una apuesta democrática, sino la interpretación más discriminatoria de la libertad de expresión que he descrito anteriormente. Si fuéramos a redactar una nueva Constitución partiendo de cero, tendríamos poderosas razones para redactarla teniendo en mente una democracia asociativa, así como para diseñar una protección discriminatoria de la libertad de expresión. Pero no estamos diseñando una nueva Constitución, sino que estamos intentando interpretar la que tenemos, así como la historia de la práctica y la adjudicación que se derivan de ella. Debemos entonces preguntarnos: ¿qué concepción de la democracia proporciona una mejor interpretación de nuestra propia estructura y práctica constitucionales?

Como sostuve en otro lugar, la concepción asociativa así lo hace, puesto que puede explicar —mientras la concepción mayoritaria no puede hacerlo— la provisión constitucional de derechos individuales contra una mayoría democrática. Es verdad que algunos de esos derechos podrían ser entendidos como necesarios para crear y proteger también a una democracia mayoritaria. Si interpretáramos que la Primera Enmienda incorpora la apuesta democrática, podríamos entonces considerar el derecho de un ciudadano a la libertad de expresión como un derecho que protege a una democracia mayoritaria, a pesar del hecho de que él mismo limita lo que una mayoría democrática puede hacer. Pero la Constitución contiene derechos individuales —como el derecho a la igual protección de las leyes según ha sido interpretado por los tribunales— que no pueden ser reconciliados de esta forma con la concepción mayoritaria de la democracia.

Haríamos bien, de todas maneras y para esta ocasión, en encuadrar nuestra cuestión interpretativa de forma más restringida. Deberíamos limitarnos a la jurisprudencia de la Primera Enmienda, distinguiendo entre dos lecturas de la cláusula de la libertad de expresión. La primera es una lectura profiláctica modelada según la apuesta democrática. Para ella, el discurso político nunca puede ser restringido o regulado en interés de la democracia. La segunda es una lectura más flexible, tomada de la concepción asociativa, que permite una regulación de la libertad de expresión que mejore la igualdad de los ciudadanos, en tanto y en cuanto cumpla con los rigurosos estándares de la estrategia discriminatoria que describí antes. ¿Cuál de estas dos lecturas parece más adecuada para explicar lo que la Constitución dice, o lo que los tribunales han hecho, acerca de la libertad de expresión?

B. Texto y retórica

Poco nos ayuda elegir entre estas dos lecturas interpretativas a partir del texto constitucional. La Primera Enmienda establece que «el Congreso no podrá sancionar ninguna ley [...] que limite la libertad de expresión». Resulta posible hacer una lectura extrema de esta expresión; es decir, sostener que en ella se prohíbe la regulación del discurso por cualquier motivo. Pero tanto la apuesta democrática como la estrategia discriminatoria rechazan esta interpretación absolutista, como lo hacen casi todos los académicos y jueces, y el texto no proporciona otra guía para la elección entre estas dos lecturas. Si el texto permite una regulación del discurso para proteger la seguridad nacional o la paz y tranquilidad de los vecinos, entonces también permite, sólo como una cuestión de límites del lenguaje, la regulación necesaria para proteger o perfeccionar la democracia.

Tampoco la retórica judicial resulta decisiva en ninguna dirección. La declaración categórica del caso Buckley en cuanto a que la preocupación por la igualdad es «extraña» a la Primera Enmienda constituye, como dijera, una clara adhesión a la apuesta democrática. No obstante, podemos encontrar declaraciones aún más conocidas que, de una forma igualmente clara, respaldan la estrategia discriminatoria rival. La principal entre éstas es la famosa afirmación del juez de la Corte Suprema Brandeis en su opinión incluida en el caso Whitney:

Aquellos que conquistaron nuestra independencia creían que el fin último del Estado era lograr que los hombres fueran libres para desarrollar sus facultades y que en su gobierno las fuerzas deliberativas debían prevalecer sobre la arbitrariedad. Valoraban la libertad como un fin tanto como un medio. Creían que la libertad era el secreto de la felicidad y que el coraje era el secreto de la libertad [...] que la amenaza más grande para la libertad es un pueblo inerte; que la discusión pública es un deber político y que esto debería ser un principio fundamental del gobierno norteamericano.11

Esta declaración reconoce la importancia de la soberanía popular. Pero también pone un énfasis particular, como parte de una justificación completa de la Primera Enmienda, en las otras dimensiones de la democracia, esto es, en la importancia de la igualdad de los ciudadanos y, sobre todo, en el valor del discurso democrático deliberativo. Sostiene que el fin de la libertad de expresión no es sólo evitar que el gobierno opra al pueblo, sino también permitir que los ciudadanos individuales desarrollen sus facultades; que la libertad es por esta razón un fin, tanto como un medio, para el logro de otros propósitos democráticos, y que la deliberación cívica es un «deber político».

situado más allá del deber de los ciudadanos-soberanos de votar. Resultaría extraño aceptar esta fuerte adhesión a los diferentes fines de la Primera Enmienda y aun así seguir insistiendo en que nunca debe ser interpretada o aplicada para promover aquellos fines.

Debemos, por lo tanto, mirar más allá del texto y la retórica para evaluar nuestras lecturas rivales como interpretaciones de la práctica judicial. Debemos observar las decisiones adoptadas en aquellos casos en los cuales las dos lecturas compiten. No existen muchos casos de ese tipo, pues la mayoría de las decisiones sobre la Primera Enmienda resultan consistentes con ambas lecturas. Ambas justifican el caso *New York Times v. Sullivan*,12 la decisión acerca de la publicación de los documentos del Pentágono (los *Pentagon Papers*),13 el caso de Skokie,14 los casos sobre la quema de banderas15 y la mayoría de las otras decisiones relativas a la Primera Enmienda. Me concentraré en algunas de las relativamente escasas decisiones en las que las dos lecturas apuntan en direcciones opuestas, para ver cuál de las fuerzas gravitacionales ha probado ser la más fuerte en cada caso. La cuestión no se resuelve por el lenguaje de las opiniones en cuestión, que casi nunca se refieren directamente al tema. Debemos observar lo que los tribunales norteamericanos han hecho realmente en estos casos, a la luz del material real presentado ante ellos, para juzgar cuál de las dos lecturas explica mejor su proceder.

**C. Límites a las contribuciones**

Como ya hemos visto, una parte del caso *Buckley*—su afirmación de que los límites a los gastos son inconstitucionales— se justifica sólo por la lectura profiláctica. La Corte Suprema sostuvo, al sustentar dicha afirmación, que el objeto de la Primera Enmienda se encuentra limitado a la protección de la soberanía popular—a proveer a la gente de «la mayor diseminación posible de información de fuentes diversas y antagónicas»— y rechazó específicamente el argumento según el cual el gobierno puede regular el discurso para proteger la igualdad entre los ciudadanos. Debemos adoptar la misma mirada que adoptó parte de la progenie del caso *Buckley*—los casos, como el del *Colorado Republican*,16 que fueron decididos apelando a aquella afirmación como precedente.

Pero otra afirmación también forma parte de la decisión adoptada en Buckley, esto es, la opinión del tribunal según la cual el Congreso se encuentra facultado para imponer límites a las contribuciones que los individuos pueden efectuar a favor de las campañas políticas de otros, y dicha afirmación forma parte, tanto como la que vimos antes, del antecedente constitucional. Esta opinión no presupone la lectura profiláctica, sino la discriminatoria, ya que sólo puede ser justificada sobre la base de la suposición de que el Congreso tiene poder para limitar la actividad política de algunos individuos en aras de salvaguardar la igualdad de otros. Sin embargo, en su decisión el tribunal negó este razonamiento: en su opinión, prohibir indirectamente que los ciudadanos hablen, contribuyendo tanto como deseen a la financiación del discurso de otros, es distinto de prohibirles gastar su propio dinero para hablar por sí mismos, por lo cual los límites a las contribuciones deben estar sujetos a un estándar constitucional menos estricto que los límites a los gastos. No obstante, dicha distinción resulta ilusoria, tal como un juez de la Corte Suprema, Thomas, se encargó convincentemente de señalar en el caso Colorado Republican.

La manera más efectiva que la mayoría de la gente tiene de expresar sus convicciones políticas es mediante contribuciones a favor de una organización o campaña dedicada a publicitar o actuar sobre la base de esas convicciones. Los límites a las contribuciones significan una amenaza tan grande —o tan pequeña— a la soberanía popular como los límites a los gastos. Si se prohibiera que los ciudadanos ricos contribuyeran todo lo que desearan a las campañas políticas, entonces los políticos no podrían emitir sus mensajes tan frecuentemente como quisieran y los ciudadanos-soberanos no oirían un mensaje que de otra forma hubieran oído. En este caso, el gobierno habría limitado el flujo de información de campaña tan directamente como lo hubiera hecho si hubiera limitado lo que los políticos pueden gastar. Aunque resulta conceivable pensar que los contribuyentes podrían gastar una suma igual de dinero que el que hubieran donado a favor de campañas particulares —si se les hubiera permitido hacerlo— de otra manera y en otro contexto, pocos estarían dispuestos a hacerlo, por varias razones, incluido el hecho evidente de que resulta menos factible que los gastos independientes atraigan la gratitud de encumbrados funcionarios públicos. Nada en la lectura profiláctica justifica someter las leyes que limitan las contribuciones políticas a un estándar menos riguroso que aquellas que limitan los gastos directos.

La conclusión a la que varios comentaristas han llegado —que la Corte de Buckley buscó una solución de compromiso invalidando los límites a los gastos y aceptando los límites a las contribuciones— parece irresistible. Sin embargo, esa solución resultó ser del tipo equivocado, una solución que aplica una lectura de la Primera Enmienda para la primera de estas cuestiones y una lectura distinta para la segunda. La decisión adoptada en Buckley,
que en un aspecto es la autoridad más fuerte disponible contra la lectura discriminatoria, constituye en este otro aspecto un importante argumento a su favor.

**D. La doctrina de la equidad**

La Primera Enmienda resulta pertinente no sólo cuando el gobierno intente evitar que un editor imprimía o emita lo que desee, sino también cuando le obliga a publicar lo que de otro modo no publicaría, porque en tal caso el gobierno también estaría interviniendo en el discurso político alterando la información disponible para los ciudadanos, y eso también ofende el principio de soberanía popular según el cual el gobierno no debe elegir aquello que oyen los ciudadanos. En *Red Lion*, sin embargo, la Corte Suprema convalidó la «doctrina de la equidad» vigente, diseñada por la Federal Communications Commission, que requería que aquellas emisoras que eligieran presentar un punto de vista acerca de una determinada cuestión política controvertida presentarán también puntos de vista opuestos. El tribunal citó el «fin de la Primera Enmienda de formar un público informado, capaz de conducir sus propios asuntos» y sostuvo que resultaba perfectamente consistente con ese fin que el gobierno exigiera una programación más equilibrada. Esta idea se ajusta cómodamente a la lectura discriminatoria de la Primera Enmienda. Sin embargo, resulta un anatema para la lectura profiláctica, ya que descansa exactamente en la clase de consideración que condena esa lectura, esto es, que los ciudadanos estarían mejor informados y serían más responsables si se les presentaran puntos de vista opuestos por parte del mismo editor antes que si se les dejara libres para buscar por sí mismos, en caso de que lo desearan, opiniones discordantes.

Frecuentemente se sostiene, sin embargo, que la decisión en *Red Lion* se fundó en lo que se denomina un razonamiento de «escasez»: puesto que sólo un número relativamente pequeño de emisoras puede operar dentro de un área geográfica particular, el gobierno tiene un interés mayor en obligar a aquellos pocos titulares de licencias a emitir opiniones que contradigan las suyas. Si esto resulta así, entonces la decisión sería inaplicable en la era del satélite y el cable, en la que hay un número mucho mayor de licencias disponibles repartidas por todo el país. No obstante, una preocupación por la escasez no podría haber figurado en ninguna decisión que sugiriera una lectura profiláctica, porque la escasez no resulta pertinente para esa lectura. Si en teoría resulta erróneo que el gobierno intente controlar el flujo de información y de discusiones políticas que se ofrece al público, entonces el hecho de que las
emisoras que intenta regular sean escasas o de que haya dado permisos para su uso estaría fuera de lugar. Es que, de todas formas, sería el gobierno y no una fuerza combinada de decisiones individuales quien decidiría qué información y discusiones fluirían en ese medio escaso. Dado que el gobierno tiene la opción de dar permisos para las bandas emisoras sin tal intervención, la Primera Enmienda, para la lectura profiláctica, demandaría que lo hiciera.

De hecho, el tribunal citó el argumento de la escasez sólo para apoyar la idea de que la entrada al medio de la radiofonía resulta muy costosa, mencionando la posición dominante de los que ingresaron con anterioridad, la cual, se dijo, resulta de por sí amenazadora incluso cuando todavía existen algunos espacios disponibles en la banda. Por supuesto, los oradores a quienes se les niega el uso de la televisión por estas razones económicas son libres de buscar otro medio, menos escaso y en cualquier caso menos costoso, a través del cual difundir sus puntos de vista. El argumento del tribunal depende de hecho de la suposición, casi explícita en su opinión, de que resulta antidemocrático y no equitativo que el acceso a un medio tan dominante en política como la radio y la televisión esté restringido —sea por permisos o por poderío económico— a unos pocos y, en consecuencia, muy poderosos individuos, y de que el gobierno tiene por ello derecho a intervenir para hacer más igualitario el proceso político. La decisión presupone la lectura discriminatoria: la igualdad de los ciudadanos en el ámbito de la política resulta tan importante para la concepción general de la democracia que se deriva de la Constitución que la Primera Enmienda debe reconocer que mejorar la igualdad es, a veces, una razón concluyente para una regulación apropiada.

Por supuesto que de esto no se sigue necesariamente, incluso si aceptamos la lectura discriminatoria, que el tribunal que decidió el caso Red Lion haya aplicado correctamente dicha lectura. Alguien podría sostener que la soberanía de los ciudadanos resulta significativamente dañada cuando los comentaristas son disuadidos de emitir opiniones controvertidas —en razón de que resultaría costoso o indeseable para éstos permitir la emisión al aire de puntos de vista conflictivos—, y que por este motivo, aun asumiendo la lectura discriminatoria, la decisión ha sido equivocada. De todas formas, en el caso de las compañías emisoras, cuyo contenido editorial raramente constituye una parte significativa de su programación, éste no es un argumento poderoso, por lo cual entiendo que la decisión fue correcta. En otras circunstancias, sin embargo, un argumento semejante sería más persuasivo. En el caso Tornillo,18 por ejemplo, el tribunal invalidó una ley de Florida que exigía que los periódicos garantizaran a los candidatos que habían recibido una crítica por parte de ellos un espacio para la respuesta que fuera igual al ocupado por dicha crítica. Dado que los jueces bien podrían pensar que una ley de

este tipo tendría un efecto alarmante sobre el celo crítico de los editores de periódicos, esa decisión resulta consistente tanto con la lectura discriminatoria como con la profiláctica.

E. Reglas que obligan a incorporar transmisiones

En las dos decisiones Turner,19 la Corte Suprema convalidó las regulaciones que establecían un «deber de transmitir», al obligar a las compañías de cable, bajo ciertas circunstancias, a incorporar estaciones emisoras. El juez Breyer, que redactó el voto decisivo en una votación que finalizó cinco a cuatro en Turner II, comenzó su análisis subrayando que los intereses de la Primera Enmienda podían ser localizados en los dos lados del caso. Resulta difícil que esta afirmación tenga sentido para la lectura profiláctica.

Para esta última, la Primera Enmienda compromete a la nación con la estrategia de proteger la democracia, al mantener al gobierno lejos de las distintas decisiones que determinan qué es lo que se ofrece a la gente en materia de discurso. Si esto es así, entonces existe una cuestión concerniente a la Primera Enmienda sólo en una de las caras del caso —en la de las compañías de cable que desean mantenerse libres de la interferencia del gobierno al decidir qué programación ofrecer—. Resulta irrelevante sostener, como lo hizo Breyer, que el hecho de solicitar a las compañías de cable la incorporación de estaciones emisoras mejora el discurso político, en tonto brinda a los suscriptores discusiones y noticias locales que de otra forma tendrían que buscar en otro lado. De acuerdo con la lectura discriminatoria, sin embargo, Breyer tenía razón, ya que esa lectura reconoce la importancia democrática de un discurso informado y acepta que el gobierno pueda intervenir en las decisiones referentes a los medios para ayudar a asegurarla. Cuando ese juez declaró que la práctica en cuestión «busca facilitar la discusión pública y la deliberación informada que, como el juez Brandeis señaló muchos años atrás, el gobierno democrático presupone y la Primera Enmienda busca lograr», apoyó la lectura discriminatoria. Asimismo, Breyer subrayó su apoyo a esta lectura al citar no sólo la opinión de Brandeis en Whitney, sino también la de Red Lion.

La opinión de Breyer en Turner II no fue acompañada por los otros jueces y, a su vez, Breyer no participó en Turner I. Pero su opinión tiene mucho más sentido que la opinión de la mayoría, que, como la juez O’Connor remarcar en su discurso en Turner II, estuvo fundada en un análisis económico. El complicado proceso de Turner resulta mejor interpretado, en su conjunto, como un reconocimiento de una de las afirmaciones más básicas de la lectura discrimi-

natoria: que el gobierno puede intervenir en los poderosos medios electrónicos de comunicación para mejorar el discurso político público cuando esa intervención no favorezca ningún punto de vista, popular o impopular, y tampoco comprometa la igualdad o la soberanía de los ciudadanos.

F. Zonas de votación libres de campaña

En el caso Burson,20 la Corte Suprema convalidó unas leyes electorales estatales que prohibían hacer publicidad en el día de la elección dentro de una distancia estipulada de los lugares de votación. Aunque el tribunal intentó justificar su decisión del modo en que una lectura profiláctica de la Primera Enmienda requeriría, la decisión puede, en realidad, ser apoyada únicamente según una lectura discriminatoria. El tribunal sostuvo que prohibir el discurso político en un área cercana a los lugares de votación en el día de la elección no resultaba neutral, en tanto afectaba sólo al discurso político y no a otras formas de expresión. Sin embargo, también afirmó que las regulaciones en cuestión cumplían con el estándar riguroso de la «justificación concluyente», necesario para pasar por alto la prohibición de la Primera Enmienda en tales regulaciones sensibles en cuanto al contenido, en virtud de que los Estados tienen un interés innegable en mantener los procedimientos de elección alejados de la posibilidad de intimidación. Este argumento revela una interpretación adecuada de la lectura profiláctica, en tanto que no apela al discurso informado o a alguna otra dimensión de la democracia para justificar un límite en el discurso político, sino al interés —distinto del anterior— de que la gente no sea intimidada.

Sin embargo, aunque este argumento denota una adecuada interpretación de la lectura profiláctica, resulta tanto y, como tal, fue ridiculizado por los jueces del tribunal Stevens, O'Conor y Souter en su disensio en el caso.21 El Estado no necesitaba prohibir el discurso político en un área de 28 km² (o, en el caso de algunos Estados, de 697 km²) para prevenir intimidaciones. Una vez más, la decisión resulta mucho mejor justificada si suponemos que el tribunal rechazó de hecho la lectura profiláctica y apoyó la discriminatoria. Si interpretamos que la Primera Enmienda permite aquellas regulaciones del discurso que promuevan el supuesto fin de la protección de la democracia, al mejorar la igualdad de los ciudadanos o la calidad del discurso político, el caso se vuelve más sencillo. Negar a todos los candidatos o grupos la especial e inapropiada ventaja que supone una publicidad efectuada segundos antes del momento crucial de votar resulta más justo para todos los ciudadanos como

participantes del proceso. A su vez, el hecho de brindarles un espacio para la reflexión final, libre de molestias, antes de votar —permitirles libertad de la política cuando dicha libertad resulta de la mayor importancia— mejora la deliberación democrática.

La Primera Enmienda, según la lectura discriminatoria, no prohíbe que el gobierno intervenga de esta forma en ayuda de los ciudadanos, en la medida en que tales regulaciones no ofendan los principios fundamentales de la imparcialidad política o cualquier otro aspecto de la soberanía popular. La importancia de esta capacidad se destaca en una decisión anterior de la Corte Suprema, en la cual ésta invalidó una ley estatal que inicialmente podría parecer similar a la convalidada en Burson. En el caso Mills v. Alabama,22 el tribunal declaró inconstitucional una ley que prohibía a los periódicos publicar editoriales apoyando o oponiéndose a cualquier candidato en el día de la elección. Esta ley hubiera negado a los ciudadanos una fuente tradicional de discusión y de consejos políticos para leer y reflexionar en sus hogares, lejos del movimiento del lugar de votación en el día de la elección. Su impacto en la soberanía del consumidor era entonces mayor, y su contribución a la deliberación, inexistente.

G. La militancia política de las empresas

En el caso Austin v. Michigan Chamber of Commerce, el tribunal convalidó una ley que prohibía a las empresas usar sus fondos generales para apoyar u oponerse a los candidatos políticos, aunque les permitía usar fondos separados que ellos recaudaran expresamente con tales propósitos. En su argumentación el tribunal apoyó, casi explícitamente, la lectura discriminatoria, rechazando, al mismo tiempo, la profiláctica. Se admitió que, según lo resuelto en Buckley, los Estados necesitan un interés «concluyente» para justificar la imposición de limitaciones al discurso político y reconoció que el único interés de este tipo existente en dicho caso era el de la protección contra la corrupción. Sin embargo, el tribunal sostuvo, en Austin que la clase de «corrupción» contra la cual los Estados se pueden proteger no resulta limitada al género familiar de las contribuciones para un favor determinado, sino que incluye también «una clase diferente de corrupción en la arena política: los efectos corrosivos y distorsionadores de inmensas agregaciones de riqueza que son acumuladas con la ayuda de la estructura empresarial y que tienen poca o ninguna correlación con el apoyo del público a favor de las ideas políticas de la empresa».

La «distorsión» en cuestión no tiene nada que ver con la clase familiar de corrupción. La soberanía popular no resulta aquí comprometida, ya que el

hecho de que un anuncio político haya sido pagado por la contribución de una empresa no hace para el público que lo ve menos valiosa la información que contiene. El impacto «corrosivo» del gasto de las grandes empresas recae enteramente sobre la igualdad de los ciudadanos, esto es, sobre la dimensión de la democracia que la interpretación profiláctica de la Primera Enmienda efectuada en Buckley declaró irrelevante. Tampoco interesa, desde la perspectiva de este enfoque profiláctico, cómo son obtenidas las ganancias de una empresa. Resulta irrelevante, para esta lectura, que éstas no reflejen las convicciones políticas populares: el valor de la información que los ciudadanos como soberanos reciben es el mismo, tanto si las contribuciones de las empresas provienen de un fondo separado de acción política como si proceden de sus fondos generales. Esto, sin embargo, no resulta irrelevante para la lectura discriminatoria, dado que la misma permite que el gobierno regule el discurso electoral para proteger la igualdad de los ciudadanos cuando tal regulación no daña la democracia en otra dimensión, y dicha igualdad resulta seriamente dañada cuando las empresas son libres de usar su vasta riqueza para ganar una influencia política que pocos ciudadanos individuales —si es que hay alguno— pueden lograr.

La lectura discriminatoria no sólo brinda una justificación persuasiva para Austin, sino también una distinción persuasiva entre esa decisión y una anterior que, según varios comentaristas, resulta contraria en espíritu a aquélla. En el caso Bellotti,3 el tribunal declaró inconstitucional una ley de Massachusetts que prohibía a las empresas gastar fondos de cualquier tipo haciendo campaña a favor o en contra de una consulta popular. Esta restricción significaba un riesgo mucho más serio para la soberanía de los ciudadanos que aquella dispuesta en la ley convalidada en Austin, en tanto que amenazaba con privarles de información de otra forma no disponible. Varias de dichas consultas atañen a complicadas cuestiones económicas, razón por la cual las empresas tienen, frecuentemente, un incentivo del que los individuos carecen para presentar un enfoque particular de la cuestión. La ley objeto de análisis en Bellotti no siquiera permitía a tales empresas el uso de fondos separados, recaudados específicamente para presentar tales enfoques. Por el contrario, la ley examinada en Austin estaba limitada al caso de las elecciones —en el cual los partidos políticos, así como otros grupos, tienen un significativo interés en ofrecer argumentos a favor de sus candidatos y en contra de sus oponentes—, a la vez que permitía a las empresas el uso de fondos separados para hacer cualquier apelación a favor o en contra de un candidato que según esas empresas no había sido hecha efectiva por otros.

VI. EL ARGUMENTO EPISTÉMICO

La lectura discriminatoria que relacioné con la concepción asociativa de la democracia se corresponde, pues, tanto como la lectura profiláctica asociada con la concepción mayoritaria, con los precedentes pertinentes. Sin embargo, si el análisis de la sección anterior resulta consistente, aquéllas se ajusta a ellos, en conjunto, todavía mejor. No obstante, la interpretación constitucional no es sólo una cuestión de correspondencia, ya que una interpretación convincente debería no sólo encajar con los antecedentes, sino también justificarlos. En este aspecto, ¿qué lectura es superior, la profiláctica o la discriminatoria? Es verdad que la lectura discriminatoria está, al menos marginalmente, más abierta al abuso por parte de un gobierno ansioso de protegerse a sí mismo de la crítica o de consolidar su posición. Un gobierno semejante podría regular el discurso político, alegando que está protegiendo la democracia cuando sólo se está protegiendo a sí mismo. Sin embargo, la lectura discriminatoria no corre un riesgo serio de padecer dicho abuso, porque, a diferencia de la lectura equilibradora que he analizado, no tolera aquéllas regulaciones del discurso político que dañen la soberanía y la igualdad de los ciudadanos de forma significativa y, en cualquier caso, el riesgo de abuso resulta sobradamente contrapesado por el daño evidente causado a la democracia que la lectura profiláctica nos exige tolerar.

Pero la lectura profiláctica podría parecer más adecuada por una razón muy diferente. De acuerdo a una interpretación popular de la Primera Enmienda, la libertad de expresión ayuda a la gente no sólo a gobernar, sino también a descubrir la verdad respecto a cómo hacerlo mejor. Aquellos que proponen este enfoque usualmente se refieren al argumento de John Stuart Mill según el cual una competencia de ideas, de la cual ninguna resulta excluida, es la mejor manera de descubrir la verdad tanto en materia de ciencia como de valores —no sólo la verdad sobre lo que la gente desea, sino también acerca de lo que debería desear—. La lectura profiláctica parece más profundamente comprometida con una competencia como la descrita, en tanto que rechaza cualquier regulación del discurso diseñada con el supuesto fin de mejorar la democracia. Por ello, podría parecer que la hipótesis epistemica de Mill favorece esa lectura. De hecho, sin embargo, ambas lecturas encuentran apoyo en este argumento, aunque éste adopta diferentes formas según cada una de ellas y resulta más plausible bajo la lectura discriminatoria que bajo la profiláctica.

Si aceptamos la posición de Mill como una justificación válida para la lectura profiláctica, debemos entonces tomar esa posición para apoyar la afirmación de que la cantidad total de discurso tiene, en sí misma, valor epistemico. Según esta visión, el valor del debate público resulta en su conjunto beneficiado, al menos a largo plazo, al reafirmar el principio que sostiene la
superioridad del esquema que cuente con el mayor número de actos discursivos posible —esto es, que las repeticiones de los mismos argumentos o ideas van a ser valoradas como una contribución, al menos marginal, al potencial epistémico del debate—, y al rechazar cualquier restricción de ese principio diseñada para mejorar la calidad de la discusión. Si, al contrario, ofreciéramos aquella posición como justificación para la lectura discriminatoria, no estaríamos subrayando la importancia epistémica de un principio que sostiene que ningún acto discursivo debe ser excluido, sino en aquel según el cual ninguna idea debe ser excluida. Según este punto de vista diferente, lo que resulta importante es la combinación cognitiva y emocional de aquello que es presentado, y no la cantidad en sí misma, siendo en realidad la combinación más que la cantidad lo que resulta resguardado cuando declaramos, como la lectura discriminatoria hace, que ningún discurso puede ser censurado o limitado en razón de que lo que sostiene o expresa sea considerado peligroso u ofensivo. La mejor forma de asegurar que el debate se encuentre expuesto a la más amplia variedad posible de ideas es mediante un riguroso cumplimiento de ese principio, y no resulta necesario, además, maximizar la cantidad total de discurso.

La lectura discriminatoria permite, asimismo, formular un argumento ampliado e incluso más plausible: resulta aún más probable que el discurso en el que ninguna idea se encuentra formalmente excluida asegure la verdad, en tanto y en cuanto el mismo esté también estructurado de modo que incentive el examen de las ideas sobre la base de sus propios méritos. La lectura profiláctica es incapaz de formular este argumento ampliado, puesto que insiste, exclusivamente, en la virtud epistémica de la mayor cantidad de discurso no estructurado por una regulación. Esta idea —que la calidad cuenta tanto como la cantidad— resulta ampliamente aceptada en otros contextos tales como los debates formales o los alegatos procesales, en los que insistimos en argumentos y no en demostraciones multimediáticas. Por el contrario, el modelo profiláctico coloca todos sus «huevos» epistémicos en una sola canasta inestable, pues debe basarse, para respaldar el argumento de que su inflexibilidad sirve para el descubrimiento de la verdad, en la suposición sumamente dudosa de que un debate desestructurado resulta más efectivo como medio de descubrimiento que uno estructurado con igual cantidad de ideas pero con menos actos discursivos.

VII. LAS PROPUESTAS RECONSIDERADAS

La lectura discriminatoria de la Primera Enmienda permite la adopción de toda legislación que limite y regule el discurso político, siempre que no mantenga alejados de la gente la información o ciertos puntos de vista que de
otro modo estarían a su alcance, siempre que no esté diseñada para favorecer al gobierno o a algún partido, ideología o política frente a otros ni refleje ninguna suposición sobre la verdad, falsedad, peligro o capacidad ofensiva de ningún mensaje o presentación y siempre que resulte probable que mejore el carácter democrático del discurso político, al hacer accesible la participación para una mayor cantidad de ciudadanos en condiciones de igualdad, al mejorar la calidad del discurso público, o en ambos casos.

Resultaría difícil defender la constitucionalidad de cualquiera de las propuestas mencionadas al comienzo de este capítulo, incluyendo las limitaciones en las contribuciones a las campañas actualmente en vigencia, si aceptáramos la lectura profiláctica de la Primera Enmienda. Debemos ahora examinar esas propuestas a la luz de la lectura discriminatoria que he estado defendiendo. Podría resultar útil destacar, en primer lugar, que aunque algunas de las propuestas podrían parecer radicales para los norteamericanos, resultan familiares en otras democracias. Por ejemplo, la adopción de todas ellas acercaría en gran medida el sistema norteamericano al esquema electoral británico, el cual, de acuerdo con la opinión general internacional, funciona muy bien. Es verdad que las elecciones en un sistema parlamentario con un fuerte control de partido resultan diferentes en muchas formas de las elecciones que se celebran en nuestro complejo sistema federal, que separa las funciones legislativas y ejecutivas. Pero las diferencias no arruinan la comparación. En noviembre de 1997, al formular su exhortación a favor de una reforma de las campañas electorales, el presidente Clinton sugirió que la elección en la que Tony Blair derrotó a John Major había sido más justa y mejor argumentada que aquella en la que él había derrotado a Robert Dole. Las propuestas también ayudarían a acercar nuestro sistema electoral a aquellos puestos en práctica en otras democracias importantes, todos los cuales permiten regular la política llevada a cabo en la radio y la televisión sin admitir en ningún caso los gastos ilimitados.

Las propuestas elegidas para limitar los gastos de campaña resultan, por supuesto, contrarias a la decisión adoptada en Buckley. En caso de que, en deferencia a la lectura discriminatoria, esta sentencia se deje sin efecto, la Primera Enmienda permitiría fijar límites en los gastos que fueran lo suficientemente altos como para que los funcionarios que buscan la reelección no logran aumentar la ventaja que ya tienen sobre los que desean desplazarlos y que no evitan que aquellos candidatos poco conocidos —o aquellos grupos con políticas nuevas— generen un interés público capaz de captar la atención de los periodistas y otros comunicadores. A menos que estas condiciones sean satisfechas, una restricción en los gastos comprometería la igualdad de los ciudadanos y dañaría también la soberanía popular, porque a

la gente se le negaría el conocimiento de las ideas que esos candidatos o grupos podrían ofrecer en caso de que les fuera permitido. La lectura discriminatoria no permite que se cause un daño significativo a ninguna de las dimensiones de la democracia.

La última propuesta concede generosos fondos públicos para las campañas políticas, pero prohíbe que los candidatos que los acepten lancen anuncios en la radio y la televisión, excepto si se trata de emisiones políticas cuyo formato tiende a fomentar el debate y a desincentivar la utilización de técnicas subliminales u otras no argumentativas. Esta propuesta resulta más original y problemática y, aun cuando la lectura discriminatoria hubiera sido reconocida y adoptada, sería controvertida. La legislación adoptada en consecuencia no prohibiría nada, sino que meramente impondría condiciones sobre el uso de los fondos públicos, dejando libre a cualquier político que prefiriera pagar anuncios políticos comunes con su limitado presupuesto de campaña, renunciando a dichos fondos. Sin embargo, la presión ejercida sobre los candidatos y las emisoras para que aceptaran el dinero público sería tan fuerte, si se tiene en cuenta que es posible que ellos supusieran que otros candidatos y emisoras habrían hecho ya lo mismo, que las condiciones impuestas tendrían un sesgo coercitivo. La lectura discriminatoria requiere entonces que quienes propongan estos proyectos demuestren que, en la práctica, no van a perjudicar a la democracia en ninguna de sus dimensiones.

Podría objetarse, por ejemplo, que un programa de fondos públicos que impusiera tales condiciones ofendería la soberanía de los ciudadanos, porque induciría a los políticos a no producir el tipo de exhortaciones políticas que la gente prefiere. Después de todo, los políticos no inundan la programación con anuncios negativos de treinta segundos por gusto personal, sino porque juzgan que son los que causan el mayor impacto. De todas maneras, debemos ser cuidadosos al distinguir entre lo que el público juzga apropiado, en términos de discurso político, y a lo que de hecho él responde —la industria de la publicidad se encuentra en gran medida construida sobre la diferencias entre estos dos fenómenos—. Tanto por las encuestas como por los mismos candidatos sabemos que la gente desaprueba los anuncios de tipo político, y que este desagrado es considerado, en parte, responsable del alejamiento de tanta gente de la política.

Sin embargo, esto no responde por completo a la objeción antes mencionada, porque sigue siendo cierto que, a consecuencia de las condiciones impuestas con relación a la financiación pública, algunas exhortaciones que de otro modo les serían brindadas por los políticos no estarían disponibles para ciertas personas en el volumen y la forma que ellos preferirían. Pero es un error pensar que la soberanía de los ciudadanos, o cualquier otra de las otras dos dimensiones de la democracia, requiere que éstos tengan el derecho de recibir información política en la forma que prefieren. Incluso para la lectura profi-
láctica, el gobierno puede regular el tiempo, el lugar y la forma de los mensajes políticos. Algunos ciudadanos podrían preferir aquellos emitidos por un vehículo propagandístico con megafonía en frente de su casa a las tres de la mañana, lo que podría encajar perfectamente con su agenda de actividades o con su ritmo de vida diurno. Pero la democracia no resulta comprometida por la existencia de normas que no permitan las campañas desde vehículos propagandísticos con megafonía en plena noche, en tanto que estas normas no disminuyan en ninguna forma la información que se encuentra disponible, razonablemente y en última instancia, para cada ciudadano. Las normas de las emisiones políticas que describí antes tienen sólo el mismo efecto limitado. No disminuyen la información ni las discusiones que se encuentran disponibles para cualquier ciudadano que tenga la voluntad de hacer un esfuerzo razonable para conocer, sintonizando la radio o mirando una emisión relacionada con la política, lo que un candidato o grupo tiene que ofrecer. La Primera Enmienda, sea cual sea la lectura mediante la cual se interprete, difícilmente exige que un ciudadano tan poco preocupado como para no realizar dicho esfuerzo pueda tener un sustituto inadecuado y de poca calidad en los anuncios emitidos durante el partido de fútbol de su equipo favorito.

Sin embargo, podría ahora sostenerse que las condiciones restrictivas en el uso de los fondos públicos para la política electrónica, diseñadas para hacer la política más argumentativa, ofenden la igualdad de los ciudadanos, en tanto que no son, después de todo, neutrales respecto de las distintas perspectivas políticas. Podría decirse que favorecen una forma elitista del discurso político. Una vez más, de todas maneras, debemos tener cuidado de no entender erróneamente el tipo de neutralidad que la igualdad de los ciudadanos, interpretada apropiadamente, demanda. No exige que los procedimientos políticos estén diseñados de modo tal que los malos argumentos puedan ser tan efectivos como los buenos y las cancioncillas tan poderosas como las razones, o que los candidatos sin conocimiento, convicciones o calificaciones tengan la máxima oportunidad de esconder esos serios defectos. La neutralidad a la que debemos apuntar es casi exactamente la opuesta: requiere un esquema que permita a los ciudadanos juzgar la estructura, los méritos y el atractivo de todos los candidatos e ideas, incluyendo a los peor financiados y originalmente más impopulares. Dicho esquema respetaría mucho más efectivamente esta concepción de la neutralidad de lo que la política no sometida a una regulación y llevada a cabo en la radio y la televisión podría hacer. No inten-tó ahora sostener que la lectura discriminatoria permitiría claramente este esquema, sino sólo que el argumento según el cual debería hacerlo es más complejo y también más plausible de lo que en principio podría parecer.
VIII. CONCLUSIÓN

Comencé este capítulo mencionando la opinión general de que nuestra democracia ha sido seriamente dañada a causa del dinero. Podemos utilizar las diferentes dimensiones de la concepción asociativa de la democracia que hemos distinguido para hacer más explícita esta afirmación. Puesto que el dinero de los individuos ricos se gasta en la formación de la opinión mayoritaria y no en ignorar lo que ella ordena, no resulta obvio que unos gastos de campaña ilimitados —los que otorgan a esos individuos mayor influencia en la política, en virtud de que se encuentran en condiciones de financiar una extendida publicidad en los medios— ofendan la soberanía de los ciudadanos. Resulta discutible creer que unas disparidades profundas de riqueza puedan hacer que los individuos piensen que desean lo que no está a favor de su interés económico, estrechamente definido. Pero no existen fundamentos para suponer que sus votos podrían reflejar de manera más precisa sus convicciones «auténticas» si los gastos de campañas fueran limitados, en parte porque no tenemos un modo independiente de definir o descubrir aquellas convicciones «auténticas». Por lo tanto, si la soberanía popular fuera nuestra única preocupación, parecería razonable permitir a los ciudadanos el acceso a tanta información o publicidad como cualquiera desearía y fuera capaz de aportarles, confiando luego en que ellos ignorarían aquellos mensajes repetitivos o deshonestos e irían a buscar información sobre candidatos pequeños y mal financiados a través del periodismo y otros medios menos costosos, como los pequeños canales de televisión por cable. La soberanía popular no resulta amenazada mediante una política semejante, y sea cual sea el atractivo que la decisión adoptada en Buckley tenga, éste descansa en la aparente razonabilidad de la misma.

Sin embargo, cuando adoptamos una concepción asociativa agregamos dos dimensiones más a la métrica democrática, y en cada una de ellas los defectos de nuestras democracias actuales son evidentes. La igualdad de los ciudadanos resulta destruida cuando sólo los ricos participan en la competencia y nadie puede confundir nuestra política de vendedores ambulantes con una verdadera deliberación democrática. La concepción asociativa hace también más visible lo que está en juego en dichos fracasos. Nos jactamos de la legitimidad democrática de nuestra forma de gobierno: nos sentimos orgullosos de que la nuestra sea una nación en la cual los ciudadanos se gobiernen a sí mismos. Pero el autogobierno significa algo más que una mera igualdad en el sufragio y unas elecciones frecuentes. Significa una asociación de iguales que razonan juntos acerca del bien común. Nunca alcanzaremos ese ideal en forma absoluta —ninguna nación podría—. Sin embargo, cuando la política se encuentra saturada de dinero, como lo está ahora la nuestra, entonces nos arriesgamos no simplemente a la imperfección, sino también a la hipocresía.
Durante más de treinta años, las mejores universidades y los mejores colleges* norteamericanos han utilizado políticas de admisión sensibles a la raza para aumentar su número de estudiantes negros, hispanos, chicanos, americanos nativos y miembros de otras minorías. 1 Autores y políticos conservadores han atacado esta política de «discriminación positiva» desde el principio, pero ahora corre un peligro mayor que nunca, pues debe desafiar a las críticas en dos frentes, el político y el legal. En 1995, en una votación de 14 a 10, los directores de la Universidad de California declararon que la raza ya no podría ser tomada en cuenta para las decisiones relativas a las admisiones en ninguna de las ramas de dicha institución. En 1996, los votantes del Estado de California aprobaron la Propuesta 209, que ratifica y amplía esa prohibición al estipular que ninguna institución estatal puede «discriminar, o blindar un tratamiento preferencial, a cualquier individuo o grupo sobre la base de la raza, el sexo, el color, el origen étnico o nacional en el empleo, la educación o las contrataciones públicas».

* El sistema educativo norteamericano se estructura del siguiente modo. Una vez completada la escuela secundaria, los estudiantes ingresan en la universidad o college, que básicamente consiste en un programa de cuatro años de duración durante el cual el alumno recibe educación general —sin perjuicio de las especializaciones que éste pueda escoger— y a cuya finalización obtiene el diploma de Bachelor of Arts (B.A.), al que se hace referencia más adelante. El college es ofrecido por una división especial de las universidades privadas o por instituciones que se dedican exclusivamente a ello. Finalizada esta etapa, el estudiante que desee obtener un título profesional debe ingresar en la universidad y cursar la carrera respectiva (derecho, física, medicina, etc.). En virtud de la asimetría existente entre este sistema y los vigentes en España y Latinoamérica y con el fin de evitar confusiones, juque más adecuado no traducir este vocablo por “colegio”. Corresponde, asimismo, formular la siguiente aclaración. Frecuentemente el autor hace referencia de forma indistinta a «universidades» para referirse tanto a los college como a las universidades (al menos para nosotros) propiamente dichas. (N. del t.)


2. Un juez federal en San Francisco ordenó la suspensión de la aplicación de la Propuesta 209, pero la Corte de Apelaciones del Noveno Circuito levantó la suspensión, la Corte Su-
El efecto de la decisión de los directores fue inmediato y, según muchos de los profesores de la facultad, desastroso: la Boalt Hall Law School de Berkeley —la principal facultad pública estatal de derecho— había admitido un promedio de veinticuatro alumnos negros cada año en los últimos veintiocho años. En 1997 sólo aceptó uno, que había sido admitido el año anterior y había solicitado una prórroga. La campaña política en contra de la discriminación positiva va a continuar en otros Estados, incentivada por el éxito de la iniciativa de California. Una prohibición similar fue adoptada en Washington en 1998, y parece probable que otros Estados sigan este rumbo.

El segundo peligro puede resultar aún más amenazador. En 1978, en el famoso caso Bakke, la Corte Suprema sostuvo que los planes de admisión sensibles a la raza no violan la Decimocuarta Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, según la cual «ningún estado puede negar a ninguna persona una igual protección de las leyes», siempre que dichos planes no estipulen cupos rígidos para algún grupo o raza, sino que sólo tomen a ésta en cuenta como un factor entre otros. En 1996, sin embargo, en el caso Hopwood, la Corte de Apelaciones del Quinto Circuito declaró inconstitucional el programa de admisiones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Texas, con sede en Austin, y dos de los tres jueces que formaron la mayoría en dicho caso afirmaron que la regla de Bakke había sido abandonada, aunque no expresamente, por las decisiones más recientes de la Corte Suprema.

5. Hopwood v. Texas, 78 F. 3d 932, cert. denied, 116 S. Ct. 2581 (1996). De los cinco jueces que decidieron el caso, dos, Smith y DeMoss, sostuvieron que Bakke había sido abandono do y que las universidades no podían ya utilizar clasificaciones raciales para lograr un cuerpo estudiantil racialmente diverso. Otro, el juez Weiner, votó a favor de invalidar el plan de la Texas Law School, que de todas formas había sido ya remplazado por uno diferente, empleando el argumento mucho más restringido de que no estaba «diseñado» para asegurar su alegado fin...
Las consecuencias inmediatas de la decisión del Quinto Circuito fueron, una vez más, enormes: mientras que la Texas Law School había admitido a treinta y ocho estudiantes negros en 1996, pudo admitir sólo a cuatro el año siguiente. La Corte Suprema rehusó revisar la decisión del Quinto Circuito, la cual, en consecuencia, rige como ley en Texas y los otros Estados que componen la jurisdicción de dicho órgano. En octubre de 1998, el Center for Individual Rights, una organización con sede en Washington D.C. que había generado el ataque sobre la Universidad de Texas en el caso Hopwood, inició una acción legal similar en Michigan, argumentando que el programa de admisión de la universidad de dicho Estado resultaba también inconstitucional; se espera que acciones similares sean incoadas en otros Estados. Tarde o temprano se va a requerir que la Corte Suprema revise alguno de estos casos, y si este tribunal deja sin efecto o restrinja sustancialmente Bakke, la discriminación positiva se va a ver todavía más acotada por todo el país. Sin una eminente constitucional o algún cambio de opinión en el seno del tribunal, ni siquiera una modificación en el clima político podría traerla de vuelta.6

Gran parte del ataque legal y político contra la discriminación positiva se centró en sus consecuencias. Los críticos sostienen que, al admitir estudiantes que no están calificados para beneficiarse de la educación que reciben, ha logrado bajar los estándares educativos, lo que en vez de aligerar las tensiones raciales las ha exacerbado. Resulta por ello oportuno que el primer examen comprehensivo y estadísticamente sofisticado de los efectos reales de los treinta años de discriminación positiva en las universidades norteamericanas haya sido publicado recientemente. The Shape of the River, de William G. Bowen y Derek Bok —quienes fueron rectores de la Universidad de Princeton y de Harvard, respectivamente—, analiza una enorme base de datos, de la diversidad racial. Pero dicho juez discrepó con Smith y DeMoss respecto a la cuestión más importante y rehusó afirmar que la diversidad racial no constituía un fin legítimo. Los dos jueces restantes, el presidente Politz y King, votaron en disidencia. En consecuencia, sólo dos de los cinco jueces realmente declararon que Bakke había sido abandonado, pero el Quinto Circuito, en pleno, declinó conceder una nueva vista del caso.

6. La Decimocuarta Enmienda se aplica sólo a la acción estatal y no a la privada y todos los demandados en los principales casos de discriminación positiva en la educación superior han sido divisiones o facultades de universidades estatales. Pero las universidades privadas están de hecho sujetas a las mismas reglas, porque el Acta de Derechos Civiles prohíbe a cualquier universidad que reciba cualquier tipo de fondos públicos o ayudas discriminar contra cualquier raza y porque el código impositivo deniega la exención de impuestos a las universidades que discriminan. Cualquier decisión de la Corte Suprema en el sentido de que la discriminación positiva viola la Constitución significaría, presumiblemente, que discrimina entre el significado de estas normas. Después de Hopwood, varias facultades de derecho privadas de Texas dejaron de utilizar la raza como un factor en sus políticas de admisión. Véase «Beyond Hopwood: Texas Schools Consider New Approaches», Dallas Morning News, 26 de octubre de 1997.
nombrada College and Beyond (C&B), que fue compilada por la Fundación Mellon, de la cual Bowen fue presidente, durante cuatro años.7

La base de datos contiene información sobre cada uno de los más de 80.000 alumnos matriculados en veintiocho universidades y colleges selectivos en 1951, 1976 y 1989; estas instituciones son representativas de las facultades de élite que han llevado a cabo la discriminación positiva y abarcan, según su nivel de selectividad en la admisión de alumnos, de Bryn Mawr y Yale a Denison y North Carolina (Chapel Hill).8 En el caso de los grupos de 1976 y 1989, la base de datos registra la raza, el género, las calificaciones obtenidas en secundaria, la puntuación del SAT, las especializaciones y calificaciones logradas en el college, las actividades extracurriculares, cualquier antecedente sobre educación para graduados o en escuelas profesionales y, en muchos casos, información sobre los antecedentes familiares —económicos y sociales— de los alumnos. También recoge información sobre la experiencia postuniversitaria de todos aquellos incluidos en la muestra que respondieron a cuestionarios detallados enviados cuando se estaba compilando la base de datos. Un número inusualmente alto de encuestados lo hizo —el 80 % en el caso del grupo de 1976 y el 84 % en el del grupo de 1989.

Bowen, Bok y sus colegas han utilizado técnicas estadísticas avanzadas para analizar, tanto como resulta posible, el distinto impacto de cada uno de los grandes rangos de variables que el estudio agrupa. Lo han hecho en un intento por registrar las consecuencias de que la discriminación positiva ha tenido realmente, a lo largo de su extensa existencia, sobre los estudiantes y graduados individuales, sobre sus colleges y universidades y sobre las relaciones raciales establecidas en el país en general. Su libro constituye un estudio sociológico extremadamente valioso, con independencia de sus resultados específicos.


En muchos casos se hará referencia a este estudio como «el estudio River». (N. del t.)

* Scholastic Assessment Test. El SAT es un examen de aptitud exigido como requisito de admisión por los colleges norteamericanos cuyo objetivo es evaluar la habilidad intelectual del candidato. (N. del t.)
sobre la discriminación positiva, y ofrece, en apéndices detallados, una clara descripción de las complejas técnicas estadísticas que emplea.

El estudio River tiene, por supuesto, limitaciones que sus autores reconocen cautelosamente. Una encuesta estadística, no importa cuán sustancial sean sus datos o cuán cuidadosas sus técnicas, no es un experimento de laboratorio y, aunque los autores demuestren una habilidad considerable en la detección y el uso de la comprobación y otras verificaciones en sus conclusiones, algunas de ellas, como señalan, incluyen inevitablemente especulaciones. El estudio está limitado a la discriminación positiva en la educación superior, y sus resultados pueden tener poca relación con los efectos de las clasificaciones raciales por otros motivos —por ejemplo, en la contratación de empleados o al brindar una serie de facilidades a empresas cuyos miembros pertenezcan a una minoría—. La mayoría de los planes de discriminación positiva en las universidades están diseñados con el fin de aumentar el nivel de inscripción de una variedad de grupos minoritarios, pero, salvo alguna discusión relativa a los estudiantes hispanos, el estudio presenta y analiza principalmente información sobre estudiantes y graduados negros. Asimismo, las instituciones de la base C&B son representativas de universidades y colleges altamente selectivos, razón por la cual las conclusiones del estudio podrían no resultar de aplicación para el caso de instituciones menos selectivas.

Los autores no han sido capaces de dar respuesta a todas las cuestiones que los datos ofrecidos suscitan. Admiten que no pueden explicar por completo, por ejemplo, el hecho particularmente preocupante de que los estudiantes negros tomados en conjunto obtengan en el college resultados inferiores en comparación con los estudiantes blancos de la misma institución que han obtenido las mismas calificaciones en el SAT y en otras evaluaciones académicas. Sin embargo, ninguna de estas limitaciones compromete la fuerza de las conclusiones a las que el estudio llega, y muchas de ellas, como veíamos, contradican categóricamente ciertas premisas y afirmaciones que se han vuelto fundamentales en los últimos años en el debate sobre la discriminación positiva.

Para medir la importancia y los límites del estudio River debemos tener cuidado en distinguir los dos aspectos fundamentales de dicho debate. El primero de ellos es teórico: ¿es la discriminación positiva en favor de los estudiantes negros injusta, porque viola el derecho de cada candidato a ser juz-

9. Los autores consideran, como factores que contribuyen a elevar los índices de abandono de estudiantes negros, una pobre educación secundaria en materia de técnicas de estudio y los persistentes estereotipos de los que ellos son objeto en el college.

gado según sus propios méritos? El segundo es un problema de política o de consecuencias prácticas: ¿causa la discriminación positiva más daño que beneficio, en tanto que admite a algunos estudiantes negros en una carrera que está más allá de sus capacidades, los estigmatiza como inferiores o hace a la comunidad más, en vez de menos, consciente de la raza? Estas dos cuestiones están conectadas, pues mucha gente cree que la discriminación positiva es equitativa si produce un bien sustancial, ya sea a aquellos que intenta beneficiar o a la comunidad en su conjunto, pero no será equitativa si no lo hace, porque el daño que causa a las perspectivas de admisión de otros candidatos (dentro de los cuales se incluyen no sólo blancos, sino miembros de otras minorías como los asiáticos-americanos, cuyas calificaciones en los exámenes tomadas en conjunto son relativamente altas) carece entonces de sentido. Las dos cuestiones, sin embargo, son de todos modos independientes, porque las políticas de admisión sensibles a la raza pueden resultar poco equitativas para los candidatos rechazados o para los negros en conjunto, aun cuando consigieran exactamente aquello para lo que están diseñadas.

La cuestión práctica ha sido la más profundamente debatida en los últimos años. Aquellas personas que están a favor de la discriminación positiva usualmente insisten en afirmar que los distintos tipos de políticas sensibles a la raza son esenciales, a corto plazo, si queremos contar con una esperanza genuina de erradicar o disminuir el impacto de la raza a largo plazo. Los críticos más prominentes de estos programas, tanto blancos como negros, replican que la discriminación positiva ha resultado contraproducente en todas las formas posibles, puesto que, en vez de haber ayudado a los negros admitidos en estos programas, los ha «sacrificado», perpetuando —tanto entre los blancos como entre ellos mismos— una sensación de inferioridad y promoviendo el separatismo de los negros y una sociedad consciente de la raza, en vez de potenciar su integración en ella y una comunidad genuinamente ciega al color.  

No obstante, tanto los defensores como los críticos de esta política de discriminación sólo se asientan en una evidencia fáctica vaga para apoyar sus

11. Véase, entre otras obras citadas en The Shape of the River, Stephan Thernstrom y Abigail Thernstrom, America in Black and White, Nueva York, Simon and Schuster, 1997: («La universidad había tenido la intención de que los estudiantes miembros de grupos minoritarios se sintieran en su casa. Pero con el drástico aumento del número de aquellos y con la creación de hogares étnicos [sectores destinados exclusivamente para la residencia de estudiantes pertenecientes a grupos étnicos determinados (N. del t.)], el nivel de incomodidad de dichos estudiantes en realidad aumentó»); y Shelby Steele, «A Negative Vote on Affirmative Action», Debating Affirmative Action: Race, Gender, Ethnicity, and the Politics of Inclusion, en Nicolaus Mills (comp.), Nueva York, Delta, 1994: («El efecto del tratamiento preferencial —la disminución de los estándares normales para aumentar la representación de los negros— pone a los negros en conflicto con un ámbito creciente de duda debilitadora, de manera que esta duda en sí misma se convierte en una preocupación no reconocida que socava su habilidad para desempeñarse, especialmente en situaciones de integración»).
argumentaciones más significativas. Todos ellos citan crónicas publicadas en los periódicos que dan cuenta de incidentes aislados de cooperación interracial —o de desarmonía racial— en las universidades, y se basan también en crónicas introspectivas o anecdóticas de estudiantes negros que han tenido éxito y que consideran que la discriminación positiva les ha dado una oportunidad, o bien los ha estigmatizado, insultado o humillado. En particular, apelan a supuestas presunciones de sentido común acerca de cómo «deben» o «pueden» sentirse o reaccionar tanto los blancos como los negros.

Sin embargo, sería erróneo culpar a los defensores y a los críticos de estas políticas por basarse en esta evidencia tan pobre para sostener sus afirmaciones, porque a pesar de que se han publicado algunos estudios excelentes sobre cuestiones particulares —Bowen y Bok se refieren a varios de éstos—, pocos alcanzan la amplitud que resulta necesaria en estos casos. Esto explica por qué el estudio The Shape of the River resulta tan importante, ya que ofrece estadísticas mucho más comprehensivas y análisis mucho más sofisticados que los que existían hasta entonces. Dicho estudio ha logrado ya un impacto considerable, dado que sus resultados han sido ampliamente difundidos y discutidos por la prensa.

Por supuesto, debemos tener cuidado de no aceptar de un modo poco crítico incluso un estudio tan categórico como éste. Bien podría ocurrir que más adelante se demostrara que el análisis estadístico que ofrece es inconsistente. O puede ocurrir que en el futuro se publiquen estudios todavía más amplios que refuten todas o algunas de sus principales conclusiones. Pero sería sorprendente y vergonzoso que el trabajo indicado no mejorara profundamente la calidad del prolongado debate político y legal. Sus análisis han elevado de forma significativa el nivel de la discusión. La evidencia anecdótica y vaga no va a ser ya suficiente; cualquier discusión respetable acerca de las consecuencias de la discriminación positiva en las universidades debe ahora reconocer sus resultados o desafiarlos, y cualquier desafío debe alcanzar los niveles de amplitud y profesionalidad estadística que Bowen, Bok y sus colegas han logrado.

II

Los autores del estudio, antiguos rectores de universidad, son unos académicos cautelosos y sensatos, muy cuidadosos al limitar sus planteamientos a aquello que resulta amparado por la evidencia. Sin embargo, no tienen dudas con relación al resultado más importante de su estudio:

Sí, al final del día, la pregunta es si las universidades y los colleges más selectivos triunfaron al educar a un número significativo de estudiantes provechosos de minorías que han alcanzado ya un éxito considerable y que en un
tiempo es factible que ocupen posiciones de liderazgo en la sociedad, no tenemos problemas en contestarla. Por supuesto que sí [...] 

En general, consideramos que las universidades y los colleges académicamente selectivos han tenido éxito en el uso de políticas de admisión sensibles a la raza para promover fines educativos importantes para todos. 12

Sin embargo, no podemos evaluar esta conclusión general sin resaltar la gran variedad de resultados divergentes en que se basa. Por supuesto, no puedo resumirlos todos de forma adecuada ni describir las técnicas —frecuentemente ingeniosas— utilizadas para obtenerlos y defenderlos. Voy a concentrarme, en cambio, en aquellos resultados que parecen más relevantes para la discusión legal y política.

¿Acepta la discriminación positiva estudiantes negros no calificados? En 1951 había un total de sesenta y tres negros —sólo una media del 0,8 % por universidad— entre los que ingresaron en las diecinueve instituciones incluidas en la base C&B, en las cuales existen registros. En 1989, los estudiantes negros conformaban el 6,7 % de los que ingresaron en todas las universidades incluidas en dicha base, y el 7,8 % dentro del grupo más selectivo. Gran parte de este aumento debe ser atribuido a los criterios de admisión sensibles a la raza. Bowen y Bok estiman, después de excluir el impacto de otras variables, que una política de admisión neutral a la raza hubiera reducido el número de estudiantes negros a entre un 2,1 y un 3,6 % para todas las universidades que figuran en el estudio (dependiendo de diferentes suposiciones acerca de cuántos estudiantes negros que hubiesen sido admitidos habrían decidido concurrir a ellas). El descenso mayor se podría apreciar en las instituciones más selectivas.

Sería un serio error, sin embargo, suponer que estos negros «retrospectivamente rechazados» no estaban calificados para la educación que recibieron. 13 De hecho, los aspirantes blancos a las universidades tenían notas en los exámenes significativamente más altas, en conjunto, que los aspirantes negros. La diferencia se estrecha bruscamente, sin embargo, cuando comparamos las calificaciones de los negros inscritos con el decil más bajo de las calificaciones de los blancos admitidos: un estudio realizado sobre las admisiones en las facultades de derecho mostró una diferencia en los resultados del LSAT* de solo un 10 %. De cualquier modo, la diferencia en las calificaciones entre aspirantes blancos y negros resulta mejor explicada por la extraordinaria mejora

13. La brecha entre los promedios de calificaciones del SAT de los estudiantes blancos y los estudiantes negros se acortó considerablemente de 1976 a 1989 en las universidades más selectivas dentro de las incluidas en el listado C&B; Ibid., pág. 30.
* El LSAT es el Law School Admission Test, el examen de admisión exigido por las universidades de derecho de los Estados Unidos. (N. del t.)
experimentada en las últimas décadas en la calidad académica de los aspirantes blancos a las instituciones selectivas —Bowen y Bok denominan a estos aspirantes «espectacularmente» bien capacitados— que por cualquier suposición de que los aspirantes negros no estaban capacitados para ello. Cinco de las instituciones incluidas en la lista C&B, en otros aspectos representativas de todas ellas, conservaban información completa sobre sus aspirantes del año 1989. Más del 75 % de los aspirantes negros tenía un resultado más alto en la sección de matemáticas del SAT, y más del 73 % en la prueba de comprensión verbal, que el promedio nacional de los individuos blancos que realizaron esa prueba. El éxito profesional de los graduados negros de las universidades C&B, que discuten más adelante, rebata por sí solo cualquier suposición de que estos negros no estaban, en conjunto, calificados para su educación.

Constituye un hecho relevante, por su parte, que el promedio de calificaciones del SAT de los estudiantes negros que aspiraban a ingresar en las instituciones más selectivas en el año 1989 sea más alto que el promedio de todos los estudiantes admitidos en las mismas instituciones en 1951. Como los autores observan, tanto los graduados de mediana edad como los más viejos deberían reflexionar sobre este hecho antes de insistir en que los estudiantes negros aceptados como resultado de los programas de discriminación positiva resultan poco idóneos para sus universidades. Resulta también sorprendente que las calificaciones obtenidas en los exámenes de los estudiantes negros retrospectivamente rechazados —aquellos que según el estudio no habrían sido admitidos si se hubiesen utilizado test neutrales a la raza— no hayan sido muy diferentes de las de los negros que hubieran sido de todas formas aceptados. En las cinco universidades antes mencionadas, la calificación promedio del SAT de los primeros era de 1.145 puntos, y la de los últimos de 1.181 puntos. Por lo tanto, mientras que la supresión de la discriminación positiva haría descender significativamente el número de negros que asisten a las universidades selectivas, no mejoraría demasiado el promedio de calificaciones de aquellos que asistirían a esas universidades.

¿Desperdician los estudiantes negros la oportunidad que se les ofrece? ¿Estarían mejor en instituciones menos exigentes, donde «encajarían» mejor? En su reciente libro America in Black and White, Stephan y Abigail Thernstrom mencionan que, en trescientos de los «principales» colleges y universidades, el índice de abandono fue —entre los años 1984 y 1987— de un 43 % en el caso de los estudiantes blancos, y de un 66 % en el caso de los estudiantes negros. Los autores citan un artículo publicado en la Journal of Blacks in Higher Education que describe este hecho como «desastrosos» y mencionan este mismo dato como justificación de su propia conclusión de que «las políticas de discriminación positiva [...] sirvieron para aumentar el
nivel de admisión, pero si el objetivo principal era aumentar el número de afroamericanos que completaran exitosamente el college, las políticas preferenciales tuvieron resultados insatisfactorios, incluso contraproducentes». Pero (como habría resultado evidente si hubieran mencionado las dos oraciones inmediatamente posteriores a aquella del Journal de la cual extrajeron dicha cita) su argumento es sumamente engañoso. La información que citan ha sido extraída de los registros de 301 instituciones de la División I de la National Collegiate Athletic Association (NCAA), y aunque ellas incluyen a algunas universidades que están claramente entre las «principales», también incluyen una gran cantidad que, también claramente, no lo están. Aun cuando el índice de abandonos de estudiantes negros en el conjunto de las 301 universidades es, de hecho, mucho mayor que el de los estudiantes blancos, la cifra para estos últimos es tan alarmantemente alta que sugiere que la discriminación positiva no puede ser el problema principal. De cualquier modo, los Thernstrom no ofrecen evidencia acerca de cuántas de aquellas 301 instituciones practican la discriminación positiva. (Bowen y Bok se refieren a un estudio que sugiere que, de todas las instituciones cuyos estudios se cursan en cuatro años, sólo lo hace el 20 ¿%) Si much as no lo hacen, la diferencia en los índices de graduación no se vería afectada aun cuando la práctica fuera eliminada en otros lugares.

El estudio River es mucho más selectivo y útil que el citado por los Thernstrom. Aquel revela que el índice de abandono de los estudiantes negros en las

14. Thernstrom y Thernstrom, America in Black and White.

15. Las dos oraciones siguientes dicen: «Pero en las universidades que se encuentran en el tope del ranking el índice de graduación de los negros es muy alto, en algunos casos casi el mismo que el de los blancos. Esto refuta la tesis de que la discriminación positiva en los colleges y las universidades de elite del país coloca a los negros en instituciones donde se encuentran —en términos académicos— más allá de sus posibilidades y en las que resulta más probable que abandonen»; «Graduation Rates of African-American College Students», Journal of Blacks in Higher Education, otoño de 1994, pág. 44.

16. La NCAA es una asociación de universidades y colleges que compiten en distintos deportes. Frecuentemente se emplea como fuente de información acerca de los índices de graduación de estudiantes negros, porque exige a sus miembros el archivo de los datos de graduación por sexo y raza.

17. Un estudio reciente, publicado por la Southern Education Foundation, analizó la admisión universitaria de los negros en diecinueve Estados —principal, aunque no exclusivamente, Estados sureños, donde los negros constituyen una proporción muy alta de los jóvenes en edad de asistir al college—. Dicho estudio mostró un sombrío índice de abandono de los estudiantes negros en las instituciones públicas de aquellos Estados, ya que representaban el 17% de los alumnos de nuevo ingreso, pero sólo el 10% de aquellos que ya finalizaban sus estudios. No obstante, el estudio también mencionó que muchas de estas instituciones han sido aguda mente criticadas por insistir en estándares de admisión neutrales respecto a la raza y por rechazar o limitar la discriminación positiva. Véase Ethan Bronner, «Black Gains Found Meager in the Old Segregated States», New York Times, 28 de agosto de 1998, pág. B8.
universidades C&B es pequeño según los estándares nacionales: el 75 % del grupo de estudiantes negros admitidos en 1989 en las universidades C&B pudo completar sus estudios en seis años, comparado con el 59 % de estudiantes blancos de las 301 universidades que pertenecen a la División I de la NCAA. Aun así, el índice de graduados negros es más bajo que el de graduados blancos incluso en las universidades C&B —un 11 % más bajo en el grupo de 1989.

Algunas de estas diferencias pueden explicarse por factores obvios —por ejemplo, los negros provienen, según el promedio, de hogares más pobres, por lo que resulta más probable que estén obligados a abandonar el college por razones económicas—, pero no todas pueden ser explicadas en este sentido. Sin embargo, el índice de graduación de los estudiantes negros —tomando en cuenta a individuos de dicha raza en cada nivel de calificaciones en el SAT— resulta progresivamente más alto en las universidades más selectivas incluidas en el listado C&B. Incluso los estudiantes negros con las calificaciones más bajas en el SAT (1.000 puntos o menos) se graduaron con medias más altas cuando concurrieron a las universidades más selectivas y exigentes del grupo C&B, en las que la diferencia entre sus calificaciones y la media de las de sus compañeros era mayor.  

Bowen y Bok consideran diversas explicaciones para estos resultados. Las universidades más selectivas son también más poderosas económicamente, por lo que cuentan con mayores recursos disponibles para becas y otras formas de ayuda a los estudiantes. Asimismo, dado que el valor económico de un título universitario aumenta con el prestigio de la universidad, todos los estudiantes tienen un incentivo financiero mayor para permanecer en una universidad más selectiva. Estas instituciones cuentan también con los recursos necesarios para organizar «tutorías» y otros programas diseñados para ayudar a los estudiantes negros —quienes cuentan con una instrucción previa menos adecuada— en sus capacidades de estudio e investigación, y el estudio demuestra el valor de esa ayuda de otras formas. En cualquier caso, estos resultados son de gran importancia, porque parecen refutar la hipótesis de «encaje» que los Thernstrom y otros defienden, esto es, que una mayor cantidad de estudiantes negros lograría graduarse si la discriminación positiva fuera abolida y, como resultado de ello, concurrieran a las universidades menos selectivas y competitivas.

Una gran parte de la información y los análisis ofrecidos por el estudio River contradice también esta sombría hipótesis. Los estudiantes negros, tomados en su conjunto, que han asistido a universidades más selectivas no sufren perjuicios financieros ni de otro tipo. Considerando cada nivel del SAT, cabe mencionar que los individuos de esa raza que estudiaron en estas universidades ganan más y se manifiestan más satisfechos con sus carreras que los que no lo hicieron. Los que asistieron a ellas tampoco expresan, en su mayoría, ninguna disconformidad o pesar cuando reflexionan sobre su experiencia como estudiantes, ni sugieren que fueron «sacrificados» por los programas de discriminación positiva. Los graduados negros de las universidades incluidas en la lista C&B manifiestan su satisfacción con relación a su experiencia universitaria en un nivel igualmente alto —en el grupo de 1989, el 91 % se declaró «muy» o «algo» satisfecho— que el nivel correspondiente a todos los demás estudiantes. Más aún, considerando todos los niveles del SAT, los estudiantes negros que estudiaron en las universidades más selectivas de las incluidas en la lista C&B, en las que la brecha entre sus calificaciones en el examen y el promedio para la institución era más grande, manifiestaron un nivel más alto de satisfacción, lo que se contradice con lo que la hipótesis de «encaje» sostiene. Esta hipótesis ha tenido un papel preponderante en el debate sobre la discriminación positiva en los últimos años. El estudio River —al menos hasta que sea desafiado por la evidencia y no por investigaciones mediocres o anecdóticas— debería poner fin a dicho papel.

III

¿Ha producido la discriminación positiva, tal como se esperaba, más empresarios, profesionales y líderes comunitarios negros de éxito? Si medimos el éxito por los ingresos, ciertamente lo ha hecho. Los graduados negros hombres de las veintiocho universidades del listado C&B del grupo de 1976 consiguieron trabajos peor remunerados que sus compañeros blancos que contaban con similares calificaciones en los exámenes, en el college y en la universidad, y este triste hecho resulta por sí solo suficiente para desmentir cualquier sugerencia de que el racismo ha desaparecido de nuestra economía. Pero los graduados negros de las universidades C&B ganan considerablemente más que la media de negros con un título de Bachelor of Arts (B.A.): las mujeres negras del grupo de 1976 ganan, como media, un 73 % —o 27.200 dólares— más que la media de todas las mujeres negras que poseen ese título y los hombres negros del grupo ganan un 82 % —o 38.200 dólares— más que la media de todos los hombres negros que cuentan con un B.A.

19. La diferencia era menor para las mujeres. Véase Bowen y Bok, The Shape of the River, pág. 123.
Varios factores ayudan a explicar estas diferencias. Los estudiantes negros del grupo de las universidades C&B obtenían por lo general mejores resultados en los exámenes y provenían de contextos socioeconómicos más altos que los graduados negros en general. Pero el nivel de selectividad de la universidad a la que asistieron esos estudiantes constituye de todas formas una importante parte de la historia: cuanto más selectiva es la universidad en la que un estudiante negro se gradúa, más elevado será el nivel de sus ingresos —aun cuando todos los factores se mantengan iguales—. Como los autores señalan, «mientras la graduación en una universidad selectiva dificilmente garantiza una carrera de éxito, puede abrir puertas, ayudar a los profesionales negros a superar cualquier estereotipo negativo que pueda ser todavía compartido por algunos empresarios y crear oportunidades de otro modo no disponibles».

La ventaja en cuanto a sus ingresos que para los individuos negros representa asistir a una universidad más selectiva resulta significativa no sólo porque demuestra que estas políticas de admisión han ayudado, y no perjudicado, a los sujetos que intentaban favorecer, sino también porque hacen más evidente que éstos estaban totalmente calificados para beneficiarse de la educación que recibieron. Los graduados negros de las instituciones C&B no tendrían o no podrían conservar sus posiciones bien remuneradas en los negocios, el derecho y la medicina si su habilidad y su educación no les permitieran ganar los salarios que ganan, en competencia con otros, al hacer contribuciones genuinas a sus empresas o a sus profesiones.

Sin embargo, no podemos medir el éxito de la discriminación positiva concentrándonos sólo en los salarios, o en el creciente número de ejecutivos, abogados, médicos y profesores negros que, según el estudio, esos planes han ayudado a formar. La discriminación positiva, según sostienen Bowen y Bok, «se encontraba también inspirada por un reconocimiento de que el país tenía una necesidad imperiosa de contar con hombres y mujeres negros e hispanos bien educados que pudieran asumir roles de liderazgo, tanto en sus comunidades como en cada faceta de la vida nacional». También con relación a esto el estudio descubre un nuevo éxito. Por todo el país, los graduados universitarios negros y los blancos tienen las mismas posibilidades de participar en diferentes grupos cívicos y profesionales. Pero entre los graduados de las universidades incluidas en la lista C&B resulta extraordinariamente más probable que los negros lo hagan, especialmente en aquellas actividades que parecen más importantes para las comunidades de su raza, incluyendo dentro de éstas los servicios sociales, los clubes juveniles y las organizaciones de las escuelas primarias y secundarias. Los individuos negros del grupo de 1976, por ejemplo, participaron en organizaciones de servicio comunitario casi dos veces más que los individuos blancos.

20. Ibid., pág. 130.
21. Ibid., pág. 156.
Más aún, en cada tipo de actividad citada resultaba más probable que los hombres negros —y no los blancos— ocuparan posiciones de liderazgo. 

Estos resultados son particularmente interesantes si se tiene en cuenta el temor tan extendido, expresado por Henry Louis Gates y Orlando Patterson, entre otros, de que los negros educados de clase media iban a organizar nuevas vidas distanciándose de las preocupaciones de la comunidad negra.22 Este temor subsiste, pero las estadísticas ofrecidas por el estudio permiten abrigar ciertas esperanzas. «El hecho de que este grupo esté proporcionando consistentemente más liderazgo cívico que su homólogo blanco indica que el compromiso social y la preocupación por la comunidad no han sido dejados de lado al primer signo de éxito personal.»23

¿Ayuda la diversidad racial en el cuerpo estudiantil de una universidad a quebrar los estereotipos y la hostilidad entre los alumnos? Si es así, ¿puede extenderse este beneficio a la vida postuniversitaria? ¿O, por el contrario, la preferencia racial genera animosidad en el campus y una discordia que aumenta, en vez de disminuir, la tensión racial en la comunidad en general? Los críticos citan incidentes bien conocidos en relación con la hostilidad racial en los campus y prácticas como las «mesas negras» en los comedores universitarios para sugerir que la diversidad racial no ha hecho nada para reducir el aislamiento racial y la hostilidad, y que, lejos de ello, puede haberlos exacerbado.

Resulta difícil examinar ciertas actitudes y emociones, pero el estudio Bowen-Bok ha producido estadísticas notables acerca de ellas. El cuestionario del estudio River preguntaba a los graduados de los grupos examinados cuán importante estimaban que eran las relaciones raciales; si consideraban que su educación había contribuido a la mejora de sus propias relaciones con miembros de otras razas; qué interacciones habían tenido con éstos como estudiantes universitarios, y si ellos pensaban que la política de admisiones de su universidad había subrayado la diversidad racial demasiado, demasiado poco o en un grado adecuado. Las respuestas a las preguntas de elección múltiple (multiple-choice) sólo pueden capturar parcialmente la complejidad de la opinión y las experiencias personales, pero los resultados son de todos modos reveladores.

Como era de prever, un mayor número de individuos negros que blancos consideraron particularmente importante el conocimiento de personas de otras razas. Del grupo de 1976, el 45 % de los individuos blancos estimó como «muy importante» conocer gente de «creencias diferentes», y sólo el 43 % conocer gente de diferente raza, mientras que el 74 % de los individuos negros del mismo

22. Véase ibid., pág. 171.
23. Ibid. Bowen y Bok también se refieren a estudios que demuestran que resulta más probable que sean los médicos negros e hispanos quienes trabajen en barrios de minorías y quienes cuenten con miembros de éstas —así como con individuos pobres— entre sus pacientes.
grupo consideró muy importante lo último, y sólo el 42 % lo primero. Sin embargo, el número de individuos blancos y negros que manifestaron que las relaciones raciales son muy importantes aumentó en el grupo de 1989 —por un modesto 2 % para los negros, pero con un espectacular 13 % para los blancos—. (Para aquellos graduados blancos que ocupan posiciones de liderazgo en organizaciones civiles, el aumento fue aún más importante, llegando al 59 %.)

Cuando se les pidió que calificaran el valor de su experiencia universitaria en la mejora de su habilidad para «llevarse bien» con individuos de otras razas, el 46 % de los blancos y el 57 % de los negros que respondieron en el grupo de 1976 le otorgaron a dicho valor 4 o 5 puntos (5 indicaba «muy importante»), y el 18 % de los encuestados blancos y el 30 % de los negros le otorgaron 5 puntos. Para el grupo de 1989, estas cifras aumentaron: el 63 % de encuestados blancos calificó ese valor con 4 o 5 puntos, y el 34 % le otorgó 5 puntos, mientras que el 70 % de negros le otorgó 4 o 5 puntos y el 46 % 5 puntos. Esto muestra que existen diferencias significativas entre los dos grupos: los autores especulan que, para el año 1989, los estudiantes podrían haberse hecho más conscientes de la importancia de la interacción racial o las universidades podrían haberse vuelto más partidarias de la creación de un ambiente que facilitase esa interacción (o, con mayor probabilidad, ambas cosas a la vez).

Resulta importante intentar confirmar estas consideraciones subjetivas acerca de la importancia de la diversidad observando hasta qué punto se vieron realmente reflejadas en las conductas, si se tiene en cuenta particularmente la creencia extendida de que los grupos de estudiantes están a menudo separados racialmente unos de otros. En el estudio indicado se preguntó a los encuestados si habían llegado a «conocer bien» a dos o más estudiantes diferentes de ellos en cada una de las categorías, incluyendo entre éstas la procedencia geográfica y los antecedentes económicos, la orientación política general y la raza. Aun cuando los estudiantes negros conformaban menos del 10 % del cuerpo estudiantil (salvo en una universidad, donde representaban el 12 %), el 56 % de los encuestados blancos del grupo de 1989 dijo haber llegado a conocer bien a dos o más estudiantes negros. (El 88 % de los estudiantes negros dijo haber conocido bien a dos o más estudiantes blancos.) Los autores sostienen que a pesar de que indudablemente existía alguna autosegregación racial en, por ejemplo, los campus, los clubes y los planes para cenar, «los muros entre los subgrupos eran altamente porosos».

24. Ibid., pág. 231. En el estudio también se preguntó dónde había comenzado la interacción entre los estudiantes de diferentes razas. El 93 % de los negros y el 80 % de los blancos que manifestaron tener dos o más amigos cercanos de la otra raza citaron «en clase o en grupos de estudio» y «compartiendo departamento o dormitorio» y cerca del 67 % de ambos grupos citó «en fiestas u otras actividades sociales» y «en actividades extracurriculares». 
La pregunta adicional que el estudio planteó a los encuestados, acerca de si ellos aprobaban el nivel de preocupación por la diversidad racial que según ellos sus instituciones habían demostrado, es doblemente importante, porque nos ayuda a calcular no sólo el valor que los graduados otorgan a la diversidad para sus propias vidas, sino también el grado en el que ellos, como miembros de la comunidad general, desaprueban las preferencias raciales. La mayoría de los individuos blancos del grupo de 1976 consideró que sus instituciones ponían demasiado énfasis en las cuestiones relativas a sus ex alumnos, las competiciones deportivas entre los colleges y la investigación universitaria. Pero sólo el 22 % pensaba que se hacia demasiado hincapié en la diversidad racial y ética, comparado con el 39 % que consideraba que se hacía demasiado poco. Los individuos negros pertenecientes al mismo grupo comparten con sus compañeros blancos las consideraciones acerca de los ex alumnos, las competencias y la investigación, pero, comprensiblemente, piensan en una proporción mucho mayor a la de los individuos blancos que sus instituciones ponen demasiado poco énfasis en la raza. (Las opiniones del grupo de 1989 son sorprendentemente similares a las del grupo de 1976, excepto en la circunstancia de que los graduados más recientes piensan que sus universidades ponen un énfasis mayor en la diversidad racial.)

El estudio ofrece también datos interesantes para el grupo de 1951, cuyos integrantes rondon ahora los 65 años. Podría esperarse que este grupo fuera más conservador que los grupos más recientes con relación a la discriminación positiva, que no existía en sus años universitarios. Sin embargo, el 41 % del grupo de 1951 (comparado con el 37 % y el 48 % de los grupos de 1976 y 1989, respectivamente) cree que se debe hacer mucho hincapié en la búsqueda de la diversidad racial. Aunque aproximadamente un tercio de sus miembros considera que su universidad pone ahora demasiado énfasis en ella, la mitad piensa que el énfasis presente es el adecuado, e incluso el 17 % preferiría que se le concediera aún mayor importancia.

Podría parecer plausible suponer que los estudiantes blancos con calificaciones del SAT relativamente más bajas que, antes de ser admitidos, podrían haberse preocupado más del impacto que sobre ellos podrían tener los estándares de admisión sensibles a la raza desaparecían estos estándares en mayor medida. Pero no existe una diferencia significativa en el nivel de aprobación o desaprobación de estas prácticas a lo largo de toda la escala de niveles del SAT. Quizás resulta aún más sorprendente que aquellos estudiantes blancos que no fueron admitidos en la universidad de su primera elección, y que podría esperarse que condenaran su fracaso atribuyéndolo a las preferencias raciales, no desapruaben la búsqueda de la diversidad racial más de lo que lo hacen aquellos de sus compañeros que, en principio, han tenido más éxito. Los porcentajes de los graduados blancos rechazados alguna vez en los grupos C&B de 1976 y 1989 son casi idénticos a los de todos los graduados blancos.
Estas estadísticas parecen importantes para cualquier intento de medir el grado de hostilidad general contra la discriminación positiva en los Estados Unidos en general. Las guerras políticas en contra de ésta se han concentrado en las preferencias raciales a la hora de contratar empleados, con relación a las cuales muchos votantes pertenecientes a la clase trabajadora creen tener una causa personal para desaprobarlas, y algunos comentaristas han dudado de que exista una genuina y profunda hostilidad nacional contra la discriminación positiva incluso en referencia a dicho ámbito. Louis Harris, por ejemplo, ha sostenido que el éxito de la propuesta de California, que prohíbe toda clase de discriminación positiva, estuvo determinado por una presentación confusa; según él, sus propias encuestas sugieren que una presentación más ecuánime de la propuesta hubiera conducido a su derrota.  

De cualquier modo, el estudio River suministra algunas razones para dudar de que exista algún antagonismo general y arraigado contra la discriminación positiva en el caso específico de las admisiones universitarias. Por supuesto, muchos candidatos universitarios rechazados (incluyendo, presumiblemente, a los demandantes en los juicios que mencioné) se sienten de hecho indignados con ella. Pero el estudio estima que, entre los estudiantes que fueron alguna vez rechazados, el número de indignados es relativamente bajo.

¿Perjudica la discriminación positiva a los individuos negros al insultarlos o mortificarlos, al destruir su propio autorrespeto o al deshonrar la imagen de su raza? Los argumentos más convincentes contra la discriminación positiva han sido formulados por aquellos negros que se sienten insultados o perjudicados por la suposición de que los miembros de su raza necesitan favores especiales. Cualquiera, sea un graduado negro o un joven de éxito de cualquier raza con padres ricos o prominentes, va a sentir hostilidad frente a una idea que subestime sus logros personales, y el hecho de que muchas personas de raza negra de éxito consideren que la discriminación positiva ha estimulado dicha idea es un coste lamentable e indudable de esta práctica.

Para estimar el alcance de tal coste, sin embargo, resulta obviamente importante descubrir cuántos individuos negros comparten este punto de vista. Si muchos lo hacen, entonces el coste es muy grande. Pero si aquél resultara firmemente rechazado por la mayoría de los graduados negros de las mejores instituciones, de los cuales cabe esperar que sufran en especial, tanto personal como profesionalmente, ante cualquier suposición de que sus credenciales o logros no son transparentes o ante la evidencia de que la imagen de la raza...
za negra en toda la nación ha resultado dañada —si la mayoría de dichos graduados creyera, al contrario, que la búsqueda de la diversidad racial a través de criterios de admisión sensibles al color ha resultado beneficosa tanto para ellos como para su raza—, entonces el sufrimiento de la minoría que discrepa, aunque sea genuino, no podría ser considerado lo suficientemente significativo como para eclipsar las ventajas que la mayoría cree que dicha raza ha conseguido. De hecho, una mayoría arrolladora de los individuos negros encuestados en el estudio River aplaude las políticas sensibles a la raza practicadas por sus universidades. Los individuos que conforman esa mayoría creen que ahora éstas deberían poner un mayor énfasis todavía en la diversidad racial y aceptan lo que el estudio confirma, esto es, que la discriminación positiva ha resultado beneficosa para ellos, tanto al elevar sus ingresos como en otros aspectos menos materiales.

¿Podría conservarse la actual proporción de individuos negros admitidos en instituciones prestigiosas si la discriminación positiva fuera abandonada y se adoptaran criterios neutrales a la raza? El estudio River cae crítica sobre la base de suposiciones plausibles, que una política de admisiones neutral respecto a la raza hubiera reducido el número de estudiantes negros en las universidades C&B entre el 50 y el 75 %.26 El impacto de dicha política sobre las profesiones sería particularmente grande y perjudicial; los negros habrían representado sólo entre el 1,6 y el 3,4 % del número total de estudiantes aceptados en las 173 facultades de derecho aprobadas por la American Bar Association si esas facultades hubieran confiado sólo en las mediadas del college y en los resultados de los exámenes, y serían menos del 1 % en las facultades de derecho más selectivas.27

Algunos especialistas, incluyendo a muchos preocupados por no reducir el número de estudiantes negros en las facultades de élite, han sugerido que se admitiría aproximadamente a la misma cantidad de estudiantes negros si las facultades dieran preferencia a los candidatos con unos ingresos bajos en vez de a los individuos negros, ya que muchos candidatos de dicha raza son pobres. El estudio demuestra que esta sugerencia se basa en una falacia: a pesar de que los aspirantes negros son desproporcionadamente pobres, los candidatos pobres son todavía predominantemente blancos, por lo cual la instrumentación de test

26. De acuerdo con un análisis, de los 2.171 negros que ingresaron a las universidades incluidas en el listado C&B en 1989, más de 1.000 hubiesen sido rechazados bajo una política de admisión genuinamente neutral a la raza y de los 646 que ingresaron en el grupo más selectivo de estas universidades, 473 hubieran sido rechazados; Bowen y Bok, The Shape of the River, pág. 350.
27. Un estudio reciente ha estimado que si la discriminación positiva fuera eliminada en la admisión a las facultades de medicina, el ingreso de individuos negros en las facultades de medicina más calificadas del país podría reducirse tanto como un 90 %; «What If There Was No Affirmative Action in Medical School Admissions?», Journal of Blacks in Higher Education, primavera de 1998, pág. 11.
neutrales a la raza que apuntaran a la diversidad económica tendría como resultado una gran disminución del número de estudiantes negros. 28

Este cálculo presupone, es verdad, que las instituciones del tipo de las incluidas en la lista C&B estarían de acuerdo en aceptar una reducción tan grande de la presencia de estudiantes negros en sus aulas, y que no intentarían eludir las decisiones políticas o legales que les obligaran a aplicar estándares neutrales a la raza. Esta suposición no es necesariamente válida. La Boalt Hall y otras ramas de la Universidad de California están estudiando la incorporación de ciertas modificaciones en los procedimientos de admisión, como considerar las calificaciones más altas de las universidades mucho menos selectivas en un pie de igualdad con respecto a las de las universidades más selectivas como Harvard y otorgar una prioridad menor en el balance final a los resultados de los exámenes. 29

La legislatura estatal de Texas, respondiendo a la decisión del Quinto Circuito en el caso Hopwood, puso en práctica un programa nuevo que exige a las universidades públicas del Estado la admisión de todos los graduados de las escuelas secundarias estatales que se encuentren dentro del 10% que cuenta con las mejores calificaciones de su clase. Dado que a algunas escuelas secundarias asisten casi exclusivamente estudiantes negros, puede esperarse que este cambio aumente la inscripción de éstos en las antes más selectivas universidades de Texas. Incluso si dichos ajustes tuvieran éxito en la conquista de su objetivo, bien podría ocurrir que esto se lograra mediante una sustitución de los candidatos negros menos calificados por aquellos a quienes un programa de discriminación positiva abierto y reconocido hubiera seleccionado. Preocupados por tal posibilidad, algunos individuos antes contrarios a la discriminación positiva están revisando su posición. El profe-

28. Las instituciones de la base C&B, como la mayoría de los grandes colleges y universidades, han declarado que intentan admitir tantos aspirantes provinientes de contextos económicamente desventajados como resulte posible. Pero dichos aspirantes están —como no resultará sorprendente— muy mal preparados y relativamente pocos, incluso entre los negros, pueden ser aceptados por las instituciones selectivas. El estudio River, utilizando una clasificación vaga de estatus socioeconómico, mostró que aunque el 50% de las familias negras norteamericanas con hijos de entre 16 y 18 años encuadraba en la más baja de sus tres clases (en la cual ninguno de los padres posee un título universitario —de college— y el ingreso anual de la familia es menor a 22,000 dólares), sólo el 14% de los estudiantes negros aceptados en las instituciones C&B en 1989 pertenecía a dicha clase, y que aunque sólo el 3% de aquellas familias negras estaba en la más alta de sus clases (en la que al menos uno de los padres es graduado y el ingreso familiar anual es superior a 70,000 dólares), el 15% de los estudiantes negros aceptados provenía de ese contexto. Como los autores señalan, las universidades de elite contribuyen a la movilidad social, principalmente al brindar oportunidades educativas a la clase media. «Usualmente requiere más de una sola generación escalar a los peldaños más altos de la escala socioeconómica.» Véase Bowen y Bok, The Shape of the River, pág. 50. De todas formas, resulta estimulante que incluso el 14% de los estudiantes negros aceptados proviniera de familias tan necesitadas.

sor John Yoo de la Boalt Hall, que hizo campaña a favor de la Propuesta 209, ahora reconoce que la discriminación positiva convencional es un modo útil de mantener la diversidad racial y, al mismo tiempo —como él lo expresa—, de «limitar el daño» infligido a los estándares académicos en general.\textsuperscript{30}

¿Están los Estados Unidos mejor —atendiendo estrictamente a los resultados— porque sus universidades y colleges más selectivos han practicado la discriminación positiva a lo largo de los últimos treinta años? La mayoría de los setecientos estudiantes negros «rechazados retrospectivamente» del grupo de 1976, quienes no habrían acudido a universidades C&B si hubiesen sido aplicados unos estándares neutrales a la raza, hubieran acudido a otras universidades menos selectivas. Pero la importante correlación que el estudio establece entre el grado de selectividad de la universidad a la que asistieron y su éxito posterior —para cada nivel de calificaciones en el SAT y en la escuela secundaria, así como en el contexto socioeconómico— sugiere que muchos menos de ellos se hubiesen convertido en prominentes profesores, médicos y abogados, en poderosos y bien remunerados ejecutivos de negocios o en líderes políticos o de servicios comunitarios. Los 1.000 estudiantes negros «rechazados retrospectivamente» del grupo de 1989 prometen ya un éxito aún mayor. Por consiguiente, podemos reformular la pregunta: ¿estarían los Estados Unidos mejor si un número mucho menor de estas posiciones importantes fueran ahora y en las próximas generaciones ocupadas por negros? Parece increíble suponer que así sería. En todas las dimensiones en las cuales nuestra sociedad se encuentra estratificada —ingresos, riqueza, poder, prestigio y autoridad— los negros se encuentran manifestamente mal representados en los niveles más altos, y la estratificación de facto resultante constituye una vergüenza, una pérdida y un peligro perdurables. ¿Cómo podemos considerar que estaríamos mejor si esta estratificación racial fuera aún más absoluta de lo que es ahora y no viéramos ningún signo —o viéramos menos— en favor de su reducción?

IV

De todos modos, si la discriminación positiva no resultara equitativa —porque viola los derechos de los candidatos blancos y de otros candidatos, quienes ven negado su acceso a ciertas plazas universitarias, o los derechos de los pocos negros que se sienten insultados—, sería inapropiada incluso aunque mejorara la nación. Deberíamos advertir, antes de comenzar a examinar esta posibilidad, que el daño que la discriminación positiva inflige a cualquier candidato par-

\textsuperscript{30} ibid., pág. 58.
ticular no elegido resulta muy pequeño. Según el estudio River, si hubiesen sido utilizados estándares neutrales a la raza en uno de los grupos de universidades analizadas y, como consecuencia, hubiesen sido admitidos menos estudiantes negros, la probabilidad de que cualquier candidato blanco de hecho rechazado fuera admitido habría aumentado sólo de un 25 a un 26.5%, ya que, al haber tantos candidatos blancos rechazados con un nivel aproximadamente igual en las pruebas y otras calificaciones, el agregar algunas plazas más no hubiera mejorado mucho las posibilidades de ninguno de ellos. Cuando el Quinto Circuito declaró inconstitucional el esquema de admisiones de la Texas Law School y remitió el caso a un tribunal inferior para que reconociera la existencia de daños en favor de los demandantes blancos rechazados, el tribunal inferior les recompensó únicamente con un dólar para cada uno de ellos, ya que resultaba muy poco probable que cualquiera de los demandantes hubiese sido admitido incluso bajo estándares neutrales a la raza.

¿Viola la discriminación positiva el derecho de los candidatos a ser juzgados sólo sobre la base de sus aptitudes individuales? ¿Qué cuenta como aptitud en este contexto? En algunas competencias, tales como un concurso de belleza o un juego de preguntas y respuestas, la aptitud se relaciona sólo con alguna cualidad física o intelectual: el ganador debería ser el candidato más bello o más sabio. En otras, como un premio de literatura o una medalla otorgada al valor, la aptitud se refiere a un logro anterior: el ganador debería ser aquel candidato que, en el pasado, ha producido la mejor obra o producto o ha demostrado tener una cualidad de alguna manera especial. Sin embargo, en otras competencias la aptitud se relaciona con una promesa futura más que con un logro pasado o una propiedad natural. Una persona racional no elige a un médico como tributo a su habilidad o para premiarlo por curaciones pasadas; elige al médico porque espera que haga lo mejor para él en el futuro, y toma en cuenta su talento innato o sus logros pasados sólo porque —y en tanto que— éstos constituyen buenos indicadores de lo valioso que tal profesional puede ser para él en el futuro.

La competencia por las plazas universitarias es, por supuesto, una competencia de este último tipo. Los funcionarios encargados de las admisiones no deberían otorgar plazas como premios por los logros o esfuerzos pasados, o como medallas por los talentos o virtudes inherentes: su deber es procurar elegir un cuerpo de estudiantes cuyos integrantes hagan, en conjunto, la mayor contribución futura para los fines legítimos definidos por su institución. La educación universitaria de élite constituye un recurso valioso y escaso, y aunque resulta disponible sólo para muy pocos estudiantes, la solventa la comunidad en general, incluso en el caso de aquellas universidades «privadas» que son financiadas en parte con subsidios públicos y cuyos donantes «privados» se benefician de ciertas deducciones impositivas. Las universidades y colleges tienen entonces responsabilidades públicas: ellas deben elegir un
conjunto de objetivos que benefician a una comunidad mucho más grande que la constituida por sus propios estudiantes y profesores. Resulta necesario que esos objetivos no sean sociales o políticos en un sentido estrecho; al contrario, esperamos que todas nuestras instituciones educativas, y particularmente las mejor financiadas y más prestigiosas, contribuyan a la ciencia, el arte y la filosofía —cuyo desarrollo consideramos parte de nuestra responsabilidad pública colectiva— y seleccionen a sus estudiantes y profesores teniendo particularmente en cuenta dicho objetivo.

Pero el desarrollo del conocimiento no es el único objetivo que permitimos o esperamos que las instituciones educativas persigan. En efecto, esperamos que ellas, particularmente las mejor financiadas, ayuden, tanto a sus estudiantes como a la comunidad en general, de otras formas, incluyendo algunas más prácticas —una universidad importante bien podría decidir estudiar el tratamiento del sida o del mal de Alzheimer aun cuando supiera que una investigación diferente, más básica, resultaría teóricamente más ventajosa—. Tampoco esperamos que todas las universidades adopten los mismos objetivos o asignen la misma importancia relativa a los que escojan. Las grandes universidades que se dedican a la investigación incluidas en la base de datos C&B tienen prioridades diferentes a los colleges de enseñanza general de dicha base de datos,* y ambos, a su vez, tienen objetivos diferentes a los de los pequeños colleges agrarios y comunitarios** y que otras instituciones de tipos no representadas en aquella base de datos. La libertad académica que valoramos implica, entre otras muchas cosas, que cada institución es libre, dentro de unos límites amplios, de establecer metas por sí misma y de definir las estrategias académicas que encuentre más apropiadas para el logro de esos fines, incluyendo ciertas estrategias de admisión.

Todas las universidades incluidas en la base C&B han considerado tradicionalmente los promedios de la escuela secundaria o del college, así como el resultado en el SAT y en otros exámenes, como calificaciones importantes para la educación universitaria y profesional. Pero ninguna ha tratado estas calificaciones claramente académicas como exclusivas, puesto que todas han rechazado con frecuencia a candidatos que contaban con las medias y las calificaciones más altas del SAT —incluso candidatos negros— en favor de otros estudiantes con medias y calificaciones menores. La lista de otras califi-

* El autor se refiere a los liberal arts colleges, cuyos planes de estudios se consagran a la enseñanza general (litratura, lenguajes, filosofía, historia, matemáticas y ciencias físicas, biológicas y sociales) en vez de tener una orientación específica. (N. del t.)

** Dworkin se refiere aquí a los community colleges. Estas instituciones —públicas— ofrecen un programa de dos años de duración, posterior a la escuela secundaria. A su finalización, los estudiantes interesados en continuar sus estudios pueden hacer valer estos dos años como los dos primeros años del college regular. (N. del t.)
caciones es larga: incluye la motivación para el servicio público, la habilidad atlética, un contexto geográfico inusual y, en el caso de algunas de estas universidades, un «estatus legado», es decir, tener padres graduados en dichas universidades. Los funcionarios de los sectores de admisión consideran cada uno de estos atributos, entre muchos otros, como indicadores —aunque lejos de ser perfectos— de la contribución que un candidato particular puede hacer para el logro de uno o más de uno de los fines de la institución. El estudio River demuestra, y las universidades y colleges norteamericanos así lo han reconocido durante treinta años, que al menos dos de estos fines tradicionales pueden ser adecuadamente alcanzados si se incluye la raza del candidato como factor que los funcionarios de admisiones deben tener en cuenta, entre muchos otros.

En primer lugar, como he dicho antes, las universidades norteamericanas se han propuesto conseguir que las clases sean diversas en varias formas. Esas instituciones han supuesto, de modo plausible, que los estudiantes estarán mejor equipados para la vida comercial y profesional, así como mejor preparados para actuar como buenos ciudadanos en una democracia pluralista, si han trabajado e interactuado con compañeros de diferente contexto geográfico, clase económica, religión, cultura y, sobre todo ahora, raza. Los críticos sostienen la idea de que seleccionar sobre la base de la raza resulta un modo inapropiado de buscar la diversidad, puesto que esto supone erróneamente y de forma insultante que todos los estudiantes negros, y sólo ellos, proporcionan una diversidad estable en relación con la clase, las actitudes políticas o la cultura. Sería mejor, según estos críticos, aceptar a estudiantes de cualquier raza cuyos padres fueran pobres o que apreciasen la música soul, en vez de buscar estudiantes negros, algunos de los cuales pueden tener padres ricos o preferir escuchar a Bach.

Pero esta objeción pierde de vista el aspecto de la diversidad que se considera en este caso: no se trata de qué raza puede o no ser la indicada, sino la raza en sí misma. Desafortunadamente, los prejuicios son estereotipos, sospechas, miedos y odios que todavía contaminan los Estados Unidos están representados por el color, y no por alguna clase o cultura. Es crucial que los indivíduos negros y blancos lleguen a conocerse y a apreciarse mejor y, si resulta que algunos de los primeros no responden a las características de clase, culturales u otras que están asociadas a ellos por medio de estereotipos, ello obviamente logra mejorar —en lugar de dañar— los beneficios de la diversidad racial.

En segundo lugar, nuestras universidades han aspirado tradicionalmente a ayudar a mejorar la vida colectiva de la comunidad, no sólo protegiendo y ampliando su cultura y la ciencia o mejorando el ámbito de la medicina, el comercio y la agricultura, sino también ayudando a hacer esa vida más justa y armoniosa —éstas son, después de todo, algunas de las principales ambicio-
nes de nuestras facultades de derecho y de política y administración pública, y deberían formar parte también de los objetivos del resto de instituciones educativas—. Nuestras universidades y colleges tienen ciertamente derecho a pensar que la segregación continua y debilitante de los Estados Unidos con relación a la raza, la clase, la ocupación y el estatus constituye un enemigo tanto de la justicia como de la armonía, y una de las conclusiones más extraordinarias del estudio River es que la discriminación positiva ha comenzado a erosionar esa segregación de un modo que ningún otro programa o política probablemente podría. Así como esperamos que las instituciones educativas contribuyan a mejorar nuestra salud física y económica, deberíamos también esperar que hagan lo que puedan por nuestra salud social y moral.

Por lo tanto, en la búsqueda de alguno de los fines gemelos de la diversidad estudiantil y la justicia social —o de ambos— la discriminación positiva de ningún modo compromete el principio según el cual las plazas estudiantiles deben ser otorgadas sólo sobre la base de calificaciones legítimas y apropiadas. Ningún estudiante tiene derecho a una plaza universitaria como premio a una serie de logros pasados, virtudes innatas, talentos u otras cualidades: los estudiantes sólo deber ser juzgados por la posibilidad de que cada uno, en combinación con otros seleccionados de acuerdo a los mismos estándares, contribuya al logro de los distintos fines que la institución ha escogido legítimamente. Con esto no intento decir (como algunos críticos han acusado a los defensores de la discriminación positiva de suponer) que el color negro sea en sí mismo una virtud o una característica valiosa. Si es, de todas formas, una calificación en el sentido que he estado describiendo, La altura de una persona no es considerada como una virtud o un mérito. Sin embargo, alguien que fuera alto podría, sólo por esa razón, ser más capaz de contribuir, en una cancha de baloncesto, al logro de uno de los fines tradicionales de una universidad. De la misma manera, aunque por razones más tristes, alguien que fuera negro podría por esa razón ser más capaz de contribuir al logro de otro de los fines de esa universidad, sea en un aula o en un dormitorio de la universidad o en el curso de su carrera futura.

¿Por qué, entonces, la discriminación positiva es considerada generalmente como no equitativa? ¿Por qué incluso muchos de sus defensores admiten que, aunque la consideran necesaria, constituye un remedio desagradable? Debemos tener cuidado en distinguir y considerar una amplia variedad de respuestas a estos interrogantes, porque cada una de ellas ha desempeñado un papel importante —aunque a veces desarticulado— en la respuesta de la gente. En primer lugar, frecuentemente se dice que las políticas de admisión sensibles a la raza no juzgan a los aspirantes como individuos, sino sólo como miembros de grandes grupos. Esta objeción ha sido vigorosamente esgrimida en contra de otras formas de discriminación positiva tempranas y relativamente poco refinadas, como el sistema de cupos declarado inconstitucional en
el caso Bakke, puesto que, como el juez Powell sostuvo, una vez que el cupo de blancos había sido completado ningún otro candidato de dicha raza podía ser comparado —incluso sobre la base de considerar todas las variables— con un estudiante negro aceptado en su lugar. Sin embargo, en las versiones contemporáneas de la discriminación positiva que se practica en relación con las admisiones universitarias no se utiliza ningún cupo: en este aspecto, estos planes son como el plan de Harvard que Powell aprobó expresamente. Los funcionarios de admisiones efectúan ahora consideraciones caso por caso y observando todas las variables y a veces aceptan a un estudiante blanco que cuenta con una calificación en el SAT menor que la de un aspirante negro rechazado. Nadie resulta aceptado o excluido simplemente en virtud de la raza.

Mucha gente siente enérgicamente que, a pesar de que las universidades deberían considerar una amplia variedad de propiedades entre las calificaciones que toman en cuenta para la admisión, la raza, por razones especiales, no debería estar entre ellas. Resulta crucial, sin embargo, distinguir diferentes formas según las cuales la raza podría ser considerada especial y reflexionar acerca de las implicaciones que cada una de ellas tiene. Hemos discutido ya una: mucha gente cree que los estándares de admisión sensibles a la raza exacerban la tensión racial en vez de ayudar a aliviarla. Pero, a la luz de los resultados del estudio River, podemos dejar ese argumento a un lado, a menos que este estudio sea de algún modo cuestionado. Muchas personas también creen, sin embargo, que las clasificaciones raciales no resultan en principio positivas, aunque sus resultados sean en sí mismos deseables. De acuerdo con lo que sostienen, no podríamos aceptar el argumento esgrimido por una facultad de derecho según el cual rechaza a todos los aspirantes negros porque su objetivo es ayudar a la economía de la comunidad formando graduados que realmente puedan trabajar en las firmas legales locales, en las que los negros no son bienvenidos. Dichas personas insisten en que no podemos distinguir en un planteamiento de la raza para lograr resultados en sí loables y un uso denominado «benigno». Y aunque pudiéramos hacer esa distinción en el campo de la teoría no podríamos llevarlo a la práctica, porque los usos desestables siempre podrían ser enmascarados como benéficos.

El primero de estos argumentos es el más fácil de responder. Una distinción entre la discriminación positiva y otros usos malignos de la raza puede hacerse, al menos en teoría, de dos formas. En primer lugar, podemos definir un derecho individual que las formas malignas de discriminación violan, pero que los programas de discriminación positiva apropiadamente concebidos no: el derecho fundamental de cada ciudadano a ser tratado por su gobierno, así

31. Esta supuesta distinción entre los iniciales esquemas de cuotas y los más complejos planes posteriores resulta exagerada —véase Dworkin, «The Bakke Decision»—, pero ella se encuentra ahora firmemente arraigada en el derecho constitucional.
como por las instituciones que actúan con el apoyo de éste, como merecedor de una igual consideración y respeto. Un ciudadano negro ve negado dicho derecho cuando las universidades justifican una discriminación contra él.apelando al hecho de que otros tienen prejuicios contra los miembros de su raza.

Pero el argumento a favor de la discriminación positiva no refleja, ni directa ni indirectamente, un prejuicio contra los ciudadanos blancos; la búsqueda de la diversidad racial no refleja un prejuicio contra los blancos en mayor medida de lo que la búsqueda de la diversidad geográfica expresa un prejuicio contra la gente que vive en grandes centros urbanos. En segundo lugar, aunque es importante conceder a las universidades una amplia libertad en el diseño de sus propios propósitos y fines, podemos concluir de todos modos que algunos de los que una universidad puede adoptar resultan ilegítimos e inaceptables. Podemos rechazar, como tal, un fin que explota y refuerza la estratificación racial de nuestra sociedad.

Es verdad, sin embargo, que estas distinciones teóricas pueden ser difíciles de poner en práctica, particularmente porque dependen de juicios sobre motivos institucionales que son frecuentemente difíciles de identificar. ¿Cómo podríamos estar seguros, por ejemplo, de que un programa que otorga preferencia a algunas minorías, como los negros e hispanos, no está motivado por una hostilidad hacia otros grupos de ciudadanos -asiáticos-americanos o judíos, por ejemplo- que cuentan con buenas calificaciones en los exámenes y serían admitidos en mayor número si las políticas de admisión fueran neutras a la raza, o por un deseo todavía más vulgar de los funcionarios de admisiones de algunas instituciones -quienes podrían ser ellos mismos negros- de favorecer a su propia gente a expensas de otros? ¿No sería mejor protegernos de esta posible corrupción prohibiendo directamente cualquier uso de la raza en las admisiones universitarias?

Este argumento ha sido utilizado en contextos no universitarios como un argumento, por ejemplo, en contra de la posibilidad de permitir a los consejos municipales, que podrían estar dominados por miembros negros o depender del apoyo de individuos de dicha raza, reservar un cupo de contrataciones en el ámbito de la construcción a aquellas firmas cuyos propietarios sean negros, o de permitir a una legislatura estatal, que podría estar influida por la política racial en éstas y otras formas, diseñar distritos electorales para que un mayor número funcionarios negros resulten electos.32 Sea o no en estas otras situa-

ciones, este argumento a favor de una prohibición absoluta de las clasificaciones raciales parece erróneo y fuera de lugar si se aplica a la educación superior. El cuerpo de profesores y los administradores académicos que estipulan y utilizan estándares de admisión sensibles a la raza en modo alguno están obligados a otorgar poder o apoyo financiero a alguna de las comunidades que estos estándares benefician. Actúan para alcanzar objetivos tradicionales, lo que, según el estudio *River*, se logra más eficientemente de este modo.

Asimismo, cualquier sospecha de hostilidad oculta hacia otro grupo que haya sido también blanco de prejuicios podría ser fácilmente examinada observando si dicho grupo se encuentra representado de forma desproporcionada entre aquellos que probablemente hubieran sido admitidos bajo estándares neutrales a la raza. Es verdad que estas consideraciones no eliminan por completo cualquier posibilidad conceivable de que algún motivo ilegítimo haya podido influir en este sentido. Pero negar a todas las universidades el poder de hacer lo que puedan para mejorar la diversidad, la justicia social y la estabilidad en virtud de la posibilidad remota de que una o dos instituciones abusen de ese poder sin ser detectadas sería como negar todo uso de fondos públicos para la investigación médica sobre la base de que algunos investigadores podrían ser plagiados o estafadores.

Podemos, por lo tanto, dejar a un lado estos argumentos —teóricos y de procedimiento— erróneos. De todos modos, debemos reconocer el importante hecho psicológico de que mucha gente piensa que el ser rechazado por una universidad por no pertenecer a la raza «adecuada» es mucho peor —más ultrajante e insultante— que ser rechazado por carecer de otra cualidad, como una aptitud o habilidad física o incluso porque sus padres no se graduaron en dicha universidad. Este enojo resulta comprensible, sin embargo, no porque la raza tenga alguna importancia especial en la metáfora de la identidad personal, dado que el color de la piel de alguien no es menos cuestión de elección —ni se encuentra menos fundamentado genéticamente— que las habilidades naturales que aseguran que algunos adolescentes nunca van a ser capaces de obtener una calificación superior a los 1.400 puntos en el SAT, independientemente de lo dura que sea su preparación. Resulta comprensible porque estamos familiarizados con la naturaleza y las consecuencias de las clasificaciones raciales odiosas.

La discriminación racial expresa desprecio, y ser condenado por las propiedades naturales que uno tiene resulta profundamente injusto y ofensivo. La discriminación racial, asimismo, destruye completamente la vida de sus víctimas: no sólo les cierra oportunidades abiertas a otros, sino que les perjudica en casi todas las perspectivas y esperanzas que puedan concebir o abrigar. En una sociedad racista mucha gente resulta, de hecho, absolutamente rechazada en virtud de quién es y, por esta razón, es natural que las clasificaciones raciales
sean vistas como capaces de infligir una forma especial de daño. Pero de todas maneras sería perverso no permitir el uso de dichas clasificaciones para ayudar a combatir el racismo que constituye la verdadera y continua causa de tal daño. La naturaleza psicológica especial de la raza no es un hecho fijo al cual una política deba siempre prestar deferencia. Es un producto y un signo del racismo, por lo que no debe permitirse que proteja a aquel que la ha generado.

Deberíamos considerar una razón final, ubicada en la intersección de cuestiones morales y legales, acerca de por qué la raza podría ser considerada especial. Frecuentemente se sostiene que la historia social y constitucional norteamericana nos ha comprometido, como pueblo, a la conformación de una sociedad ciega al color no sólo en materia de nuestros fines últimos, sino también de los medios que nos es permitido utilizar para alcanzar cualquiera de ellos. De acuerdo con este argumento, las reformas constitucionales adoptadas después de la guerra civil, entre las cuales se encuentra la garantía de la Decimocuarta Enmienda, que alude a «igual protección de las leyes», marcaron el camino de un compromiso nacional —tanto moral como legal— de negar a la raza cualquier papel oficial en nuestros asuntos, cualesquiera que éstos fueran. Si esto es así, entonces los programas universitarios de discriminación positiva son malos en un campo teórico, violen o no los derechos de alguien como individuo, puesto que defraudan este importante compromiso nacional.

De todos modos, a pesar de que resulta popular, este argumento no es persuasivo. Algunos críticos de la discriminación positiva sostienen, como hemos visto, que un compromiso de ceguera frente al color sería una sabia decisión estratégica; que haríamos un mejor trabajo a la hora de hacer frente y eliminar el racismo a largo plazo si siempre evitáramos cualquier clasificación racial, incluso aquellas que podrían parecer, a corto plazo, efectivas contra él. Sin embargo, estos mismos críticos no han ofrecido ningún argumento a favor de dicha hipótesis estratégica y el estudio River parece probar que es falsa. Tampoco existe ningún fundamento para suponer que la Constitución, o cualquier otra cosa, haya comprometido a la nación con esa estrategia. La Decimocuarta Enmienda no menciona la raza, y ninguna interpretación plausible de ella demuestra automáticamente la exclusión de todo tipo de clasificación racial como medio para alcanzar una justicia mayor. Tampoco el pueblo norteamericano, por medio de un consenso vigente o sustentado durante mucho tiempo, ha excluido todas esas clasificaciones para el logro de dicho propósito. El supuesto compromiso nacional es una ilusión.

De acuerdo con la que constituye la mejor evidencia disponible, por tanto, la discriminación positiva no resulta contraproducente. Al contrario, parece tener un éxito extraordinario. Tampoco es injusta, ya que no viola ningún derecho individual ni compromete ningún principio moral. ¿Es de todos modos inconstitucional, tal como los jueces del Quinto Circuito han sostenido en el caso Hopwood?
En el capítulo 12 me encargo de considerar los distintos argumentos de la teoría constitucional y de analizar las recientes decisiones de la Corte Suprema en las cuales se basaron aquellos jueces. Sostengo ahí que tanto la teoría como los precedentes continúan apoyando el principio de Bakke según el cual los estándares de admisión sensibles a la raza apropiadamente diseñados resultan constitucionales. Por supuesto, la discriminación positiva ha tenido su coste —tanto para los aspirantes blancos insatisfechos como para aquellos individuos negros de éxito que rechazan cualquier insinuación de que necesitaron una preferencia especial para triunfar— y ha provocado indudablemente una repulsiva más generalizada, a pesar de que el nivel de ésta continúa siendo poco claro. Pero los costes morales y prácticos de prohibirla serían mucho mayores. La discriminación racial sistémica del pasado ha creado una nación en la cual las posiciones de poder y prestigio han estado ampliamente reservadas para una raza. Cuando las consecuencias de la discriminación positiva eran todavía inciertas, no parecía irresponsable que los críticos se opusieran a ella sobre la base de que su instrumentación haría más daño que bien. Pero sería erróneo para la nación prohibir esta práctica ahora que existen estadísticas y análisis amplios que han demostrado, de forma manifiesta, su valor. A menos (y hasta) que el estudio River haya sido refutado por un estudio mejor —más amplio o más sofisticado—, no tenemos ninguna razón para prohibir la discriminación positiva universitaria como un arma contra nuestra “deplorable estratificación racial, excepto nuestra indiferencia con relación a este problema o nuestra ira petulante que por sí misma no ha desaparecido.”

33. De hecho, algunos de los jueces de la Corte Suprema han hablado del ideal constitucional de los Estados Unidos como una sociedad ciega al color. Pero lo han hecho al considerar qué derechos constitucionales reconoce la cláusula de la igual protección contra las clasificaciones raciales, no como parte de un argumento que sostiene que debería interpretarse que la Constitución prohíbe tales clasificaciones como cuestión de estrategia. Los jueces no tienen autoridad para formular sus propios juicios estratégicos acerca de políticas, en desafío a la sabiduría colectiva de los expertos, ni para utilizar la Constitución para proteger a estos juicios estratégicos de cualquier test o desafío. Véase Ronald Dworkin, Freedom’s Law, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.
Capítulo 12

DISCRIMINACIÓN POSITIVA: ¿ES EQUITATIVA?

I

¿Es inconstitucional la discriminación positiva? ¿Viola la garantía de la Decimocuarta Enmienda de la «igual protección de las leyes» el hecho de que las universidades den preferencia a los estudiantes negros y los miembros de otras minorías en la feroz competencia por las plazas estudiantiles, como nuestras mejores universidades lo han hecho durante treinta años? En 1978, el juez de la Corte Suprema Lewis Powell, en su opinión vertida en el famoso caso Bakke, sostuvo que las preferencias raciales están permitidas si su propósito es mejorar la diversidad racial entre los estudiantes y si no estipulan cupos fijos para las minorías, sino que toman en cuenta la raza como un factor entre muchos otros.1 Dado que otros cuatro jueces que votaron en dicho caso hubieran convalidado incluso un sistema de cuotas, cinco de los nueve estuvieron entonces de acuerdo en que los planes que cumplieran con los test diseñados por Powell eran constitucionales.

Sin embargo, muchos abogados temen que la Corte Suprema reconsideré pronto su decisión en Bakke y declare que cualquier preferencia racial en un proceso de admisión es, pese a todo, inconstitucional. En 1996, en el caso Hopwood, la Corte de Apelaciones del Quinto Circuito invalidó el plan de discriminación positiva de la Texas Law School, y dos de los tres jueces de este tribunal declararon que las recientes decisiones de la Corte Suprema sobre políticas de discriminación positiva en áreas distintas a la educativa habían anulado de hecho la decisión tomada en Bakke, por lo que cualquier plan de discriminación positiva en las universidades resulta ahora inconstitucional.2

La decisión del Quinto Circuito tuvo resultados inmediatos y, según el cuerpo de profesores de la Texas Law School, desastrosos. Mientras que esta facultad había admitido a treinta y un estudiantes negros en 1996, sólo aceptó a cuatro en 1997. La Corte Suprema rehusó revisar esta decisión, pero el

Center for Individual Rights, una organización con sede en Washington D.C. que había provocado el litigio en el caso *Hopwood*, inició en 1998 una acción legal similar en Michigan desafiando el plan de discriminación positiva de la universidad de dicho Estado, y se espera que se inicien acciones similares en otras jurisdicciones. La Corte Suprema va a tener que fallar pronto respecto a esta cuestión.

Sería no sólo irónico, sino también triste que el tribunal deje ahora de lado su propia decisión —vigente por tanto tiempo—, ya que justo ahora se dispone de una evidencia clara del valor que la discriminación positiva tiene sobre la educación superior de élite. Los críticos de estas políticas han argumentado durante mucho tiempo, entre otras cosas, que causa más daño que bien, puesto que exacerba —en lugar de reducir— la hostilidad racial y perjudica a los estudiantes miembros de grupos minoritarios que resultan seleccionados para las universidades de élite, en las que deben competir con otros estudiantes cuyos resultados en los test y otras calificaciones académicas son mucho más altos que las suyas. Pero un nuevo estudio —*The Shape of the River*, de William G. Bowen y Derek Bok— emplea una enorme base de datos sobre los antecedentes y la historia de los estudiantes, así como técnicas estadísticas sofisticadas, no sólo para refutar aquellos argumentos, sino para demostrar lo contrario. De acuerdo con el estudio *River*, la discriminación positiva ha logrado un éxito significativo, puesto que ha aumentado en mayor medida los índices de graduación entre los estudiantes universitarios negros y ha producido una mayor cantidad de líderes de dicha raza en la industria, las profesiones y los servicios comunitarios y vecinales —así como mayor interacción y más lazos de amistad perdurables entre miembros de diferentes razas— de lo que de otra forma hubiese sido posible. (He discutido detalladamente los resultados e implicaciones de este estudio en el capítulo 11.) Según se asegura en dicho estudio, si la Corte Suprema declarara inconstitucional la discriminación positiva, el ingreso de estudiantes negros en los *colleges* y las universidades de élite se vería profundamente reducido, y casi ningún estudiante de esa raza sería admitido a las mejores facultades de derecho y medicina. Esto constituiría un enorme fracaso para la armonía racial y la jus-


4. Abigail Thernstrom, firme oponente de la discriminación positiva, ha sostenido que el estudio *River*, al llegar a sus conclusiones sobre las consecuencias hipotéticas de las políticas de admisión neutrales a la raza, ignoró el efecto «cascada»: algunos de los negros que hubiesen sido aceptados por instituciones altamente selectivas bajo la discriminación positiva, pero que hubieran sido rechazados por aquellas instituciones bajo *estándares neutrales a la raza*, se habrían entonces inscrito y habrían sido aceptados en instituciones menos selectivas en algún aspecto. Véase Abigail Thernstrom, «A Flawed Defense of Preferences», *Wall Street Journal*, 2 de
 ticia. ¿Afirmará la Corte Suprema que la Constitución exige que aceptemos este fracaso?

Los jueces del Quinto Circuito están convencidos de que el tribunal va a hacerlo, y si queremos comprender por qué piensan de este modo y por qué tantos comentaristas opinan que dichos jueces no se equivocan, debemos explorar el andamiaje de doctrinas y distinciones legales que el tribunal ha desarrollado, a lo largo de las últimas décadas, como auxilio para la aplicación de la cláusula de la igual protección; porque ésta es una de esas instancias, creadas por nuestro sistema constitucional, en las cuales el futuro social y político de los Estados Unidos depende de un análisis legal cuidadoso.

La cláusula de la igual protección, por supuesto, no protege a los ciudadanos de todas las distinciones o clasificaciones legales que juegan en su contra. El gobierno debe decidir qué investigación médica apoyar, qué expresión artística subsidiar, qué industrias o productos proteger por medio de tarifas u otra política comercial, qué negocios regular por razones ambientales, dónde colocar una nueva base militar, un aeropuerto o un depósito de desechos nucleares, y miles de otras cuestiones que van a afectar al destino y la riqueza de diferentes ciudadanos de forma muy diferente. Los funcionarios adoptan dichas decisiones teniendo en cuenta una amplia variedad de razones. En teoría, deberían conceder prioridad a aquellas decisiones que, aunque beneficien a algunos ciudadanos en detrimento de otros, estén de acuerdo con el interés general de la comunidad en su conjunto. En la práctica, la política de grupos de interés desempeña usualmente un papel crucial: una industria a la cual se le niega protección o que resulta de alguna manera regulada puede haber perdido su batalla legislativa no porque una decisión diferente hubiese estado menos de acuerdo con el interés de la gente, sino por haber carecido, en esta ocasión, del poder político necesario para forzar una decisión distinta.

La cláusula de la igual protección no resulta violada cuando algún grupo ha sido derrotado en una decisión importante de acuerdo a los méritos de su posición o a través de la política, sino cuando la derrota es un efecto de su especial vulnerabilidad al prejuicio, la hostilidad o los estereotipos y su consecuente situación disminuida —su ciudadanía de segunda clase— en la comunidad política. La cláusula mencionada no garantiza a cada ciudadano que vaya a beneficiarse de igual modo con cada decisión política; sólo le garantiza que va a ser tratado como un igual —con igualdad de consideración y respeto— en el proceso político y las deliberaciones que producen dichas decisiones.

octubre de 1998. De hecho, el estudio River prestó atención explícita a este efecto, lo que resultó claramente reflejado en las conclusiones del libro acerca de que las políticas neutrales a la raza reducirían el número de negros en las instituciones analizadas al menos en un 50 %. Véase Bowen y Bok, *The Shape of the River*, págs. 35-42 y 349, y tablas apéndices B.4 y B.5.
Pero la Decimocuarta Enmienda plantea entonces una dificultad especial para los tribunales que tienen que aplicarla, puesto que les exige que juzguen no meramente las consecuencias que la legislación tiene para los diferentes grupos, sino el motivo o la intención que se esconde detrás de la misma. ¿Es la ley que perjudica a un grupo producto de una actitud prohibida y llena de prejuicios hacia éste o de unos motivos más benignos? Resulta extremadamente difícil atribuir intenciones y actitudes a la legislación general, no sólo porque es complicado identificar los estados psicológicos de los legisladores individuales y de otros funcionarios, sino por la razón más profunda de que frecuentemente no resulta claro cómo deberíamos traducir estas intenciones individuales y las intenciones y actitudes de los ciudadanos en cuyo interés la legislación ha sido supuestamente adoptada —a una intención general que podamos atribuir a la legislación misma.⁵

En algunos casos, esta operación parece fácil de efectuar, al menos retrospectivamente. El tribunal decidió correctamente, en 1954, que la segregación racial en las escuelas violaba los derechos a la protección equitativa de los niños negros, ya que dicha segregación expresaba su inferioridad y exclusión. El tribunal también decidió adecuadamente, en 1996, que una reforma constitucional del Estado de Colorado por medio de la cual se prohibía cualquier tipo de protección antidiscriminatoria a favor de los homosexuales violaba los derechos a la protección equitativa de dicho grupo, puesto que, tal como el juez Anthony Kennedy expresó, «la Enmienda pareció difícil de explicar por otro motivo que no sea una animosidad hacia la clase afectada».⁶

Otros casos, sin embargo, son mucho más difíciles de evaluar. Por ejemplo, ¿constituye una ordenanza local que fija los montos de alquiler la expresión de una teoría prudente y justa acerca de la administración de viviendas o, en cambio, es fruto de una hostilidad especial hacia la clase de los propietarios? Parecería ridículo invitar a los jueces a que revisaran cada norma que alguien ataca sobre la base de un análisis de sociología política, ya que ellos no tienen ni el tiempo ni los recursos para efectuar dicho estudio. También resultaría peligroso para la democracia, puesto que los jueces podrían invalidar decisiones democráticas ante la más vaga especulación sobre la existencia de motivos impropios.⁷


Los tribunales, en cambio, han intentado encarar la cuestión de la motivación más indirectamente, a través de doctrinas modeladas para «hacer públicos» los motivos impropios, concentrándose en la cuestión aparentemente más objetiva de los efectos reales de una ley. Dichos órganos someten todas las decisiones políticas cuestionadas en el terreno de la protección equitativa a una clasificación inicial. Si una decisión conlleva desventajas para lo que la Corte Suprema ha denominado una clase «sospechosa» —una clase, de acuerdo con una famosa definición, que «lleva una carga de discapacidades, o está sujeta a una historia de tratamiento desigual intencional o es relegada a una posición de debilidad política como para dirigir una protección extraordinaria por parte del proceso político mayoritario»—, la decisión debe ser entonces sometida a un «escrutinio estricto». Esto implica que debe ser rechazada por violar la cláusula de la igual protección a menos que pueda demostrarse que las desventajas mencionadas resultan esenciales para proteger algún interés gubernamental «concluyente». Pero si aquellos a quienes la ley perjudica no constituyen una clase «sospechosa» —si sólo son miembros de un negocio o una profesión particular determinada o residentes de un área particular y no son diferentes de sus conciudadanos en algún aspecto históricamente asociado con la hostilidad o el prejuicio—, entonces esa ley debe ser sometida sólo a un escrutinio «relajado»: es constitucional a menos que pueda demostrarse que no sirve en absoluto a ningún propósito o fin.

La asignación inicial de cualquier ley o decisión particular a uno u otro de estos «niveles de escrutinio» ha mostrado ser casi siempre definitiva. Como un destacado comentarista expresó hace mucho tiempo, el escrutinio estricto es «“estricto” en teoría y fatal de hecho», ya que casi ningún interés ha parecido lo suficientemente «concluyente» como para justificar la imposición de mayores desventajas sobre una clase sospechosa8 y el escrutinio «relajado» no es en realidad ningún escrutinio, porque incluso a la legislación más trivial puede atribuirsele siempre algún propósito.

Los abogados que consideran la constitucionalidad de los programas de discriminación positiva comienzan por preguntarse si dichos programas de-


berían ser inicialmente clasificados como si requirieran un escrutinio estricto o más bien relajado. Sin embargo, incluso estos profesionales de la justicia tienen grandes dificultades para responder a esta cuestión, puesto que ninguna elección parece del todo apropiada. Por un lado, los planes de discriminación positiva parecen merecer un escrutinio relajado, porque incluso cuando utilizan clasificaciones raciales el grupo al que principalmente perjudican —aspirantes blancos a universidades y colleges— no constituye una «clase sospechosa», esto es, una clase que haya sido víctima de prejuicios. Pero la raza está tan estrechamente asociada con el prejuicio y el favoritismo que algunas clasificaciones raciales que parecen superficialmente benignas pueden resultar, después de un examen más profundo, constitucionalmente ofensivas. Resulta concebible pensar, por ejemplo, que un consejo municipal que cuenta con una mayoría de funcionarios negros podría haber actuado para favorecer los negocios de los individuos de dicha raza por una cuestión de solidaridad racial o para castigar a individuos blancos inocentes por los crímenes raciales de sus ancestros, o que el esquema de admisiones de una universidad que otorga preferencia a los estudiantes negros podría haber sido diseñado para reducir el número de estudiantes asiático-americanos o judíos admitidos.

Una inspección cuidadosa haría casi siempre públicos estos motivos impropios —las estadísticas podrían mostrar si alguno de estos grupos se encuentra desproporcionadamente representado entre los aspirantes desplazados por la discriminación positiva—, pero un escrutinio relajado no permitiría tal inspección. Por otro lado, someter las clasificaciones raciales que benefician a ciertos grupos «sospechosos» a los mismos estándares de escrutinio estricto que aquellas clasificaciones que imponen un daño mayor sobre dichos grupos sería desconocer las importantes diferencias morales entre estos dos objetivos. Ello también parece incorrecto, porque, como el estudio River aparentemente demuestra, la discriminación positiva es una de las armas más efectivas que tenemos contra el racismo que el escrutinio estricto está diseñado para prevenir.

La discriminación positiva presenta, pues, un gran desafío a la doctrina convencional, y los abogados y jueces han sugerido diferentes respuestas a este desafío. La respuesta más directa —y, según creo, la más convincente— sería declarar que la estrategia de los niveles de escrutinio resulta inapropiada para lidiar con este problema. Tal como ha sido históricamente entendida y utilizada, está diseñada para identificar aquellos tipos de legislación que por su naturaleza entrañan un riesgo tan alto de discriminación agravante que el daño debería ser casi irrevocablemente presumido, o un riesgo tan bajo, que la posibilidad de que éste exista debería ser casi irrevocablemente rechazada.

Los programas sensibles a la raza formulados para ayudar a un grupo racial desaventajado no encajan en ninguna de estas categorías, y resulta absurdo intentar forzarlos para que lo hagan.
Los jueces deberían inspeccionar, en cambio, dichos planes, cuando sean desafíados en un litigio, sobre una base más individualizada —caso por caso—. Como alguna vez recomendara el juez de la Corte Suprema Thurgood Marshall, deberían emplear un enfoque de «escala flexible» (sliding-scale) para decidir si existe alguna evidencia convincente de que la clasificación racial realmente refleja un prejuicio o una hostilidad de los tipos prohibidos por la cláusula de la igual protección. Un enfoque semejante tomaría en cuenta, entre otros factores pertinentes, la naturaleza de los grupos beneficiados y perjudicados por el programa, las características raciales, entre otras, de los funcionarios que han diseñado y van a administrar el plan y si éste apunta a un fin —como la diversidad en la educación, por ejemplo— que ha sido históricamente reconocido como apropiado por la institución en cuestión. Es verdad que este enfoque de tipo «caso por caso» del problema de la discriminación positiva requeriría un mayor trabajo judicial y proveería de menor previsibilidad y orientación a los tribunales inferiores, al menos inicialmente, hasta que nuevas reglas y estrategias doctrinarias comenzaran a emerger. Pero cualquier pérdida inicial en previsibilidad se vería más que compensada por la distinción más precisa entre políticas valiosas y ofensivas que una mayor flexibilidad permitiría.

Los jueces de la Corte Suprema han estado en desacuerdo durante muchos años sobre si debían abandonar o no el enfoque de los niveles de escrutinio para la discriminación positiva y, en caso de no hacerlo, sobre qué nivel exigir. En dos casos, el tribunal intentó resolver el problema definiendo un nivel «intermedio» de escrutinio, el cual requiere que se demuestre que un plan de discriminación positiva sirve a un interés «importante», pero no necesariamente «concluyente». Pero en casos más recientes, principalmente a través de una serie de opiniones vertidas por la juez Sandra Day O'Connor, el tribunal decidió que todas las clasificaciones raciales, incluyendo aquellas que están aparentemente diseñadas para favorecer —más que para dañar— a grupos sospechosos, están sujetas a un escrutinio estricto. En 1986, en el caso *Croson*, el tribunal invalidó un plan del consejo comunal de la ciudad de Richmond, Estado de Virginia, que exigía a los contratantes de la ciudad que subcontrataran al menos un 30 % del importe de cualquier transacción con firmas cuya propiedad estuviese en poder de minorías. La ciudad de Rich-


mond llamó a su plan «correctivo» y manifestó que lo había adoptado «con el propósito de promover una participación más amplia de empresas de minorías en la construcción de proyectos públicos».

O’Connor sostuvo que la ciudad de Richmond sólo podía alegar en forma apropiada un interés «concluyente» en la rectificación de los efectos continuos de la discriminación del pasado si había sido de hecho la autora de dicha injusticia, sea directamente, por sus propias prácticas discriminatorias, o «como “participante pasiva” de un sistema de exclusión racial practicado por individuos pertenecientes a la industria de la construcción local», y afirmó que la ciudad no había demostrado que su plan estuviera cuidadosamente diseñado para rectificar sólo los efectos de su discriminación propia, ya fuera directa o pasiva. Según O’Connor, el plan no podía superar un escrutinio estricto alegando sólo un interés en lograr una industria de la construcción local racialmente más diversa, porque podría ocurrir que hubiera muchas otras razones —distintas de los efectos persistentes de la discriminación del pasado— que explicaran por qué una raza particular estuvo inadecuadamente representada en una industria determinada, y no constituye un objetivo plausible del gobierno buscar la diversidad o la proporcionalidad racial por sí solas.

Los jueces del Quinto Circuito, en su opinión puesta de manifiesto en el caso Hopwood y mediante la cual invalidaron el plan de la Texas Law School, se basaron principalmente en la decisión de la Corte Suprema en el caso Croson para fundamentar su afirmación de que los planes de discriminación positiva universitarios resultan ahora inconstitucionales. La Texas Law School sostuvo que su plan de discriminación positiva se encontraba justificado, incluso bajo un test de escrutinio estricto, porque, entre otras cosas, era necesario para producir un cuerpo estudiantil racialmente diverso —el fin que Powell había aprobado en Bakke—. Pero los jueces expresaron que Croson, como otros casos, había de hecho invalidado el principio de Powell. Estas decisiones establecieron la nueva regla de que ninguna institución puede utilizar por ningún motivo una clasificación racial, salvo para remediar los efectos continuos de su propia discriminación directa o indirecta. La facultad de derecho no pudo satisfacer dicha prueba, según los jueces, porque había cesado de discriminar a las minorías muchos años atrás. ¿Tienen razón estos jueces al decir que Croson y otros casos posteriores han tenido esta consecuencia profunda y devastadora? Ésta es una cuestión crucial para el futuro de la educación y la sociedad norteamericanas, y resulta importante que la gente comprenda el poder real de estos precedentes de la Corte Suprema.
II

De hecho, la prueba del escrutinio estricto —según ha sido formulada con frecuencia en libros de texto y opiniones judiciales— puede ser interpretada de dos maneras muy distintas. Una de ellas (a la que denominaré la versión de la «necesidad imperiosa») apoya la opinión de los jueces del Quinto Circuito de que la Corte Suprema, efectivamente, ha declarado ya inconstitucionales todos los planes universitarios de discriminación positiva. La otra (a la que llamaré la versión «impugnatoria») refuta dicha opinión. Cuando examinamos las recientes decisiones de la Corte Suprema que los jueces del Quinto Circuito citan teniendo en mente la distinción entre estas dos interpretaciones del escrutinio estricto, encontramos que, aunque tres de los jueces actuales del tribunal —su presidente Rehnquist, Scalia y Thomas— prefieren la versión de la necesidad imperiosa, las opiniones principales de O'Connor presuponen la versión impugnatoria. También encontramos que la versión impugnatoria encaja mucho mejor con las opiniones de los cinco jueces restantes.

Las dos versiones se fundan en suposiciones marcadamente diferentes acerca del estatus constitucional de las clasificaciones raciales. De acuerdo con la primera versión, la de la necesidad imperiosa, cualquier clasificación racial impuesta por cualquier órgano de gobierno y por cualquier motivo automáticamente viola —en un terreno teórico— la cláusula de la igual protección. Una clasificación racial puede ser tolerada entonces sólo si resulta absolutamente necesaria, ya sea porque constituye el único medio que dicho órgano de gobierno tiene a su alcance para terminar con su propia discriminación racial histórica y actual, ya sea para prevenir algún peligro de una urgencia tan dramática —en palabras del juez Scalia, «una emergencia social que alcance un nivel de peligro inminente que ponga a los individuos en riesgo de muerte o de sufrir serias lesiones»— que justifique que, para evitarlo, ignoremos una grave desviación constitucional. Si la decisión en el caso Croson se entiende como una adhesión a esa versión de la prueba del escrutinio estricto, entonces los jueces del Quinto Circuito tienen razón. La diversidad racial en un cuerpo estudiantil puede ser un fin académico y social importante, pero la búsqueda de dicho fin no justifica que se ignore una violación seria de la Decimocuarta Enmienda. Una representación inadecuada de las distintas minorías en una clase de una facultad de derecho no presenta un «peligro inminente de muerte o de sufrir serias lesiones».

La segunda versión de la prueba del escrutinio estricto, la impugnatoria, descansa sobre premisas muy diferentes. No presupone, ni siquiera en un

campo teórico, que toda clasificación racial viole la Decimocuarta Enmienda y, en consecuencia, no supone que ninguna clasificación racial resulte tolerable a menos que sea exigida por alguna emergencia lo suficientemente grave como para ignorar una desviación constitucional. Dicha versión estima que las clasificaciones raciales violan la cláusula de la igual protección sólo cuando han sido generadas por los estereotipos y las actitudes inaceptables y llenas de prejuicios que la cláusula prohíbe. Pero también supone que, dado que la raza ha resultado ser con frecuencia un terreno fértil para el prejuicio y el favoritismo, constituye una sabia estrategia constitucional imponer una estricta carga de la prueba sobre cualquier institución que emplee una clasificación semejante, exigiéndole que muestre la existencia de una motivación adecuada lo suficientemente concluyente como para rebatir cualquier sospecha realista de que en verdad dicha clasificación fue adoptada por motivos inaceptables.

Esta versión impugnatoria resulta mucho más exigente que la prueba de la escala flexible que, según dije, prefiero, ya que aquélla coloca el estándar de la prueba en un nivel muy elevado. Pero es mucho más flexible que la versión de la necesidad imperiosa, porque el hecho de que una institución sea capaz de refutar cualquier sospecha señalando el fin o interés legítimo a cuyo logro tiende su clasificación racial depende no sólo de la urgencia intrínseca de dicho fin, considerado en términos abstractos, sino de todas las circunstancias concretas. Entre otras cosas, depende de que el fin haya formado parte o no de las responsabilidades tradicionales de la institución —por ejemplo, la diversidad entre los estudiantes universitarios—, de que la clasificación parezca o no cuidadosamente diseñada para el logro del mismo, de que la institución tenga o no otros motivos menos respetables para hacer lo que ha hecho, y de cualesquiera otros factores que podrían hacer surgir o quietar sospechas si se dieran todos los hechos del caso. Por lo tanto, la decisión de la Corte Suprema según la cual la ciudad de Richmond no pudo satisfacer el escrutinio estricto al declarar que intentaba mejorar la diversidad racial en la

15. O'Connor reveló, en Croson, que parte del motivo para exigir un escrutinio estricto, incluso en el caso de clasificaciones raciales aparentemente benignas, era reflejar, en términos de doctrina constitucional, la gran sospecha y el disgusto de los norteamericanos hacia toda clasificación racial. La versión impugnatoria del escrutinio estricto expresa esta sospecha y este disgusto en la pesada carga de la prueba que pone en cabeza de las instituciones que se sienten compelidas a emplear tales clasificaciones. Como sugiri, creo que incluso la versión impugnatoria impone una carga demasiado pesada sobre los distintos poderes y secciones del gobierno, desde el Congreso a los consejos municipales, que se encuentran lidiando con complejos problemas de segregación racial de facto en la industria y la política. Mi intención al distinguir la versión impugnatoria de la versión de la necesidad imperiosa del escrutinio estricto no es apoyar a la primera, aunque sea claramente preferable a la última, sino solo hacer patente lo que el tribunal ha decidido realmente y lo que sus decisiones del pasado implican para casos futuros.
industria de la construcción no implica, ni siquiera sugiere enérgicamente, que la Texas Law School no haya podido satisfacer dicha prueba al señalar que sus políticas de admisión mejoraban la diversidad racial en sus aulas. La naturaleza y los fundamentos de la sospecha podrían ser tan diferentes en los dos casos que un fin que no logre rebatirla en uno podría hacerlo en el otro.

La lectura impugnatoria resulta mucho más fácil de justificar de acuerdo a principios constitucionales que la lectura de la necesidad imperiosa. Este último enfoque, que supone que la cláusula de la igual protección prohíbe automáticamente toda clasificación racial sin importar el propósito que intente lograr, no encuentra fundamento en ninguna teoría plausible de la interpretación constitucional. La Decimocuarta Enmienda no menciona la raza, y no tenemos ninguna razón para pensar que aquellos que escribieron y aprobaron esa enmienda quisieron prohibir toda clasificación racial de forma absoluta. Al contrario, muchos de ellos votaron y aprobaron una variedad de clasificaciones raciales entre las cuales se encuentra, incluso, la segregación racial en las escuelas públicas.

Es cierto que la cláusula de la igual protección establece un principio general de moralidad política y que sus intérpretes contemporáneos deben realizar juicios morales si quieren permanecer fieles a ese principio general. Si las clasificaciones raciales fueran inherentemente malas en un terreno moral, entonces bien podrían ser consideradas inconstitucionales por esa razón. Pero (como argumenté en el capítulo 11) las clasificaciones raciales no son inherentemente peores que cualesquiera otras clasificaciones basadas en propiedades físicas o genéticas. La versión impugnatoria de la prueba del escrutinio estricto es, en consecuencia, la versión más fuerte que puede pensarse plausiblemente que tanto el texto como la intención de la Constitución autorizan: si las circunstancias que rodean una acción gubernamental —en otros aspectos lícitas— que emplea un criterio racial permiten rebatir todo rastro genuino de sospecha de la existencia de motivos impropios, el tribunal no tiene derecho a intervenir para detenerla.

Los tres jueces del tribunal que he citado —Scalia, Rehnquist y Thomas— han manifestado sin embargo que van a insistir en un enfoque similar a la lectura de la necesidad imperiosa. En su opinión concurrente en el caso Croson, Scalia, por ejemplo, sostuvo que el único interés que él reconocería como concluyente, aparte del de la emergencia que pone en riesgo «la vida y la salud», es un interés de la comunidad en eliminar «su propio apoyo de un sistema de clasificación racial ilegal». Pero existe amplia evidencia de que

los otros seis jueces actuales preferirían una lectura mucho más cercana a la impugnatoria, puesto que, en cualquier caso, someterían la discriminación positiva a un escrutinio estricto.

La opinión de O'Connor en Croson fue completamente diferente de la de Scalia. Es cierto que ella sostuvo que las «clasificaciones basadas en la raza conllevan un peligro de daño estigmatizador. A menos que sean estrictamente reservadas para situaciones correctivas, pueden de hecho promover nociones de inferioridad racial y conducir a una política de hostilidad racial». Pero éste es un lenguaje especialmente cauteloso —«pueden» no es «van a», y el estudio River sugiere que la inquietud de O'Connor no estaba justificada en el caso de la educación superior — que se entiende mejor tomado como explicación de por qué las clasificaciones raciales que no son correctivas en el sentido más estrecho deben ser sometidas a un examen particularmente cuidadoso.

En cualquier caso, sería ciertamente erróneo concluir que O'Connor tuvo la intención de decir que ninguna institución podría utilizar nunca clasificaciones raciales excepto en esa forma correctiva estrecha. En efecto, ella expresó claramente que el escrutinio estricto que proponía no estaba ideado para reemplazar un examen cuidadoso —caso por caso—, diseñado para «hacer públicos» los usos ilegítimos de la raza, por una regla mecánica y absoluta que invalidara todos los planes que no cumplieran con un test simple a priori. «Si una indagación judicial acerca de la justificación de las medidas basadas en la raza estuviera ausente», sostuvo, «no existiría manera de determinar qué clasificaciones son “benignas” o “correctivas” y cuáles están de hecho motivadas por nociones ilegítimas de inferioridad o por una simple política racial.»

O'Connor fue especialmente cuidadosa en señalar los rasgos del plan de la ciudad de Richmond que, según su punto de vista, invitaban a sospechar que se encontraba en realidad motivado por una «simple política racial».

En este caso, los negros constituyen aproximadamente el 50 % de la población de la ciudad de Richmond. Cinco de los nueve asientos del consejo comunal son ocupados por individuos negros. La preocupación de que una mayoría política pueda actuar más fácilmente en perjuicio de una minoría (sobre la base de) suposiciones injustificadas o hechos incompletos parecería militar en favor, no en contra, de la aplicación del escrutinio judicial más exigente en este caso.

18. Ibid., pág. 493.
19. De hecho, O'Connor mencionó, como apoyo para la declaración citada, la opinión de Powell en Bakke, en la que este juez aceptó que una universidad tiene un interés concluyente en admitir un cuerpo estudiantil racialmente diverso, haya sido o no ella misma culpable de discriminación en el pasado.
20. Ibid., pág. 493.
21. Ibid., pág. 481. Los oponentes al plan habían expresado que su adopción conduciría a un beneficio no merecido de las pocas firmas poseídas por minorías en Richmond.
Es decir, no rechazó el argumento de la ciudad a través de un pronunciamiento absoluto en el sentido de que ninguno de los intereses que ésta citó podía ser considerado —en cualquier circunstancia— concluyente, sino en virtud de que la referencia a esos intereses no resultaba suficiente para disipar todos los rastros de la sospecha generada por otros rasgos de las circunstancias reales. El plan de la ciudad de Richmond daba preferencia, por ejemplo, no sólo a firmas locales en poder de minorías, por cuyo destino podría haber asumido plausiblemente alguna responsabilidad cívica, sino también a firmas controladas por individuos «negros, hispanohablantes, orientales, indios, esquimales o aleuts» en cualquier parte de la nación. Esto, por sí solo, daba lugar para la sospecha de que la ciudad de Richmond no buscaba un propósito cívico realista que fuera lo suficientemente importante como para justificar una desviación significativa de la regla normalmente sabia, destinada a proteger a la ciudad de favoritismos ilegítimos de cualquier clase, según la cual los contratos deben ser otorgados al mejor postor. «La inclusión arbitraria de grupos raciales que en la práctica pueden no haber sufrido nunca una discriminación en la industria de la construcción de Richmond sugiere que quizás el propósito de la ciudad no era remediar una discriminación del pasado», sostuvo O’Connor.²²

En su opinión posterior en el caso Adarand (donde se mantuvo que las regulaciones de la Small Business Administration que otorgaban beneficios especiales a los negocios controlados por, entre otros, «negros, hispanos, asiáticos del pacífico, asiáticos subcontinentales y americanos nativos» se encontraban sujetas al test del escrutinio estricto), O’Connor fue aún más explícita al rechazar cualquier interpretación mecánica de dicho test. En esa oportunidad, reaccionó enérgicamente contra la sugestencia de que su enfoque no podía distinguir entre la discriminación odiosa o injuriante y la genuinamente benigna. Según insistió, el escrutinio estricto sí «toma en cuenta las “diferencias relevantes” —de hecho, ése es su propósito fundamental—» y

no «trata las distintas decisiones basadas en la raza como si fueran igualmente objetables» [...] Al contrario, la prueba mencionada evalúa cuidadosamente todas las decisiones del gobierno sensibles a la raza con el fin de decidir cuáles son constitucionalmente objetables y cuáles no. Al requerir un escrutinio estricto de las clasificaciones raciales, exigimos a los tribunales que corroboren si una clasificación del gobierno basada en la raza [...] es legítima.

«Finalmente —agregó—, deseamos rechazar la idea de que el escrutinio estricto resulta “estricto en teoría, pero fatal de hecho”. La nefasta persisten-

²². Ibid., pág. 506.
cia en este país tanto de la práctica como de los efectos de la discriminación racial de grupos minoritarios constituye una desdichada realidad, y el gobierno no se encuentra descalificado para actuar en respuesta a ella.»

Otros cinco jueces del actual tribunal han sido aún más explícitos que O'Connor en el rechazo de una versión mecánica del escrutinio estricto. En su opinión concurrente en Croson, el juez Stevens sostuvo que las clasificaciones raciales deben ser juzgadas de acuerdo con el impacto que puedan tener en el futuro y rechazó expresamente cualquier insinuación de que «una decisión del gobierno que se base en una clasificación racial no resulta nunca permitida excepto como un remedio para corregir un mal del pasado». El juez Kennedy, en su opinión concurrente en dicho caso, admitió que la posición de Scalia, quien «invalidaría toda preferencia que no constituyera estrictamente un remedio para las víctimas de una discriminación ilegal, resultaría útil para el logro de importantes objetivos estructurales, ya que eliminaría la necesidad de los tribunales de examinar cada preferencia racial que es aprobada». Sin embargo, Kennedy manifestó que una política tan rígida resultaba innecesaria y que prefería lo que denominó la «regla menos absoluta» de O'Connor, según la cual las preferencias raciales deben hacer frente al escrutinio más riguroso.

Los jueces Souter, Ginsburg y Breyer, al igual que Stevens, votaron en disidencia en el caso Adarand. Souter sostuvo que «el tribunal ha aceptado por largo tiempo el punto de vista conforme al cual la autoridad constitucional para corregir la discriminación del pasado no se encuentra limitada al poder de prohibir su continuación, sino que se extiende a la eliminación de aquellos efectos que de otro modo persistirían». Ginsburg, en un voto apoyado por Breyer, hizo hincapié en su visión de que el tribunal no debería utilizar el escrutinio estricto de forma mecánica, sino como una ayuda para descubrir los motivos legislativos reales que resultan ilegítimos porque violan la igualdad de consideración exigida por la cláusula de la igual protección. Según Ginsburg, la prueba del escrutinio estricto, tal como fue definido en la opinión mayoritaria escrita por O'Connor, es un dispositivo «para descubrir clasificaciones en realidad malignas, pero disfrazadas como benéficas».

25. Ibid., pág. 518-519.
27. Ibid., pág. 275.
III

La opinión compartida por los dos jueces en el caso *Hopwood* al suponer que el tribunal había adoptado una prueba mecánica de escrutinio estricto —prueba que permite que los planes universitarios de discriminación positiva que siguen el modelo del caso *Bakke* sean automáticamente inconstitucionales— resultó, en consecuencia, incorrecta. De esto no se sigue, sin embargo, que el tribunal no vaya a invalidar los estándares de admisión sensibles a la raza en la sentencia que muchos comentaristas predicen que dicho tribunal va a dictar, incluso de acuerdo con una lectura menos mecánica —impugnatoria— del escrutinio estricto.

Entonces debemos preguntarnos si, y de qué modo, los planes universitarios de discriminación positiva pueden sobrevivir a una prueba de escrutinio estricto entendido de esta forma. El estudio *River* sugiere dos objetivos principales para justificar criterios de admisión sensibles a la raza: la necesidad de las universidades de contar con una diversidad racial en sus cuerpos estudiantiles y la necesidad de la comunidad de contar con una mayor presencia de miembros de grupos minoritarios en destacados puestos políticos, de negocios y profesionales. ¿Resulta alguna de estas necesidades lo suficientemente «concluyente» como para justificar el uso de la raza —como un factor entre muchos otros— en la evaluación de los aspirantes? ¿Contradice la evidencia todo rastro de sospecha razonable de que las universidades encuestadas en el estudio *River* han utilizado la raza persiguiendo propósitos ilegítimos?

El mismo juez Powell insistió, en el caso *Bakke*, en que los planes de discriminación positiva se encontraban sujetos al escrutinio estricto y su decisión de que las universidades podían buscar la diversidad racial fue en consecuencia un pronunciamiento en el sentido de que ésta constituía un interés lo suficientemente concluyente como para sobrevivir a ese escrutinio. Es cierto que O’Connor rechazó en otros contextos una justificación de la diversidad, no sólo en *Crosen*, sino también en su opinión disidente en el caso *Metro Broadcasting*, en el cual la Corte Suprema convalidó los planes de la Federal Communications Commission (FCC) que daban preferencia a las firmas cuya propiedad estuviera en manos de minorías en las solicitudes de licencias para la explotación de nuevas estaciones de radio y televisión —la FCC argumentó que dichas preferencias resultaban necesarias para mejorar la diversi-

28. Los jueces del Quinto Circuito admitieron que una división de una universidad podría emplear discriminación positiva para ayudar a poner fin a su propia discriminación del pasado en contra de aspirantes miembros de minorías. Sin embargo, la excepción no tiene importancia práctica: como los mismos jueces señalaron, la Texas Law School, como todas las otras universidades de elite, puso fin a cualquier discriminación en contra de minorías mucho tiempo atrás.
dad de puntos de vista en la programación—.29 Pero ninguna de estas opiniones de O’Connor impide permitir a las universidades utilizar clasificaciones raciales para promover la diversidad racial en las aulas.

La cuestión central, para una lectura impugnatoria del escrutinio estricto, es si la mera apelación de una institución al fin de la diversidad resulta suficiente para eliminar todo rastro genuino de sospecha de que ha actuado basándose en motivos constitucionalmente prohibidos. En el caso de la ciudad de Richmond, dicha apelación se encontraba afectada no sólo por los factores que he mencionado antes, sino también porque la diversidad no había sido un objetivo tradicional de los funcionarios que estaban a cargo de conceder los contratos municipales de construcción. Por el contrario, una ciudad que invocara, digamos, la diversidad geográfica como razón para negar la concesión de contratos de construcción a los mejores postores suscitaría una profunda sospecha de corrupción. Las regulaciones de la FCC que O’Connor condenó en su discurso en el caso Metro Broadcasting se encontraban abiertas, como subrayó, a una clase de corrupción grave aunque diferente. Según dijo, el argumento de que la diversidad en la propiedad de las emisoras resulta necesaria para lograr la diversidad en las transmisiones se basa en estereotipos raciales, ya que asume que «la raza o pertenencia étnica de los individuos determina el modo en que ellos actúan o piensan».

O’Connor sostuvo que, de cualquier modo, el alegado interés en la diversidad de la programación resulta «demasiado amorfo e insustancial» como para excluir cualquier posibilidad de que existan prejuicios o preferencias raciales. Según manifestó, podría ocurrir que la FCC identificara, oculto bajo este interés, un punto de vista «negro», «asiático» o «árabe» y, por tanto, negara la concesión de licencias a aquellas razas o grupos étnicos que para dicho organismo resultara menos probable que presentaran el punto de vista favorecido. En particular, temía que el reconocimiento de un interés general en la diversidad permitiera un uso mayor e indiscriminado de las clasificaciones raciales no sólo por motivos particulares y durante un lapso de tiempo limitado, sino por cualquier motivo y en todo momento. Dado que es imposible definir un punto de vista racial particular o calcular cuán diverso es un punto de vista de otro, afirmó O’Connor, «los miembros de cualquier grupo racial o étnico, sea o no éste preferido bajo la política de la FCC, podrían encontrarse a sí mismos políticamente pasados de moda y sometidos a una discriminación perjudicial pero “benigna”».31

30. Ibid., pág. 602.
31. Ibid., pág. 615.
Las universidades se encuentran en una posición mucho más fuerte de lo que lo estaban la ciudad de Richmond o la FCC para disipar cualquier sospecha de que buscan la diversidad racial por motivos subyacentes impropios o sobre la base de estereotipos. Los planes de admisión a las universidades no están diseñados por políticos, que podrían esperar atraer los votos de un colectivo racial, sino por los profesores y funcionarios administrativos de dichas instituciones, los cuales no tienen que luchar por ningún cargo. Su interés por la diversidad no resulta nuevo ni inusual, como lo era el de la ciudad de Richmond, sino tradicional y reconocido. En efecto, nadie discute que las grandes universidades, cuyos profesores y alumnos son principalmente blancos, tienen la responsabilidad —social y educativa— de formar a un cuerpo de estudiantes que sea diverso en muchos aspectos, y cualquiera de estas instituciones que abandonara por completo ese objetivo estaría comportándose de manera irresponsable. Las universidades de élite consideran que sería irracional que se buscara ahora la diversidad de acuerdo al origen geográfico, la clase social y la orientación cultural, y no la diversidad racial.

De hecho, la incapacidad de estas universidades para buscar también esta última dimensión haría que su preocupación general por la diversidad pareciera arbitraria. Estas instituciones han decidido, y el estudio River apoya sobradamente su punto de vista, que no pueden lograr la diversidad racial de manera indirecta, ya sea basándose en la clase económica como sustituto de la raza o utilizando medios menos eficientes para el logro del objetivo anhelado. Una política semejante no sólo no sería honesta, sino que también resultaría perjudicial. Las universidades tampoco se basan, como dijo O’Connor que la FCC hacía, en una supuesta conexión entre la raza y las creencias, las convicciones, los gustos, la cultura o las actitudes de los individuos.

Como dije en el capítulo 11, las universidades buscan la diversidad racial porque la raza es—desdichadamente, pero de manera ineludible— en sí misma importante en la Norteamérica contemporánea. Resulta vital que los estudiantes de cada raza trabajen y se reúnan no sólo con estudiantes que tengan otras actitudes o que pertenezcan a otras culturas, sino con aquellos que de hecho sean de una raza diferente. Tampoco podría decirse que los tribunales estarían alentando la existencia de preferencias raciales demasiado amplias e indiscriminadas si continuaran permitiendo la discriminación positiva según el modelo de Bakke. Las universidades han utilizado cuidadosamente dichos programas durante un tercio de siglo sin ninguna tendencia a expandirlos más allá de proporciones sensatas.

Asimismo, dado que estas instituciones tienen un interés crucial en mantener su reputación académica, tanto en términos absolutos como con relación a otras instituciones comparables, ellas inspeccionarán cuidadosamente cualquier deseo de extender una política de admisión o un plan de estudios que pueda amenazar dicha reputación. Tampoco existe un riesgo ge-
nuino de que los programas de admisión sensibles a la raza vayan a ser utilizados como pretextos para perjudicar a otro grupo particular de aspirantes. Cualquier sospecha de esto podría ser examinada, como dije, utilizando medios estadísticos como aquellos empleados en el estudio River, esto es, efectuando un análisis de los estudiantes rechazados retrospectivamente para ver si eran miembros en un número desproporcionado de algún grupo sospechoso.

Por su parte, existe amplia evidencia de que O’Connor, así como varios otros miembros del actual tribunal, ha aceptado ya que la búsqueda de la diversidad racial entre los estudiantes resulta de un interés concluyente que sobrevive al escrutinio estricto. En 1986, en el caso Wygant, la Corte Suprema invalidó un acuerdo colectivo del consejo administrativo de una escuela de Michigan que otorgaba a los maestros pertenecientes a grupos minoritarios una protección especial contra los despidos. Dicho tribunal rechazó el argumento del consejo escolar, según el cual su interés en corregir los efectos de las discriminaciones del pasado sobre la comunidad en su conjunto, o de convertir a los miembros negros del cuerpo de profesores en «modelos» con los cuales los estudiantes negros pudieran identificarse justificaba esta clasificación racial.32 O’Connor escribió una opinión por separado en la cual advirtió de que el consejo no había alegado el haber actuado para proteger la diversidad racial en su cuerpo de profesores, y que por ello no podía entenderse que el tribunal hubiera excluido ese interés como concluyente.33 «Aunque sus contornos precisos son inciertos —sostuvo— se encontró un interés estatal en la promoción de la diversidad racial lo suficientemente “concluyente” —al menos en el contexto de la educación superior— como para apoyar el uso de consideraciones raciales para su impulso.»34

Asimismo, O’Connor ha citado en varias oportunidades la opinión de Powell en Bakke —según la cual la diversidad en la educación superior es un

33. Ella sostuvo: «El fin discutido por los tribunales inferiores de proveer “modelos de rol” no debería ser confundido con el fin muy diferente de promover la diversidad racial entre el cuerpo de profesores». Ibid., pág. 288.
34. Ibid., pág. 289. En la opinión de los dos jueces en Hopwood se minimiza la importancia de esa declaración, sosteniendo que resulta meramente «descriptiva». Esto es exagerado, dado que en la misma opinión se cita otra de las declaraciones de O’Connor (que «la igual protección actual ha reconocido sólo un interés [concluyente estatal]: corregir los efectos de la discriminación racial») como base para su propia sentencia; esta declaración es al menos tan claramente «descriptiva», y, si se formuló con el significado que se le asignó en la opinión de los dos jueces, es también falsa, dado que Bakke reconoció la diversidad como un interés tal, como la misma O’Connor ha afirmado varias veces. En cualquier caso, O’Connor difícilmente podría haber pretendido formular una declaración que formaba una parte importante de su argumento de que la Corte no se encontraba profundamente dividida sobre la discriminación positiva si no fuera para expresar su propia visión del derecho.
interés concluyente—como válida para su punto de vista de que cualquier clasificación debe ser sometida al escrutinio estricto. No se fiaría de esa opinión con tanto empeño si pensara que el mismo Powell no comprende las implicaciones que su propio enfoque acerca del escrutinio estricto tiene, o si quisiera establecer, bajo ese nombre, una doctrina diferente de aquella para la cual citó la opinión de dicho juez.

Existe, por tanto, un argumento sólido para sostener que el principio de Bakke, en uso durante más de veinte años, continúa siendo una regla constitucional válida, y que las universidades y los colleges norteamericanos pueden seguir asentándose en dicho principio para justificar el uso de aquellas políticas de admisión sensibles a la raza que tiendan a asegurar un cuerpo estudiantil diverso. Si yo tuviera que defender tales esquemas en un tribunal, ciertamente subrayaría este interés en la diversidad estudiantil, que en sí mismo parece suficiente para asegurar que los programas sobrevivan al escrutinio estricto. De todas maneras, debo añadir que creo que el otro interés institucional que mencioné—ayudar a corregir la deplorable ausencia de individuos negros en posiciones importantes en el gobierno, la política, los negocios y las profesiones—resulta al menos igual de significativo que aquél, por lo cual debería ser reconocido como suficientemente concluyente para fundamentar las políticas de admisión sensibles a la raza. Uno de los problemas más graves de la sociedad norteamericana es la estratificación racial de facto que ha excluido de forma considerable a los negros y a los miembros de otras minorías de los puestos más altos del poder, la riqueza y el prestigio; la discriminación racial del pasado, así como el círculo vicioso que priva a los niños negros de contar con líderes de éxito de dicha raza como referentes para imitar, ha contribuido sustancialmente a esa estratificación.

Sin embargo, muchas de las declaraciones dispersas en las opiniones de la Corte Suprema que he estado discutiendo bien podrían ser interpretadas como contrarias a esa justificación adicional y diferente de las políticas de admisión sensibles a la raza, incluyendo entre éstas a la declaración de Powell, en Bakke: las facultades de medicina no pueden utilizar la discriminación positiva sólo para aumentar el número de médicos negros.

Varios de los jueces del tribunal han declarado que las clasificaciones raciales no pueden justificarse como una ayuda para corregir los efectos remanentes de una «discriminación de la sociedad» en el pasado, y la decisión adoptada en el caso Wygant rechazó el argumento de que las clasificaciones raciales pueden justificarse sobre la base de que constituyen un modo de proveer «modelos de rol» para los niños negros. Podría ser, sin embargo, que quienes emitieron estas declaraciones no hayan prestado suficiente atención a la distinción que el juez Stevens formuló tantas veces entre justificaciones de las clasificaciones raciales compensatorias—que miran al pasado—y jus-
tificaciones que miran al futuro y según las cuales esas clasificaciones pueden, en algunas circunstancias, estar de acuerdo con el interés general de la comunidad.

Las justificaciones compensatorias suponen que la discriminación positiva resulta necesaria, como Scalia expresó, para «compensar» a las minorías por el daño infligido a su raza o clase en el pasado. Como dicho juez advirtió acertadamente, constituye un error pensar que una raza «deba» a otra una compensación. Sin embargo, las universidades no utilizan estándares de admisión sensibles a la raza para compensar a los individuos o a los distintos grupos. En efecto, la discriminación positiva es una empresa que mira al futuro —no al pasado—, y los estudiantes que son miembros de los grupos minoritarios a quienes beneficia no han sido necesariamente víctimas, como individuos, de alguna injusticia en el pasado. Las universidades más importantes no esperan formar un mayor número de estudiantes negros o pertenecientes a otras minorías a modo de reparación por las injusticias cometidas en el pasado, sino para construir un futuro mejor para todos, ayudando a deshacer una maldición que el pasado ha puesto sobre todos nosotros.

O'Connor y otros jueces han manifestado su preocupación por el hecho de que toda justificación correctiva amplia y general de la discriminación positiva resulte demasiado «amorfa» o «indefinida», ya que puede permitir la existencia de preferencias raciales hasta el momento en que todas las industrias y todos los estratos sociales o profesionales tengan la misma composición racial y étnica que la nación en general. Pero aunque esta inquietud acerca de las consecuencias de las imposiciones del gobierno con relación a la contratación de empleados o a las regulaciones contractuales resulte genuina o exagerada, está claramente fuera de lugar como objeción a los planes universitarios de discriminación positiva. Si cualquier órgano de gobierno —sea el Congreso o un consejo comunal— exige a los empresarios o a los contratistas tomar un cupo de trabajadores negros o reservar un cupo de contratos para empresas dirigidas por individuos de dicha raza, su decisión asegurará una representación racial particular en algún segmento del empleo o la industria. Ningún proceso natural de toma de decisiones puede alterar o modificar esa estructura racial mientras el programa instrumentado por el gobierno esté funcionando. En estos casos, es el gobierno —y sólo él— quien decidirá qué puestos de trabajo van a ocupar los miembros de cada uno de los grupos étnicos o raciales que designe, cuántos de ellos lo harán y en qué sectores, roles o cargos. Aquellos jueces que sean particularmente sensibles al peligro de que algunas de estas decisiones sean adoptadas sobre la base de motivos impropios van a mostrarse retentivos a aceptar una justificación tan amplia como el argumento de que resultan necesarias para prevenir la exclusión de una u otra raza del poder, la riqueza y el prestigio.
Pero los *colleges*, las universidades y las escuelas profesionales no utilizan estándares sensibles a la raza en respuesta a ningún mandato central del gobierno, sino como resultado de decisiones individuales adoptadas por parte de instituciones individuales. Ellos no actúan para establecer cuántos miembros y de qué razas ocuparán qué funciones en la economía y la política en general, lo cual se encuentra de cualquier modo más allá de sus facultades, sino sólo para aumentar el número de individuos negros y de otras minorías que se incluyen en el grupo del cual otros ciudadanos —empresarios, socios, pacientes, clientes, votantes y colegas actuando en su propio interés y por motivos propios— van a elegir sus empleados, médicos, abogados y funcionarios públicos de un modo normal.

La distribución de posiciones y de poder que la discriminación positiva ayuda a lograr fluye y cambia naturalmente de acuerdo con millones de elecciones que la gente realiza por sí misma. Si el programa funciona y consigue mejorar la posición general de cualquier minoría —como el estudio *River* sugiere que ha ayudado a mejorar la posición de los negros—, esto sólo es así porque otros individuos han elegido explotar sus resultados: una mayor cantidad y variedad de graduados con la motivación, el autorrespeto y la formación necesarios para contribuir efectivamente en sus vidas. De esta forma, la discriminación positiva en las universidades logra hacer la estructura económica y social eventual de la comunidad no más, sino menos artificial; no produce ninguna balcanización, sino que ayuda a disolver la que desdichadamente ahora existe.

Si los jueces reconocen este objetivo que nuestras mejores universidades intentan lograr, así como su necesidad académica de diversidad educativa, entonces nos brindarán una gran ayuda. Actuarán no sólo como jueces, permitiendo la continuidad de una iniciativa educativa crucial, sino también como profesores, ayudando a explicar a la nación los costes verdaderos y continuos que para todos significa nuestro pasado racista y la clara promesa de una política educativa que pueda ayudarnos a todos a lograr, si realmente lo queremos, una unión más perfecta.
Capítulo 13

JUGAR A SER DIOS: GENES, CLONES Y SUERTE

I. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas ningún área de la ciencia, incluida la cosmología, ha sido tan desafiante como la genética, y ninguna ha sido tan influyente, ni remotamente, en el rumbo que tomará la vida de nuestros descendientes. Necesitamos mejorar nuestra comprensión de estos cambios vertiginosos en la ciencia básica de la genética y también las técnicas desarrolladas para aplicarla al diagnóstico, el pronóstico y la terapia en medicina. Deseamos tener una comprensión más completa sobre la forma en que el gobierno y el comercio —que interactúan de distintas maneras, que van desde los subsidios de fondos para fomentar políticas de patentes hasta regulaciones y prohibiciones establecidas legalmente— promueven, restringen y modelan estos desarrollos.

En primer lugar, necesitamos fundamentalmente identificar y evaluar el vasto espectro de problemas morales, sociales y políticos que presentarán las nuevas tecnologías en el siglo que se inicia. En cierto sentido estos problemas ya son incontestables y apremiantes. Las pruebas permiten realizar pronósticos o identificar la predisposición genética para una enfermedad, y se están desarrollando nuevas pruebas de este tipo con creciente celeridad. De este modo, ahora mismo debemos hacer frente a arduas cuestiones: cómo y cuándo se deben permitir, solicitar o prohibir estas pruebas, si los empresarios o las compañías de seguros estarán autorizados o no para solicitar esos resultados y, de estarlo, cuáles serían los límites. Algunos problemas son más teóricos, puesto que sólo habrá que encararlos en caso de que se produzcan ciertos desarrollos particulares de la ciencia. Si, por ejemplo, fuera posible clonar seres humanos o alterar drásticamente los cromosomas en la etapa inicial del desarrollo fetal con el fin de lograr que posteriormente el niño sea más inteligente o menos agresivo, ¿sería necesario decidir si estas intervenciones son indeseables, en algunas o en todas las circunstancias, y de ser así, deberían prohibirse por ley?

Me concentraré en algunos de los problemas morales y políticos, tanto evidentes como teóricos, que puede generar la nueva genética en el siglo XXI. No discutiré todos estos problemas: en particular, no diré demasiado aquí sobre la factibilidad, la propiedad o el carácter de las regulaciones gubernamentales sobre investigación y comercio. En su lugar discutiré los temas que considero fundamentales y profundos.
Voy a hacer uso de una diferencia importante que no ha sido examinada en la literatura moral y filosófica, al menos en los términos en que lo haré y que, por tanto, debería introducir aquí. Se trata de la distinción entre dos tipos de valores a los que podemos recurrir cuando deseamos evaluar los efectos de la nueva tecnología.1 El primer grupo de valores, que llamaré valores derivados, depende del interés de las personas particulares. Al considerar si una nueva técnica debe ser regulada o prohibida, debemos preguntarnos acerca de los posibles impactos de esa decisión sobre los intereses individuales. ¿Quién estará mejor y quién peor en virtud de esa decisión? Es decir, que debemos evaluar las implicaciones de la técnica en esa dimensión: indagar si una decisión o práctica particular es «eficiente en una relación coste-beneficio». ¿Las ganancias de algunos compensan las pérdidas de otros, de acuerdo con alguna escala de comparación interpersonal? También tenemos que preguntarnos, en este sentido, si el resultado es «equitativo» o «justo» y si es correcto que unos pierdan y otros ganen de esta manera.

El segundo grupo de valores que figurará en nuestro argumento es el que, en otro lugar, denominé valores «independientes»: son valores que no derivan de los intereses de personas particulares, sino que, de alguna manera, son intrínsecos a los objetos o acontecimientos. Muchas personas creen que las grandes obras de arte tienen un valor independiente, que su valor no depende del hecho de que produzcan placer. Muchos piensan que las especies animales tienen un valor independiente y que es intrínsecamente malo que se extinga una especie animal determinada, que es malo independientemente del impacto que tenga sobre los intereses de las personas reales.

La controversia sobre el aborto pone de manifiesto la importancia de esta diferencia. Si, como he argumentado en otros lados, un feto, en sus primeros estadios, no puede tener intereses propios, entonces el argumento que sostiene que el aborto es malo porque está en contra de los intereses de alguien es indefensable. Sin embargo, tiene sentido creer, como lo hace mucha gente, que el aborto es siempre moralmente problemático y, al menos en algunos casos, moralmente incorrecto, porque ofende un valor intrínseco e independiente que es la «santidad» de la vida humana en cualquier forma. Los avances de la genética, como veremos, plantean muchos problemas sobre intereses derivados: se trata de problemas relacionados con la eficiencia y la justicia. Argumentaré, sin embargo, que las reacciones negativas profundas que las personas y los gobiernos han demostrado en relación con las técnicas genéticas más especulativas —en particular con la clonación y la ingeniería genética más radical— no se entienden mejor apelando a valores derivados,

aunque con frecuencia se las presenta de forma defectuosa bajo ese ropaje. Se entenderían mejor si se hiciera una referencia fuerte e instructiva a valores intrínsecos e independientes.

II. DIAGNÓSTICO Y PRONÓSTICO

A. ¿Deben ser recomendadas las pruebas?

Una sociedad debe decidir, y esto es complejo (trató el tema parcialmente en el capítulo 8), qué porcentaje de su presupuesto debe dirigir a la atención médica, a través de fondos públicos o privados, qué cantidad a la investigación más que al tratamiento o a la salud pública, y cuánto se asignará, dentro del presupuesto para la investigación, al estudio de condiciones o enfermedades médicas particulares. No hay duda de que muchos ponen objeciones a los programas de investigación genética a gran escala —como el proyecto genoma— debido a sus elevados costes: piensan que el dinero podría ser más útil si se gastara de otra forma. Sin embargo, mi discusión se limitará a las razones no presupuestarias esgrimidas en contra del desarrollo de pruebas genéticas para la detección de enfermedades, o para investigar la predisposición a padecer ciertas enfermedades, o en contra de permitir que esas pruebas sean ampliamente accesibles, en caso de que hayan sido desarrolladas.

Algunas de las enfermedades que pueden ser pronosticadas mediante pruebas genéticas —con certeza o con un nivel importante de probabilidad mayor que el promedio— pueden ser tratadas de diferentes maneras: es posible reducir la probabilidad o la seriedad de la enfermedad, ya sea por tratamiento, monitorización o cambios en la dieta o en el estilo de vida. Esto incluye algunos tipos de cáncer de colon y algunas enfermedades poco frecuentes como la fenilcetonuria. Es difícil imaginar buenos argumentos para negar el acceso legal y práctico a tales pruebas. Es cierto que el acceso a ellas puede acrecentar todavía más las ventajas de los ricos sobre los pobres, ya sea porque solamente los ricos podrían pagarlas o porque el tratamiento basado en la información genética obtenida es demasiado caro para algunos —por ejemplo la colonoscopia y las dietas especiales—. También es cierto que los resultados de las pruebas pueden caer en manos de otros —empresarios o aseguradoras— en perjuicio del paciente. Pero estas desventajas no pueden pesar más que el valor de una esperanza mayor de vida. De cualquier modo, las pruebas genéticas pueden identificar la certeza o probabilidad de contraer otras enfermedades —como la enfermedad de Huntington— y aparentemente de ciertos cánceres de mama que no pueden ser curados o aliviados, al menos en el presente estado del conocimiento médico. Debemos considerar un argumento, en relación con estas enfermedades, según el cual la prueba genética no sólo no produce
un bien, sino que es posible que cause un mal, puesto que una sentencia de muerte podría resultar desmoralizadora, o porque resultaría catastrófico que esa información llegara a manos de empresarios, aseguradoras y otras personas a quienes el sujeto desea negar esa información. Mi propio punto de vista es, sin embargo, que debería permitirse realizar las pruebas a los adultos que lo deseen y que tengan una comprensión clara de su importancia y de los riesgos que conlleva que esta información resulte accesible para otros. Por ejemplo, las personas que pertenecen a grupos familiares en los que se ha desarrollado la enfermedad de Huntington pueden estar aterrorizadas ante la posibilidad de ser también víctimas de esa enfermedad, y se debe permitir que decidan si el alivio potencial frente a un resultado negativo justifica el riesgo de uno positivo y demolerador. También muchas personas desearían saber si su vida está condenada a ser breve para poder disfrutar mejor una vida corta, y se les debería permitir esa oportunidad. Como veremos, contamos con razones más generales para restringir el acceso de terceros a los resultados de las pruebas genéticas. No obstante, sean cuales sean los límites que la comunidad decida que es posible y deseable poner al acceso por parte de terceros a esa información, los pacientes adultos deben tener la posibilidad de apreciar por sí mismos el riesgo de cualquier peligro existente.

No obstante, ¿qué pasa con los niños? ¿Pueden permitirse las pruebas genéticas generales antes del nacimiento —si no después— que podrían revelar anomalías genéticas? Podría parecer injusto que un niño creciera en un mundo en el que los demás saben que está condenado, aunque, de algún modo, esta información esté limitada a su propia familia, que inevitablemente lo tratará de una manera diferente. Pero ¿sería correcto negarle a una familia tal información, que podría usar no sólo para ayudarle a preparar su vida, sino para impedir las peores consecuencias a otros miembros de la familia? Una prohibición lejos de las pruebas generales podría tener efectos deletéreos sobre la investigación y frenar la búsqueda de tratamientos para enfermedades que actualmente son incurables. En resumen, creo que se debe permitir a las familias realizar pruebas generales, pero esta práctica reafirma la necesidad de poner límites efectivos a la diseminación de la información genética.

B. Pruebas prenatales

La objeción central a las pruebas prenatales es el temor al aborto o al aborto por las razones equivocadas. Por supuesto, hay razones por las cuales los padres pueden desear un perfil genético del feto tan completo como sea posible, de la misma manera que muchos están ansiosos, por razones menos amenazadoras, por saber el sexo de su bebé. Pero el aborto es en estos casos la preocupación central, y por ello debemos afrontar un problema particular-
mente difícil e intimidante. En el sistema jurídico actualmente vigente en los Estados Unidos y, prácticamente en todas las sociedades democráticas, no existe una prohibición expresa del aborto temprano bajo ninguna razón y es improbable que en un futuro cercano se adopten restricciones legales más rigurosas. En estas circunstancias, los más firmes opositores al aborto consideran decisivo que no se disponga de una información fácilmente accesible, lo cual eventualmente podría aumentar el número de abortos. Piensan —de un modo razonable según sus convicciones— que se justifica cualquier medio que reduzca el número de lo que consideran un asesinato, incluso a costa de producir limitaciones en los hallazgos científicos. Pero quienes rechazamos esta posición general, porque no creemos que tenga sentido suponer que los fetos tienen intereses propios antes del desarrollo de la sensibilidad, tenemos que realizar elecciones mucho más complicadas. Debemos hacer frente a una serie de preguntas. ¿Es el aborto siempre un error moral? Si lo es, ¿el que sea un error depende del motivo del aborto? Si es así, ¿es correcto para nosotros, si somos mayoría, hacer cumplir nuestra convicción de que el aborto es incorrecto mediante una ley criminal? Si esto es así, ¿es apropiado forzar la convicción sobre la incorrección del aborto, restringiendo a una mujer embarazada el acceso al conocimiento de ciertos datos sobre el feto?

Debemos recordar que según la hipótesis de que un feto, en sus primeros estadios de desarrollo, no tiene intereses, estamos considerando un problema moral en la segunda dimensión que he planteado: un problema de valor independiente o no derivado. Incluso en el seno de una cultura democrática particular, las opiniones sobre esos valores son notablemente variadas, en gran medida debido a que son sensibles a las diferentes convicciones religiosas que coexisten en este tipo de culturas. Personalmente creo que abortar es moralmente incorrecto cuando no respete el valor intrínseco de cada vida humana, independientemente de en qué etapa o forma, y que la corrección o incorrección moral de un aborto depende fundamentalmente de su motivo.2 Un aborto muestra un respeto adecuado por la vida humana, en principio, en dos situaciones: en primer lugar, cuando la vida del niño sería frustrante si el embarazo llega a término, porque en esa vida sólo podrían realizarse en un nivel mínimo las metas comunes de una vida normal, como son la ausencia de dolor, la movilidad física, la capacidad para una vida intelectual y emocional o la capacidad para planear y llevar a cabo una serie de proyectos; en segundo lugar, cuando se puede predecir que el hecho de dar a luz ocasionará un impacto tan catastrófico en los logros de otras vidas —por ejemplo, de la madre y otros niños de la familia— que la consideración del valor intrínseco de éstas puede ser mayor que la consideración de la vida del feto, puesto que en esta vida no ha habido otra inversión más que la biológica.

2. La discusión siguiente sobre el aborto resume algunas conclusiones de Life’s Dominion, op. cit., y debe ser leída con ese trasfondo.
No abordaremos aquí esta segunda circunstancia, aunque tiene una importancia moral y política enorme. La primera distingue entre condiciones que resultan tan amenazantes para una vida futura que justifican un aborto precisamente en función del valor de esa vida, y otras menos amenazantes. Ahora bien, ¿cómo podemos trazar esa distinción? Los grandes defects genéticos que aparecen al nacer o en la infancia y aseguran una muerte temprana no me parecen problemáticos. Yo incluiría también las enfermedades que conducen a la muerte o a la invalidez y que se manifiestan más tarde en la vida, aunque a una edad que casi todo el mundo alcanza, como la enfermedad de Huntington; no obstante, no incluiría la predisposición a contraer enfermedades que se presentan en edades tardías que no muchos alcanzan, como es el cáncer o las enfermedades cardiacas. También incluiría aquellas enfermedades que, como el síndrome de Down, imponen serias barreras al desarrollo intelectual y emotivo. Y puesto que esta enfermedad ha despertado grandes controversias, es importante recordar que estamos discutiendo cuándo es moralmente incorrecto el aborto y no cuándo es moralmente incorrecto no abortar, que es algo bien distinto. No incluiría características tales como la baja estatura que, si bien pueden preocupar a quienes la sufren, no se encuentran, sin embargo, bajo la descripción que propuse. Tampoco incluiría el sexo, independientemente de la intensidad con la que alguien pueda desear tener un hijo de un determinado sexo; si se diera por finalizado un embarazo por esta razón, se pondría de manifiesto un respeto inadecuado por una vida futura.

Así pues, he podido trazar una distinción entre dos cuestiones: ¿es el aborto incorrecto por algunos motivos? y ¿tiene el Estado derecho a prohibirlo? Mi opinión es que cuando la única justificación del Estado para prohibir el ejercicio de una libertad importante es la protección de un valor independiente que tiene una dimensión religiosa, entonces el Estado no tiene derecho a prohibirlo, independientemente de cuál sea el motivo en juego. Y si esto es así, el Estado no tiene derecho a prohibir de modo indirecto lo que no puede prohibir directamente, negando información a las personas. Pienso, y en esto quiero hacer especial hincapié, que el Estado tiene el derecho, en realidad la responsabilidad, de educar a sus miembros y alentarlos a tomar decisiones responsables en relación con los valores independientes y que, por lo tanto, cuando los funcionarios expresan con vehemencia opiniones sobre el carácter discriminatorio de un aborto motivado por la elección del sexo o por otras razones inapropiadas, esto resulta ofensivo, aunque no es ilegal.

C. Selección embrionaria

La fertilización in vitro requiere seleccionar algunos cigotos para implantar permitiendo que otros se pierdan. Algunos de los que se oponen al aborto con-
denan esta práctica porque consideran que el cigoto es una persona. Los que no tienen esa convicción, sin embargo, una vez más tienen que realizar una distinción. Si es técnicamente posible establecer un perfil genético completo (comprehensive) del cigoto después de unas pocas divisiones celulares (suponiendo que pueda hacerse), ¿está justificado usar esta información para seleccionar cuales serán implantados? Parece obvio pensar que si pudiéramos identificar en un embrión candidato un defecto genético lo suficientemente serio como para que el aborto de un feto portador de ese defecto fuera moralmente permisible, entonces sería moralmente permisible también e incluso moralmente obligatorio eliminar este embrión por selección. Pero ¿es cierto lo contrario, que se puede determinar el aborto de un feto porque es factible predecir que tendrá una estatura más baja que el promedio o un sexo no deseado? ¿Es incorrecto, por lo tanto, eliminar por selección embriones con esas características?

De todo ello no se sigue que lo sea. Aceptamos la fertilización in vitro como técnica reproductiva porque no creemos que el hecho de permitir que el embrión muera muestre una falta de respeto por la vida humana presente en un cigoto, dado que el proceso que lo ha creado y destruido también es capaz de lograr una vida humana floreciente que no podría existir de otra manera. Cuando el cigoto ha sido implantado, la decisión de destruirlo porque pertenece al sexo femenino constituye una muestra de desprecio por su vida, puesto que entonces el problema radica en si continuará y cesará una única vida humana. Pero antes de la implantación algunos cigotos inevitablemente mueren, y usar el sexo como forma de selección no constituye una falta de respeto mayor que usar el azar. No quiero decir que no existan otras razones para impedir que el sexo y otras características particulares sean usadas como medio de selección. Estas otras razones serán consideradas más adelante cuando nos ocupemos de la ingeniería genética.

D. ¿Quién puede saber?

Ahora debo hacer frente a una serie de cuestiones muy diferentes. ¿Qué restricciones deben imponerse al uso de la información genética por parte de quien sea en ese caso el interesado? Quienes critican las pruebas genéticas mencionan distintos tipos de perjuicios que podrían ser fruto de la difusión de estos resultados. Si se sabe fehacientemente que alguien va a morir joven o que es particularmente vulnerable frente a una enfermedad, será tratado de manera diferente por los demás. Por ejemplo, podrían considerar que es mucho menos atractivo casarse o ser amigo de esa persona. O, por el contrario, la gente puede mostrarse excesivamente solicitada o atenta, y esa conducta puede resultar igualmente indeseable. En algunos casos —especialmente el de empresarios y aseguradoras— las consecuencias pueden ser económicamente ruino-
sas: alguien puede convertirse en una persona a la cual le será imposible conseguir empleo, por lo menos en una ocupación deseada, o convertirse en no asegurable, excepto, quizá, con pólizas discriminatorias y prohibitivas, y esto como consecuencia de la información que otras personas poseen sobre sus génesis. ¿En qué medida son justas estas consecuencias devastadoras?

Debemos comenzar reconociendo que la injusticia, cuando la hay, forma parte de nuestras vidas. Las personas que presentan una discapacidad visible sufren, por ello, daños sociales y emocionales, y tanto los empresarios como las compañías aseguradoras tienen derecho a requerir determinada información sobre su historial médico y a actuar conforme a él. Sin embargo, el acceso a un perfil genético amplio o incluso a una información selectiva sobre la predisposición genética a contraer cáncer, una enfermedad cardíaca o a tener un comportamiento agresivo, o una determinada orientación sexual mientras persista la epidemia del sida, aumentaría la vulnerabilidad de las personas frente a distintas formas de discriminación.

La primera respuesta instintiva de la gente frente al peligro es suponer que la difusión de la información genética debe estar bajo el exclusivo control del propio afectado. Pero este requisito parece demasiado fuerte, incluso en un principio, y extremadamente difícil, si no imposible, de asegurar en la práctica. ¿No se debería usar nunca la prueba del ADN en los juicios e investigaciones criminales? El caso deplorable de O. J. Simpson al menos educó al público tanto sobre el poder como sobre la fragilidad de tales pruebas. Deberíamos mostrarnos renuentes, sin embargo, a renunciar totalmente a su uso, hasta que las técnicas de almacenamiento y prueba se vuelvan más fiables. ¿Qué pasa con los oficios en los cuales la predisposición a contraer una enfermedad plantea una verdadera amenaza para el público? Por ejemplo, la predisposición a sufrir un ataque cardíaco en un piloto o a padecer una enfermedad grave en un presidente. ¿Es correcto que las personas que realmente plantean riesgos muy diferentes a las aseguradoras paguen lo mismo por su seguro? ¿Significa esto que unos subsidian a otros? Pensamos que es correcto que los fumadores paguen tasas más altas por sus seguros de vida. Supongamos que encontramos un par de alelos que predisponen para ser adicto o no a la nicotina, ¿sería injusto, en este caso, pedir a los fumadores que pagaran más? Y si no lo es, ¿por qué el hecho de que el peligro de un perfil genético, más que seguir latente en los cromosomas, se exprese en un comportamiento visible implica darle un tratamiento diferente?

¿Cómo es posible discriminar, en el práctico, entre el uso correcto e incorrecto de la información genética? Supongamos que se prohíbe a las compañías de seguros de vida o de salud el exigir una serie de pruebas genéticas como condición para contratar el seguro, o preguntar a sus candidatos si han realizado esas pruebas. Entonces las aseguradoras se destruirían por «selección adversa»: las personas que ya hubieran realizado las pruebas genéticas
contratarían seguros mucho más onerosos cuanto mayor fuera el riesgo de padecer alguna enfermedad, y no contratarían ningún seguro si corrieran un riesgo mucho menor, por lo que las compañías quebrarían. Entonces, ¿deberían estar autorizadas, las compañías aseguradoras, a solicitar información de quienes aspiren a tener un seguro y ya cuentan con sus propias pruebas? De este modo se desalentaría a las personas a realizar tales pruebas, y su propia salud y la salud pública resultarían perjudicadas (esto podría denominarse el «dilema del seguro»).

Estas preguntas y comentarios simplemente sugieren la complejidad de los problemas que, de forma mucho más evidente, ponen de manifiesto ciertos dilemas sobre la justicia social con los que convivimos desde hace mucho tiempo, pero que hasta el momento no hemos entendido o no hemos afrontado de forma adecuada. Tenemos que abordar los problemas —al menos en el contexto genético— en dos frentes. En primer lugar, necesitamos continuar desarrollando criterios para establecer una serie de prácticas de empleo equitativas, administradas por agencias competentes que medien entre los intereses públicos y comerciales. Las compañías aéreas podrían ser autorizadas a solicitar un conjunto de pruebas apropiadas para los pilotos —asumiendo los costes— porque la balanza del interés público recae a favor de tales pruebas. Pero dado que pocos hombres de negocios aceptarían contratar y formar a alguien si supieran que morirá de enfermedad de Huntington a una edad mediana temprana, deberíamos impedir a la mayoría de los empresarios que exigieran contar con un tipo de información que podría revelar una predisposición a padecer esa enfermedad. El impacto del desempleo permanente en la vida breve de alguien que está sentenciado a muerte es demasiado elevado y justifica el hecho de que los empresarios sigan corriendo los riesgos a los que siempre han tenido que hacer frente, a pesar de que los avances genéticos actuales hacen técnicamente posible la reducción de esos riesgos.

El problema del seguro podría ser abordado de un modo más directo. El dilema del seguro proporciona, creo, un argumento finalmente irresistible: la salud básica y el seguro de vida no deberían seguir en manos del sector privado. Los Estados Unidos no han aprendido aún esa lección para el seguro de salud, y en eso se encuentran solos entre las democracias prosperas. (El seguro de vida es menos importante pero, a pesar de ello, significativo y en la mayoría de los países es privado.) Si estoy en lo correcto cuando digo que el dilema del seguro será más y más problemático a medida que exista mayor cantidad de información genética disponible, entonces la investigación genética puede tener el efecto no previsto, pero saludable, de dar un impulso general a la justicia. El seguro básico de salud debe estar cubierto para todos y financiado con los impuestos calculados al modelar un mercado de seguro hipotético que ofrezca cobertura para cada uno y a un «justiprecio comunitario», esto es, a precios calculados bajo el supuesto de que cada candidato pre-
sente el riesgo promedio. (El esquema para realizar un modelo de la atención sanitaria constituye el tema central del capítulo 8.) La información genética será inestimable para calcular el justiprecio comunitario, pero no debe ser usada para discriminar a las personas. ¿Debería permitirse que las aseguradoras privadas ofrecieran un seguro de salud o de vida extra, a precios de mercado, más allá de ese paquete básico? Creo que sí y esta posibilidad pone en evidencia la importancia del asunto que discutimos antes: asegurar un sistema básico justo y adecuado. ¿Las aseguradoras deberían estar autorizadas a exigir pruebas genéticas —de acuerdo con la eficiencia actuarial y comercial— a fin de determinar precios discriminatorios para ese seguro adicional? Creo que sí.

E. Justicia y medicina genética

Las naciones que ofrecen un seguro de salud del tipo de un pagador único para todos, financiado con los impuestos, no deberían discriminar al genéticamente desafortunado sólo porque, gracias a las pruebas genéticas, tienen el poder para hacerlo. (Se presentarán más adelante cuestiones sutiles sobre el modo de trazar la línea divisoria entre comportamientos que generan un riesgo mayor, como por ejemplo fumar, y las predisposiciones genéticas que crean ese riesgo. Pero por el momento las dejo a un lado.) Por lo tanto, una cuestión adicional resalta imprescindible: ¡hasta qué punto debería un seguro nacional de salud no solamente proporcionar tratamiento convencional para enfermedades cuyo riesgo resulta visible mediante pruebas genéticas —sin discriminar a aquellos que hayan mostrado una predisposición para la enfermedad—, sino proporcionar también las nuevas, e indudablemente gravorasas, técnicas de diagnóstico y terapia accesibles como consecuencia de la investigación científica y el desarrollo comercial?

La medicina genética disponible incluye nuevas técnicas de diagnóstico que pueden ayudar a los médicos a decidir, por ejemplo, qué forma de cáncer ha desarrollado un enfermo particular y de qué modo los genes que producen el cáncer interactúan con otras partes de su perfil genético, a fin de calcular y dirigir la quimioterapia y la terapia génica. Los científicos están desarrollando técnicas revolucionarias —algunas de las cuales pueden tener efectos médicos drásticos— con el fin de alterar la química de las proteínas de un paciente, mediante la introducción de células tomadas de su cuerpo y lograr, por ingeniería, un perfil genético mejorado. ¿Deberían estas nuevas y drásticas técnicas de diagnóstico y terapia ser accesibles para todos? Podríamos estar tentados a decir que todo lo que puede salvar vidas debe ser accesible para todos, en la medida de lo posible, y que es una desgracia que se pierdan vidas porque la comunidad no esté dispuesta a gastar el dinero necesario para salvarlas.
Pero, como dije en el capítulo 8, una comunidad que realmente intenta
ra vivir de acuerdo con el «principio de rescate» (en lugar de simplemente
respaldarlo retóricamente e ignorarlo en la práctica) no tendría nada para in
vertir en otros recursos —como la educación, la formación o la cultura,—, ex
ceptuando la atención sanitaria, y terminaría poniendo de algún modo a sus
ciudadanos en situación tal que vivirían más tiempo, pero en la miseria. Si
acceptamos ese triste hecho y renunciamos a algún cuidado que podría salvar
vidas porque es demasiado costoso, ¿debíamosmos consentir que aquellos que
pueden pagar un tratamiento costoso lo compren con sus propios medios?
¿O debería negárseles esa oportunidad a fin de evitar que las injusticias pro
venientes de la desigualdad en la riqueza se elevaran progresivamente?

Si vamos a considerar esas cuestiones de manera adecuada, necesitamos
volver a algunos de los puntos que dejé de lado al comienzo. ¿Cuánto debe
gastar una nación, con toda equidad, en atención sanitaria y cómo debe ser dis
tribuido ese gasto? Voy a sintetizar la respuesta que ofrecí en el capítulo 8.
Consideremos este experimento mental. Supongamos que todos los ciudada
nos de una sociedad política particular, con sus gustos y ambiciones actuales,
tienen el nivel medio de riqueza presente en su sociedad y también poseen in
formación completa y actualizada sobre los beneficios que puede brindarles
la ingeniería genética en las circunstancias imaginadas y sobre cuáles serían,
en esas circunstancias, los costes de asegurar su provisión. Si pensamos que,
por lo general, los ciudadanos contratarían un seguro que les suministrara un
tipo peculiar de terapia —digamos, por ejemplo, una serie de pruebas gené
ticas para mejorar la efectividad de la quimioterapia si la necesitaran—, en
tonces deberíamos insistir en que un servicio nacional de salud cubriera ese
tratamiento. Si, por el contrario, pensamos que los ciudadanos no contrata
rían un seguro que suministrara una terapia específica —como un tratamien
to para el crecimiento de un niño de baja estatura en un margen que pudie
ran concebir— porque podrían pensar que puede haber otros usos mejores
para los costes que tendrían esas pólizas, dada la poca probabilidad de que se
necesitara ese tratamiento, entonces un servicio de salud nacional no debería
cubrir ese tratamiento, de modo que la riqueza colectiva que se ahorraría po
dría gastarse en otra cosa. Mi opinión, no obstante, es una vez más que las
personas ricas deben ser autorizadas a comprar su propia terapia, a los pre
cios de mercado, más allá de lo que el cálculo fije que debe proporcionarse a
todo el mundo. En general no buscamos la igualdad mediante la nivelación
hacia abajo, e incluso una demanda reducida de una terapia particular puede
estimular la investigación, con beneficios generales posiblemente no previs
tos que, de otro modo, no tendrían lugar.
III. CLONACIÓN E INGENIERÍA

A. ¿Por qué no?

Hasta ahora nos hemos ocupado de problemas conocidos relacionados con la justicia social y personal en un nuevo escenario: estas cuestiones se han exacerbado por los descubrimientos e invenciones genéticas, pero en lo fundamental no han cambiado de carácter. También nos hemos ocupado, excepto en nuestra breve discusión sobre el aborto, de lo que he llamado, diferenciándolos de los independientes, valores derivados. Nos hemos avocado a esclarecer el modo en que se debería usar y aplicar la nueva tecnología, con el fin de proteger los intereses de las personas. Nuestra siguiente discusión invertirá este énfasis: de aquí en adelante nos preocuparemos principalmente de cuestiones radicalmente nuevas y de valores diferentes y de carácter independiente.

La más impresionante de las posibilidades que actualmente exploran los genetistas otorgaría a los científicos y médicos el poder para elegir el tipo de seres humanos futuros. Las personas han obtenido ese poder hace mucho tiempo, de un modo general y grosero, porque entienden que casarse con cierto tipo de personas y no con otras podría tener consecuencias sobre las características de sus hijos. La eugenesia, avalada por George Bernard Shaw y Oliver Wendell Holmes, además de Adolf Hitler, fue diseñada en función de esta simple percepción. Pero la genética actualmente confiere un soporte a esta posibilidad —al menos como una fantasía general— de crear seres humanos particulares diseñados uno a uno, de acuerdo con un modelo detallado, o producir cambios en los seres humanos vivos —cuando son fetos o más tarde— a fin de crear personas con unas características genéticas seleccionadas.

Incluso esta fantasía —cuando la tecnología se describió por vez primera— fue recibida con conmoción e indignación, y esa conmoción cristalizó cuando en Inglaterra clonaron una oveja adulta y otros científicos y publicistas especularon acerca de la posibilidad de que la técnica se usara para clonar seres humanos. Los comités que formaron a toda prisa los gobiernos y los distintos organismos internacionales denunciaron de inmediato esta idea. El presidente Clinton decidió que los fondos federales no podían ser usados para financiar investigaciones sobre la clonación humana y el Senado consintió la idea de prohibir, mediante una legislación absurdamente vaga y temerosa, cualquier investigación semejante. La capacidad de la ingeniería genética extendida —alterar la composición genética del cigoto para lograr una serie de propiedades físicas, mentales y emocionales deseadas— también despertó gran temor y rechazo. Cualquier éxito de la ingeniería en mamíferos, comparable a la creación de la oveja Dolly, indudablemente provocaría una respuesta oficial similar. (En esta discusión utilizaré la palabra «ingeniería» para incluir tanto alteraciones genéticas habituales como la clonación humana y
esta última será considerada como un caso especial de la primera. Obvio es
dicir que la ingeniería y la clonación son técnicas muy diferentes, pero mu-
chos de los problemas morales y sociales que conllevan son los mismos.)

La retórica del Parlamento Europeo es síntoma de la reacción que produ-
jeran las expectativas de la ingeniería genética. En su «resolución sobre la clo-
nación del embrión humano» el grupo expresó su «firme convicción de que la
clonación de seres humanos, ya sea con fines experimentales, en el contexto de
tratamientos para la fertilidad, diagnóstico preimplantatorio, trasplante de te-
jidos, o para cualquier otro propósito, es contraria a la ética, moralmente re-
pugnante, vulnera el respeto por la persona y constituye una violación grave de
los derechos humanos fundamentales, que no puede ser justificada o aceptada
bajo ninguna circunstancia». ¿Cómo podemos justificar, o incluso explicar, es-
ta reacción apresurada? Podríamos explorar tres fundamentos de las objecio-
nes más frecuentes. Primero, se dice que la investigación genética plantea un
gran peligro y, por tanto, urge ser extremadamente cauteloso. Si la clonación
humana y otro tipo de ingeniería genética extendida es posible, la investiga-
ción o los ensayos podrían provocar, por ejemplo, un número inaceptable de
abortos o producir el nacimiento de una cantidad inadmisible de niños defor-
mes. Segundo, algunas personas oponen resistencia a la investigación en el ám-
bito de la ingeniería genética fundándose en la justicia social. La clonación, si
estuviera disponible, sería extremadamente costosa durante mucho tiempo y,
por tanto, resultaría accesible para los ricos que desearan clonarse a sí mismos
por vanidad, agudizando, de este modo, las ventajas no equitativas de la riche-
za. (Los opositores a esta idea, espantados por las perspectivas de la clonación,
citaron el espectro de miles de Rupert Murdoch o Donald Trump.) Tercero,
gran parte de la reacción hostil se generó por un valor estético independiente y
razonablemente familiar. Si la ingeniería estuviera disponible, podría ser usada
para perpetuar los rasgos actualmente valorados de estatura, inteligencia, color
y personalidad, y se privaría al mundo de la diversidad esencial para causar no-
vedad, originalidad y fascinación. Debemos discutir cada una de estas supues-
tas justificaciones para prohibir la investigación y el desarrollo en este sentido.
De acuerdo con mi propio punto de vista, sin embargo, no explican —ni separa-
rada ni conjuntamente— la fuerza dogmática de la reacción descrita.

Seguridad. No está claro hasta qué punto se podría confiar en el preceden-
te de Dolly para predecir resultados similares en la experimentación de la clo-
nación humana. Por un lado, es posible que el dominio de la técnica aumente; por
el otro, la clonación humana puede resultar exponencialmente mucho más
compleja que la clonación de ovejas. Fueron necesarios centenares de experi-
mentos para producir una oveja, pero, como yo lo entiendo, aunque el resto se
perdió a causa de abortos tempranos, no se produjo una oveja déformede, sino una
viable. No existen demasiadas razones para pensar que la clonación o la inge-
nería podrían producir o bien un daño en la línea germinal que amenazara con generaciones deformes, o una deformidad que podría no hacerse visible durante generaciones. En cualquier caso, sin embargo, estos daños no son suficientes por sí mismos para justificar la prohibición del avance de la investigación que probablemente nos ayude a refinar nuestra apreciación sobre la misma y nuestra capacidad para prevenir o reducir cualesquiera de las amenazas reales. Es cierto que la subida presencia en los titulares y en las pantallas de televisión del doctor Seed prometiendo clonar a cualquiera por un precio alto fue suficiente para aterrorizar a todo el mundo. No obstante, la regulación podría sujetarlo, junto con los otros miles de «clonadores piratas» que aparecerán con seguridad, sin que sea necesario detener la investigación en su totalidad. Más aún, si evaluamos los riesgos del daño que pueden ocasionar la experimentación o las pruebas, también tenemos que considerar la posibilidad esperanzadora de que el avance y refinamiento de las técnicas de ingeniería genética disminuyan de manera significativa el número de defectos y deformidades con los que nacen actualmente las personas y con los que deberán convivir. El cálculo de todos estos riesgos bien podría inclinar la balanza a favor de la experimentación.

**Justicia.** Es fácil imaginar la ingeniería genética como un beneficio para los ricos y, por tanto, como una exacerbación de la injusticia salvaje existente tanto en las sociedades prósperas como en las empobrecidas. Pero estas técnicas tienen unos usos distintos de la vanidad que pueden justificar la investigación y los ensayos, incluso si decidimos que la vanidad es un móvil inapropiado e ilícito. Advertimos anteriormente sobre los importantes beneficios médicos que ya se han logrado gracias a la ingeniería selectiva, y es posible esperar, con confianza, que una ingeniería más extendida pueda aumentarlos de modo significativo. Es posible que la clonación revele beneficios médicos impresionantes. Los padres de un niño gravemente enfermo pueden desear otro niño, al que amarán por igual y cuya sangre o médula podría salvar la vida del niño enfermo del cual ha sido clonado. Clonar células humanas troncales con el fin de producir un órgano particular para un trasplante, en lugar de un organismo completo, podría tener aún beneficios más evidentes. Una célula tomada de un paciente canceroso, sometida a reingeniería y, por tanto, rigurosamente clonada, podría significar una cura para ese cáncer cuando los clones fueran reintroducidos. También debemos considerar los beneficios más allá del terreno estrictamente médico. Las parejas sin hijos, por ejemplo, o las mujeres u hombres solteros podrían desear procrear por medio de la clonación, si consideraran que es mejor que las alternativas disponibles. O podrían no tener ninguna alternativa.

Quizá sería posible regular la ingeniería genética para cribar los distintos motivos de su utilización. Si esto es posible, ¿lo exige la justicia, aun si suponemos que no hay otras objeciones que hacerle? No lo creo. No deberíamos, como ya dije, buscar el aumento de la igualdad mediante una nivelación ha-
cia abajo y, como en el caso de la medicina genética más ortodoxa, las técnicas que solamente están disponibles para los ricos durante un tiempo, con frecuencia generan descubrimientos de un valor más general para todos. El remedio para la injusticia es la redistribución, y no negarle beneficios a algunos sin una ganancia correspondiente para otros.

**Estética.** Ya tenemos clones —los nacimientos múltiples genéticamente idénticos (que han aumentado a causa de los tratamientos para la infertilidad) producen clones—, y la historia de los niños genéticamente idénticos muestra que los genes no producen fenotipos idénticos. En años anteriores podemos haber subestimado la naturaleza, pero la crianza también resulta importante y la reacción por los resultados de la ingeniería han subestimado también su importancia. No obstante, la gente si teme que si reemplazamos la «lotería» genética por una reproducción sujeta a ingeniería, la agradable diversidad de tipos humanos se verá progresivamente reemplazada por una uniformidad dictada por la moda. Por cierto que en algún grado esa mayor uniformidad resulta deseable: no hay ningún valor —estético o de otro tipo— en el hecho de que algunas personas estén condenadas a una vida breve y desfigurada. Pero por lo general se cree que, bajo ciertos límites, las personas tienen apariencias distintas y actúan de modo diferente y que eso podría ser la consecuencia de diferentes alelos. Esta idea apela a un valor derivativo: es mejor para todos vivir en un mundo de diferencias. Pero también podría verse como una forma de apelación a un valor independiente: muchas personas piensan que la diversidad es un valor en sí mismo, que seguirá siendo apreciable aun cuando, por algo razón, las personas lleguen a preferir la uniformidad.

Lo que no resulta claro, sin embargo, es hasta qué punto la ingeniería genética —incluso si fuera accesible de modo libre y no fuera costosa— pondría realmente en peligro la diversidad. Posiblemente todos los padres, si tuvieran la oportunidad, elegirían que sus hijos tuvieran el nivel de inteligencia y otras aptitudes que actualmente se consideran normales, o incluso el que ahora consideramos superior. No podemos, no obstante, considerar eso como indeseable: después de todo, el objeto de la educación —tanto la común como la especial— es aumentar el nivel de inteligencia y de aptitudes hasta la media. ¿Tenemos buenas razones para temer que si los padres pudieran elegir, frecuentemente preferirían la clonación de uno de ellos —o clonar a una tercera persona— en lugar de la reproducción sexual que produce un niño con los genes de ambos? ¿O que elegirían la clonación por otras razones distintas a excluir alelos perjudiciales o porque serían incapaces de reproducirse sexualmente? Esto parece improbable. ¿Tenemos razones para temer (como teme mucha gente) que los padres someterán el cigoto a ingeniería con el fin de convertirlo en un niño del sexo masculino, en lugar de femenino, por
ejemplo? Es verdad que en ciertas comunidades —el norte de la India, por ejemplo— aparentemente se prefieren los niños del sexo masculino. Pero esas preferencias se encuentran muy entrelazadas tanto con circunstancias económicas como con prejuicios culturales cambiantes y no nos proporcionan ninguna razón para pensar que el mundo se inundará con una generación dominada por los hombres. El aborto selectivo por razón de sexo está disponible desde hace algún tiempo —como resultado de la amniocentesis y de las leyes liberales del aborto— y no parece que se haya producido esta tendencia general. En cualquier caso, no tendríamos una justificación para prohibir los experimentos sobre la base de una especulación tan débil.

El temor, sin embargo, va más allá del temor a la asimetría sexual: es el temor a que un fenotipo —rubio, con buena presencia en sentido convencional, no agresivo, espigado, con talento musical y ocurrente— llegue a dominar la cultura en la que ese fenotipo es apreciado de modo particular. Deberíamos hacer una pausa a fin de considerar los supuestos científicos enclavados en ese temor: no sólo se supone que es posible el diseño genético extendido, sino también que las diversas propiedades del fenotipo deseado puedan reunirse en la misma persona mediante ese diseño, como si cada una de las propiedades fuera el producto de un único alelo cuya posesión hiciera al menos altamente probable que esa propiedad se presentara, pudiera ser especificada y produjera esa consecuencia independientemente de la especificación o de la expresión fenotípica de los otros alelos. Cada uno de estos supuestos parece improbable y su combinación también. Sería más probable que incluso aquellos padres que tuvieran a su disposición la ingeniería más avanzada eligieran menos combinaciones y corrieran más riesgos por el impacto de la cultura y la experiencia. También es posible pensar que, dadas las diferencias, que actualmente celebramos, existentes entre esos padres, sus elecciones serían también diferentes. El impacto posterior de las diferentes elecciones personales de sus descendientes, posiblemente en busca de la individualidad, aumentaría todavía más esas diferencias.

Es más, el supuesto motivacional básico de ese temor es tan dudoso como sus supuestos científicos. La mayoría de las personas goza con los misterios de la reproducción —este valor, finalmente, constituye la raíz de la objeción que consideramos— y muchos, posiblemente la mayoría, renunciarían a la ingeniería porque la consideran indeseable —más allá de los intentos por eliminar defectos y discapacidades serias—. Si todo esto es correcto, la objeción estética es exagerada o, a lo sumo, prematura. Necesitaríamos mucha más información procedente de la investigación y la experimentación antes de ser capaces incluso de juzgar los supuestos sobre los que se funda la objeción y, por tanto, sería irracional confiar en esa objeción para detener la investigación.
B. Jugar a ser Dios

Los argumentos y objeciones que hemos discutido hasta el momento no proporcionan lo que T. S. Eliot llamó un «correlato objetivo» para el rechazo inmediato y extendido que describió. La gente tiene una razón más profunda y menos articulada para ese rechazo, aunque no puedan fundamentarla o posiblemente articularla de manera definitiva, sino simplemente expresarla en un lenguaje acalorado y lógicamente inapropiado, del tipo de la extraña referencia a los «derechos humanos fundamentales» en la resolución del Parlamento Europeo que cité anteriormente. No podremos apreciar cabalmente el poder real de la resistencia política y social al avance de la investigación en ingeniería genética, o las cuestiones morales y éticas genuinas que presenta esa investigación, hasta no haber entendido mejor ese fundamento más profundo. Podríamos empezar con otro argumento retórico frecuente: la gente, una vez que las objeciones más frecuentes han sido abandonadas por deficientes, dice que «es incorrecto jugar a ser Dios».

Esta objeción apela a lo que denominé valor independiente, a diferencia del derivado. Se piensa que «jugar a ser Dios» es malo en sí mismo, independientemente de todas las malas consecuencias que tendrá o podría tener para un ser humano identificable. No obstante, el significado real de la frase es profundamente confuso —no resulta claro qué significa «jugar a ser Dios» y qué hay de malo en ello—. No es posible que signifique que siempre es incorrecto que los seres humanos traten de resistir a las catástrofes naturales, o mejorar la que la naturaleza les ha dado. La gente hace eso continuamente, siempre lo ha hecho. Finalmente, ¿cuál es la diferencia entre inventar la penicilina y usar los genes clonados y sometidos a ingeniería para curar enfermedades aún más terribles que las que cura la penicilina? ¿Qué diferencia hay entre someter a un niño a fuertes ejercicios con el fin de reducir su peso o aumentar su estatura y alterar sus genes cuando es un embrión, con la misma finalidad?

No se trata de cuestiones retóricas. Tenemos que ensayar una respuesta, pero debemos comenzar a cierta distancia de ellas, en la estructura total de nuestra experiencia moral y ética. Esa estructura depende, de manera crucial, de una distinción fundamental entre aquello ante lo cual somos responsables cuando actuamos o decidimos —individual o colectivamente— y aquello que nos viene dado como fondo en el que actuamos o decidimos, pero carecemos de poder para transformar. Los griegos consideraron que ésta era la distinción entre ellos mismos y su suerte o destino, que estaba en manos o en el regazo de los dioses. Las personas que aún hoy son religiosas en el sentido convencional la consideran una diferencia entre el modo en que Dios diseñó el mundo, incluyendo nuestra condición natural en él, y el ámbito de la voluntad libre, que también fue creada por él. Los más sofisticados utilizan el lenguaje de la ciencia con el mismo objetivo: consideran que la distinción fun-
damental reside entre lo que creó la naturaleza—incluida la evolución—mediante partículas, energía y genes, y lo que nosotros hacemos en ese mundo y con esos genes. Para todos esta distinción, como quiera que se la describa, traza una línea divisoria entre quién y qué somos—y de eso son responsables o bien la voluntad divina o bien nadie, sino un proceso ciego—y lo que hacemos con nuestra herencia, ante lo cual somos ciertamente responsables, de manera separada o colectiva.

El límite capital entre azar y elección constituye la columna vertebral de nuestra ética y moralidad, y todo cambio significativo en ese límite provoca una seria distensión. Nuestro sentido de una vida bien vivida, por ejemplo, está fundamentalmente permeado por los supuestos arraigados sobre los límites superiores del breve tiempo de la vida humana. Si repentinamente las personas pudieran vivir diez veces más de lo que han podido vivir hasta ahora, tendrían que recrear la totalidad de sus opiniones sobre lo que constituye un modo de vida atractivo y también sobre si son moralmente permisibles las actividades que implican algún riesgo de muerte accidental para otros, como conducir. La historia ya ofrece, en nuestro tiempo, ejemplos menos drásticos pero profundos, sobre cómo los cambios científicos alteran radicalmente nuestros valores. Las convicciones arraigadas en la gente sobre la responsabilidad de los líderes en la protección de sus soldados en la guerra, a cualquier coste, cambiaron cuando los científicos dividieron el átomo y aumentaron las masacres que esas convicciones podían justificar. Las creencias enraizadas sobre la eutanasia y el suicidio cambiaron cuando la medicina incrementó de un modo radical «al lado de la cama del paciente moribundo» el poder de los médicos para extender la vida más allá del límite que pueda tener sentido para la vida del paciente. En estos casos el periodo de la estabilidad moral cedió paso al de la inseguridad moral, y resulta revelador que en cada uno de estos episodios las personas seducidas por la expresión «jugar a ser Dios», en un caso, acusaran a los científicos por haber aumentado de un modo espectacular el poder sobre la naturaleza al producir una grieta en aspectos fundamentales del diseño divino y, en otro, criticaran a los pacientes moribundos por tomar decisiones por sí mismos sobre cosas que, de acuerdo con los antiguos límites de la medicina, eran consideradas asuntos de Dios.

Mi hipótesis es que de repente la genética científica nos ha hecho tomar conciencia de una desarticulación similar, pero de mayor envergadura. Tenemos el éxito de quienes diseñan personas porque esa posibilidad, en sí misma, trastoca de un modo mucho más drástico que en los otros ejemplos los límites entre azar y elección que estructuran nuestros valores en conjunto. Y ese cambio resulta amenazante no porque ofenda ninguno de nuestros valores actuales, sean derivados o independientes, sino, por el contrario, porque convierte en obsoletos a una gran parte de los mismos. Nuestro ser físico—el cerebro y cuerpo que pueblan el sustrato material de cada persona—ha
sido durante mucho tiempo el paradigma absoluto de lo que consideramos, en su condición original, devastadoramente importante y más allá de nuestro poder para alterar y, por tanto, fuera del ámbito de nuestra responsabilidad individual o colectiva. La popularidad de la expresión «lotería genética» pone de manifiesto, en sí misma, la relevancia de nuestra convicción de que lo que somos básicamente es una cuestión de azar y no de elección. No pienso que la continuidad genética sea la clave para el problema técnico-filosófico de la identidad personal, a pesar de que algunos filósofos lo hayan pensado. Intento dar importancia a un aspecto psicológico: la gente piensa que la verdadera esencia de la distinción entre lo que nos proporciona Dios o la naturaleza y lo que somos responsables de hacer de o con esa provisión debe ser definida físicamente, en términos de lo que está en «los genes» o, para utilizar una metáfora tomada de la ciencia antigua, en «la sangre».

Si tuviéramos que considerar seriamente la posibilidad que estamos indagando ahora —que los científicos realmente tuvieran la capacidad para crear un ser humano con un fenotipo que ellos o los futuros padres eligieran— podríamos, entonces, hacer una lista de la destrucción de las actitudes éticas y morales arraigadas, comenzando en cualquier punto. Usamos la distinción entre azar y elección no sólo cuando asignamos responsabilidades por ciertas situaciones o eventos, por ejemplo, sino también cuando evaluamos el orgullo, incluido el orgullo por lo que la naturaleza nos ha dado. Sorprende que hoy las personas estén orgullosas de los atributos o habilidades físicas que ni eligieron ni crearon, como la apariencia física o el vigor, pero que no lo estén cuando éstos pueden ser el resultado de los esfuerzos de otros en los cuales no participaron. Una mujer que se pone en manos de un cirujano plástico puede regocijarse por el resultado, pero no sentir orgullo; sin duda no el orgullo que sentiría si hubiese nacido con la misma belleza. ¿Qué ocurriría con el orgullo por nuestros atributos físicos —o incluso con lo que hacemos con ellos— si no fueran resultado ineludible de la naturaleza, de cuyo orgullo nos está permitido participar, sino de las decisiones de nuestros padres o de los genetistas que los atienden?

El uso más significativo de la distinción entre azar y elección, sin embargo, es el de la asignación de responsabilidad personal y colectiva, y es aquí donde existe el mayor peligro de inseguridad moral. Actualmente aceptamos la condición con la que hemos nacido como parámetro de nuestra responsabilidad —tenemos que hacer con ella lo mejor que podamos—, pero no la consideramos una causa de reproche en sí misma excepto en aquellos casos especiales que han sido descubiertos recientemente, en los cuales el comportamiento de alguien alteró el desarrollo embrionario, por ejemplo, el tabaco o las drogas. Por otra parte, podemos maldecir no obstante al destino por cómo somos, como lo hizo Richard Crookback; no podemos culpar a nadie más por ello. La misma distinción se mantiene, al menos para la mayoría de la gente y para muchos filósofos morales reflexivos, en el caso de la responsabilidad social. Nos sentimos
más responsables por la compensación de las víctimas de accidentes industriales o de prejuicios raciales porque, en ambos casos, las consideramos víctimas de la sociedad en general, si bien de manera diferente. Pero nos sentimos menos responsables por la compensación de quienes han nacido con defectos genéticos, o los que han sido perjudicados por una descarga eléctrica, o por cualquier otra de las muchas cosas que los abogados y las compañías de seguros denominan «actos de Dios». ¿Cómo cambiaría esto si todos fueran producto de las decisiones de otros, incluyendo las decisiones de algunos padres de no intervenir y dejar que la naturaleza siga su curso?

Eslo debe cambiar. Pero ¿cómo y por qué? Nuevamente éstas no son cuestiones retóricas. No conozco las respuestas y difícilmente puedo confiar en ellas. Pero ésta es la cuestión. El terror que muchos de nosotros experimentamos al pensar en la ingeniería genética no es un temor fundado en lo que es incorrecto, antes bien, es el temor de perder nuestro asidero sobre lo que es incorrecto. No tenemos derecho a pensar —sería una confusión sería— que incluso los cambios más radicales operados en los límites entre azar y elección pondrían de algún modo en jaque a la moralidad misma: en el futuro no existiría diferencia entre lo correcto y lo incorrecto. Pero tenemos derecho a preocuparnos por el hecho de que nuestras convicciones morales tradicionales —un gran número de ellas— resultarán socavadas, de que nos encontraremos en una especie de caída moral libre, de que tendremos que volver a pensar en medio de un trasfondo nuevo con resultados inciertos. Jugar a ser Dios es jugar con fuego.

Supongamos que esta hipótesis tiene sentido, al menos en la medida en que pueda ser corregida y mejorada, y que puede dar cuenta de la poderosa irracionalidad de las reacciones emocionales de la gente ante la ingeniería genética que no pueden justificar los motivos más específicos que hemos examinado antes. ¿Habremos descubierto no solamente una explicación, sino también una justificación para la objeción, una interpretación del «no jugar a ser Dios» que muestra por qué, al menos en este caso, no deberíamos hacerlo? Pienso que no. Podríamos haber descubierto un modo de aceptar el desafío, pero no una razón para volver atrás. Porque nuestras hipótesis no implican ningún valor —derivado o independiente—. Sólo ofrecen razones por las cuales nuestros valores contemporáneos —de ambos tipos— pueden ser incorrectos o al menos mal interpretados. Si debemos ser responsables ética y moralmente, no hay vuelta atrás una vez que hemos descubierto, como lo hemos hecho, que algunos de los supuestos básicos de esos valores están equivocados. Jugar a ser Dios es, por cierto, jugar con fuego. Pero es lo que hemos hecho nosotros los mortales desde Prometeo, el santo patrono de los descubrimientos peligrosos. Jugamos con fuego y asumimos las consecuencias, porque la alternativa es la cobardía de cara a lo desconocido.
IV. Post scriptum: el impacto del individualismo ético

Si las impactantes técnicas de la clonación y de la ingeniería genética que discutimos son simplemente ciencia ficción, como piensan muchos biólogos, constituyen ya una ficción popular y la reacción hostil del público fundada en convicciones morales y éticas puede interponerse en el camino del avance científico independiente y genuino. Incluso aunque nunca fuera posible clonar seres humanos completos, la investigación sobre el proceso de clonación podría con todo producir enormes beneficios médicos —en la generación de órganos a prueba de reacción de inmunidad para trasplantar al paciente cuyas células somáticas han producido tales órganos, por ejemplo—. Sin embargo, la reacción popular hostil ha sido indiscriminada y amenaza con generar una prohibición que afecte a toda esta investigación, de modo que puede resultar útil debatir si las objeciones morales y éticas podrían ofrecer razones serias para detener la investigación, aun cuando se hubieran presentado —como teme la imaginación popular— las consecuencias más drásticas. Por otra parte, las cuestiones que plantea el espectro de la clonación y la ingeniería genética son moralmente instructivas incluso cuando estas técnicas no sean realmente posibles. Una vez que la técnica está en el aire, proporciona pruebas nuevas y valiosas para la coherencia y adecuación de supuestos establecidos y convencionales. Muchos de nosotros consideramos la libertad reproductiva como un derecho humano fundamental, por ejemplo. ¿Podremos sostener esa convicción una vez que reconozcamos incluso la remota posibilidad de que ese derecho, una vez garantizado, podría extenderse y admitir la libertad para que nos clonemos a nosotros mismos o para diseñar un niño de acuerdo con un supuesto modelo de perfección?

Que estas cuestiones resultan importantes bien puede depender del propio punto de vista sobre el carácter de la moralidad. Algunas personas asumen una actitud pragmática frente a las convicciones morales: piensan que la moralidad es un recurso para coordinar nuestra conducta de un modo útil y pacífico en vistas a conflictos potenciales. No encontrarían razón alguna para preocuparse por realizar ajustes sólo potencialmente necesarios —no indispensables durante muchos años o quizá nunca— en nuestro comportamiento coordinado. Otros piensan que la moralidad tiene un rango y una autoridad más independientes: se mostrarían reacios a fundar cualquier argumento —incluso uno con consecuencias prácticas inmediatas— suponiendo que un principio como el de la autonomía reproductiva fuera más importante que otros, si pensaran que no aceptarían ese principio en algunas circunstancias imaginadas, aun si fueran improbables. Creo que la mayoría de las personas apoyan, en relación con sus principios morales y sus convicciones, la segunda actitud —los filósofos la llaman «realista»—, y no la primera, más instrumental. La explicación que ofrecí sobre los fundamentos de
una reacción profunda de hostilidad ante la tecnología genética más impactante presupone esta última actitud.

Antes sugerí que incluso la simple posibilidad de lograr un control drástico sobre la estructura genética de nuestros hijos socava nuestros supuestos más básicos sobre el límite entre aquello ante lo cual somos responsables por haberlo elegido y aquello que, para bien o para mal, está fuera de nuestro control, porque está fijado por el azar, la naturaleza o los dioses. Nuestra identidad genética —quienes somos nosotros y quién son nuestros hijos— fue el paradigma de la responsabilidad de la naturaleza, no de nuestra responsabilidad, y todo cambio sustancial hacia la esfera de nuestra propia responsabilidad desestabilizaría gran parte de nuestra moralidad convencional. Una vez que comprendemos que tenemos la capacidad, al menos colectivamente, para permitir y fomentar que nuestros científicos busquen esas posibilidades técnicas y para decidir si explotaremos la tecnología que ellos desarrollen, entonces ya es demasiado tarde para desear que los viejos límites nuevamente estén en su lugar, porque la decisión de desviarse de lo que la ciencia puede proporcionar es, en sí misma, una elección que podríamos haber realizado de un modo diferente. Para bien o para mal, cuando incluso la posibilidad de la ingeniería genética nos ha impactado, se ha desafiado un supuesto básico de gran parte de nuestra moralidad convencional y nuestras actitudes, y nos encontramos en peligro de sufrir lo que denominé un estado de caída libre moral.

Si debemos responder a ese peligro, tenemos que fijarnos de una parte más crítica y abstracta de nuestra moralidad. Debemos tratar de identificar lo que podríamos denominar un trasfondo moral crítico: un conjunto básico de convicciones que nos pueda guiar cuando sean desafiadas las prácticas y supuestos morales que consideramos garantizados. ¿Tiende usted un conjunto de convicciones morales básicas que enfatizan la libertad individual? ¿Pediría usted una muestra positiva de serio peligro para la salud u o para la seguridad antes de imponer límites legales a las pruebas genéticas, la investigación o la experimentación? O ¿tiende usted un instinto más conservador: solicitaría una muestra positiva de la seguridad y utilidad de algún programa de testeo o una línea de investigación antes de permitirlo? Por cierto, estas dos posiciones básicas constituyen simplemente un crudo paradigma: cualquier postura moral básica actual sería probablemente más compleja, tendría un fundamento más sólido y más difícil de articular. Pero ese tipo de moral de télón de fondo o por omisión es, sin embargo, indispensable.

Mi propia moralidad crítica se funda en dos ideales éticos humanistas que denomino individualismo ético y que definen el valor asociado con la vida humana. El primer principio sostiene que es objetivamente importante que toda vida humana, una vez que existe, tenga éxito y no se frustrre —que el potencial de esa vida se realice y no se desperdicie— y que esto es objetivamente importante por igual para cada vida humana. Digo «objetivamente»
importante para subrayar el hecho de que el éxito de una vida humana no sólo es importante para la persona o para los que están cerca de ella. Todos nosotros tenemos razones para preocuparnos por el destino de cualquier vida humana, incluso si se trata de la de un extraño, y confiar que será una vida plena. El segundo principio reconoce esta importancia objetiva pero insiste, sin embargo, en que una persona —la persona de cuya vida se trata— tiene una responsabilidad especial por esa vida y, en virtud de esa responsabilidad especial, ella o él tienen el derecho de tomar las decisiones fundamentales que definen, para él o ella, el significado de una vida plena. Si tomamos estos dos principios del individualismo ético como guías básicas para construir una teoría de la moralidad política, lograremos una teoría igualitaria, porque se tratará de una teoría que insistirá en que el gobierno debe considerar que la vida de cada una de las personas que están bajo su tutela tiene gran e igual importancia, y que debe construir sus estructuras —económicas o de otro tipo— y su política teniendo en mente ese principio igualitario. Será también una teoría liberal, porque instará a que el gobierno permita que finalmente las personas sean libres para tomar por sí mismas decisiones de acuerdo al conjunto de parámetros de logros para su propia vida.

Este libro intenta describir las consecuencias generales de estos dos principios para la moralidad política. En el epílogo intentaré sugerir las consecuencias más específicas para este capítulo. De nuevo voy a hacer uso de la distinción entre dos tipos de cuestiones —«derivadas» e «independientes»—. Las derivadas aparecen cuando el gobierno debe decidir cuál es el mejor modo de proteger los intereses de las personas particulares y cómo resolver equitativamente los conflictos entre intereses. ¿Deberían las pruebas que pueden revelar una predisposición genética a padecer una enfermedad estar disponibles para el público? Existen razones para inquietarse en este sentido. Las pruebas podrían ser ofrecidas por compañías «pirata» por correo, por ejemplo, mediante información poco precisa acerca de su grado de fiabilidad o de sus consecuencias, y sin brindar ningún tipo de consejo, por ejemplo, para ayudar a decidir a una mujer si es pertinente realizar una prueba para detectar un gen que muestre su predisposición a contraer cáncer de mama, o para saber qué actitud adoptar ante un resultado positivo. Algunas enfermedades que pueden predecirse mediante pruebas exactas no tienen cura. ¿Se debería alentar a alguien para que se sometiera a una prueba que podría revelar, casi con certeza, si desarrollará la enfermedad de Huntington? En otros casos, los resultados experimentales justifican una confianza menor en el resultado: la investigación puede asignar probabilidades, por ejemplo, sobre la base de clasificaciones de población que pueden ser reemplazadas por clasificaciones más precisas con unas diferencias de probabilidad más amplias.

Podemos elegir entre varias estrategias en función de estas dificultades, que van desde la prohibición total de las pruebas genéticas, al menos hasta que la in-
vestigación haya avanzado mucho, hasta la libertad comercial completa, que permitiría a cualquier vendedor ofrecer pruebas en un mercado totalmente desregulado. Si ninguno de estos extremos está justificado ¿qué estrategia deberíaamos elegir, situada en algún punto intermedio entre las dos? Es muy probable que la respuesta dependa de nuestra moralidad crítica de fondo. El principio de la responsabilidad especial que apoyo cuestiona modelos extremos de paternalismo. Por lo tanto, argumenta a favor de la regulación, más que de la prohibición absoluta, y de una regulación que busque declaraciones y autorizaciones precisas en lugar de prohibiciones, aunque sean limitadas. Aceptaría que las pruebas fueran ofrecidas exclusivamente por médicos con suficiente formación y experiencia como para brindar consejo profesional y una interpretación competente. Pero no aceptaría prohibir que las personas competentes realizaran una prueba, únicamente porque su precisión fuera incierta, incluso cuando tomase la precaución de que su carácter incierto se revelara de forma completa.

¿Deberían las pruebas ser obligatorias en algunos casos? Podría pensarse que el principio de responsabilidad especial no lo admite. Pero algunas veces las pruebas protegen los intereses de otros sujetos distintos de la persona cuyo consentimiento se considera, por lo general, necesario. Supongamos, por ejemplo, que es posible corregir defectos genéticos serios de distinto tipo en el embrión, por medio de ingeniería genética o mediante formas más convencionales de terapia. Entonces el principio de responsabilidad especial ya no podría permitir que una mujer embarazada rechazara hacerse una prueba para descubrir un defecto en el feto que está gestando, y el primer principio del humanismo ético —la preocupación objetiva por que una vida sea exitosa una vez que ha comenzado— aconsejaría la realización de pruebas obligatorias. Es cierto que las democracias modernas experimentan un rechazo visceral frente a la posibilidad de exigir a alguien que se someta a un procedimiento médico al que se opone, particularmente cuando esa oposición está fundada en convicciones religiosas, como podría estarlo la objeción a las pruebas genéticas y al tratamiento que se sigue. Este amplio principio de la integridad corporal podría ser, sin embargo, uno de los artefactos de la moralidad que aparentaba estar justificado antes de que las posibilidades de la medicina genética moderna fueran imaginadas de modo plausible, pero no después. Si tenemos que aceptar un principio más fundamental de consideración por la vida de todos, el principio de la integridad corporal podría algún día estar cualificado para ello.

¿De qué modo deberían ser revisadas nuestras actitudes sobre un mercado de seguros equitativo, si las pruebas genéticas se extendieran lo suficiente como para afectar a la economía de ese mercado? ¿Debería permitirse que las compañías de seguros solicitaran pruebas genéticas que considerasen buenas para estimar la expectativa de vida? ¿O para imponer primas más altas a aquellos que se negaran a realizar la prueba? Y si no ¿debería permitirse que preguntaran a los solicitantes si realizaron las pruebas, y que exigieran
los resultados, si los tuvieran? La Association of British Insurers decidió no solicitar pruebas, ni tampoco preguntar si el aspirante las tenía, para los seguros de vida de menos de 100.000 libras, cuando el seguro se contrataba en conexión con una hipoteca. No obstante, se trataba solamente de una restricción temporal y voluntaria. ¿Debería hacerse obligatoria y permanente? ¿Debería aplicarse a todas las pólizas?

Ésta es una cuestión derivada, porque pregunta sobre una solución apropiada para un conflicto de intereses entre el genéticamente afortunado, que pagaría menos por el seguro si las pólizas reflejaran la predisposición genética a la enfermedad, y el genéticamente desafortunado, que pagaría más. Hay varios principios que podrían ser candidatos para resolver el conflicto. Uno —que puede denominarse el principio de precisión actuarial— se opone al uso de las pruebas genéticas en las decisiones de seguros fundándose en que las compañías de seguros se fiarían de clasificaciones de predicción genética poco precisas, dado que el hecho de precisarlas, a fin de establecer una graduación más fina de la estructura de las primas, sería demasiado dispendioso para la administración de los costes. A muchas personas se les impondrían cuotas más altas que las que justificaría su actual predisposición a la enfermedad. Esto resulta no equitativo, sin embargo, sólo si la equidad requiere que las personas paguen en proporción a los riesgos que ellas imponen al conjunto de riesgos, independientemente de cuánto cueste descubrirlos. Ésta parece ser una definición irracional de equidad, puesto que, de acuerdo con esta posición, un sistema equitativo seríamos económicamente dilapidador. Si la equidad realmente significa que cada solicitante debe pagar, al fondo asegurador, en proporción a los costes antecedentes, esos costes deben incluir gastos administrativos y otros secundarios, puesto que, finalmente, no sería equitativo agrupar a personas pertenecientes a sus categorías de riesgo genético distintas. Si esa práctica efectivamente le parece inequitativa, entonces usted podría rechazar la idea de que la justicia demanda que las personas que tienen riesgos más altos, sin que tengan culpa por ello, deberían pagar una cuota mayor de las primas totales del seguro.

Si partimos del sistema del individualismo ético, que exige una igualdad de consideración por la situación de todos, obtendremos una concepción diferente de la equidad. El sistema hace hincapié en que una distribución equitativa de los riesgos y beneficios es sensible a las elecciones de las distintas personas, pero insensible a su mala suerte bruta, incluida la suerte frente a lo que aún, en el estado presente de la tecnología, es una lotería genética. (Estos análisis del seguro equitativo podrían ser revisados, por supuesto, junto con la mayoría de otros juicios relativamente concretos sobre la equidad, si se cumplieran las promesas más extravagantes de la ingeniería genética. Entonces, en nuestro estado de «caída libre moral», tendríamos que considerar hasta qué punto los niños deberían dar cuenta de las elecciones que hicieron sus padres.) Así pues, si bien
podría ser equitativo cobrar más a los fumadores por un seguro de salud o de vida —dejar de lado los problemas que podrían surgir si descubriéramos que un gen determinado «fuerza» a fumar, al igual que otros genes «fuerzan» la enfermedad—, no lo sería cobrar más a las personas porque sus cromosomas contienen un alelo que amenaza con padecer cáncer de mama o de próstata. La equidad, entendida a la luz del individualismo ético, demandaría, por consiguiente, «justiprecios comunitarios» (community rates) en vistas de los descubrimientos sobre la base genética de la predisposición a la enfermedad: las primas deberían calcularse en función del riesgo promedio existente en la comunidad y ofrecerse a todos los solicitantes al mismo coste (ajustadas sólo en función de los riesgos asumidos con conocimiento y de manera voluntaria).

Pero si las aseguradoras ofrecieran justiprecios comunitarios y si los postulantes tuvieran la oportunidad de descubrir su condición genética mediante pruebas genéticas reguladas de modo apropiado, entonces estarían en una situación que las aseguradoras denominan «selección adversa». Aquellos que tuvieran un riesgo mayor se asegurarían mejor, los que tuvieran menor riesgo no se asegurarían, y las aseguradoras tendrían que elevar bruscamente sus precios (lo que implicaría reintroducir la discriminación) o caer en la bancarrota. Por otro lado, si estuviera permitido que las aseguradoras cobraran precios mayores a los solicitantes que hubieran elegido hacer una prueba antes de asegurarse y hubieran comprobado que eran genéticamente desafortunados, esto desalentaría la realización de pruebas y condenaría a aquellos individuos cuyas vidas podrían haber sido salvadas o reparadas como resultado de las pruebas. Dije anteriormente que la única solución para el «dilema del seguro» es su nacionalización —del seguro de vida y de salud— en aquellas sociedades que aún no han dado ese paso.

Aún tienen lugar divisiones mucho más profundas en relación con las cuestiones independientes provocadas por la posibilidad de la clonación y de otras formas dramáticas de ingeniería genética. Estas cuestiones son independientes porque no se ocupan principalmente de los intereses de personas particulares, sino del tipo de personas que habrá y del modo en que esos tipos se producirán. ¿Hasta dónde y con qué velocidad debe continuar la investigación en estas áreas? Nuevamente el individualismo ético nos ofrece aquí una guía. No hay nada incorrecto en sí mismo en la ambición independiente de lograr que las vidas de las futuras generaciones sean más largas y más plenas de talento y realizaciones. Por el contrario, jugar a ser Dios significa luchar para mejorar nuestra especie, incorporando a nuestros proyectos conscientes la decisión de mejorar lo que Dios deliberadamente o de la naturalidad de modo ciego han producido durante eones; el primer principio del individualismo ético nos impone la lucha, y el segundo principio prohíbe que —en ausencia de una evidencia real de daño— pongamos trabas a los científicos y médicos que de manera voluntaria lideran esa lucha.
Capítulo 14

EL SEXO, LA MUERTE Y LOS TRIBUNALES

I

¿Puede, una «mayoría moral» limitar la libertad de los ciudadanos particulares sin tener mejor motivo que su desaprobación por las elecciones personales que esos ciudadanos realizan? Si bien la mayor parte de los norteamericanos considera que, en algún sentido, la vida humana es sagrada, no están todos de acuerdo en que eso implique que las personas nunca deban suicidarse, ni siquiera para evitar un terrible dolor o una indignidad desgaradora ni cuando, de todos modos, van a morir en poco tiempo. Algunos piensan que, incluso en estas circunstancias, finalizar una vida de forma prematura es degradarla; otros consideran que lo degradante es no morir con dignidad si la vida que resta resulta aterradora. ¿Deberían tomarse estas decisiones de forma individual, esto es, debería cada persona decidir sobre su propia vida de acuerdo con sus convicciones? O ¿deberían tomarse colectivamente, de modo que las convicciones de la mayoría se impusieran incluso cuando comprometiesen las creencias más básicas de algunos?1

La moral sexual también resulta crucial en la vida y en la personalidad de la gente. ¿Deben los adultos ser libres para tomar sus propias decisiones sobre el sexo, cuando esas decisiones no tienen un impacto sobre otras personas? Y, si es así, ¿hasta qué punto deben gozar los otros de libertad—como individuos privados— para expresar su desaprobación frente a las decisiones que han tomado por sí mismos los empleados, compañeros o los maestros de sus niños? Los norteamericanos han aceptado que algunas formas de discriminación privada son asuntos de interés público y que la ley debería garantizar, en muchos ámbitos, un trato igual para los negros, las mujeres y los discapacitados. Pero ¿por qué no, también, para los homosexuales? ¿Importa que el comportamiento sexual sea, finalmente, una cuestión de elección, a diferencia de la raza, el sexo o la discapacidad? Los científicos discrepan sobre la medida en qué los factores genéticos fijan la sexualidad, a pesar de que parece innegable que, como mínimo, desempeñan un papel importante. En

cualquier caso, para muchas personas, abstenerse de practicar la homosexualidad implicaría no ejercer la sexualidad o vivir una mentira. ¿Debe la sociedad tolerar que se discrimine a las personas que se niegan a realizar una elección tan costosa?

En los Estados Unidos —y en muchas otras naciones y comunidades internacionales que han seguido su camino en el establecimiento de los derechos constitucionales— estas cuestiones son, al mismo tiempo, asuntos legales, puesto que la Constitución norteamericana estipula que los individuos tienen ciertos derechos que una mayoría no puede usurpar. La fuente más abstracta de esos derechos es la Decimocuarta Enmienda, que dispone que ningún Estado puede limitar la libertad de un ciudadano sin un «deberido proceso legal» y que no se puede negar a nadie la «igual protección de las leyes».

La cláusula del deberido proceso prohíbe el compromiso de ciertos derechos básicos en su conjunto, excepto cuando existe una razón apremiante. La cláusula de la igual protección, simplemente exige que los Estados no discriminen injustamente, en relación con las libertades y otros privilegios que decidan conceder. Ambas cláusulas han sido interpretadas como una forma de conceder a los individuos, al menos, algunos derechos para tomar las decisiones morales personales por sí mismos. En 1963, por ejemplo, en el caso Roe v. Wade,2 la Corte Suprema sostuvo que la cláusula del deberido proceso confería a las mujeres el derecho al aborto en la primera etapa del embarazo; y en 1996 apeló a la cláusula de la igual protección para revocar la Enmienda de la Constitución de Colorado, que declaraba ilegal, en las ciudades y los pueblos de ese Estado, conceder protección a los homosexuales frente a la discriminación. De cualquier modo, en el año 1997 la Corte Suprema rehusó declarar la inconstitucionalidad de los estatutos que prohibían a los médicos ayudar a los pacientes terminales en el suicidio: rehusó sostener que, o bien la cláusula del deberido proceso o bien la de igual protección conferían a los ciudadanos un derecho constitucional para controlar la forma de su propia muerte.3

¿Cómo deberían decidir los jueces cuáles son las libertades básicas reconocidas por la cláusula del deberido proceso y qué formas de discriminación considera no equitativas la cláusula de igual protección? Durante más de un siglo, dos puntos de vista claramente opuestos libraron una batalla constitucional similar a la guerra de los Rose, alcanzando el predominio de forma alternativa, primero uno y después el otro. Una parte —ansiosa por restringir el poder de los jueces para dirimir sobre cuestiones morales— reclama que

2. Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973)
las cláusulas del debido proceso y la igual protección sólo otorgan amparo legal a una lista limitada de derechos que han sido reconocidos y observados durante el vasto curso de la historia de la posguerra civil norteamericana. En la decisión de la Corte Suprema del año 1986 en *Bowers v. Hardwick*4 la Corte rehusó invalidar la ley de Georgia, que penalizaba la sodomía entre adultos que consienten. El juez del tribunal —Byron White— expuso esta interpretación de la cláusula del debido proceso en un pasaje que ha pasado a ser un talismán para esta parte de la historia. La posición que mantuvo fue que la cláusula sólo protege los derechos que están «profundamente enraizados en la historia y la tradición de la nación» y, por tanto —y en contra del alegado derecho de los homosexuales a tener libertad para practicar la sodomía—, indicó que resultaba decisivo el hecho de que hasta el año 1961 los cincuenta Estados norteamericanos hubieran prohibido dicha conducta sexual; así pues, la propuesta de que un «derecho a entregarse a tal conducta» cumple con alguna de las dos pruebas es, a lo sumo, «ocurrente».

En esta perspectiva, la lógica y la consistencia, en teoría, desempeñan un papel menor en el proceso de identificación de los derechos constitucionales. El hecho de que el tribunal haya reconocido un derecho —por ejemplo, el derecho al aborto— no proporciona ningún argumento para explicar por qué también se debería reconocer cualquier otro derecho —por ejemplo, el derecho de los homosexuales a la libertad sexual o de los pacientes terminales a controlar su propia muerte—, incluso si no es posible suministrar una razón teórica que explique por qué las personas deberían gozar del primer derecho y no de los últimos. El único asunto es si el derecho en cuestión ha sido reconocido históricamente, y esa prueba debe ser aplicada, aparte, para cada derecho sugerido, uno a uno. De esta manera, como White lo expresó claramente, se logra reducir el poder de los jueces para ampliar los derechos constitucionales en nombre de la consistencia. «Tampoco estamos inclinados —dijo— a asumir un punto de vista más amplio sobre nuestra autoridad para descubrir nuevos derechos fundamentales imbricados en la cláusula del debido proceso. De otro modo, el poder judicial necesariamente se atribuiría una autoridad adicional para gobernar la nación, sin una autorización constitucional expresa.»5 De acuerdo con esta posición, es mejor tolerar la inconsistencia de los derechos reconocidos por la Corte Suprema que ampliar la lista de esos derechos.

La actitud opuesta en las ofensivas constitucionales —la de la integridad— niega ese orden de prioridad. Insiste en que si los derechos constitucionales reconocidos para un grupo presuponen principios más generales

5. Id. en 191, 194.
6. Id. en 195.
que podrían justificar otros derechos constitucionales para grupos diferentes, entonces estos últimos deberían ser reconocidos y también exigidos. En 1961, un juez conservador, John Harlan, ofreció uno de los informes judiciales más acordes con esta actitud, y del mismo modo que la exposición de White en Bowers se convirtió en el himno de la actitud histórica, el informe de Harlan se convirtió en el himno de la posición de la integridad. La libertad protegida por la cláusula del debido proceso, dijo Harlan, «no es una serie de puntos aislados [...] es un continuo racional que, en sentido amplio, incluye la libertad frente a todas las imposiciones arbitrarias sustantivas y las restricciones sin propósito». El informe de Harlan se citó con frecuencia en las decisiones posteriores del tribunal, a pesar de que fue una opinión en disidencia. Los jueces Kennedy, O’Connor y Souter, por ejemplo, contaron con él en su opinión mayoritaria crucial en Casey v. Paternidad planificada de Pennsylvania, del año 1993, para explicar por qué la Corte Suprema tenía legitimidad para reconocer el derecho al aborto en el caso Roe v. Wade, a pesar de que, antes de tal decisión, la mayoría de los Estados habían prohibido el aborto durante décadas. Debemos analizar las dos últimas decisiones de la Corte Suprema que mencioné —sobre la homosexualidad y el suicidio asistido— teniendo en mente esta gran disputa doctrinal.

II

Muchos norteamericanos se han mostrado avergonzados y desconcertados por las desventajas legales, económicas y sociales que todavía sufren los homosexuales en su país, y en décadas recientes han promovido leyes y normas académicas y en el ámbito de la industria que prohíben o limitan esa discriminación. Las ciudades de Colorado —Aspen, Boulder y Denver, por ejemplo— promulgaron leyes para proteger a los homosexuales, las razas minoritarias y las mujeres, de la discriminación en el hogar, la educación, el empleo y los servicios de salud y bienestar. Sin embargo, otros votantes de Colorado se sintieron ultrajados por la insinuación —implícita en tal legislación— de que la homosexualidad constituye un modo de vida legítimo. En un referéndum realizado en 1992 en todo el Estado, adoptaron la «Enmienda 2» en su Constitución estatal, titulada «Ningún estatus protegido basado en orientaciones homosexuales, lesbianas o bisexuales». La enmienda enuncia que:

Ni el Estado de Colorado, a través de cualquiera de sus secciones o departamentos, ni ninguna de sus agencias, subdivisiones políticas, municipalidades o distritos escolares, puede promulgar, adoptar o hacer cumplir algún estatuto, regulación, ordenanza o política mediante la cual las orientaciones, conductas, prácticas o relaciones homosexuales, lesbianas o bisexuales puedan constituir, ser la base de, o permitir —a una persona o clase de personas— poseer o reclamar un derecho minoritario, cuota, preferencia, estatuto legal protegido o formular una demanda por discriminación.

Si esta cláusula fuera válida, tendría un efecto catastrófico en la situación política de los homosexuales de Colorado. Aniquilaría la protección que ya les han concedido algunas ciudades y prohibiría que cualquier subdivisión política del estado y, por cierto, el Estado mismo promulgue en el futuro una legislación protectora. Después de eso, los homosexuales sólo podrían asegurarse una legislación antidiscriminatoria mediante una enmienda adicional a la Constitución del Estado, para anular o reformar la Enmienda 2. Esto escapó a muchas personas, dentro y fuera del Estado, porque lo consideraban atrozmente no equitativo. Suponían que una muestra de discriminación tan flagrante debía violar la Constitución de los Estados Unidos, y un grupo de homosexuales de Colorado y de otros lugares lo demandaron en un tribunal de Denver, en el caso Evans v. Romer, solicitando una resolución en tal sentido. Sin embargo, varios abogados constitucionalistas se mostraron dudosos sobre la posibilidad de que pudieran ganar. Los precedentes de la Corte Suprema, durante muchos años, parecían indicar que la Enmienda 2 no violaba ni la cláusula del debido proceso, ni la de la igual protección.

Necesitamos algo de historia doctrinaria para entender por qué los abogados dudaban que la Corte Suprema pudiera sostener que la Enmienda 2 violaba la cláusula del debido proceso. Cuando, amparados por la cláusula del debido proceso, los litigantes presentan una demanda frente a alguna ley, habitualmente los jueces la resuelven planteando dos preguntas. Primero, ¿pone en peligro la ley un «interés en la libertad», esto es, un derecho que, en teoría, la Constitución protege contra la acción del Estado? Segundo, en caso de que lo haga, ¿son los propósitos y los efectos de dicha ley tan importantes que, no obstante, justifican una invasión del Estado frente a ese interés en la libertad? La primera cuestión divide a los partidarios de la historia y de la integridad, del modo en que lo describió: los primeros insisten en que los derechos constitucionales están limitados, aún en teoría, a los derechos concretos establecidos en la historia, mientras que los últimos reclaman que tales derechos también incluyen derechos aún no reconocidos que podrían derivarse de los principios que justifican los históricamente reconocidos. La segunda cuestión —que se plantea sólo si se ha decidido que la ley sí compromete un derecho constitucional— requiere ser perfilada. Un tribunal debe
valorar la fuerza de tal derecho y considerar si los intereses del Estado que se alegan son lo suficientemente fuertes como para justificar poner en peligro un derecho de esa magnitud.

Así pues, la decisión Bowers que mencioné pareció decisiva en contra de la afirmación de que la Enmienda 2 violaba la cláusula del debido proceso. White había declarado explícitamente que los homosexuales no tienen, incluso en teoría, un derecho constitucional que el Estado invada cuando convierte la actividad homosexual en un delito. En consecuencia, parece imposible argumentar que tengan un derecho constitucional que pueda obstruir la desventaja menos importante de la Enmienda 2, que sólo les impide obtener una legislación especial a su favor. Como observó la jurisdicción del Circuito de Columbia en 1987, «si el tribunal [...] no está dispuesto a oponerse a las leyes del Estado que penalizan el comportamiento que define a la clase, es casi imposible [...] concluir que la discriminación en contra de la clase patrocinada por el Estado sea denigrante. Después de todo, difícilmente haya una forma más clara de discriminación contra una clase que declarar criminal la conducta que la define».

La cláusula de la igual protección podría ser vista como una base más prometedora para recusar la Enmienda 2, dado que la ley niega a los homosexuales la oportunidad política abierta para todos los otros grupos: el intento de garantizar una legislación local protectora de sus intereses. Pero, una vez más, aparecen los precedentes en relación con este modo de usar la cláusula de la igual protección para anular la discriminación y, una vez más, necesitamos de la historia para comprender las razones. La cláusula que estipula que los Estados no deben negar a ninguna persona «la igual protección de las leyes» podría haberse interpretado, de manera razonable, como un modo de imponer requisitos muy débiles a los Estados: podrían discriminar a sus ciudadanos solamente si antes hubieran proclamado leyes que describieran y autorizaran tal discriminación. Pero esta interpretación banal permitiría que

10. El grupo demandante de la Enmienda 2 sí argumentó, en efecto, que podría ser invalidada, en consonancia con Bowers, dado que, si bien tal decisión permitía a los Estados considerar ilegales los actos homosexuales de sodomía, la Enmienda 2 no se aplicaba solamente a los homosexuales activos, sino a cualquiera que tuviese una orientación homosexual y, por tanto, a las personas discapacitadas en virtud de sus estados psicológicos y sus disposiciones en lugar de sus conductas. Colorado contestó que las distintas partes de la enmienda podrían separarse, y sugirió que la Corte Suprema de Colorado podía declarar inconstitucional sólo aquellas partes que prohibían la legislación antidiscriminatoria a favor de los homosexuales que no la practicaban, manteniendo la prohibición de legislar a favor de «conductas, prácticas o relaciones homos性uales, lesbianas o bisexuales». El tribunal de Colorado dejó claro, sin embargo, que su decisión era considerar inconstitucional a la enmienda, aplicada en todas sus partes, incluyendo su prohibición de la legislación antidiscriminatoria para los homosexuales activos y la Corte Suprema consideró la apelación sobre esa base.

los Estados fueran libres para crear un sistema de castas en el cual (por ejemplo) se negara a los negros cualquier derecho civil y legal, siempre que se hiciera mediante una legislación explícita. Dado que la Decimocuarta Enmienda fue promulgada después de la guerra civil, con la esperanza de prevenir cualquier fomento de las castas raciales, esta interpretación resulta inaceptable. Pero también lo es la opuesta, que dispondría que los Estados nunca deben promulgar leyes que discriminen, de ninguna forma, a grupos de ciudadanos, permitiendo ventajas a algunos a costa de otros. En efecto, la mayoría de las leyes nacionales o estatales tienen justamente ese efecto —el Acuerdo de Libre Comercio de Norteamérica (North American Free Trade Agreement) repercutió en contra de los intereses de algunos trabajadores y a favor de los otros, la legislación del medio ambiente perjudica a algunas industrias y no a otras, las regulaciones estatales a los bancos, la seguridad y las profesiones ayudan a algunas personas y perjudican a otras—. Así pues, la Corte Suprema desarrolló una interpretación más sofisticada de la cláusula de igual protección que evita cualquiera de estas interpretaciones extremas e inaceptables. Lo hizo mediante una serie de reglas y distinciones que, tomadas en conjunto, están calculadas con el objetivo de que estén al servicio de una concepción atractiva de la igualdad política.¹²

El fundamento que subyace a esas reglas y distinciones es una teoría acerca de cuándo una democracia funciona bien, de modo que aquellos que pierden en el debate político no pueden quejarse de desigualdad o inequidad procedimental, y cuándo es deficiente, de manera que las pérdidas de algunos grupos no pueden ser consideradas equitativas. En las circunstancias normales de la política cotidiana, los grupos que pierden —como la industria de la madera, por ejemplo, podría perder por la legislación medioambiental— han tenido una oportunidad equitativa de presentar su caso y ejercer una influencia sobre el resultado, en una proporción aproximada a su tamaño y a la intensidad de sus intereses. La Corte Suprema examinará la legislación ordinaria cuestionada por la igual protección de un modo «relajado»: la declarará inconstitucional sólo si considera que la distinción que hace entre aquellos a quienes beneficia y a quienes perjudica es claramente irracional porque no sirve, ni siquiera de un modo teórico o problemático, para ningún propósito legítimo del gobierno. Es así como la Corte Suprema ha aprobado, por ejemplo, una ley que somete a los oftalmólogos y optometristas a diferentes esquemas regulativos, a pesar de que no se haya podido dar una razón de peso para justificar por qué deberían ser tratados de modo diferente. En realidad, sólo ocasionalmente se ha dado el caso de que algún estatuto haya violado esta prueba «relajada» de racionalidad.

¹² Los detalles de la interpretación del tribunal sobre la cláusula de la igual protección se discutieron en el capítulo 12.
En algunas circunstancias, no obstante, el supuesto general de que el proceso político haya trabajado de modo equitativo es incierto: Esa presunción no puede justificar una legislación que prive a algún grupo de los derechos políticos que necesita para participar en el proceso en términos equitativos —cuando la legislación reduce el poder de voto de algún grupo, por ejemplo, de tal modo que su impacto político se minimiza en relación con lo que, de otro modo, podría justificar su número de votos—. Ésta ha sido la razón de que la Corte Suprema haya creado un nivel distinto de escrutinio —«estricto» o «más elevado»— para las leyes que tienen ese efecto. Las declara inconstitucionales, incluso cuando están racionalmente imbricadas con algún propósito legítimo del Estado, a menos que se pueda demostrar que son necesarias para prevenir un resultado ingratito que no puede ser evitado de ninguna otra manera razonable. El tribunal se basó en la prueba estricta, por ejemplo, en su serie de decisiones de «reingeniería electoral» con las que invalidó los planes estatales para trazar fronteras de distritos electorales que tuvieran como efecto negar un impacto igual de todos los ciudadanos, sobre la base de «una persona, un voto».

Así como es poco frecuente que no se pase la prueba «relajada», es raro que se apruebe la estricta.

También resulta dudosa la presunción de que un proceso político ha sido equitativo cuando el grupo que pierde ha sido históricamente víctima de un prejuicio o de un estereotipo, lo cual hace probable que sus intereses sean desestimados por otros votantes. Con frecuencia los negros han perdido en política, por ejemplo, no porque los intereses de otros hayan predominado sobre los suyos en un debate equitativo, sino por una combinación de otras dos razones: porque estaban económica y socialmente marginados —y carecían de la formación y los medios necesarios para reclamar la atención de los políticos y de otros votantes—, y porque muchos ciudadanos blancos votaron a favor de leyes discriminatorias —y no justamente para proteger sus intereses personales en competencia, sino porque menospreciaban a los negros y deseaban que estuvieran dominados—. La Corte Suprema, por lo tanto, creó otra categoría especial que merece un escrutinio «más elevado»: declaró que los negros forman una clase «sospechosa» y que toda legislación que explote sus desventajas especiales debe ser derogada, a menos que sea posible defenderla porque sirva a un propósito absolutamente apremiante. Tampoco esta prueba estricta ha sido satisfecha más que de un modo excepcional. La Corte Suprema ha incluido en la lista de clases «sospechosas» a otros grupos que merecen esta especial protección: las minorías étnicas y los inmigrantes. Además ha creado una nueva categoría de clases «casi sospechosas» —que ahora incluye a las mujeres y los hijos ilegítimos— y ha declarado que la legislación que opere en su contra también se someterá a un

escrutinio más elevado (pero no tan «estricto» como el de las clases completamente «sospechosas»).

Así pues, una demanda en contra de cualquier legislación fundada en la igual protección debe demostrar o bien que existe una razón por la cual resulta apropiado un «escrutinio más elevado» de esa legislación, o que la legislación es irracional porque no tiene ningún vínculo —ni siquiera teórico— con un propósito gubernamental legítimo. El escrutinio más elevado resulta apropiado cuando el grupo damnificado pertenece a una clase «sospechosa» o «casi sospechosa» y es evidente que los homosexuales son objeto de prejuicio y odio irracional. No obstante, en los años que siguieron a la decisión del caso Bowers, muchos tribunales federales sostuvieron que los homosexuales no constituyen, una clase sospechosa o casi sospechosa. Los grupos sospechosos, dijeron, son aquellos que carecen del poder político necesario para convertir al proceso político en algo equitativo y democrático para ellos. Pero un grupo puede carecer de ese poder por alguna de las dos razones que distinguió anteriormente, al discutir el caso de los individuos negros.

Primero, podría estar financiera, social y políticamente tan marginado que careciera de los medios para atraer la atención de los políticos y de otros votantes hacia sus intereses, con lo que no estaría en condiciones de manejar el poder en las votaciones, en las alianzas o en las negociaciones en materia de concesiones recíprocas con otros grupos, poder que —teniendo en cuenta el número de miembros del grupo— de otro modo cabría esperar que ejerciera. Segundo, podría ser víctima de parcialidad, prejuicio, odio o estereotipos de tal magnitud que la mayoría deseara controlarlo o castigarlo por esa razón, a pesar de que ello no sirviera a los intereses de otros grupos más respetables o legítimos. Es probable que los negros y las otras clases que la Corte Suprema ha considerado, hasta el momento, como sospechosas o casi sospechosas sufran de ambas discapacidades sistémicas y, por ello, que no sea necesario decidir si una de tales discapacidades es suficiente, por sí misma, para justificar la clasificación de «sospechoso». Pero (al menos según la opinión de los jueces que han hablado sobre el tema) los homosexuales sólo sufren el segundo tipo de discapacidades. El juez Scalia ha hecho hincapié en que los


homosexuales tienen, al menos, el poder político que su número podría garantizarles: «Aquello que practican conductas homosexuales —dijo— tienen tendencia a residir en cantidades desproporcionadas en ciertas comunidades [...] cuentan con ingresos disponibles altos [...] y, por supuesto, se preocupan por cuestiones relacionadas con los derechos de los homosexuales con mayor vehemencia que el público en general, tienen un poder político mucho más grande que el que les correspondería por su número, tanto en el ámbito local como en todo el Estado». Si un Estado como el de Colorado rechaza el caso de los homosexuales, dijo, no es porque ellos no hayan tenido la oportunidad de organizar sus esfuerzos políticos o hablar de modo efectivo a sus conciudadanos, sino porque, a pesar de que han tenido esas oportunidades, la mayoría se ha pronunciado en su contra.

Resulta crucial, por tanto, decidir si la segunda desventaja —el prejuicio y desprecio de una mayoría potencial— es un defecto independiente y lo suficientemente serio para el funcionamiento propio de una democracia y si justifica un escrutinio más elevado de la legislación que afecta a aquellos que sufren de tal prejuicio. Bowers respondió a la cuestión de forma negativa. Los grupos que, en ese caso, desafiaron la ley de Georgia contra la sodomía, argumentaron que el Estado no tenía ningún derecho a promulgar una legislación criminal cuando la única razón para hacerlo es que una mayoría desaprueba moralmente a aquellos a quienes la ley penaliza. White respondió: «Sin embargo, el derecho está constantemente fundado en nociones de moralidad, y si todas las leyes que representan decisiones esencialmente morales tuvieran que ser invalidadas por la cláusula del debido proceso, realmente los tribunales estarían muy ocupados». La respuesta de White estuvo desencaminada. Por supuesto que la mayoría de las leyes criminales que promulga una comunidad expresan una elección moral: las leyes contra el asesinato expresan una condena moral de esa actividad. Los litigantes sólo argumentaron a favor del principio más general, que establece que una ley criminal es inconstitucional si ha sido promulgada con el único objetivo de condenar moralmente a algunas personas, y no con el fin de proteger los intereses directos de cualquiera. Las leyes contra el asesinato hacen algo más que denunciar los asesinatos: protegen los intereses más básicos de personas inocentes. Por otro lado, convertir la sodomía adulta en un delito no sirve a los intereses independientes de la condena moral, y aquellos que denunciaron la ley en contra de la sodomía de Georgia argumentaron que ello no es una justificación legítima para una pena criminal.

Sin embargo, es obvio que, al mismo tiempo, White deseaba rechazar el principio más general y que Bowers, por tanto, estaba a favor del principio según el cual es lícito que el gobierno prohíba la libertad de elección en el comportamiento sexual privado, a pesar de que no dañe directamente a nadie y

siempre que la condena sea expresión de la moralidad popular. Desde dicho caso, los jueces han rechazado de manera uniforme la sugerencia de que los homosexuales pertenezcan a una clase sospechosa o casi sospechosa en relación con los propósitos de la igual protección, y todos los jueces que expresaron una opinión sobre ese tema en el curso del litigio Evans v. Romer estuvieron de acuerdo. Sin embargo, hay otro tipo de legislación que también merece la prueba del escrutinio «más elevado», como advertimos al principio de esta historia: la legislación que compromete un derecho político fundamental. La demanda realizada a la Enmienda 2, por violar un derecho político fundamental, no estriba en suponer que los homosexuales son una clase sospechosa o casi sospechosa. Por el contrario, puede ser sustentada demostrando simplemente que sería inconstitucional tratar a un grupo cualquiera de ciudadanos como la Enmienda 2 trata a los homosexuales —las personas que alquilan una vivienda, por ejemplo, en oposición a los propietarios—. Pero, justamente por esa razón, resulta sumamente difíciloso definir cuál es el derecho en cuestión.

El juez de Denver que consideró el caso por primera vez, H. Jeffrey Bayless, decidió que la enmienda sí violaba un derecho fundamental: el derecho a que «el Estado no se inmiscuya o estimule odios privados». Pero éste es exactamente el mismo derecho que White, en el caso Bowers, dijo que nadie tiene. De modo que, cuando Colorado apeló la decisión del juez en la Corte Suprema de Colorado, el tribunal ratificó la decisión de este último pero citó un derecho fundamental diferente: el derecho de todos los grupos a «participar por igual en el proceso político». Sin embargo, también hay una obvia dificultad en esta sugerencia. La Enmienda 2 no disminuye o difunde el poder de voto de nadie. Coloca a un grupo —los homosexuales— en una desventaja legislativa peculiar: para asegurar una legislación que fuera importante para ellos deberían enmendar nuevamente la Constitución del Estado. Nadie tiene un derecho, sin embargo, a no tener que emendar la Constitución para obtener una legislación que lo favorezca o que crea necesaria. En principio, no sería inconstitucional para la legislación de Colorado, por ejemplo, prohibir a las municipalidades adoptar una legislación de control de los alquileres, a pesar de que ello trajera problemas especiales a los inquilinos. De hecho, la Constitución nacional tiene desventajas paralelas: los grupos que ansían fervientemente que se vuelva a orar en sus escuelas tendrían que impugnar la Primera Enmienda antes de realizar una petición al comité escolar local.

Así pues, muchos juristas sospechaban, cuando Colorado apeló desde su propia Corte Suprema a la Corte nacional, que incluso si la mayoría de los jueces deseaba invalidar la Enmienda 2 no se encontraría, dentro del entrampado de doctrina y precedentes que ellos mismos habían construido, espacio para hacerlo. Pero un grupo estrella formado por algunos de los más distinguidos especialistas en derecho constitucional envió un escrito ingenioso, co-
mo *amici curiae* o amigos de la corte, que marcó un camino para escapar de las dificultades doctrinales. El escrito académico se desvió de la estructura de categorías y distinciones que describió sobre clases sospechosas, derechos fundamentales y diferentes niveles de escrutinio, al insistir que constituye una violación automática (o *per se*) de la igual protección que el Estado decía que algún grupo de ciudadanos es simplemente no apto para cualquier tipo de protección frente a cualquier forma de perjuicio causado por la discriminación. Esta disposición —dice el escrito— declara de hecho ilegal al grupo, y éste era el punto medular de la cláusula de igual protección: prevenir este tipo de distinción de castas.

El escrito insiste que este argumento no supone en absoluto que los homosexuales constituyan una clase sospechosa. Las medidas constitucionales del Estado violarían la igual protección —dice— si impidieran una legislación que protegiera a un grupo de ciudadanos de cualquier tipo de discriminación. Ofrece el siguiente ejemplo: la Constitución de un Estado no garantizaría la igual protección para las personas que alquilan casas (sin duda, no se trata de una clase sospechosa) si dispusiera que es inválida una legislación —local o estatal— que protege a los inquilinos de un daño imaginable o una pérdida. Esta comparación, no obstante, pone de manifiesto cuán limitado es el argumento que se utiliza en el escrito y el cuidado que se ha puesto en adaptarlo a los hechos de este caso en particular. Hace depender la inconstitucionalidad de la Enmienda 2 de su gran amplitud y —como muestra el ejemplo de los inquilinos de casas— este argumento no invalidaría una disposición constitucional del Estado más limitada, pero aún más destructiva, que se mostrara permisiva en relación con los homosexuales. Así el escrito admite que no significaría *per se* una violación a la igual protección si la Constitución del Estado prohibiera una forma peculiar de resguardo para los inquilinos —por ejemplo, prohibir una legislación de control de los alquileres—. De modo que, razonando análogamente, no constituía una discriminación *per se* si una Constitución prohibiera una forma especial de legislación contra la discriminación —por ejemplo, leyes locales que impidieran la discriminación de los homosexuales en la contratación de empleados, o en el ingreso a los hospitales—. Podríamos estar tentados de decir que se trata de cosas muy diferentes: una disposición que prohíbe el control de los alquileres podría ser la expresión de una teoría económica, mientras que la que prohíbe incluso una forma específica y limitada de ayuda a los homosexuales sería la expresión de un prejuicio. Pero el argumento del escrito académico se mostró cui-

dado en no fiarse de tal distinción —por las razones que intenté aclarar—, dado que eso hubiera sido equivalente a declarar a los homosexuales como clase sospechosa o a afirmar el derecho que Bayless citó, pero que la Corte Suprema del Estado tuvo recelo en respaldar —un derecho a ser libre frente a una legislación motivada por un prejuicio frente a un grupo.

Cuando, en mayo de 1996, la Corte Suprema emitió su veredicto, esperado durante mucho tiempo, la opinión del juez Anthony Kennedy en representación de una mayoría de seis jueces fue sorprendentemente audaz —más osada que la opinión de los tribunales inferiores e incluso que la del escrito académico—. (Como el juez Scalia informó irónicamente, el tribunal puede permitirse el lujo, cosa que otros jueces y juristas no pueden, de revocar sus propios antecedentes.) En términos generales, Kennedy sí aceptó el argumento del escrito académico. Subrayó, como lo hizo el escrito, que la Enmienda 2 resultaba totalmente novedosa por la amplitud del daño potencial que impone a los homosexuales, al privarlos de toda posible oportunidad de lograr protección frente a cualquier forma de discriminación, independientemente de lo perniciosa o dañina que fuera, exceptuando una enmienda constitucional. Pero, quizás teniendo en cuenta las limitaciones de tal argumento, también formuló un alegato más amplio y potencialmente más progresista. Dijo que la Enmienda 2 viola incluso la forma más relajada de escrutinio bajo la doctrina de la igual protección, dado que ni siquiera es racional. «En un caso común —dijo Kennedy— una ley será defendida si promueve un interés legítimo del gobierno, aun si la ley parece imprudente y produce una desventaja a un grupo particular o si su fundamento es débil.» Pero dijo que la «absoluta extensión de la [Enmienda 2] tiene una discontinuidad tal con las razones que se ofrecen, que resulta inexplicable de cualquier manera, excepto por animosidad hacia la clase afectada; carece de una afinidad racional con los intereses legítimos del Estado.»

Esta declaración tiene una importancia crucial, porque contradice de lleno el supuesto central de White en el caso Bowers. Recordemos que White declaró que era legítimo que un Estado impusiera una desventaja sobre un grupo particular a fin de expresar la condena moral de la mayoría hacia las prácticas de ese grupo, aun cuando no sirviera para otros propósitos legítimos, por ejemplo proteger los intereses económicos o la seguridad de alguien. En el pasaje anteriormente citado, Kennedy dijo que esto no es legítimo. Es cierto que White se expresó en términos de desaprobación moral y Kennedy de «animosidad». Pero, en este contexto, no existe una diferencia en el significado de esas palabras. Ciertamente, Colorado podría haber de-

18. 517 U.S. en 632.
19. Scalia, en disidencia, acordó que «seguramente es el único tipo de “animosidad” en juego aquí: la desaprobación moral de la conducta de los homosexuales, el mismo tipo de desaprobación moral que produjeron las leyes seculares que hemos considerado constitucionales en Bowers». Id. en 644.
clarado, de buena fe, que la «completa amplitud» de la enmienda estaba justificada por la profundidad de la desaprobación moral de los ciudadanos hacia los homosexuales. Solamente una completa prohibición de toda ley que sugiera que la homosexualidad es una forma aceptable de unión sexual —podría decir— sería suficiente para expresar la profundidad del rechazo de esa opinión moral por parte de la mayoría. Al describir esa justificación como fundada en la «animosidad» y declararla ilegítima, Kennedy volvió al juicio original del juez Bayless en la vista y quitó el agujón del caso Bowers, sin siquiera mencionarlo.

Kennedy no otorgó a los homosexuales la posición segura que podrían haber logrado si hubiesen sido declarados una clase sospechosa o casi sospechosa. Ellos tienen la carga de la prueba si desean demostrar que una norma o una ley particular que los ofende no conlleva un propósito legítimo, sino simplemente el propósito ilegítimo de expresar animosidad. En algunas circunstancias, puede resultarles arduo encontrar esa prueba —por ejemplo, para poder justificar su oposición a la negativa de los militares a retener como soldados a quienes son públicamente homosexuales—. Es probable, sin embargo, que no les sea difícil probar que la penalización directa de la unión homosexual no sirve más que a propósitos ilegítimos. En su mordaz disidencia, Scalia tenía razón al considerar que la combinación de los resultados en Romer y Bowers era absurda: quienes practican la homosexualidad pueden ser encarcelados, pero no sometidos a la desventaja electoral que ya sufren otros grupos, incluidos los fundamentalistas religiosos. Pero la inevitable solución del conflicto podría no ser la que él hubiera preferido. La mayoría en Romer v. Evans podría haber hecho algo más que simplemente ignorar el caso Bowers: podría haber iniciado un proceso para aislarlo, primero, y finalmente revocarlo en su totalidad, y este hecho hubiera tenido un enorme impacto, y no simplemente para las libertades civiles de los homosexuales, sino también para la teoría constitucional en su conjunto.

Durante sus diez años de vida, el caso Bowers —buque insignia de la decisión de la posición de la historia— fue reprobado frecuentemente por catedráticos y comentadores, por considerar que expresaba una concepción reducida de lo que es y hace a una sociedad libre. Fue una decisión de cinco contra cuatro y el juez Powell, que inclinó la balanza, confesó después de su retiro, que su voto fue el peor error de su carrera. La juez O’Connor —otro miembro de la pequeña minoría— se unió a la opinión de Kennedy en el caso Romer, lo cual indica que también había cambiado de opinión. Es posible que si directamente se recusara ahora, el caso Bowers obtendría tan sólo tres votos: el de los jueces Scalia y Rehnquist, que originalmente fueron miembros de la mayoría en el caso, y el de Thomas, que apoyó la opinión en disidencia de Scalia en Romer v. Evans. En cualquier caso, la decisión fue una victoria del partido de la integridad, fundada en la convicción de que la
igualdad no sólo es un principio de justicia sino, también, del derecho constitucional.

III

¿Fue la última decisión de la Corte Suprema sobre al suicidio asistido una victoria equivalente para el partido de la historia? En esa decisión, la Corte revocó la resolución de dos tribunales de apelación de circuitos, que habían declarado que los estatutos que criminalizaban el suicidio asistido eran inconstitucionales: el Noveno Circuito había dicho que tales estatutos violaban la cláusula del debido proceso, porque los pacientes terminales tienen un interés por la libertad para controlar el momento y la forma de su muerte; y el Segundo Circuito afirmaba que los estatutos violan la cláusula de la igual protección porque la Corte Suprema dispuso, en la decisión del caso Cruzan del año 1990,20 que los pacientes sometidos a tratamiento de soporte vital tienen un derecho constitucional a suspender ese soporte y que prohibir a los pacientes terminales que no están sometidos a soporte vital los medios alternativos para acelerar su muerte sería negarles un tratamiento igual. En el caso Compassion, la Corte Suprema demolió estas dos decisiones de los tribunales de circuito, mediante un voto —aparentemente aplastante— de nuevo a cero. Pero la unanimidad de la votación fue engañosa. Cinco de los seis jueces que dieron su opinión pusieron en claro que no rechazaban enteramente el argumento de que los pacientes terminales tuvieran un derecho constitucional a la ayuda de un médico dispuesto a acelerar su propia muerte, y sugirieron que el tribunal bien podría cambiar su opinión en un caso futuro, cuando se dispusiera de más evidencias sobre el impacto práctico de un derecho tal.

La opinión de los seis jueces definió, durante décadas, el debate más completo y sincero sobre el modo de entender la cláusula del debido proceso, por parte de los historicistas y los intregristas. En su opinión mayoritaria—en su nombre y en el de otros cuatro jueces—, el presidente de la Corte Suprema William Rehnquist defendió el punto de vista historicista.21 Hizo hincapié en que la cláusula del debido proceso sólo protege aquellas libertades

21. Es importante advertir que Rehnquist no defendió el enfoque historicista, como intentaron otros juristas conservadores, apelando a la «intención original» de aquellos que redactaron y sancionaron la Decimocuarta Enmienda. Lo defendió de un modo diferente y pienso que mucho más popular, estableciendo que debilitar la cláusula del debido proceso de este modo (o, realmente, de cualquier otro disponible) reduce el poder de los jueces para contradecir los deseos y convicciones de la mayoría de los ciudadanos del estado. Para una evaluación del argumento, véase Dworkin, Freedom's Law.
específicas que han sido respetadas históricamente por los estados norteamericanos. La cláusula sí protege a los ciudadanos frente a tratamientos médicos no deseados e invasores, dijo, dado que durante mucho tiempo el *common law* de la mayoría de los estados garantizó esa protección; sin embargo, no condena las leyes que prohíben a los médicos ayudar a morir antes a las personas que están muriendo con gran sufrimiento, dado que, durante mucho tiempo, la mayoría de los estados han prohibido ese tipo de ayuda. Rehnquist reconoció que era posible que este enfoque historicista produjera anomalías en teoría, dado que podría darse el caso que no fuera posible trazar ninguna distinción teórica entre las libertades que los estados norteamericanos protegieron históricamente y aquellas que negaron. Dijo que el fallo de la Corte Suprema —en su anterior decisión del caso *Cruzan*— según el cual la cláusula del debido proceso confiere a las personas un derecho a retirar de su cuerpo los aparatos de soporte vital, fue extraído simplemente de la práctica del *common law*, y no «estrictamente deducido a partir de conceptos abstractos de autonomía personal [...] La decisión de suicidarse con la asistencia de otro puede ser tan personal y profunda como la decisión de rechazar un tratamiento médico no deseado, pero nunca gozó de una protección legal similar».

Por otro lado, el juez David Souter —con su distinta opinión, de acuerdo con la opinión mayoritaria de Rehnquist, pero sin sumarse a ella— hizo una declaración ajustada al punto de vista de la integridad. Dijo que la historia y las tradiciones de la nación no incluyen meramente los derechos específicos reconocidos en el pasado, sino también los «valores básicos» que se desnudan cuando interpretamos esos derechos para indagar qué principios más generales de moralidad política representan. Sería posible, dijo, que los Estados no siempre hayan sido completamente fieles a esos valores básicos y que hasta algunas de las prácticas legales más antiguas —como la larga prohibición del aborto— puedan ser vistas ahora como un tipo de ofensa frente esos valores y, por tanto, que violen la cláusula del debido proceso. Los jueces, dijo, deben ser cautelosos al decidir qué principios de moralidad política subyacen de hecho en la historia de la nación, dado que es posible interpretar esos principios en distintos niveles de generalidad, y no deben formularlos con una amplitud mayor que la que pueda justificar una interpretación cabal. Concedió que la interpretación de los principios en un nivel correcto de generalidad «no es una cuestión mecánica». Realizar una selección entre las interpretaciones en competencia requiere «un juicio razonado sobre cuál es el principio más amplio, ejemplificado en los privilegios concretos y en las prohibiciones contenidas en nuestra tradición legal, que mejor se adapta a la demanda particular defendida en un caso particular». En función de su comprensión de la cláusula del debido proceso, extrajo conclusiones muy diferentes a las de Rehnquist sobre el suicidio asistido. Souter argumentó que si
aplicamos un juicio razonado a la cuestión del suicidio asistido, podemos identificar argumentos de lo que denominó «contundencia creciente para el reconocimiento de algún derecho a la ayuda de los médicos en el suicidio».

El más robusto de esos argumentos, dijo, se funda en un principio general enclavado en las tradiciones pasadas que garantiza un «derecho a la atención de la salud y asesoramiento —sujeto a las condiciones limitativas de la decisión informada y responsable— cuando la muerte es inminente [...] No puede existir una reivindicación más fuerte a la asistencia médica que la que se produce cuando la muerte es apremiante, un juicio moral que está implicado en el reconocimiento, por parte del propio Estado, de la legitimidad de los procedimientos médicos que necesariamente precipitán el momento de la muerte inminente [esto es, poner fin al sostén vital y conceder un alivio del dolor que adelanta la muerte]».

De este modo, los puntos de vista de Rehnquist y Souter sobre la cláusula del debido proceso son muy diferentes: el primero sólo protege a los individuos de leyes que unos pocos Estados han considerado razonable promulgar, y no ofrece, en absoluto, ninguna protección en contra de invasiones históricamente populares a la libertad individual. El segundo se mantiene firme ante la posibilidad de que ciertas leyes antiguas y populares, como la prohibición del suicidio asistido, todavía podrían ser consideradas inconstitucionales si fueran vistas como una violación de principios más generales y consagrados de libertad. Es importante, por tanto, realizar un esfuerzo por valorar la popularidad de cada uno de estos puntos de vista en la Corte Suprema actual. Como dije, Rehnquist no encontró dificultades para usar su perspectiva historicista con el fin de impugnar cualquier derecho al suicidio asistido. Otros cuatro jueces —Anthony Kennedy, Sandra Day O'Connor, Antonin Scalia y Clarence Thomas— se unieron a la opinión de Rehnquist, y podemos suponer, con seguridad, que Scalia y Thomas, de hecho, comparten los supuestos historicistas de esa opinión.

O'Connor y Kennedy, sin embargo, fueron dos de los tres jueces —el otro fue Souter— que redactaron una opinión conjunta en la decisión Casey sobre el aborto en el año 1992, avalando la interpretación del debido proceso que Souter defendió para este caso. Resulta desconcertante, por tanto, cuál es la razón por la que se unieron a la opinión de Rehnquist. Es posible que lo hicieran por cortesía institucional, a fin de que una opinión —la de Rehnquist— pudiera contar con cinco votos y se presentara, entonces, como la opinión del tribunal, evitando el resultado poco elegante de una decisión unánime sin opinión minoritaria. En cualquier caso, O'Connor redactó una opinión por separado, que pone en evidencia que no acepta la interpretación historicista de la cláusula del debido proceso de Rehnquist. Identificó el problema planteado por casos como «si una persona mentalmente competente que experimenta un gran sufrimiento tiene un interés constitucional recono-
cible para controlar las circunstancias de su muerte inminente». Dijo que no veía la necesidad de decidir tal cuestión, dado que —aun en el caso de que el paciente tuviera tal derecho— las leyes del Estado refutadas en estos casos no violan ese interés porque permiten a los médicos administrar drogas para aliviar el dolor, incluso si se trata de drogas que aceleran la muerte. Esto es, dejó abierta la cuestión esencial —si los pacientes tienen algún derecho a controlar cómo morir—, cuestión que la interpretación historicista hubiera resuelto negativamente y de forma inmediata. Kennedy no redactó una opinión por separado. Pero es poco probable que aceptase la posición historicista, teniendo en cuenta no solamente su opinión en Casey, sino también su lectura interpretativa explícita de la cláusula de la igual protección en Romer.

Ginsburg dijo simplemente que estaba de acuerdo con O'Connor. Y Breyer manifestó, mordazmente, que concordaba con la posición de O'Connor «excepto en la medida en que se une a la mayoría». Agregó que habría formulado la reivindicación de los pacientes en estos casos no como lo hizo Rehnquist, sino, antes bien, con «palabras aproximadamente similares a “un derecho a morir con dignidad”» y expresó que «nuestra tradición legal podría proveernos de un soporte mayor» para ese derecho. Añadió que no tenía que decidir la cuestión de si la cláusula del debido proceso requiere, efectivamente, que los jueces reconozcan un derecho tal, dado que «evitar el dolor físico severo (relacionado con la muerte) podría llegar a comprometer una parte esencial de cualquier demanda exitosa» y, de acuerdo con O'Connor, dijo que, en consonancia con los estatutos que estaba considerando la Corte, el dolor puede ser evitado, porque esos estatutos no prohíben los tratamientos para aliviar el dolor que aceleran la muerte. Concluyó con una observación decisiva: si los Estados han interferido con la «administración de las drogas necesarias para evitar el dolor al final de la vida», entonces, «como sugiere la juez O'Connor, el tribunal podría tener que revisar sus conclusiones en esos casos».

El juez restante —Stevens— redactó un elocuente dictamen independiente para explicar que su voto, que revocaba las decisiones de los tribunales inferiores, estaba fundado en razones de procedimiento, más que en razones sustantivas. Expresó que dado que todos los pacientes demandantes en esos casos habían muerto antes de la decisión de la Corte Suprema, la cuestión ante el tribunal no era si las leyes contra el suicidio asistido podían aplicarse constitucionalmente a los pacientes que solicitaban ayuda cuando estaban muriendo. En cambio, dijo, una vez que el paciente muere, el caso requiere que el tribunal decida si las leyes en contra del suicidio pueden ser aplicadas a alguien de manera constitucional, incluyendo, por ejemplo, una persona deprimida pero en otros aspectos sana, que haya expresado su deseo de morir. Puesto que pensaba que el Estado puede impedir legítimamente que los médicos ayuden a algunas personas que desean morir, votó para sostener que los
estatutos no son inválidos, «en principio». Su opinión casi no dejó duda, sin embargo, de que cuando encontrara un caso apropiado, votaría para derogar el estatuto que impide a los médicos ayudar a morir antes a los enfermos terminales competentes e informados —y no solamente a aquellos cuyo dolor no puede ser evitado de otro modo—. Subrayó que las distintas personas tienen convicciones religiosas y éticas diferentes sobre qué tipo de muerte respete mejor el valor de sus vidas y que la libertad individual demanda que las personas que están muriendo estén facultadas para morir de acuerdo a sus convicciones. Concluyó con una declaración firme: «De acuerdo con mi juicio [...] es claro que el así llamado “interés no calificado [de los Estados] en la preservación de la vida humana” [...] no es, en sí mismo, suficiente para anular el interés de la libertad, que es el que puede justificar el único medio posible para preservar la dignidad de los pacientes moribundos y aliviar su dolor intolerable». La opinión de Stevens, si bien técnicamente fue un voto contra quienes desafiaban los estatutos prohibitivos, se convirtió de hecho en un voto a favor de todo lo que ellos solicitaban. De tal modo que es probable que el estrecho punto de vista historicista de la cláusula del debido proceso esté hoy limitado al grupo central de los tres miembros más conservadores de la Corte Suprema —Rehnquist, Scalia y Thomas— y esto es una buena noticia para quienes propugnan una construcción basada en fuertes principios de los derechos individuales de que los ciudadanos norteamericanos gozan frente a su gobierno. También es una buena noticia el hecho de que, si bien la Corte Suprema se negó a reconocer el derecho al suicidio asistido en estos casos, cinco jueces tuvieron la prudencia de no cerrar el futuro debate constitucional sobre tal derecho.

IV

Por tanto, las decisiones sobre el suicidio asistido no pueden contar como una victoria de la postura historicista. Stevens confesó que estaba dispuesto a reconocer un derecho al suicidio asistido que no hubiera sido reconocido con anterioridad cuando se presentara un caso apropiado. La declaración de Souter expresó tres veces que su voto era sólo «para este momento». O'Connor y Breyer dijeron, cada uno de ellos, que el cambio de circunstancias podría llevarles a reconsiderar su postura. Y Ginsburg, apoyando la opinión de O'Connor más que la del tribunal, dejó claro que estaba de acuerdo. Es importante, por ello, considerar por qué, cada uno de esos jueces, excepto Stevens, se negaron a reconocer el derecho «en este momento».

O'Connor, Ginsburg y Breyer argumentaron, como dije, que cualquier derecho constitucional debía estar limitado a aliviar el dolor. Sin embargo, por distintas razones esa limitación resulta arbitraria. Esos jueces no explica-
ron por qué lo que Breyer denominó el derecho a morir «con dignidad» sólo significa morir sin dolor cuando —como señaló Souter— muchas personas temen de igual manera un estupor inducido por las drogas y piensan, de un modo comprensible, que esto es igualmente ofensivo para su dignidad. Si bien estos jueces de la Corte Suprema se declararon satisfechos con la posibilidad de que el dolor pudiera ser prevenido en todos salvo en unos pocos casos, no intentaron, por otra parte, responder a la sólida evidencia contraria que citó Stevens. Resulta singular que estuvieran dispuestos a invalidar decisiones de los tribunales federales inferiores que habían sido minuciosamente consideradas —que reconocían un derecho limitado al suicidio asistido— apelando a una reivindicación fáctica fuertemente debatida en los escritos y sin aportar un argumento para tal pretensión.

Los jueces del tribunal tampoco explicaron por qué las personas que sufren un dolor que sólo puede ser aliviado provocándoles un estado de inconsciencia —independientemente de que sean pocos o muchos— no tienen un derecho a la muerte asistida. Breyer reconoció que muchos pacientes, y particularmente los pobres, no reciben el tratamiento paliativo que podría beneficiarles y que por lo general es oneroso. Pero dijo que esto se debe a «razones institucionales, inadecuaciones y obstáculos que posiblemente podrían ser superados». No es adecuado, sin embargo, argumentar que los pacientes pobres no tienen derecho al suicidio asistido, incluso cuando estén muriendo y sufriendo un gran dolor, porque su Estado podría facilitarles formas costosas de aliviar el dolor que, de hecho, no les facilita.

Souter propuso una serie de razones más elaboradas para no reconocer ningún derecho constitucional, en ese momento. Se refirió a un argumento que sustentaron quienes se oponen al suicidio asistido: es imposible diseñar un sistema de control regulativo que pueda proteger a las personas cuya muerte no es de hecho inminente, o que realmente no desean morir, ante la posibilidad de ser inducidas al suicidio por los parientes o por los hospitales que no deseen asumir los costes de mantenerlas vivas, o por médicos compasivos que piensan que es mejor que mueran. Citó, en particular, libros y artículos que se proponen mostrar que el único sistema documentado de suicidio asistido y eutanasia —el holandés— no ha logrado prevenir muchos de esos errores. Reconoció que esos análisis del caso holandés habían sido desmentidos por otros informes, y que varios autores pensaron que los Estados podrían desarrollar un esquema regulativo eficiente que redujera los errores, al menos, a un nivel inevitable en todo procedimiento médico complejo. Di-

22. Por supuesto es posible aliviar completamente el dolor mediante anestesia. Pero supongo que los jueces de la Corte Suprema piensan que en la mayoría de los casos puede ser aliviado produciendo en los pacientes un estado de conciencia reducida. Muchas personas considerarían que vivir el resto de sus vidas bajo anestesia total es peor que morir.
jo, no obstante, que los jueces no deberían declarar inconstitucionales las leyes promulgadas por la mayoría de los Estados, sobre la base de juicios fácticos controvertidos y discutibles, particularmente en aquellas circunstancias en las cuales las legislaturas —que podrían formar comisiones investigadoras— estarían en mejor posición que los jueces para evaluar los hechos. Concluyó, de este modo, que el tribunal no debería, «en este momento», declarar inconstitucionales las leyes contra el suicidio asistido, a pesar de que podría ser correcto hacerlo en el futuro, cuando hubiera, y si realmente se encontrara disponible, una evidencia mejor, o si se hubieran realizado estudios más convincentes.

En principio esto suena razonable. Sin embargo, como ingenuamente reconoció Souter, el tribunal había supuesto que los pacientes que están muriendo tienen un derecho constitucional a suspender los métodos de sostén vital, incluso si ello significa que morirán de modo inmediato; y existe tanto peligro de que esos pacientes puedan ser coaccionados a fin de solicitar la muerte en esos casos, como lo son cuando solicitan píldoras letales, teniendo en cuenta, además, que las técnicas de soporte vital acostumbran a ser muy costosas. En cualquier caso, determinar si una cuestión fáctica es demasiado dificultosa o incierta como para que la decidan los jueces y, por tal razón, deban esos jueces cederla a las decisiones legislativas es, en sí mismo, un problema complejo y difícil. Los tribunales deberían contestarla, después de un examen muy cuidadoso de la evidencia, particularmente cuando están en juego derechos putativos fundamentales de los ciudadanos individuales. Es más, en el debate del suicidio asistido debería considerarse que es extremadamente importante un examen minucioso, dado que muchos científicos sociales que han recopilado evidencias relevantes tienen opiniones éticas fuertes —incluidas las convicciones religiosas u otro tipo de convicciones sobre una ética médica apropiada— que pueden menoscabar su independencia científica. Muchos de quienes se oponen al suicidio asistido argumentan que en los Países Bajos —donde los médicos no son juzgados si ayudan a morir a los pacientes siempre que se atengan a las regulaciones fijadas por los tribunales— las personas han sido «seducidas» por la muerte, para usar las palabras del

23. En una nota a pie de página, Souter sugirió que el Estado tiene un interés débil en prevenir la muerte que sobreviene una vez retirado el sostén vital, porque es la «naturaleza» la causa de la muerte. Glucksberg, en 785. Esta distinción no resulta pertinente cuando la cuestión es simplemente si la petición del paciente es genuina o esforzada. También dijo, en la misma nota a pie de página, que puesto que el soporte vital es una invasión del cuerpo, hay menos razones para temer que quien solicita su eliminación, cuando el resultado es la muerte, no sea igualmente responsable que quien solicita una píldora letal. Pero esto parece un non sequitur: las personas generalmente solicitan la eliminación del sostén vital no porque consideren su presencia particularmente ofensiva, sino porque desean morir y los peligros de coaccionar a alguien para que tome esa decisión son igualmente relevantes en los dos casos.
psiquiatra Herbert Hendin.24 (Hendin es el director ejecutivo de una organización denominada Fundación del Suicidio, y en su libro la describe como «trabajo para prevenir el suicidio».)25 Souter citó el libro de Hendin, entre otros, como soporte para su propio argumento: los tribunales norteamericanos no están actualmente en una posición para descartar el punto de vista que defienden los libros.

Sin embargo, no resulta claro por qué de ahí se sigue, aunque Hendin y otros críticos tengan razón a propósito de la «experiencia holandesa», que los Estados norteamericanos, que serían libres para imponer regulaciones mucho más estrictas que las impuestas por los tribunales holandeses, podrían no estar en condiciones de ofrecer una protección mucho mayor a los pacientes que podrían verse presionados a morir. Resulta también poco claro que una lectura más cercana de los textos críticos de la práctica médica holandesa no hubiera revelado serios defectos metodológicos. Tres académicos de la Universidad de Groningen de Holanda —John Griffiths, Alex Bood y Heleen Weyers— realizaron un informe equilibrado y en algún sentido crítico de la experiencia holandesa, y sugirieron diferentes modos para mejorar el cumplimiento de las directrices sobre eutanasia aprobadas por los tribunales.26 Pero fueron sumamente críticos con la metodología de Hendin. Alegaron que su libro contiene muchos errores y que numerosos informes sobre las entrevistas mantenidas con médicos holandeses —en los que se fundaban varios de sus argumentos— interpretaban erróneamente esas conversaciones.27

Souter hizo referencia, de modo particular, a la denuncia de Hendin acerca de que —en los Países Bajos— los médicos terminaron con la vida de pacientes totalmente competentes sin una solicitud y sin consultar con ellos. También Rehnquist mencionó un hecho aparentemente comovedor: «Un estudio realizado por el propio gobierno holandés demostró que, en 1990, se produjeron [...] más de 1.000 casos de eutanasia sin una petición explícita».

25. Ibid., pág. 223.
27. Cinco médicos, cuatro de los cuales señaló Hendin como las «mayores fuentes» de su investigación, redactaron una carta conjunta para la revista que publicó su artículo inicial, que llevaba el mismo título que el libro posterior. La carta indicaba, en parte, «Las siguientes personas, entrevistadas por el doctor [sic] Herbert Hendin [...] deseamos declarar que los textos de las entrevistas [...] no contienen una descripción veraz de las mismas. El texto contiene numerosos errores e interpretaciones defectuosas». Solicitaron que su carta fuera publicada junto con el artículo. No fue así y, si bien Hendin realizó algunos cambios en su artículo antes de la publicación, esos cambios, de acuerdo con los académicos de Groningen y tres de los médicos —con quienes habló por teléfono—, no enmendaron las malas interpretaciones y, en su opinión, se perpetuaron en los escritos posteriores de Hendin.
En realidad, un informe oficial sobre tal estudio, publicado en inglés en 1992 y que ni Souter ni Rehnquist citaron, mostró que los casos referidos como eutanasia «sin la petición del paciente» eran de muy diversos tipos. Incluían, por ejemplo, casos de pacientes que no podían dar su consentimiento porque estaban al final de su agonía, y su muerte había sido acelerada por los médicos mediante drogas que reducen el proceso a minutos, casos de personas que anteriormente habían expresado su deseo de morir, pero no lo habían hecho conforme al criterio holandés estricto para una solicitud explícita desde el punto de vista técnico, y casos de neonatos que de todos modos hubieran muerto en unos días y cuya muerte expedita —por solicitud de los padres— salvaba a éstos de la congoja. 28 Si los Estados norteamericanos consideran ofensivas o indeseables esas prácticas, podrían prohibirlas con medidas legislativas directas, y es difícil entender por qué el hecho de permitir el suicidio asistido para quienes sí lo solicitan —sujeto a estrictas regulaciones y comunicación— haría que dichas prácticas fueran más frecuentes. No quiero sugerir que la crítica que los académicos de Groningen hicieron a Hendin esté justificada. Pero es lamentable que Souter y los otros jueces del tribunal no fueran capaces de revisar de un modo más concienzudo las técnicas de investigación de Hendin y de los otros críticos de la práctica holandesa que citaron, antes de decidir que los libros presentaban cuestiones que, por el momento, los jueces eran incapaces de resolver. Es posible que no exista una investigación profunda que sugiera que la experiencia holandesa pone en evidencia el peligro que denuncian esos autores.

En cualquier caso, estas cuestiones fácticas decisivas hacen aún más probable que el debate constitucional continúe. ¿Cuáles serán, entretanto, los efectos de las decisiones del tribunal? Éste dejó claro que los ciudadanos gozan de libertad para ejercer presión a fin de lograr reformas permisivas en la ley vigente, del modo ordinario, mediante legislación o referéndum. Dado que la idea de que los pacientes moribundos deberían tener una oportunidad de ser ayudados por un médico para facilitarles la muerte goza de popularidad, esos esfuerzos podrían tener éxito en otros Estados. Pero las consecuencias más inmediatas de la decisión del tribunal podrían ser médicas más que políticas: la combinación de las opiniones que describí sugiere de manera fuerte que el tribunal, posiblemente mediante un voto dividido, podría estar dispuesto a reconocer que los pacientes moribundos sí tienen un derecho a aliviar su dolor, incluso en dosis que —si fueran necesarias para acabar con el dolor— los puedan llevar a la muerte. Obvio es decir que es muy difícil juzgar si un médico y un paciente que se ponen de acuerdo sobre esas altas do-

sis de drogas que aniquilan el dolor tienen como meta la muerte que se sigue de ello o simplemente el alivio del dolor. Pero miles de médicos han estado prescribiendo tales drogas en dosis letales para pacientes moribundos de familias que conocen y en quienes confían, con el fin de acelerar la muerte.29 Es probable que los efectos de las decisiones actuales no sólo confirmen, sino también extiendan esta práctica.

Esto es paradójico, dado que la administración de dosis muy altas de morfina y otras drogas no está regulada del modo en que ciertamente requeriría un Estado que permitiera el suicidio asistido. Fuera cual fuera la regulación del suicidio asistido que se promulgara en los Estados Unidos, ello demandaría una información completa y un consentimiento informado de los pacientes que solicitasen esa asistencia. También exigiría que los hospitales contaran con autoridades para supervisar que todas las opciones de tratamiento y paliativos posibles hubieran sido explicados y ofrecidos a los pacientes. Este esquema podría mejorar la situación de tales pacientes y posiblemente prolongar sus vidas. Una política que estimula a los hospitales con restricciones financieras para que recomienden morfina en dosis letales de manera rutinaria con el propósito ostensible de aliviar el dolor y sin que estén sujetos a ningún tipo de códigos específicos de regulación, puede parecer una violación menor de las prácticas médicas establecidas. Sin embargo, es improbable que ofrezca un riesgo menor para los pacientes pobres que están muriendo con dolor y cuyos parientes o médicos podrían preferir que murieran lo antes posible.

29. Un artículo del New York Times, de 1997, describió esa práctica y citó a un profesor de medicina y anestesiología de la Universidad de California, que dijo: «Sucede todo el tiempo»; Gina Kolata, «When Morphine Fails to Kill», New York Times, 23 de julio de 1993. Ese artículo dio a conocer la opinión de muchos médicos sobre la posibilidad de que los pacientes toleren un aumento paulatino de las dosis de morfina, hasta llegar a tolerar dosis altas. Pero no se ha probado que eso sea cierto para todos los pacientes y sería arduo cuestionar las opiniones de los médicos que dicen que el dolor no puede ser controlado rápidamente, a menos que se prescriban dosis que, de hecho, causan la muerte. Para un ejemplo de la gran variedad de opiniones sobre estos temas entre los médicos, véase la serie de artículos del Journal of Palliative Care, vol. 12, no 4, 1996.
ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Aborto, 472, 474-477, 486, 498-500
Abstracción, principio de, 163-164, 166-170, 172, 174-175
Acta de reforma del bienestar, 349-350, 357, 370
Adarand Constructors v. Pena, 461-462
Adicciones, 315-317
ADN, prueba de, 478
Agencia:
    colectiva, 247-249
    unidades de, 246-249
    valores, 221, 223
Agencia moral, en política, 221-223, 229
Agravación del riesgo, 365
Alexander Fleming, 274
Ambiciones, 40, 53, 91-92, 102-105, 117-118, 120, 318
    caras, 58-59, 61-62, 65-66
    y capacidades, 317, 323-325
Apoyo a una causa, 381
Aprobación, 238
Apuesta, 84-86, 107
Apuesta democrática, 383-384, 398-399, 401-403
Arrow, Kenneth, 59, 107
Asunto del origen, 261-262
Atención sanitaria/seguros sanitarios, 137, 141, 143, 189, 194-196, 333-347, 478-481, 495-496
    racionamiento sanitario, 333-336
Austin v. Michigan Chamber of Commerce, 410-411
Autenticidad, principio de, 175-177
Bakke, decisión en el caso, 420-421, 442, 447, 449, 456, 463, 465-467
Bayless, H. Jeffrey, 507, 509-510
Bellotti, decisión en el caso, 411
Berlin, Isaiah, 15
Bienestar (Welfare):
    administración del, 351
    argumento psicológico, 357-358
    concepciones del, 25-31
    economía del, 42
    estrategias, 351, 354
    igualdad de, 21-74
    igualitario, 144-146
    niveles de, 350
    programas, 11, 349
    reforma, 349, 368-369
    teorías objetivas del, 55-56
    y dependencia, 351, 368
    y el esquema de seguro hipotético, 361, 363, 365, 369-371
    y el principio de diferencia, 359-361
    y justicia, 349-351
    y mérito, 350, 354-355
    y suerte, 370-373, 375-378
    y utilidad, 358-360
Bienestar (Well-being), 264-269
Bienestarismo, 72, 74
Bok, Derek, The Shape of the River, 421-432, 435-436, 441-443, 446-447, 450, 460, 463, 465-466, 469
Bood, Alex, 518
Título: Taking Rights Seriously [Los derechos en serio], 148

Economía del bienestar, 42
Edad, distinciones por, 377-380
Eficiencia, 37, 65, 76, 94-95, 102
Elección, 40, 94, 133-134, 140-141, cuestiones insensibles a la elección, 224-227, 229-230, cuestiones sensibles, 224-226, 229 y azar, 311, 314, 489, 492
y circunstancias, 351-354
Elección sexual/privacidad, 133, 140, 198, 250-252, 498-502, 505-510
Elecciones, 219-220, 224-225, 381-382, 386, 400
Empleo, 137, 141, 197, 365-366, 369, 479
Empresas, militancia política de las, 410-411
Enmienda, 500-502, 507-509
Entorno económico, 234-236
Entorno ético, 233-236
Equidad (fairness), 95, 234-235, 495-496, 503-504
doctrina, 406
teoría del punto de partida (starting-gate theory), 98-100, 117

Escrutinio:
estrito, 453-463, 466-467, 504-505
niveles de, 453-455, 457-458
relajado, 453-454, 503-504
versión de la necesidad imperiosa/versión impugnatoria, 457-459

Especies, conservación de las, 36
Estado vegetativo, 340-341
Esteticismo, 277-278, 280-281
Estrategia constitutiva, 148-149, 163, 191-192, 200
Estrategia del interés, 148-152, 154, 156, 192, 200
Estrategia del puente, 163-165, 200
Estrategia equilibradora, 398-400

Ética, 231, 264-299. Véase también Moralidad
Eutanasia, 519
Evans v. Romer, 501, 507, 510, 514
Éxito, 26-29

general, 42-46, 48-51
igualdad de, 26-31, 38
relativo, 40-42, 44, 47


Federal Communications Commission, 406, 463-465
Federal Election Commission, 382
Feliciad, 328-330
Filosofía política, 14, 151, 310
First National Bank of Boston v. Bellotti, 411
Fumar, 496

Gaffney v. Cummings, 221
Gates, Bill, 356
Gates, Henry Louis, 432
Generoso, Plan, 366-367

Genética, 471-474, 477-487, 489-496
ingeniería, 481-487, 490-491
prueba, 473-474, 478-481, 493-496
suerte, 102-103, 376, 378, 489
terapia, 480-481
Georgia, 231, 499, 506
Ginsburg, Ruth Bader, 462, 515

Gobierno:
legitimidad del, 12
papel del, 142

Gran Bretaña, 136
atención sanitaria en, 137, 194-195, 333, 344-346
democracia en, 203-204, 213-214, 393-394, 414-415
elecciones, 219-220
leyes contra la homosexualidad en, 239
planes de distribución en, 186-187, 190
salario mínimo en, 109
Griffiths, John, 518  
Gustos, 318  
caros, 58-68, 91-92  
y capacidades  
y recursos, 79-81, 91-92, 106, 117-120  
Hand, Learned, 383  
Harlan, John, 500  
Harris, Louis, 435  
Hart, H. L. A., 151  

Law, Liberty and Morality, 233  
Hendin, Herbert, 518-519  
Hispanos, 419, 423, 444, 461  
Homosexualidad, 198, 233, 239-240, 244, 246, 291, 452, 497-502, 505-510  
Hopwood v. Texas, 420-421, 437, 446, 449-450, 456-457, 463, 466  
Horas, trabajo, 137, 196  
Huntington, enfermedad de, 473-474, 476, 479, 493  

Ideal humanista, 148, 492  
Igualdad, 259  
como valor político, 301-302  
concepciones de, 25-31, 144-147  
de capacidades, 309-310, 325-330  
de consideración, 11-13, 16-17  
de éxito, 26-31, 38-52  
de ganancias generales, 184  
de impacto, 210-213  
de influencia, 210-218  
de libertad, 326  
de los ciudadanos, 126, 128, 142-144, 203, 394-398, 400-401, 403-404, 412, 417  
de oportunidades, 23, 97, 309-310, 313-314, 325  
de poder, 209  
de satisfacción, 52-55  
distributiva, 21-23, 57-58, 133-135, 147-148, 164  
importancia de, 11, 13, 15-17  

política, 203-229  
teorías de, 21-23  
y democracia, 203-204  
y libertad, 133-149  
Igualdad de bienestar, 75, 80, 90, 134, 155  
bienestarismo, 72-74  
concepciones de la igualdad/bienestar, 26-31  
discapacidades, 69-72  
e igualdad de satisfacción, 52-55  
estrategias, 30-31  
ideal de, 24-26  
sugerencias ecuménicas, 57  
y capacidades, 309-310, 313, 325-326, 328  
y gustos caros, 58-68  
y teorías de la igualdad, 21-23  
y teorías del éxito, 31-52  
y teorías objetivas del bienestar, 55-57  
Igualdad de recursos, 22-24, 135-136, 154-155  
ideal de, 82-83  
impuestos como prima, 111-114  
seguro de desempleo, 103-111  
subastas, 75, 78-81  
suerte/seguros, 83-93  
trabajo/salarios, 93-95, 97-98, 100  
y capacidades, 309-310, 313, 325-326, 328-330  
y otras teorías de la justicia, 121-123  
Impuestos:  

cobertura para discapacitados, 123  
como prima, 111-114  
herencia, 378-380  
sobre la renta, 101-102, 105, 109  
tipo, 111-112  
transferencias de capital, 377  
y redistribución, 101-102, 104, 111, 115, 123-124, 190  

Independencia, principio de, 178-179  

Individualismo, 15-16, 129, 491-193, 495-496  
Individualismo ético, 15-16, 491-493, 495-496
Influencia política, 210-214, 225-228
Informe Wolfenden, 240
Iniciativa de Defensa Estratégica, 234-235
Injusticia, y libertad, 189
Insatisfacción, 28, 37, 52, 54
Integración, 232, 244-252, 297-299
Integración ética, 252, 297-299
Integridad, 293-295, 297, 499-500
Intercambio, 76, 152
Interés propio, 232
Intereses, volitivos/críticos, 237, 264-270, 273-276
Juicios, 42-48, 60, 89
Justicia, 29
distributiva, 133-134
otras teorías, 121-124, 126-127, 129-131
teorías contractualistas, 149-152
y bienestar, 349-351
y genética, 480-482, 484
y medicina, 335-340, 342-343
y recursos, 81-82, 98-100, 118
y valores éticos, 265, 287, 289-290
y valores políticos, 303-304

Kennedy, Anthony, 452, 462, 500, 509-510, 513-514
King, Martin Luther, Jr., 274

Laissez-faire:
igualesitarios del, 144-146
producción, 97-98, 101, 117
Lectura profiláctica, 399-400, 402, 404-406, 408-413
Liberalismo, 11, 15, 17, 133-136, 143, 169, 200, 232, 244, 253-255, 259-264, 350
Libertad, 14-15, 76, 142, 197-201, 259, 501
consideraciones del mundo real, 179-180, 183, 185, 189-190
deficit, 182-186, 189
e igualdad, 133-136, 138-148
e injusticia, 189-190
estrategias, 148-152, 154
libertades básicas, 134, 140, 197-198
negativa, 133
principio de abstracción, 163-170, 174-175, 178
principio de autenticidad, 175-177
principio de corrección, 172-174, 178
principio de independencia, 178-179
subasta de, 154-163
Libertades básicas, 134, 140, 197-198.
Véase también Libertad
Lockner v. New York, 138, 196-197, 401
Locke, John, 98, 123

Mamografías, 335, 337
Margen de los derechos, 151-152
Marshall, Thurgood, 455
Medicaid, 345
Medicina, véase Atención sanitaria/Seguro sanitario
Medicina preventiva, 342
Mejora, teoría de la, 179, 181
Mejoras paretianas, 185
Mercados:
económicos, 75-76, 78, 80-81, 234-235
Mérito y bienestar, 350, 354-355
Metro Broadcasting v. FCC, 463-465
Miami Herald Publishing Co. v. Tornillo, 407
Michigan, 421, 450, 466
Mill, John Stuart, 232, 247, 384, 412
Mills v. Alabama, 410
Modelo del desafío, para los valores críticos, 273, 275-282, 286, 289-291, 293, 296-299
Modelo del impacto, de valor crítico, 273-279, 285-286, 290-291, 293, 297-299
Moralidad, 133-134, 136, 152-154
en la comunidad liberal, 231-233, 235-236, 240-245, 254-258
política, 23, 136-137, 254-255, 459
y aborto, 475-477
y capacidades, 319-321
y ética, 231, 264-299
y genética, 471-472, 487-493
y homosexualidad, 497-499, 507, 510
y nivel de vida, 261
y suicidio asistido, 512, 515
Morgenstern, Oskar, 121
Muerte, 497-498, 511-520

National Collegiate Athletic Association, 428-429
Necesidad(es):
  de objetividad, 243-244
  intelectuales, 241, 243
  materiales, 240
Neutralidad:
  del atractivo, 304
  moral, 170-171
  respecto al riesgo, 106
New York Times v. Sullivan, 404
Niveles mínimos, 12-13
North American Free Trade Agreement (Acuerdo de Libre Comercio de Norteamericano), 503
Nozick, Robert, 99, 123-124
Nueva York, 137-138, 196-197

Objetivos simbólicos, 219, 221
O'Connor, Sandra Day, 408-409, 455-457, 460-466, 468, 500, 510, 513-515
«Odio, discurso de», 397
Oportunidad, 12, 46
costes, 165-167, 200-201
igualdad de, 22-23, 97-98, 309-310, 313-314, 325-326

Parcialidad, 303
Parlamento Europeo, 482, 487
Partes iguales, 67-68, 234
Paternalismo, 231, 245-247, 392, 494
crítico, 239

Cultural, 295-297
sustitutivo, 292-293, 297
volitivo, 237-238
Patterson, Orlando, 432
Pentágono, decisión acerca de la publicación de los documentos del (los Pentagon Papers), 404
Perfeccionismo, 263, 291
Placer, 27, 52-53, 60-62, 73
Plan intervencionista obligatorio, 366, 368
Plan intervencionista optativo, 366-368
Platón, 269, 289
La República, 256
Poder:
distribución de, 21-22
igualdad de, 209-220
Poder de voto, equitativo, 208-210, 220, 225
Powell, Lewis, 420, 443, 449, 456, 467, 510
Precisión, 225-228
Preferencias, 60, 79, 91-92, 313
impersonales, 27, 35-38
personales, 27, 38-45, 47-52
políticas, 26-27, 31-35
y capacidades, 316
Primas:
impuestos, 111, 113, 115
seguro, 90-91, 93, 105-116, 337-341, 378-380, 495-496
Primera Enmienda, 137, 382-387, 396, 399, 402-414, 416, 507. Véase también Expresión, libertad de
Principio de diferencia, 125-130, 359-361
Prioridades éticas, 293-295
Producción, 93-94, 97-98, 100-101, 105, 117
Promedio, supuesto del, 88
Propiedad, 123, 180-181, 200
Propuesta, 419-420, 435, 438
Prudente, principio del seguro, 340-341, 343-347
Prueba de la envidia, 76-79, 80, 95-96, 154-156, 161
Prueba genética, 473-474, 478-481, 492-496
Prueba prenatal, 474
Racionamiento de la atención sanitaria, 333-336
Racismo, 32-33, 397, 445-447, 454, 457
Radio, 386, 397, 414-415
Rawls, John, 15, 23, 124-125, 127, 129-130, 150-154, 156, 246, 301, 325-327, 359, 361
Raza, 419-420, 422, 424, 426-427, 429-439, 441-447, 449-450, 452, 454-469
Recursos:
costes de oportunidad de, 165-167
distribución de, 77-80, 100, 120, 124
igualdad de, 22-24, 75-131
iniciales, 98-100, 121
para discapacitados, 69-71
para los gustos caros, 63-66, 68
y éxito personal, 38-39, 41-42, 45-51
y valores políticos, 300
Red Lion Broadcasting Co. v. FCC, 406-408
Reglas que obligan a incorporar transmisiones, 408
Regulación por zonas, 234-235
Rehnquist, William, 457, 459, 510-513, 515, 518-519
Religión, 133, 261, 281, 342
libertad, 134, 140
respeto, 169-170
Reparación, principio de, 125
Republicanismo cívico, 244-245, 253, 255-256
Rescate, principio de, 335-336, 343-344, 346, 480
Responsabilidad:
asunto de la, 261-262
atributiva/sustantiva, 315
causal/consecuencia, 311
especial, 15-16
Revisión judicial, 209, 229
Richmond, Virginia, 455-456, 458, 460-461, 464-465
Riesgo, 84, 86-89, 93, 111-113, 338, 365-367, 478-480, 495
neutralidad, 106
Riqueza, 338, 356, 359
distribución de, 11, 188-190, 353, 363, 395
y gustos, 58-59
y recursos, 85-87, 103, 419
Roe v. Wade, 498, 500
Romanticismo, 259-260, 263, 277
Salarios, 93, 137
Sandel, Michael, 241
SAT, resultados del, 422-423, 426-427, 429-430, 434, 438, 440, 443, 445
Satisfacción, 28, 52-54
de gustos caros, 60-62, 65-68
igualdad de, 52, 54-55
Scalia, Antonin, 399, 457, 459-460, 462, 468, 505, 509-510, 513, 515
Scanlon, T. M., 315, 320
Seguros, 83-84, 86-91, 93, 180-181
aproximación hipotética, 361-370
coaseguro, 112-113
desempleo, 128
primas, 91, 93, 105-106, 108-115, 337-341, 379-380, 495
subempleo, 103
tasas, 106, 124
Véase también Atención sanitaria/seguro sanitario
Selección de embriones, 476-477
Selznick, Philip, 243
Sen, Amartya, 72, 310, 323, 325-330
Senado, 212, 221-222, 482
Significado, 268, 276-278
Sistema de libertad/constricción de base, 158-162
Skokie, Illinois, 404
Soberanía ciudadana, 394, 396, 399-401, 403-406, 410-412, 415, 417
Soberanía popular, véase Soberanía ciudadana
Sodoma, leyes, 231, 499, 506
Souter, David, 409, 462, 500, 512-513, 516-519
Stevens, John Paul, 409, 462, 467, 514-515
Subasta walrasiana, 78
Subastas, 160, 162, 176
de libertad, 153-163, 172-175
de recursos, 75-83, 93-96, 98-100, 106, 121
bruta, 84, 88-89, 311, 324, 371, 377-378
opcional, 84, 87
Suicidio asistido, 500, 511-517, 520
Tecnología, 89, 105, 108, 335, 471-472, 482
Televisión, 381, 386, 397, 407, 414-415
Teoría de juegos, 297-298
Teoría de la justicia de la maximización de la riqueza, 122
Teoría de los estados de conciencia, 27-28
Teoría política, 14, 34, 98-99
Teorías aristocráticas, 33
Teorías meritocráticas, 23, 33
Tercera vía de gobierno, 11, 17
Thernstrom, Abigail, 450
America in Black and White, 427-428
Thernstrom, Stephan (America in Black and White), 427-428
Thomas, Clarence, 405, 457, 459, 510, 513, 515
Tiranía, 387, 399
Tolerancia, 231-233, 236, 240, 242-244, 254, 305-307
Tolerancia liberal, 231-232, 236, 244, 254, 305-307
Toma de decisiones, 39-40, 62, 106, 223-225, 334, 493
Tornillo, decisión en el caso, 407
Totalitarismo, 399
Trabajo, 81, 93-95, 97, 100-101, 103
Transferencias, 115-116, 127 radicales, 72
Trasplantes, 334, 344
Turner Broadcasting System v. FCC, 408
Unidades de agencia, 246-249
Universidad de California, 419-420, 437, 449
Universidad de Michigan, 421, 450
Universidad de Texas, 420-421, 437, 439, 449, 456, 459
Universidades, 419-423, 425-427, 449-450
Utilitarismo, 42, 64-65, 72-74, 122, 128, 149, 264, 277-278, 358-360, 380
Utilitarismo igualitario, 145-146
Valor(es):
críticos modelos de, 273-275
de agencia, 221-223
de la vida, 42-44, 46-51, 63-64, 492-493
derivados, 482, 487, 493, 495
distributivos, 223-225 independientes, 472-473
Valores éticos:
aditivo, 270, 289-290
constitutivo, 270-271, 289-290
críticos, 264-270, 272-273, 275
indexados, 268, 279, 282
limitaciones/parámetros, 282-289
trascendente, 268-269, 279-280
volitivos, 264-267
y comunidad, 271-272, 297-299
y justicia, 265, 286-289
y significado, 268, 276-278
Vida:
buena, 259-264
valor de, 42-44, 46-48, 63-64, 492
Vida comunitaria:
de la comunidad, 245, 247-249
de la comunidad política, 249-252
Voluntad de la mayoría, 232-236, 393-394
Von Neumann, John, 121
Votación, zonas de (libres de campaña), 409
Weyers, Heleen, 518
White, Byron, 431, 499-500, 502, 506-507, 509
Whitney v. California, 403-404, 408
Willimas, Bernard, 153
Wygant v. Jackson Board of Education, 466-467
Yoo, John, 437