

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA POLÍTICA

• DELFÍN IGNACIO GRUESO •



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

Introducción a la filosofía política

Delfín Ignacio Grueso



Colección Artes y Humanidades

El objetivo de este manual no es proveer un conocimiento completo de la filosofía política, sino señalar algunos de los conceptos, ideales y problemas que lo dinamizan. Cada una de las unidades que lo componen se centra en un tópico ético-político clave, lo desarrolla un poco, identifica la forma como ciertos autores, y a veces paradigmas políticos, se definen frente a él y termina con ciertas referencias donde el lector puede acudir para una mayor profundización. En este ordenamiento por unidades, en el que ciertos conceptos se van aclarando, o se van problematizando, es esencial cierto manejo de vocabulario técnico. Se estimulará la definición de los términos en uso.



Universidad
del Valle

Programa ditorial

Guerrero Pino, Germán

Introducción a la filosofía de la ciencia: documentos de trabajo / Germán Guerrero Pino. — Santiago de Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2009.

234 p. ; 24 cm. — (Colección Libros de Texto.)

Incluye bibliografía e índice.

1. Filosofía de la ciencia 2. Sociología de la ciencia 3. Teoría del conocimiento científico I. Tít. II. Serie.

501 cd 21 ed.

A1216364

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Universidad del Valle

Programa Editorial

Título: Introducción a la filosofía política

Autor: Delfín Ignacio Grueso

ISBN: 978-958-670-267-6

ISBN-PDF: 978-958-5156-90-6

DOI: 10.25100/peu.482

Colección: Artes y Humanidades - Filosofía

Primera Edición Impresa julio 2003

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Héctor Cadavid Ramírez

Director del Programa Editorial: Omar J. Díaz Saldaña

© Universidad del Valle

© Delfín Ignacio Grueso

Diagramación: Unidad de Artes Gráficas Facultad de Humanidades

Diseño de carátula: Anna Echavarría. Elefante

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación, razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, octubre de 2020

Índice

Presentación General	7
I Política y filosofía política	9
Lecturas para profundizar	23
II Legitimidad del poder político	25
III Igualdad, Propiedad y libertad	45
Para leer a Stuart Mill	60
IGUALDAD	61
Norberto Bobbio	
IV Orden económico y justicia	89
PROPIEDAD Y HAMBRE	
Amartya Sen	103

Presentación General

El objetivo de este manual no es proveer un conocimiento completo de la filosofía política, sino señalar algunos de los conceptos, ideales y problemas que la dinamizan. Cada una de las unidades que lo componen se centra en un tópico ético-político clave, lo desarrolla un poco, identifica la forma como ciertos autores, y a veces paradigmas políticos, se definen frente a él y termina con ciertas referencias donde el lector puede acudir para una mayor profundización. En este ordenamiento por unidades, en el que ciertos conceptos se van aclarando, o se van problematizando, es esencial cierto manejo de cierto vocabulario técnico. Se estimulará la definición de los términos en uso.

Aunque este manual está pensado para un curso introductorio, no para uno sobre un clásico del pensamiento político en particular, no tendría sentido esta primera introducción a la filosofía política sin una remisión a los clásicos. Esta remisión se da en forma de referencias a sus ideas, así como citas cortas y largas extraídas de los clásicos del pensamiento político. A veces, también, un texto es copiado en su integridad. Hay además un texto clásico sobre cada unidad que, sin embargo, no está citado ni referenciado en ella pero cuya lectura complementará bastante el tema de la misma. Así, por ejemplo, la unidad titulada "Política y filosofía política", debe culminarse con la lectura de *El Príncipe* de Nicolai Maquiavelo; "Legitimidad y Poder Político" con *El segundo ensayo sobre el gobierno civil*, de John Locke; "Igualdad, propiedad y libertad" con *Sobre la libertad*, de John Stuart Mill, y "Orden económico y justicia" con *Propiedad y hambre*, de Amartya Sen.

Aunque aquí "son todos los que están", es decir, los filósofos y problemas mencionados hacen parte de la tradición filosófica occidental en torno a la política, "no están todos los que son", es decir, algunos problemas y autores claves no son siquiera mencionados en este manual. En algunos casos, por decirlo así, "el

silencio es escandaloso". Pero ésta es sólo una *Introducción* y no se busca en ella cubrir toda la filosofía política ni todos sus expositores, sino trazar una línea de problemas que se entrecruzan y que han generado toda una serie de posiciones, de las cuales las aquí presentadas son sólo algunos ejemplos. Buena suerte.

I

Política y filosofía política

Si se aspira a obtener una determinación del concepto de lo político, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas. Pues lo político tiene sus propios criterios, y éstos operan de una manera muy peculiar en relación con los diversos dominios más o menos independientes del pensar y el hacer humanos, en particular por referencia a lo moral, lo estético y lo económico. Lo político tiene que hallarse en una serie de distinciones propias últimas a las cuales puede reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico.

Supongamos que en el dominio de lo moral la distinción última es la del bien y el mal; que en lo estético lo es la de lo bello y lo feo; en lo económico la de lo beneficioso y lo perjudicial, o tal vez la de lo rentable y lo no rentable. El problema es si existe alguna distinción específica, comparable a esas otras aunque, claro está, no de la misma o parecida naturaleza, independiente de ellas, autónoma y que se imponga por sí misma como criterio simple de lo político, y si existe, ¿cuál es?

Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*.

Karl Schmitt, *El concepto de lo político*.

¿Qué es la política?

Claro, es evidente: la filosofía política se ocupa de la política. Pero ¿qué es la política? Algo no muy claramente definido, según parece, pues uno puede recordar muchas definiciones, bastante diferenciadas entre sí, de este término, como lo muestra la siguiente lista:

1. "La política es la búsqueda del bien común".
2. "La política es el consenso que emerge cuando se superan los disensos".
3. "La política es la organización general de la vida en común tomando como base los intereses más altos".
4. "Política es la actividad productora del orden social".
5. "Política es la organización institucional que emerge de un orden social de dominación".
6. "La política es la forma civilizada de tramitar las diferencias y los conflictos".
7. "Política no es otra cosa que la lucha por el poder".
8. "La política, cuando hay un antagonista más fuerte, convierte al antagonista en aliado y, cuando hay una confianza en los recursos de poder, convierte al aliado en dominado".
9. "La política es lo que nos impide destruirnos como especie y lo que nos impide realizarnos como individuos".
10. "Política es el arte de gobernar".

Tratar de decidirse por alguna de estas definiciones pasa por haber respondido ciertas preguntas. ¿Es la política un fenómeno inevitable en la vida social humana o es más bien uno que aparece en ciertas sociedades? ¿Habrá siempre política o es ella un fenómeno característico de cierta época, algo que no necesariamente hubo en el pasado o que tal vez no habrá en el futuro, cuando las sociedades se organicen de otro modo? ¿Es la política la que introduce los conflictos y desarmonías en la sociabilidad humana o es más bien la respuesta obligada a esos conflictos y desarmonías que, de no ser por ella, amenazarían con destruir la vida social?

Los filósofos han dado diversas respuestas a estas preguntas y, a través de ellas, diversas definiciones de lo que es la política. Tan variadas definiciones, sin embargo, pueden clasificarse en dos tendencias generales que podemos llamar la política como conflicto y la *política como consenso o reconciliación*. La primera de estas tendencias es la que piensa que lo que define el fenómeno de la política es el enfrentamiento, el conflicto en grupos o sectores que quieren hacerse con ciertos recursos de dominación, en otras palabras, que la política es dominación de unos seres humanos sobre otros. La relación política entre los seres humanos es, pues, relación de confrontación. Ejemplos de esta tendencia son Maquiavelo, Marx y Schmitt.

La segunda tendencia es la que piensa que se hace política para encontrar salidas a los conflictos que no la tienen dentro de su propia lógica. La relación política, cuando es exitosa, es una relación de consenso, de un consenso logrado donde antes primaba el disenso, un consenso que inaugura una nueva forma de comunidad, la comunidad política, que responde a la capacidad humana para crear relaciones públicas e identidades cívicas. Ejemplos de esta tendencia son Hobbes, Rousseau, Rawls y Habermas.

Estas dos tendencias que emergen en la filosofía también se pueden encontrar en las ciencias sociales y en las diferentes formas en que la gente, incluyendo en ella a los políticos mismos, se refieren a la política. En las definiciones arriba consignadas lo que se refleja, precisamente, es esa doble tendencia en el entendimiento de la política.

Pero aun si discrepamos acerca de si la política es el conflicto mismo o, por el contrario, lo que hacemos cuando superamos el conflicto, es evidente que ella está estrechamente ligada a cierto orden (o a cierto ideal de orden) y que ella misma se define con relación a unos recursos de dominación (porque se aspira retenerlos, a conquistarlos o a eliminarlos), recursos que, cuando están eficazmente usados bajo criterios conocidos y aceptados, hacen que las sociedades humanas sean ordenadas, generando una obediencia y acatamiento motivados, ya por una convicción moral, por simple conformismo y rutina o por una actitud meramente prudencial. Los

límites extremos de la política, pues, parecen ser el conflicto y el orden, la rebelión y el acatamiento, el orden moralmente fundado o el orden como represión, la acumulación de los recursos de dominación bajo una autoridad moral o la acumulación esos recursos bajo una causa moral que aspira a ser autoridad, la gobernabilidad o la dispersión de la gobernabilidad.

Al menos dos tipos de motivación juegan un papel importante en esta relación con estos extremos: por una parte los intereses materiales y por la otra las ideas sobre cómo debería organizarse una sociedad humana para que sea llamada buena y una autoridad para que sea llamada legítima. Los intereses materiales, en primer lugar, porque la valoración de las cosas (recursos de supervivencia, medios de producción de recursos, dinero, canales de acceso a oportunidades, etc., según se tengan o se carezca de ellos), son determinantes de la actividad política. Por supuesto, no son las cosas en sí mismas, sino la valoración que hacemos de ellas y el reconocimiento social que obtenemos al poseerlas, lo que hace que se conviertan en una de las motivaciones de la política. Este reconocimiento depende, a su vez, del valor social de las cosas, el uso que les da cada sociedad, etc.; lo que, finalmente, remite el asunto del mundo de las cosas al de las valoraciones pues, en última instancia, es el valor social de las cosas (las cosas como recursos y las cosas como medios para el reconocimiento social de las personas) lo que dinamiza parte de los conflictos políticos, o los conflictos cuya solución es la política, según entendamos el término política.

Pero hay, además, valoraciones de otro tipo, las que tienen que ver con el orden social ideal. Los seres humanos no siguen siempre el mismo patrón de organización, a diferencia de los animales gregarios, que siempre se organizan de la misma forma (según lo que hasta ahora sabemos). Una mirada rápida a la historia y a la geopolítica nos muestra que las sociedades se organizan de diferentes formas, lo que parece mostrar cierto carácter contingente del orden sociopolítico que se le da a la convivencia humana, queriendo decir con esto que ella no tenía que ser necesariamente así, que es una hechura humana que puede ser humanamente cambiante. Contingente, también, al poder organizar su orden social

de otra manera, el ser humano expresa su libertad, elude políticamente el dominio de lo absolutamente necesario, como lo señaló Hannah Arendt.

Una consecuencia de esta contingencia del orden político es que hay siempre discrepancia acerca de cómo debemos organizarnos para convivir. Por supuesto, buena parte de esa discrepancia depende de cómo están los seres humanos (los que intervienen en esa discrepancia) ubicados dentro de un orden social. Pero muy pocos están dispuestos a admitir que ponderan o critican un orden social porque dentro de él ellos están siendo beneficiados o perjudicados. Muy al contrario, las ponderaciones y quejas se remiten a valores que se dicen superiores, en los cuales se dice creer honestamente y los cuales prescriben moralmente el modo como debiéramos organizarnos social y políticamente. Y, en efecto, la mejor forma de argumentar a favor de un orden social determinado es la argumentación con base en valores que los otros puedan, con base en el libre examen y guiados por criterios que ellos puedan considerar moralmente buenos, aceptar. La actividad política, sin embargo, suele acentuar de tal manera los valores que la dinamizan que ellos a menudo son todo menos aspectos de una argumentación: son teas incendiarias que iluminan la represión y el sacrificio, la defensa de cierto orden o la acción revolucionaria, el crimen y el heroísmo. Son, como equivocadamente se dice que dijo Maquiavelo, fines que justifican cualquier medio.

Así como no hay consenso, sino desacuerdo, acerca de la bondad de un determinado orden social o de la legitimidad de una autoridad, tampoco lo hay acerca de la forma como ha de distribuirse y valorarse en una sociedad las cosas materiales. La primera clase de desacuerdo es ideológica o valorativa y la segunda material o de intereses, pero muy a menudo ambos tipos de desacuerdos están estrechamente ligados entre sí, determinando los conflictos con los que se relaciona la política. Las sociedades humanas ven emerger dentro de ellas la política como fenómeno porque se organizan de cierta manera y porque ninguna manera gana la adhesión unánime de todos los que tienen que vivir en ella, entre otras cosas porque, de acuerdo con la forma como se organicen, ciertos intereses y ciertas ideas son las

que rigen la dinámica que hará la gobernabilidad posible, quedando siempre otras en una situación latente de amenaza a esa organización. Quizás eso esté contenido en la siguiente cita:

Quienquiera que haga política anhela llegar al poder; al poder como medio para el logro de otras miras, ya sea por puro ideal o por egoísmo, o al 'poder por el poder mismo', para disfrutar una sensación de valimiento, la cual le es concedida por el poder. El Estado, al igual que toda entidad política, es el enlace de dominio de individuos sobre individuos, sostenido mediante la legítima violencia, es decir considerada como tal. Para que se sostenga es necesario, pues, que los súbditos acaten la autoridad que pretenden tener quienes a la sazón la ejercen. Max Weber, *La política como vocación*.

Diferentes discursos sobre la política

La filosofía política, dijimos, se ocupa de la política. Pero no sólo la filosofía se ocupa de la política. De ella se ocupan, para comenzar, los políticos y, en general, la gente. Debemos distinguir, entonces, entre quienes viven la política porque la hacen o la padecen y quienes se ocupan discursivamente de ella, incluyendo en esta última categoría a los filósofos, porque es evidente que la filosofía se ocupa discursivamente de la política.

Elaboraciones discursivas sobre la política, aparte de las filosóficas, son hechas, en primer lugar, por algunos que toman parte en la actividad política, por ejemplo el *ideólogo político* y el *asesor político*, quienes, más que hombres de acción, son personas que ponen cierto saber al servicio (remunerado o no) de una causa política determinada. Pero hay otros, que nos interesan más aquí y que, no habiéndose comprometido con una causa política, hacen elaboraciones discursivas sobre el fenómeno de lo político, como el historiador político, el sociólogo político y cierto tipo de profesional que ha venido a llamarse *político*.

El trabajo de historiar lo político parece fácil de entender. Más difícil parece diferenciar el sociólogo político del político. Aunque hay diversas teorías sociológicas acerca del fenómeno político, todas tienen algo en común: la sociología, al dar cuenta del fenómeno político, lo toma como un fenómeno social. Para los sociólogos, en

otras palabras, hay siempre un componente social en todo fenómeno político y la sociología reclama una competencia epistémica para estudiar esa dimensión. Por ejemplo, para la sociología marxista, el ocuparse sociológico con lo político estaría legitimado por el hecho de que no existen hechos políticos en sí mismos, como si ellos se pudieran explicar a partir de un fenómeno totalmente extrasocial, como a veces parece que quisiera hacerlo la moderna politología.

Veamos: si definiéramos la politología como un saber acerca de los gobiernos, de las estructuras políticas, entonces ella tendría un campo de estudio propio, a mitad de camino entre la sociología, la administración pública y el derecho constitucional, con lo cual no habría dificultad en la separación de saberes. Pero si existe la pretensión de que la politología no sólo es un conocimiento de la institucionalidad ni un discurso que trata de explicar el hecho político ya ocurrido, sino que puede ser de utilidad para la política misma en el sentido de que puede ayudar a inducir o a predecir fenómenos políticos, con independencia de los fenómenos puramente sociales, como si los procesos políticos obedecieran a cierta lógica independiente, entonces habría un conflicto con una sociología política como la marxista. Ella no enfatizaría la explicación social de los fenómenos políticos como aspecto imprescindible en la comprensión de los mismos, como hizo Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Esto señala una diferencia notoria entre la sociología política, o al menos cierta sociología política, y la ciencia política o politología.

Como sea, las ciencias sociales mencionadas (la historia, la sociología y la politología) se diferencian del ideólogo político, que ya tomó partido con una causa y del asesor político, a quien se le paga para que ponga sus conocimientos al servicio de una causa (cosa en que a menudo se ocupan los politólogos) en cuanto que, como ciencias sociales, se relacionan con la política como fenómeno que pretenden conocer y explicar, se relacionan *descriptivamente* con la política, sin acceder a esa relación *normativa o prescriptiva*, que es más propia de la filosofía política. Y esta es la primera pista que se nos ofrece acerca del modo distinto en que los filósofos hablan de la política.

El modo filosófico de abordar la política

¿Cómo hablan los filósofos de la política? Muy a menudo, claro, como lo hacen los científicos sociales, es decir, describiendo los fenómenos políticos. Pero aun cuando haya rastros de esas formas de hablar, el filósofo no trata de reportar o describir un hecho político particular, como el cientista social o político. En cuanto *discurso explicativo* de lo político, el discurso filosófico no se centrará en el hecho en particular, sino en el fenómeno mismo de lo político, como queriendo explicar, a partir de una metafísica, de una ontología, de una antropología, el sentido más profundo o más exhaustivo del hecho político. En esta versión filosófica, más próxima al discurso cientista del fenómeno político, la intención no es ocuparse de un hecho en particular sino de un fenómeno más general y muy a menudo, para decirlo con palabras de Marx, la intención no es describir el fenómeno sino comprenderlo, ahondar en su significado. Este es el tipo de discurso filosófico sobre lo político que vamos a encontrar en Marx, en Karl Schmitt y en Hannah Arendt.

En segundo lugar, y esto es más frecuente, hay un tipo de discurso filosófico político que no pretende develar el sentido de lo político remitiendo a bases epistemológicas, metafísicas, antropológicas, o históricas, queriendo comprender un fenómeno que existe, sino que propone un orden político nuevo, en cuyo caso la filosofía no se ocupa tanto *con lo que es* sino con *lo que debe ser*. Aquí los filósofos hablan como hacen los ideólogos: exhortando. Pero el filósofo no podrá inspirar a quienes lo leen si no tiene razones de peso, razonablemente argumentadas y con cierta validez moral, sin hacer las peticiones de principio típicas del discurso puramente ideológico, que sólo quiere predicar dogmáticamente una verdad política. Muy al contrario, se espera del filósofo que trate de fundar su propuesta sobre *bases éticas, jurídicas y/o racionales*. Por supuesto, también allí juegan concepciones históricas, antropológicas, etc., pero ellas entran a formar parte de un discurso normativo sobre cómo debe ser la sociedad y el orden político. Es la pregunta por la legitimidad política, presente ya en *La República* de Platón y en *La Política* de Aristóteles, en todas las utopías del Renacimiento y, por supuesto, en el contractualismo y el pensamiento liberal. La constante es la

misma: ¿Cuál es el régimen político aceptable? ¿Qué condiciones debe cumplir un régimen político para que podamos llamarlo legítimo? Es lo que explican Hobbes y Locke. Rousseau inaugura con esa pregunta *El contrato social*. La fuerza, dice, no es el fundamento del orden político en sentido normativo por mucho que lo pueda ser en sentido empírico. Y ese es el mismo tipo de discurso filosófico político con que nos encontraremos en Rawls y Habermas.

En tercer lugar, está el discurso filosófico que se ocupa de lo político desde un ángulo puramente crítico, desmascarando los mitos que hacen posible la dominación, la explotación, la invisibilización y otras prácticas moralmente inaceptables. También trabaja, como el discurso normativo, con valores e ideales (de otra forma, ¿cómo podría percibir algo como moralmente inaceptable?). Pero usa esos valores e ideales para la crítica, para mostrar las inconsistencias entre los ideales y las prácticas, para desmascarar las prácticas, para denunciar las falsas verdades sobre las que se levantan ciertas formas de dominación. Siempre ha habido esa veta filosófica que critica el orden político existente: desde los sofistas, los cínicos, etc. hasta los anarquistas, los nietzscheanos, etc. pasando por el Marqués de Sade y otros. Es el tipo de análisis con que nos encontramos en pensadores como Nietzsche, Deleuze, Foucault, Sartre y otros.

Estos tres tipos de discursos pueden emerger mezclados en la obra de un mismo pensador y a menudo lo están. La intención era identificarlos por separado.

Política y conflicto

Volvamos ahora a la pregunta de si la política es conflicto o superación del conflicto, esta vez para dar una primera revisión a lo que los filósofos dicen acerca de la política, constanding una vez más que no hay un solo modo filosófico de entender lo político, con lo cual no me refiero ahora tanto a que no haya una sola valoración o normatividad filosófica con respecto a la política, ni un solo tipo de discurso filosófico acerca de la política (descriptivo, normativo o crítico), sino a que no haya tampoco un modo único de entender

qué, en esencia, constituye la política ni qué función cumple en la sociedad humana, si es consubstancial con ella o simplemente algo pasajero, etc.

Con respecto a lo que es la política hay, otra vez, dos tendencias. Para explicarlas, me serviré un poco de dos famosas sentencias. La primera de ellas de Clausewitz y la otra de Foucault. Clausewitz habría dicho ("habría", porque la sentencia finalmente parece que no fue de él) que "la guerra es la continuación de la política por otros medios". Foucault, por el contrario, afirma que "la política es la continuación de la guerra por otros medios". Pues bien, examinemos por un momento ambas sentencias. Si ellas son complementarias, y creo que Foucault quiso mostrar esa complementariedad, no hay entre guerra y política una distinción esencial. Ambas son conflicto y lo que cambia son los modos: en la política se remplazan los modos violentos de la destrucción por los modos, dosificadamente violentos, de la dominación, del disciplinamiento social del dominado. Pero el carácter conflictivo que presidía la guerra se conserva en la política. En otras palabras, la política es la perpetuación de la guerra, la perpetuación de un conflicto de dominación, y es eficaz en tanto que los recursos de dominación sean eficaces. En ese sentido, no hay contradicción sino complementariedad con respecto a la sentencia adjudicada a Clausewitz porque, fallando la política, se regresa a la guerra, que viene a ser de esa manera una continuación de la política por otros medios. Hay allí, pues, una puerta giratoria que lleva de la política a la guerra y de la guerra a la política.

Hay, sin embargo, una posible segunda lectura de ambas sentencias que suprime la puerta giratoria. Cuando se dice que "la política es la continuación de la guerra por otros medios", no se querría decir necesariamente que sigue abierto el recurso de la guerra, cuando la política falle. No se hace la política como otra forma de hacer la guerra, con las mismas intenciones de dominación del otro, de forma tal que cuando fallen los recursos de la política regresemos a los de la guerra. Al contrario, se hace la política para no tener que hacer la guerra. La puerta que permitiría el regreso a la guerra se cerraría detrás del hecho político, porque la política es

consenso civilizado, es el recurso al diálogo y a la inteligencia humana para crear una segunda realidad, para construir puentes de entendimiento y acuerdos que permitan cerrar detrás de nosotros el recurso belicoso de la destrucción del otro. La política es, en este sentido, un recurso humano para evitar la guerra, para salirle al paso a la destrucción y crear, a partir de las diferencias, vía la negociación y la conciliación, algo que suplante la destrucción a la que otrora nos llevaban las mismas diferencias.

Pues bien, en la tradición filosófica occidental tenemos ambas formas de interpretar la relación entre la guerra y la política. Por una parte, están quienes interpretan la política como esencialmente conflictivo, como una forma de la guerra, como una guerra en receso, o como una forma agónica de la antagonica guerra. A lo largo del manual, con ocasión de otros valores políticos, se verá cómo estas diferentes formas de concebir lo político se relaciona con diferentes formas de entender la libertad, el papel del Estado, el orden social, etc.

Variaciones sobre la función y alcance de la política

Quisiera, finalmente, señalar otras variaciones en el modo filosófico de concebir normativamente la política, si como una dimensión independiente de la vida social o si como una extensión del orden natural o cósmico o divino. Creo que pensadores como Platón y Aristóteles y algunos medievales, como San Agustín y Santo Tomás, no podrían entender que el orden institucional tuviera que seguir un modelo que no se correspondiera con la armonía del universo o con las estructuras parentales naturales, como los concebían los dos primeros, o con la ley divina o las sagradas escrituras, como eran concebidas por los segundos. Otros autores, en cambio, están más dispuestos a conceder a la política y al mundo institucional que ella perfila y regula, una independencia con relación a órdenes por fuera de la sociedad humana. Si algo hace al mundo político esencialmente humano, diría Hannah Arendt, es que él es contingente, que no tendría que ser de ese modo y que, así, es la mejor prueba de la libertad y acción humanas.

Los que le conceden a la política una autonomía con referencia al orden natural o al orden divino, sin embargo, discrepan acerca de si, desde el punto de vista normativo, ella debe estar regida por otras dimensiones de la vida humana como la moral, la cultural o la jurídica. En Maquiavelo, o al menos eso es lo que tiende a desprenderse de su lectura, se defiende, no sólo en términos descriptivos sino también normativos, cierta independencia de la política porque ella tiene su dinámica propia, que es la consecución y conservación del poder, dinámica que genera sus propias reglas y hasta su propia ética. Kant afirma que la política no tiene esa independencia sino que ella tiene que someterse al derecho y, a través de él, a la ley moral universal (tal y como la entiende Kant). Esa ley moral debe regir tanto las virtudes individuales (es decir, las motivaciones internas de la conducta) como las relaciones jurídicas (es decir, las conductas en cuanto externalidades), lo que, en últimas, conduciría a que todo se rija por principios de racionalidad moral que correspondan a una misma ley moral universal y que se correspondan con el ser humano como ser autónomo y fin del orden político. Variaciones un poco más acordes con las sociedades democráticas de esta teoría kantiana de la política son las Jürgen Habermas y, sobre todo, John Rawls.

No creo que el filósofo inglés Thomas Hobbes, muy anterior a Kant, aceptara una sentencia como ésta pues el derecho natural, el que tendrían los seres humanos en una situación natural, prepolítica, lo mismo que toda otra valoración moral antes del orden político, carece de sentido por falta de las garantías. Las garantías sólo puede ofrecerlas el poder del Estado, por lo que él es el verdadero fundamento tanto del orden jurídico como del moral. En la situación natural, prepolítica, todo lo que hay son nociones de bueno y malo que responden a mecanismos de pasión e intereses, pero no hay modo de que se puedan garantizar.

Si uno podría concluir que en Kant la política aparece subordinada al derecho y que en Hobbes el derecho aparece subordinado a la política, o al Estado político, con Locke y los pensadores liberales nos encontramos con que la política y el Estado están subordinados al derecho, entendido en este caso como un derecho natural que existe

antes que el Estado, para cuya defensa se crea el Estado y que, por lo tanto, no pierde su vigencia bajo el Estado. De esa manera, sólo reconoceremos como legítimo un Estado que respete y haga respetar los derechos individuales (los que ya el individuo tenía en la situación natural, prepolítica). En otras palabras, la función de la política es armonizar los intereses y garantizar el ejercicio de la libertad en un orden social que no es, de alguna manera, natural (pues el punto de vista y la unidad legítima de análisis es el individuo).

No podemos olvidar a dos grandes pensadores que también pueden decirnos algo con referencia a esto de la relación entre moral, derecho y política, pero esta vez en términos más bien descriptivos que prescriptivos. Me refiero a Hegel y Marx. Marx va a tratar de enfatizar que el orden jurídico responde a ciertas exigencias de reproducción del orden material y de las estructuras sociales correspondientes a ese orden, lo que a larga hace que el derecho esté subordinado a la política. Pero, en una lectura más detenida de las cosas, encontramos que, en Marx, la política y el derecho están subordinados a lo social. Lo que jalona el desarrollo de los tres campos es el conflicto de clases en torno al control y usufructo de los medios de producción, situación que será superada por la historia. En esto Marx sigue la ruta abierta por Hegel, quien presenta la política y el derecho como subordinados a la historia, en el sentido de que tanto el orden político como el orden moral hacen parte de un proceso abierto hacia delante, que lleva a la liberación y realización del espíritu mediante un proceso dialéctico en el cual los estados anteriores, que tienen su propia validez histórica, se superan conservándose. Hegel y Marx creen haber descubierto (aunque en diferentes versiones) el sentido de la historia y la función que cumplen en ella la política, el derecho y la moral. Marx llegará a creer que la política desaparecerá en el fin de la historia puesto que, no teniendo ya su función dentro de una sociedad de clases, no habiendo ya conflicto, ella no tendría sentido pues ella sólo expresa un conflicto.

Señalemos, ya para terminar, la ubicación de algunos filósofos con relación a si la política es ejercicio del poder o no. Para Maquiavelo y Marx obviamente lo es. O por lo menos es lucha por los recursos del poder (que en Marx tendrá una función que se

extiende al control o rectoría del uso de los recursos de organización económica). Aunque no se pueda decir esto claramente de Marx, aunque sí de los marxistas y con toda seguridad de Maquiavelo, ellos conciben el poder de una manera esencialista y monolítica, como si el poder fuera *una cosa* que se atrapa y desde la cual se domina y, como otros plantean, el aspecto de una relación. Creo que Hobbes es pionero en esto de considerar el poder como una función relacional, al definir el poder como "exceso de poder", como una relación asimétrica, de forma tal que uno no tiene poder, como sí puede llegar a tener un reloj o un lapicero, sino que uno tiene *poder sobre alguien y acaso más poder que alguien*. "Se necesitan dos para bailar tango", dicen los gringos. De modo similar, si no hay al menos dos, no hay poder. Foucault es quizás, entre los filósofos que tamatizan el poder, el que más se ha separado de esas connotaciones esencialistas y monolíticas del poder y ha introducido en la reciente literatura filosófica toda una teoría sobre los dispositivos del poder que enriquece el estudio de la dominación política y el disciplinamiento social, lo que nos lleva de regreso a la frase de la política como la continuación de la guerra por otros medios, de la que hablábamos hace rato.

Hay otros pensadores que prefieren iluminar no el modo como la política apropia o ejerce el poder, sino cómo lo produce. Pero entonces estamos hablando de una concepción distinta de poder, de un poder que no se reduce a la fuerza (o recursos de fuerza o dominación) ni a la violencia como modo de dominación, sino al poder como voluntad común, como acción colectivamente compartida, como lo entiende Hannah Arendt, quien claramente distingue entre poder y violencia y que explica la violencia, justamente, como ausencia de poder.

Precisando términos

Aproximación descriptiva	Disenso
Aproximación prescriptiva	Ideólogo político
Contingente	Politología
Recursos de dominación	Visión relacional del poder
Visión esencialista del poder	

Lecturas para profundizar

Zygmunt Bauman

En busca de la política, F.C.E.

Norberto Bobbio

La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político

Enrique Bonete Perales (coord.)

La política desde la ética, Ediciones Proyecto A

Hannah Arendt

¿Qué es la política? Piados, Pensamiento Político 49

Adrian Leftwich

¿Qué es la política? La actividad y su estudio, F.C.E.

Karl Marx

"*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*" (hay varias ediciones)

Nora Rabotnikof y otros

La tenacidad de la política, Universidad Nacional Autónoma de México

Karl Schmitt

El concepto de lo político, Alianza Editorial

Max Weber

"La política como vocación" en *El político y el científico*, Diálogo-Sociología, Ediciones Coyoacán.

Para leer a Nicolás Maquiavelo

Muchos pensadores tienen la discutible suerte de ser conocidos sin ser leídos. O, para decirlo más exactamente, de ser mal conocidos porque ya se supone que se sabe qué es lo que dicen. El término 'maquiavélico', que tiene una connotación más bien negativa, pretende darnos una idea de lo que Maquiavelo dice y propone. Leer a Maquiavelo, sin embargo, es una experiencia que nos muestra a un pensador menos perverso, más rico en análisis y profundamente preocupado por dilucidar el sentido de la actividad política.

Lea cuidadosamente *El Príncipe* prestando atención, sobre todo, a lo que pudiera, en primera instancia, clasificar a Maquiavelo como un realista político y un pensador de la política como conflicto. En segundo lugar, preste atención a la relación entre ética y política, por ejemplo observando si Maquiavelo afirma que todo es posible en la política o si, por el contrario, hay límites a lo que un gobernante puede hacer o si, finalmente, hay un deber moral más alto al que el gobernante, a diferencia de la gente común y corriente, debe atender. Finalmente, trate de establecer lo que Maquiavelo entiende como el papel de la violencia en la actividad política. Qué función cumple la violencia y cómo se relaciona con la eficacia política, incluso cuándo la pone en peligro.

II

Legitimidad del poder político

"Todo Estado se funde en la violencia", dijo Trotsky en Brest-Litowsk. En cuanto al objeto, eso es un axioma. De existir únicamente configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia, ya habría desaparecido la concepción de 'Estado' y se hubiese fundado eso que en tal sentido específico llamaríamos anarquía. Lógicamente la violencia no es el medio normal y tampoco el único de que se vale el Estado, pero sí podemos decir que es su medio específico.

Max Weber, *La política como vocación*.

¿Por qué obedecer al poder político?

La pregunta por la legitimidad del poder político ha sido dinamizadora de la filosofía política y es una que permite distinguir claramente los paradigmas políticos, es decir, por el modo como la responden uno podría saber si está en presencia del liberalismo o del socialismo, del autoritarismo o de la democracia directa, etc.

La pregunta es vieja y fecunda. Ya desde los tiempos de Platón estaba sobre el tapete. ¿Por qué obedecemos al rey? Porque tiene recursos para hacernos pasar un mal rato si no lo obedecemos. Ah, pero si la respuesta es esa, también por eso obedecemos al atracador, que tiene un puñal y que también nos puede hacer pasar un mal rato (tal vez el último mal rato) si no lo obedecemos. ¿Quiere esto decir que estamos tan intimidados por el puñal del atracador como por la espada del ejército del rey? ¿Que no hay diferencia entre la orden que emana del atracador y la que emana del rey? Algún criterio, en lugar del miedo, o además del miedo, debe haber para que obedezcamos al rey? En general, los gobiernos deben anclar su mando en algo distinto a las armas, deben tener un derecho a mandar y los súbditos un deber de obedecer, una obediencia moralmente clara, que es distinta de una *obediencia prudencial*.

Llegados aquí, se hace necesario distinguir entre el mando legal y el mando legítimo. Digamos que el primero es legal, que está de acuerdo con la ley imperante. Los dos criterios, legalidad y legitimidad, claro, pueden llegar a significar lo mismo si decimos que es legítimo sólo aquel gobierno que se constituye a partir de cierto orden legal, que brota de su observancia. Pero los dos criterios no equivalen a lo mismo: un gobierno puede llegar a ser legal y, sin embargo, ilegítimo y a la inversa. Si un gobierno legal es un gobierno en derecho, su antónimo es un gobierno de hecho. El antónimo de un gobierno legítimo, en cambio, sería uno ilegítimo, que no lo es necesariamente porque sea ilegal sino porque no tiene legitimidad ante quienes tienen que obedecerlo. Ahora bien, tenemos que distinguir entre dos modos de verificar la legitimidad. La primera es la empírica, es decir, un gobierno es legítimo porque es obedecido por los gobernados de buena gana y no sobre la base de una obediencia prudencial. Los súbditos lo consideran legítimo y esto basta para saber que es legítimo. Max Weber, el sociólogo alemán, distinguió tres modos en que un gobierno es legítimo, es decir, considerado legítimo, en términos sociológicos, el carismático, el tradicional y racional-moderno.

Modo de fundamentar la obediencia

A los filósofos no les basta con esa legitimidad. Casi siempre andan tras la búsqueda de una legitimidad moral que no encuentran satisfecha por las diferentes formas de gobierno que conocemos. La siguiente es una prueba de esta insatisfacción: El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no atendiese más que a la fuerza y a los efectos que de ella se derivan, diría: "En tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; tan pronto como puede sacudir ese yugo, y lo sacude, obra mejor aún, pues recobrando su libertad con el mismo derecho con que le arrebatada, prueba que fue creado para disfrutar de ella. Rousseau, *El Contrato Social*, Libro I.

Los filósofos han tratado de fundar la razón moral para la obediencia, si hay alguna, de formas distintas: en los dioses, en el orden natural, en la jerarquía familiar que se extiende hasta el Estado haciendo del rey una especie de padre y de los gobernados una especie de hijos, en la igualdad de todos y en cierto contrato que libremente estos seres humanos iguales harían para formar un gobierno, en la mayor felicidad del mayor número de los asociados, etc.

Veamos un ejemplo de un filósofo que acude a la justificación naturalista y, también, a la analogía con la familia para justificar la legitimidad.

Así el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones, cuyo fin último es aquél; porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia. Puede añadirse que este destino y este fin de los seres es para los mismos el primero de los bienes, y bastarse a sí mismos es, a la vez, un fin y una felicidad. De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana; y a él pueden aplicarse aquellas palabras de Homero:
"Sin familia, sin leyes, sin hogar..."

El hombre que fuese por naturaleza tal como lo pinta el poeta, sólo respiraría guerra, porque sería incapaz de unirse con nadie, como sucede a las aves de rapiña. Aristóteles, *La Política*, Capítulo I.

El tratadista y filósofo italiano Norberto Bobbio, habiéndose dado a la tarea de clasificar los modos en que los filósofos fundamentan el poder político, ha encontrado algunas constantes que le han permitido clasificar tres modelos más o menos claros, el *tradicional* o *aristotélico*, el *contractualista* o *hobbesiano* y el *hegeliano-marxista*. Por supuesto, esto no quiere decir que todos los filósofos quepan allí. Son, simplemente, tres modos más o menos constantes, el primero desde la antigüedad clásica y el segundo más constante al comienzo de la modernidad. El hegeliano-marxista, que tiene

muchas aproximaciones con el aristotélico, es más propio del siglo XIX, con la introducción de la historia como componente central del modo como se organizan políticamente las sociedades. Voy a mostrar el esquema de los dos primeros modelos.

Modelos aristotélico y hobbesiano

En el siguiente esquema sintetizo las diferencias que Bobbio encuentra entre el modelo aristotélico y el hobbesiano, a la hora de fundamentar el orden político que cada uno considera legítimo.

Modelo aristotélico	Punto de comparación	Modelo hobbesiano
La familia, forma original de la sociedad humana	<i>Punto de partida del análisis del origen del Estado</i>	Un estado de naturaleza pre-político y anti-político
Una continuidad, no ruptura	<i>Relación entre el origen y el Estado político</i>	Contraposición, ruptura.
Individuos que pertenecen a grupos organizados	<i>Relación de sociabilidad-independencia entre los individuos en el punto de partida</i>	Individuos singularmente tomados, no asociados.
Individuos sometidos a relaciones jerárquicas (padres e hijos), amos y esclavos, etc.)	<i>Relación de igualdad-desigualdad entre los individuos en el estado prepolítico</i>	Individuos libres e iguales unos respecto de otros
Proceso natural de crecimiento orgánico desde la familia hasta el Estado (asociación de familias).	<i>Característica del paso del estado prepolítico al Estado político</i>	Proceso voluntario, mediante un contrato de individuos que fundan libremente el orden político
Mediante las necesidades de nuevas formas de asociación.	<i>Principio de legitimación del Estado político</i>	Mediante el consenso que le da origen.

Los elementos del modelo aristotélico han sido muy persistentes, tanto para pensar el tipo de poder político que nos debe regir como las razones por las cuales debemos considerar como ilegítimo un determinado poder político. La metáfora del gran padre (encarnada

en el rey, el papa, el *duce*, el dictador, el gobierno o el Estado), un padre que tiene que encargarse del orden y responder a las necesidades que emergen de la asociación natural de los seres humanos, tiene todavía mucha influencia. En términos filosóficos esa metáfora fue desarrollada por Aristóteles, atravesó la Edad Media y se expresó en obras como *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua y *De la république* de Bodino.

Los elementos del modelo hobbesiano o contractual, más afines con los tiempos modernos, se han incorporado al derecho y a las ideologías políticas y constituyen en buena parte la forma de ver el orden político que nos es más familiar. Se tiende a creer que el Estado no es natural, que aparece como un mal necesario (y algunos a creer que es un mal innecesario), que sólo nuestros conflictos lo justifican y que debe tener siempre un poder restringido toda vez que no puede pasar por encima de lo que nosotros, sus socios fundadores, le hemos asignado como función. Hobbes pasa por ser el sistematizador filosófico de esta forma de pensar, fiel a cierto individualismo, a cierto formalismo jurídico y político y a la idea de que el Estado está para servir a los fines del individuo, y no a la inversa, y ella se mantendrá constante en pensadores como Spinoza, Locke, Rousseau y Kant.

Como veremos más adelante, estos mismos pensadores difieren en muchos aspectos, a veces más sustantivos que lo meramente metodológico (diferencias que harán de uno de ellos más autoritario, del otro más individualista, del otro más democrático, etc.). Pero, como Bobbio insistirá, lo que los une no son las premisas de que parten ni la conclusión a que llegan sino su común aproximación metodológica al problema y, aunque casi todos estos pensadores difieren al considerar los fundamentos del poder político, todos (desde cuando el método se inicia balbuciente con Bodin, Grocio y Althusius, encuentra su madurez con los contractualistas y llega hasta su culminación con Kant) coinciden en "reducir el derecho y lo moral (además de la política) (...) a ciencia demostrativa".

Variaciones en el modelo hobbesiano

De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, liberarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.

Hemos visto, además, que, para constituir un Estado, éste fue el único requisito, a saber, que todo poder de decisión estuviera en manos de todos, o de algunos, o de uno. (...) Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de dar razones y de juzgar. (...) A partir de (los fundamentos del Estado) podemos determinar, con la misma facilidad, qué opiniones son sediciosas en el Estado: aquellas cuya existencia suprime, *ipso ipso*, el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio.. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*.

Por supuesto, tal variedad de pensadores no va a ser totalmente homogénea a la hora de desarrollar el modelo contractual. El mismo Bobbio muestra cómo hay cosas que cambian de filósofo a filósofo. Por ejemplo, con respecto al estado de naturaleza, se puede creer que éste fue una situación real, es decir algo que se cree que existió históricamente, o una hipótesis histórica, es decir que no se cree que necesariamente existió pero que funciona como punto de partida ideal para pensar las relaciones racionales entre un Estado político y sus gobernados. Por momentos parece que sólo John Locke, el filósofo liberal inglés, parece que creyera en la existencia histórica de tal estado de naturaleza. Decididamente Hobbes, el fundador del modelo, y Rousseau, afirman que no están haciendo historia sino construyendo una hipótesis. Para el caso de Rousseau, ver su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Hobbes, incluso no habla de estado de naturaleza sino de una condición natural de los seres humanos que no sólo se habría dado

en el pasado sino que podría también darse en el presente y el futuro. Kant, finalmente, se referirá al estado de naturaleza y al contrato social como *ideas de razón*, algo que no tiene que ser empíricamente verificable sino racionalmente examinado para ver su potencial moral. El tema de si los contractualistas realmente creyeron que los seres humanos al comienzo de los tiempos, por decirlo en otro lenguaje, en el neolítico o el paleolítico, andaban libres e iguales y decidieron fundar, mediante un contrato, el Estado, o si lo plantearon a otro nivel, como un modo racional de plantear las cosas a la hora de preguntarse por el fundamento del poder político, tiene gran importancia. Porque si entendemos el modo de plantear las cosas se nos hacen menos fatales para el modelo objeciones como la siguiente:

Casi todos los gobiernos que hoy existen, o de los que quedan recuerdo en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo. Cuando un hombre astuto y atrevido se ve al frente de un ejército o empresa, con frecuencia le es fácil, una veces mediante la violencia, otras pretextando falsos derechos, lograr el dominio sobre un pueblo cien veces más numeroso que sus partidarios. No permite que sus enemigos puedan saber con certeza el número o la fuerza de quienes lo apoyan, ni les da tregua para reunirse en un cuerpo que pueda oponérsele. Puede ocurrir que cuantos son instrumento de su usurpación deseen su caída; pero la ignorancia de las mutuas intenciones los atemoriza, y es la sola causa de la seguridad del usurpador. Por tales artes se han establecido muchos gobiernos, y éste es todo el *contrato original* de que pueden jactarse. David Hume, "Del contrato social", *Ensayos Políticos*.

Los contractualistas dirían que, aun si Hume tiene razón, esto no obsta para que, a la hora de pensar los fundamentos del poder político, procedamos a hacerlo con la hipótesis del estado de naturaleza. Con base en esa hipótesis podríamos decir que no podemos aceptar Estados que brotan de la usurpación y la conquista si ellos no se acondicionan a lo que racionalmente los gobernados prescribirían como individuos libres e iguales. En otras palabras, el argumento de Hume discurre en un nivel descriptivo, el de los contractualistas en uno totalmente distinto.

Hay más cosas que varían al interior del modelo contractual a la hora de describir cómo era ese (hipotético) estado de naturaleza. Por ejemplo, si los seres humanos que se encontraban en tal estado vivían en una situación de guerra (como la que muestra Hobbes en *Leviatán*) o de relativa paz (como la del *buen salvaje* que describe Rousseau en la primera parte de su *Discurso* o Locke en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*). Lo que se evidencia en estas diferencias es el nivel de pesimismo o optimismo que tenga cada pensador con respecto a las capacidades innatas del ser humano para la sociabilidad; en otras palabras, lo que marca la diferencia con respecto a esto es la concepción antropológica general de cada pensador. Esto, a su vez, decidirá las razones de la salida del orden pre-político, del orden natural del cual salimos mediante un contrato. Los rasgos del contrato y el carácter autoritario o no del futuro Estado dependen de cuán desesperado sea el estado de naturaleza (en otras palabras, cuánto de sociable o insociable es la especie humana para vivir sin coacciones). Veamos cómo es el estado de naturaleza hobbesiano:

(...) hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria.

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las cosas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es de todos contra todos.

(....)

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser

importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve. Thomas Hobbes, *Leviatán*, Cap. XIII

Ante tan tenebrosa situación, estaríamos dispuestos a darle todo el poder a quien nos garantizase algo mejor. Varían también los pensadores contractuales a la hora de explicar la naturaleza y contenido del contrato o contratos que permiten la salida del estado de naturaleza y fundan el orden político. Hobbes, por ejemplo, presentará un contrato que le otorga de una vez el poder común a un hombre o una asamblea de hombres y se lo entrega de forma casi incondicionada, sentando así las bases de un autoritarismo bastante evidente. La soberanía reside en el poder político. Locke, que llega al contrato desde una situación menos desesperante, presentará un contrato más condicionado, uno del cual el Estado emergente no podrá sacar razones para ciertas extralimitaciones, toda vez que los asociados retienen en sus manos ciertos poderes y derechos naturales. Rousseau, que parte de un estado de naturaleza más o menos feliz, termina describiendo una situación infeliz en la que se establece un *pacto inicuo*, hecho en el conflicto para solucionarlo arbitrariamente, pues es un pacto de dominación de los poderosos sobre los débiles, pero que no logra ponerle fin. Las cosas, pues, llegan para Rousseau a una situación tan desesperante como en Hobbes.

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser. (...)

"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes." Tal es el problema fundamental, al cual da solución el *Contrato social*.

Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social, cada cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla.

Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás.
(...)

Digo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, mas no la voluntad.(...)
Jean Jaques Rousseau, *El Contrato Social*.

Rousseau, que contemplará dos contratos, sentará las bases de un Estado de democracia directa donde la voluntad general, más que el gobierno, es quien retiene la soberanía. Lo que está en juego en estas diferencias son muchas cosas. Por una parte, la pregunta de si el contrato es o no reversible (que traducido en otras palabras puede llegar a significar si hay o no derecho de rebeldía frente al poder político así fundado y, en caso de haberlo, en qué condiciones). Por otra parte, lo que casi equivale a la anterior cuestión, la pregunta de cuáles prerrogativas, de las que ostentaba en el estado de naturaleza, puede conservar todavía el individuo bajo el nuevo orden político. O, lo que es lo mismo, hasta dónde llega el derecho del gobierno, qué tan autónomo y vertical puede ser con respecto a los gobernados.

Objeciones al modelo hobbesiano

La idea de que los gobiernos tienen funciones muy bien demarcadas y que no se pueden con respecto a sus gobernados ciertas cosas, ha estado muy arraigada en la modernidad política. El liberalismo, por ejemplo, va a insistir en un individualismo

sacralizante, uno que convierte al individuo, sus posesiones y libertades en el centro de la asociación política y en el servido, no el servidor, de la acción de gobernar. Beccaria, uno de los más connotados defensores de la dignidad humana frente a los abusos del Estado, planteará que no sólo la propiedad y la libertad son sagradas frente a la acción del Estado, sino que usa esta misma línea de argumentación para oponerse a la pena de muerte (algo que no hicieron los pensadores liberales, que casi siempre la avalaron). Hegel, al oponerse a este tipo de argumentos, muestra tener una concepción del fundamento del poder político que no es contractual:

Beccaria ha negado públicamente al Estado el derecho a aplicar la pena de muerte, en razón de que no puede suponerse que en el Contrato Social esté contenido el consenso de los individuos para dejarse matar: antes bien, debe presumirse lo contrario. Sólo que el Estado no es un contrato, ni su esencia substancial es la *defensa y garantía* de la vida y de la propiedad de los individuos como personas en forma incondicional; más bien, es lo más elevado que también pretende esa vida y esa propiedad y exige el sacrificio de ambas. Si se confunde al Estado con la Sociedad Civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del *interés de los individuos* como tales, el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo: el individuo mismo tiene objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado. Federich Hegel, *Metafísica del derecho* §100 y §258.

En principio, Hegel parece estar apelando a un estatalismo para negar estas restricciones al poder político que tiende a imponer el pensamiento liberal. Una lectura más atenta de su *Metafísica del derecho*, sin embargo, revelará que las cosas no son necesariamente así. Lo que emerge con fuerza en Hegel es el concepto de una historia que se desarrolla con arreglo a cierta lógica, una para la cual el momento del contractualismo es un paso importante pero en modo alguno el fin mismo. Hay fines de la historia que llevan el orden político más allá del individualismo y permiten una racionalización de la vida social más acorde con la naturaleza racional (entendiendo en este caso naturaleza como 'destino natural' del ser humano).

Si Hegel parece no creer en el fundamento contractualista del poder político, Marx parece no creer en fundamentos morales en general dado que, según su análisis, todo poder político se levanta sobre una forma de dominación social y la política misma expresa una lucha social, una que se va concretando en formas institucionales de control social que luego será superada mediante una emancipación política, y luego por otra, hasta que se supere definitivamente toda forma de dominación social a través de una verdadera emancipación humana que nos libere de la política. Se pueden profundizar estas ideas leyendo el manuscrito "Propiedad privada y comunismo", el *Manifiesto Comunista*, *La Cuestión Judía*, entre otros.

Los utilitaristas nos plantean una forma, alternativa a la liberal clásica, al fundamentar el orden político partiendo de una antropología general que ve a los seres humanos dominados por el miedo al dolor y la búsqueda de placer y que terminará postulando un principio de utilidad que justificará un Estado que se guíe para sus acciones por lo que sería la mayor felicidad para el mayor número de asociados (Jeremy Bentham) o que justifique un desarrollo mayor de la libertad como perfeccionamiento a través del libre examen y liberación con respecto, no del Estado, sino de las opresiones de la mayoría, de la tradición, de la ignorancia y de todo aquello que se opone a la verdadera libertad humana (John Stuart Mill). Esta forma es alternativa a la liberal sólo en el sentido de que no tiende a creer en los derechos naturales del individuo como axioma para cualquier fundamento del Estado (de hecho Bentham llamaba a estos derechos sinsentidos metafísicos) y que, en general, no se sacraliza tanto al individuo pues éste puede ser arrastrado por decisiones que favorecen a la mayoría, en el caso de Bentham, o tiene que ser sometido a un proceso de emancipación que incluye cierto nivel de perfección humana creciente, como en Stuart Mill. Claro, en esto entran a jugar matices entre la forma como el liberalismo y el utilitarismo (que en general también es liberal) conciben la libertad humana. Sobre esto volveremos en la respectiva unidad.

A partir del siglo XIX ya no fueron sólo los recursos al modelo del contrato sino la apelación a la historia, que al fin hará justicia,

los que no fueron posibles. En cierta manera el filosofar político con respecto a los fundamentos comenzó a atravesar un largo desierto (lo que no equivale a decir que durante todo ese tiempo no hubiera filosofar político en torno a otras cosas). Lo que terminó por asentarse fue un escepticismo con respecto a las capacidades fundantes que se habían usado hasta ahora (desde Aristóteles hasta el hegelianismo) y parecía más útil, según lo iban pregonando las nacientes ciencias sociales, atender a las cosas tal cual era y explicarlas en términos descriptivos en lugar de perderse en fundamentaciones normativas. En cuanto se expresaba filosóficamente, esta actitud constituía un verdadero escepticismo llevaba, por un lado, a un realismo político para el cual la política no es más que una cruda práctica del poder, acobardando así la tendencia filosófica a pensar lo político en términos normativos y, por el otro, a un positivismo jurídico para el cual no existe otro derecho que el decidido por una autoridad que logra hacerlo respetar recurriendo si es necesario a la fuerza, acobardando así la tendencia filosófica a preguntarse normativamente por el fundamento de lo jurídico.

Así las cosas, en la medida en que este escepticismo triunfaba, lo que moría era esa forma de filosofar que en el Renacimiento engendró utopías que prefiguraban nuevos modos de organización social y política, que en los siglos XVII y XVIII dio a luz los grandes argumentos de corte iuscontractualista que hicieron posible las revoluciones burguesas y que en el siglo XIX pretendió alcanzar su mayoría de edad con el 'descubrimiento' de las leyes de razón que rigen la moralidad individual, la sociabilidad humana, el Estado y el curso de la historia.

El derecho frente a la política

El derecho no tiene que adecuarse a la política, sino que la política tiene que adecuarse al derecho.

Manuel Kant, *Teoría y Práctica*

El anterior recorrido por las respuestas filosóficas sobre el fundamento del poder político nos han mostrado cómo la naturaleza,

la familia, la razón, los derechos individuales, la voluntad de los futuros gobernados, la historia, etc., se constituyen en respuesta. El derecho, y no simplemente los derechos del individuo, pueden también ser una razón de fundar la obediencia debida al poder político. Un modo de plantear esto es lo que luego se conocerá con el nombre de *positivismo jurídico*. Pero hay un modo que le precede y que integra derecho y moral y la legislación con la racionalidad de quienes tienen que obedecer las leyes. Este modo integra la pregunta por lo jurídico y la pregunta por lo político en una intuición básica: el poder ha de ser legítimo para que pueda erigirse en poder político. Esta intuición es el punto de arranque de la filosofía política y de la filosofía del derecho, la primera enfocando de preferencia la cuestión del fundamento moral del poder político y la segunda el fundamento legal.

El derecho, primero, es válido únicamente para las relaciones externas y prácticas de una persona con otra (...). Segundo, es válido únicamente para las relaciones de una voluntad con la voluntad de otro, no con sus deseos o intenciones (...) Tercero, no toma en consideración el contenido de la voluntad, es decir, el fin que la persona intenta realizar(.). El derecho es por lo tanto un agregado de esas condiciones bajo las cuales la voluntad de una persona puede ser puesta en relación con la voluntad de otra de acuerdo con una ley universal de libertad (...) El derecho estricto sólo puede ser representado como la posibilidad de un uso recíproco general de la coerción que es consistente con la libertad de cada uno de acuerdo con leyes universales. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*.

Como puede verse, Kant integra en el derecho la moral tanto como la voluntad y el consentimiento, la libertad tanto como la coerción. La justicia como criterio tiene mucho que ver en esta integración. Según Kant, "una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite, a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal" [Kant, 1797:39]. Y aquí entra en juego el derecho en el sentido de que la jurisprudencia tiene que ver con la condición *formal* de la libertad exterior. Esta libertad le deja la libertad a cada cual para elegir libremente el fin a escoger para sus acciones.

Una lectura rápida de Kant nos daría la sensación de que el filósofo propone que las relaciones exteriores entre los seres humanos se rijan por el derecho y las internas por el deber moral, pero esto no es del todo cierto porque la moralidad debe estar ya presente en el orden externo de la jurisprudencia para que pueda ser compatible con la ética interna, para que los hombres se sientan bajo el imperio de una sola legislación y por cierto de una legislación moral. Cuando esto ocurre, la legislación es capaz de prescribir acciones externas e internas, uniendo así una *ley* (que objetivamente presenta la acción que debe ser hecha, que hace de ella un deber) y un *motivo* (que conecta subjetivamente con la idea de la ley la razón de la voluntad electiva para esta acción). Cuando el motivo es el *deber*, la legislación es ética. Cuando el deber no es el motivo, la legislación es jurídica. La *moralidad* aparece cuando la idea de deber que brota de la ley es también el motivo de la acción.

El fundamento consensual del poder político

La voluntad no está simplemente sujeta a la ley, sino sujeta de tal modo que debe ser observada como legislando para ella misma y sólo de este modo como siendo sujeta a la ley (de la cual ella se puede considerar autora).

Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales.

Rawls, *Una teoría de la justicia*.

Estos modos de fundar moralmente un orden institucional ha sido traído de nuevo por pensadores como el norteamericano John Rawls y el alemán Jürgen Habermas. Buscando una teoría de justicia, Rawls conecta el orden institucional con una noción de equidad que le imprimirá una moralidad a la organización social. En lo que toca a la legislación, ella también debe corresponder a una noción de equidad entre ciudadanos libres e iguales: *la libertad de cada agente debe ser consistente con la libertad de cada otro agente de acuerdo con una ley universal*. Esta teoría está básicamente resumida en

un principio, llamado por Rawls *Principio general de justicia* y que reza de la siguiente manera: "Todos los bienes sociales primarios - libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza y las bases del respeto mutuo-, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados". Este principio se expresa mejor en dos principios de justicia que son los siguientes:

Primer Principio: cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de la libertad para todos.

Segundo Principio: las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

a- mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y

b- unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades. John Rawls, *Una Teoría de la Justicia*.

Sobre estos principios, sus implicaciones sociales y económicas y su relación con el ordenamiento político abundan las presentaciones y discusiones en la literatura filosófica contemporánea. A ella Rawls aspira a someter el ordenamiento jurídico e institucional de una sociedad que aspire a hacer de la justicia la primera virtud de las instituciones políticas. Para una mayor profundización, ver *Una teoría de la justicia y Liberalismo Político*.

Habermas, desde su temprano texto, *La transformación estructural de la esfera pública* hasta su reciente *Facticidad y validez*, ha insistido en una conexión entre la modernidad y la racionalidad expresada en la esfera pública, una conexión que, de un modo o de otro, provee las condiciones para un orden político moralmente justificado. No es que Habermas no reconozca el papel que esa esfera ha cumplido en la dominación ideológica del capitalismo reciente. Es más bien que ve ese papel como el fruto de una tergiversación del proyecto original de la esfera pública burguesa, una transformación' que terminó por imponer la racionalidad instrumental allí donde debería reinar la racionalidad moral. En su parecer, quienes condenan a la racionalidad

moderna distinguen entre el proyecto inicial y su posterior transformación y adjudican a aquel lo que es criticable en ésta. El proyecto original de la esfera pública que la Modernidad introdujo tenía por función monitorear y legitimar el poder a través de las discusiones públicas. La posterior transformación por parte de un proceso de instrumentalización, en que tuvieron participación los medios de control sistemático del poder, ha alterado las relaciones debidas entre el Estado y la sociedad, de acuerdo con el proyecto inicial. Como consecuencia de esto, se ha dado una 'estatificación' de la sociedad (que se ha hecho a través de una regulación legal de diferentes niveles de la vida privada y de las relaciones humanas) y una 'socialización' del Estado (que se ha hecho a través de una canalización hacia el Estado de los intereses sociales sin ninguna discusión previa en la esfera pública); procesos ambos que han llevado a la destrucción de la separación entre las dos esferas. En lugar de la esfera pública, hay un área donde compiten descarnadamente diferentes grupos de intereses y donde la publicidad es usada para ganar aprobación y prestigio.

Pero la democracia guarda en sí potencialidades para revertir este imperio de la racionalidad instrumental y para ayudar a restituir, guiada por una filosofía práctica capaz de ofrecer una normatividad clara, una esfera pública que sea la concreción del viejo ideal de una sociedad que controle el poder político y le dé fundamento moral. Habermas piensa en esa esfera pública como un «sitio transcendental donde se encuentran el emisor y el receptor, donde ellos pueden pretender que sus respectivas demandas y opiniones se ajustan a los mundos objetivo, social o subjetivo y donde ellas pueden criticar y confirmar la validez de esas pretensiones, ubicar sus desacuerdos y llegar a acuerdos» [Habermas, 1981, vol. II:126].

Precisando términos

Gobierno de hecho	Obediencia prudencial
Hipótesis histórica	Poder legal
Normatividad filosófica	Poder legítimo
Obediencia moral	Racionalidad instrumental

Lecturas para profundizar

Aristóteles

Ética Nicomaquea (existen varias ediciones)

La Política (existen varias ediciones)

Jeremy Bentham

Una Introducción a los principios morales de la legislación
(existen varias ediciones)

Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero

Origen y fundamentos del poder político, Enlace-Grijalbo

Sociedad y Estado en la filosofía moderna, Fondo de Cultura
Económica

Jürgen Habermas

Facticidad y validez

Federich Hegel

Principios Metafísicos de la Filosofía del derecho (existen varias
ediciones)

Thomas Hobbes

Leviatán (existen varias ediciones)

Inmanuel Kant

"¿Qué es la Ilustración?" (existen varias ediciones)

Metafísica de las costumbres (existen varias ediciones)

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (existen
varias ediciones)

John Locke

Carta sobre la tolerancia (existen varias ediciones)

Ensayo sobre el gobierno civil (existen varias ediciones)

Karl Marx

Manifiesto Comunista (existen varias ediciones)

La Cuestión Judía (existen varias ediciones)

John Rawls

Una teoría de la justicia, F.C.E.

Jean Jaques Rousseau

Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres
(existen varias ediciones)

El contrato social (existen varias ediciones)

John Stuart Mill

Utilitarismo (existen varias ediciones)

Sobre la libertad (existen varias ediciones)

Baruch Spinoza

Tratado teológico-político, Altaya, Grandes Obras del Pensamiento

Para leer a John Locke

El Ensayo sobre el gobierno civil o segundo ensayo, de John Locke, es de uno de esos textos fundantes del pensamiento político moderno y, ciertamente, piedra angular del pensamiento liberal. Es también un claro ejemplo del modelo contractual aquí presentado. Lea cuidadosamente el ensayo prestando atención a los siguientes aspectos: 1) Cómo era el estado de naturaleza, si de paz o de guerra. 2) Qué condiciones llevan a hacer necesario un contrato. 3) Quiénes participan en ese contrato. 4) Qué tipo de orden político emerge del contrato. 5) Cómo, si al comienzo la tierra y sus frutos eran dados a todos por igual, justifica Locke la propiedad privada como un derecho natural. 6) Cómo explica Locke el hecho que, si algunos quedan excluidos del contrato, quedan de todas maneras obligados a sus consecuencias políticas. 7) Cuáles son los límites que se le imponen al Estado u orden político que emerge del contrato. 8) Entre el orden político o Estado y el individuo, quién está para servir a quién.

III

Igualdad, Propiedad y libertad

¿Somos todos iguales?

La modernidad occidental elevó los valores de libertad, propiedad e igualdad a derechos y lo hizo de tal manera que nos parece que ellos son conceptos claros, complementarios unos de otros y que apuntan al mismo desarrollo armónico del individuo y la sociedad. Lo primero que debemos observar es que ellos ni son tan claros ni tan complementarios y que no tienen el mismo estatuto con relación al individuo y su articulación social. Cada uno de estos valores ya connota un nivel de separación o vinculación entre los seres humanos.

La igualdad parece ser el más vinculante de los tres valores y está tan cercano al valor de la justicia que casi se usa para definirla, como cuando se dice que justicia *es tratar a todos por igual*, base de lo que luego hemos llamado *equidad*, definida, en principio, como un *tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales*. Lo que la equidad dice es que sólo cierto criterio moral puede justificar un trato desigual de quienes deben ser, en principio, tomados como iguales. La libertad y la propiedad no tienen ese mismo alcance, según veremos luego.

La igualdad no tuvo siempre (ni tiene en todas las culturas distintas a la occidental) el mismo énfasis que en los últimos siglos ha venido a tener en Occidente. Para sólo reducirnos a Occidente, baste con observar que ni entre los griegos, ni entre los romanos, ni entre los judíos (para sólo tomar esas tres fuentes culturales) todos los seres humanos eran considerados iguales. Los griegos, en general, no se consideraban iguales a los bárbaros ni, entre ellos, consideraban que todos eran iguales: llegaron a afirmar como un hecho natural la desigualdad de los seres humanos: unos nacen para mandar y otros para obedecer. Para la muestra, esta cita:

Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos. La autoridad se enaltece y se mejora tanto cuanto lo hacen los seres que la ejercen o a quienes ella rige. La autoridad vale más en los hombres que en los animales, porque la perfección de la obra está siempre en razón directa de la perfección de los obreros, y una obra se realiza dondequiera que se hallan la autoridad y la obediencia. Estos dos elementos, la obediencia y la autoridad, se encuentran en todo conjunto formado de muchas cosas que conspiran a un resultado común, aunque por otra parte estén separadas o juntas. Con razón se puede suscitar esta cuestión y sostener que hay esclavos y hombres libres que lo son por obra de la naturaleza; se puede sostener que esta distinción subsiste realmente siempre que es útil al uno el servir como esclavo y al otro el reinar como señor; se puede sostener, en fin, que es justa, y que cada uno debe, según las exigencias de la naturaleza, ejercer el poder o someterse a él. Por consiguiente, la autoridad del señor sobre el esclavo es a la par justa y útil; lo cual no impide que el abuso de esta autoridad pueda ser funesto a ambos. Y así, entre el dueño y el esclavo, cuando es la naturaleza la que los ha hecho tales, existe un interés común, una recíproca benevolencia; sucediendo todo lo contrario cuando la ley y la fuerza por sí solas han hecho al uno señor y al otro esclavo. Aristóteles, *La Política*.

Los judíos llegaron a compartir buena parte de esas formas de definir la desigualdad, añadiéndole esa gran diferencia religiosa (que era más que religiosa a sus ojos) entre judíos y gentiles y que hacía de los primeros el pueblo elegido. Es en el cristianismo donde comienza a gestarse la idea de que todos los seres humanos son iguales y esa idea, al parecer, le vino al cristianismo no del judaísmo sino más bien de ciertos desarrollos de las filosofías helenísticas, en su fase latina, especialmente los estoicos, desarrollos cuyos antecedentes en el periodo clásico griego quizás fueron los sofistas.

Dejando de lado el hecho de que todos los seres humanos somos iguales porque somos hijos de Dios, porque tenemos un alma singular, inmortal y de factura divina, que es en esencia la forma como los cristianos fundamentaron la igualdad, el Medioevo tampoco consideró jurídica y políticamente a todos los seres humanos como iguales. Esto sólo vino a ser posible en la Modernidad.

La Modernidad trajo la igualdad primero como un ideal y después impuso el hecho normativo de la igualdad y lo hizo a través tanto de discursos filosóficos como políticos (más a menudo a través de discursos filosófico-políticos) que invocaban la igualdad tanto en términos descriptivos como normativos. Una cosa es decir, como lo hace Hobbes, que *todos los seres humanos son iguales*, en un sentido primero fisiológico y después mental, como una descripción objetiva del mundo de las cosas, y otra muy distinta, al menos en principio, decir que *todos los seres humanos deben ser tratados como iguales*, es decir, como si fueran iguales aunque no lo sean. 'Al menos en principio', la primera oración enuncia *un hecho* y la segunda una norma que luego pudo convertirse, a través de la retórica de los derechos del hombre, en un *derecho*. La primera oración compara a los seres humanos y no encuentra diferencias significativas. La segunda dice que no debemos mirar a las diferencias porque ellas no son, moral o jurídicamente, significativas. 'Al menos en principio', digo, porque algo debe permanecer como *objetivamente igual*, en términos descriptivos, que amerite la prescripción de tratar a los seres humanos como iguales. En el lenguaje cristiano, ese algo era el ser hijos de Dios y tener un alma inmortal. El lenguaje moderno transformó esto en algo como tener una esencia para la libertad, o una dignidad, o ser una persona de derecho o cualquier rasgo similar.

Pero ¿hasta dónde, según la Modernidad, se debía tratar a los seres humanos como iguales? El más vigoroso y organizado de los discursos que constituyeron la Modernidad, el liberal, sostuvo que esa igualdad debía reducirse a lo jurídico y político (aunque la conquista de esa igualdad en términos institucionales llegó a cuenta gotas, pero esa es otra historia). Diferentes formas de socialismo quisieron llevar la igualdad hasta la igualdad de la propiedad y el socialismo marxista quiso eliminar la propiedad para hacer posible la igualdad social. Otras variaciones de la política quisieron llevar la igualdad a las oportunidades o para atender las necesidades. Diferentes paradigmas políticos como el utilitarismo, la socialdemocracia y los proponentes de la renta mínima, continúan el debate de hasta dónde deben los seres humanos ser tratados como

libres dentro de un ordenamiento institucional. Pero, por lo pronto, la igualdad es uno de esos valores determinantes de lo político en las sociedades occidentales.

No me explayo más sobre las diferentes connotaciones de la igualdad y las diferentes teorías al respecto porque ceder ante las mejores síntesis y explicaciones de Norberto Bobbio, cuyo texto se anexa al final de este capítulo.

Las cosas que son más

La propiedad como valor, ya lo dijimos, no es tan vinculante como la igualdad. Ante todo, hay un uso que permiten la igualdad y la libertad y que no permite la propiedad, su uso adjetival: ponderamos que los seres humanos *sean* libres e iguales. No ponderamos que *sean propiedad*. Además, decir *Juan es propiedad* es una oración incompleta; si Juan es propiedad, lo es de alguien. El hecho de que uno no puede ser propiedad sin más, refleja otra característica de la propiedad, que la aproxima a la igualdad y la aleja de la libertad: ser un valor relacional. Ser propiedad de alguien no es un atributo inherente a la persona sino producto de una relación. Este carácter relacional de la propiedad no se le escapó a Aristóteles cuando definió la esclavitud, aunque ignoraba la faceta de que sin el esclavo el señor no es señor (que el esclavo constituye al amo tanto como éste al esclavo, algo que sí va a resaltar Hegel, con su relato del amo y el esclavo, quien, para propósitos diferentes, mostrará la dependencia que tiene el amo respecto del esclavo). Aristóteles dice:

Propiedad es una palabra que es preciso entender como se entiende la palabra parte: la parte no sólo es parte de un todo, sino que pertenece de una manera absoluta a una cosa distinta de ella misma. Lo mismo sucede con la propiedad; el señor es simplemente señor del esclavo, pero no depende esencialmente de él; el esclavo, por lo contrario, no es sólo esclavo del señor, sino que depende de éste absolutamente. Esto prueba claramente lo que el esclavo es en sí y lo que puede ser. El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual. Aristóteles, *La Política*.

Pero también he dicho que la propiedad es menos vinculante que la igualdad y aun menos que la libertad. Esto es porque mientras la igualdad rescata por igual a los dos seres humanos que pone en relación, ser propiedad es una relación que sólo eleva al uno justamente en la medida en que cosifica al otro. Aristóteles nos acaba de mostrar cómo.

Pero dejemos de hablar de la situación en que una persona es propiedad de otra, que no es, al menos abierta y jurídicamente, una relación que se da en nuestra época, y pasemos a hablar de la propiedad en términos genéricos, para ver cómo la propiedad es una relación con poco sentido vinculante entre los seres humanos. Como ya dijimos, la relación de propiedad es una relación de *cosificación* que sólo dignifica a quien posee (aunque la *alienación* es el fenómeno que emerge, entre otras cosas, cuando el propietario se enajena frente a lo poseído perdiendo de esa forma su dignidad frente a la cosa, que de esa manera se *reifica*, mientras él se cosifica, como dice la teoría marxista). Los seres humanos, también lo dijimos, son o no iguales entre ellos y son libres, en parte, porque no son propiedad de otros. Todo esto lo pueden ser sin que medie directamente el mundo de las cosas. Pero no pueden ser propietarios sin el mundo de las cosas. La propiedad es, en primera instancia, una relación entre los seres humanos y el mundo de las cosas.

'En primera instancia' porque, en verdad, ser o no propietarios no se reduce a una relación exclusiva entre personas y cosas sino también, y de un modo esencial, entre las personas mismas. La propiedad, esto debe quedar claro, en cuanto que es una relación exclusiva entre un ser humano y una cosa, es una forma de relación entre ese ser humano y los demás. Una propiedad es *exclusiva* en cuanto es también *excluyente*: es una *propiedad privada* porque priva a otros del derecho al uso sobre esa cosa. En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, cuando narra el origen de la propiedad, Rousseau descata este aspecto exclusionista al narrarlo como una usurpación.

El primero a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir "Esto es mío", y halló personas bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras,

muertes, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: "¡Guardaos de escuchar a ese impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!" Jean Jaques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.

Uno podría concluir diciendo, de un modo fuerte, que la propiedad es una relación política excluyente entre los seres humanos a propósito de las cosas. 'Política' porque depende del derecho, sin el cual no hay propiedad, sólo *posesión*, que no es otra cosa que la simple relación fáctica entre una persona y su cosa (suya en cuanto la pueda retener como suya), sin ninguna sanción institucional. Lo 'mío' requiere ser reconocido como mío por otras personas para que así podamos decir con Kant:

Lo jurídicamente mío (meum iuris) es aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría. Immanuel Kant, Principios metafísicos de la doctrina del derecho.

La sanción institucional, que transforma la posesión en propiedad, es un título que impone una conducta restrictiva a los demás sobre la cosa en cuestión: ellos deben abstenerse de pretender esa cosa. Ahondando en esto, en parte, el marxismo intentará explicar, a través de la propiedad, la pérdida de dignidad, ya no de unos seres humanos frente a las cosas, sino de unos seres humanos frente a otros que detentan una propiedad excluyente sobre ciertas cosas vitales para la libertad y el bienestar de los otros.

De la propiedad a la libertad

La propiedad ha servido también para definir el grado de libertad de una persona. En cuanto se ha definido la libertad como no-esclavitud, ser libre es sinónimo de no ser propiedad de otro. Siguiendo esta línea de entendimiento, algunos han definido ser libre como ser propietario de las propias facultades físicas y mentales y poder hacer con ellas lo que uno quiera. Esto es, en términos generales, un *individualismo posesivo*.

Obsérvese que este modo de definir la libertad no resulta vinculante. Así definida, la libertad no expresa una preocupación central por la relación entre un sujeto y el colectivo dentro del cual lo consideramos, no expresa, podríamos decir, una preocupación relacional. La libertad es más bien un valor individualista: muy a menudo se piensa que uno es o no libre con independencia de si otros seres humanos alrededor lo son (aunque en esto no estarían de acuerdo Kant, Hegel y Marx, por ejemplo). Claro, se puede hablar de la libertad también en términos comparativos, decir que alguien es más libre o menos libre que otros, pero, aun en este caso, la libertad sigue siendo un atributo individual, sólo que accede a comparaciones intersubjetivas. En cambio la igualdad no es un atributo individualizable, no es posible decir que *alguien es igual*. Es *igual a otro*, o no lo es. Tampoco podemos decir que es *más igual que otro*.

Pero hay otras formas de definir la libertad (y consiguientemente de defenderla) y volveré sobre ellas en un momento. Por lo pronto quisiera enfatizar el hecho de que, como ocurre con la igualdad, tampoco los antiguos y medievales entendieron la libertad de la forma como se entiende en la modernidad.

Modos de entender la libertad

Preguntemos desde luego lo que en este tiempo entienden un inglés, un francés o un habitante de los Estados Unidos de América por la palabra libertad. Ella no es para cada uno de éstos otra cosa que el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos: es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos: es, en fin, para todos el derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de

todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones o por consultas, que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración. Comparad entre tanto esta libertad con la de los antiguos.

Esta consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos. Pero, al mismo tiempo que era todo esto lo que los antiguos llamaban libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida.

Así, entre los antiguos el individuo, soberano casi habitualmente en los negocios públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas. Como ciudadano decidía de la paz y de la guerra; como particular estaba limitado, observado y reprimido en todos sus movimientos; como porción del cuerpo colectivo cuestionaba, destituía, condenaba, despojaba, desterraba y decidía la vida de los magistrados o de sus superiores; pero como sometido al cuerpo colectivo podía llegar también la ocasión de ser privado de su estado, despojado de sus dignidades, arrojado del territorio de la república, y condenado a muerte por la voluntad discrecional del todo de que formaba parte. Entre los modernos al contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia aun en los Estados más libres: su soberanía está restringida y casi siempre suspensa: y si en algunas épocas fijas, pero raras, llega a ejercer esta soberanía, lo hace rodeado de mil trabas y precauciones, y nunca sino para abdicar de ella. Benjamín Constant, *De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos*.

Constant muestra la diferencia entre la tendencia de los antiguos hacer parte de la vida pública para ser libres y la tendencia de los modernos de construir un orden político que les preserve la libertad. Las dos tendencias entienden la libertad de forma distinta. La primera piensa la libertad como algo que se logra con otros en el ágora, en el espacio político por excelencia. No les hubiera sonado muy sensato a los antiguos, según Constant, que uno les dijera que somos libres antes de constituir un orden político y que lo constituimos sólo para preservar esa libertad que ya teníamos sin él. Eso, en cambio, es una forma de pensar de los modernos. Para la muestra, esta sentencia profundamente moderna:

El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil.

Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y cosas semejantes. John Locke, *Carta sobre la tolerancia*.

Los intereses civiles, que preceden al Estado en su formación y legitimidad, no pueden verse alterados por éste. Obsérvese que, para Locke, si el Estado preserva estos intereses, ya ha cumplido su misión. Para Aristóteles, en cambio, el Estado es mucho más que eso:

Luego, evidentemente, el Estado no consiste en la comunidad del domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio; estas condiciones preliminares son indispensables para que el Estado exista; pero aun suponiéndolas reunidas, el Estado no existe todavía. El Estado es la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se baste a sí misma. Aristóteles, *La Política, Capítulo V*.

El Estado, en Aristóteles, no protege tanto los intereses individuales. Más bien funda la comunidad a través de la vida política y, dentro de ella, los intereses individuales cobran sentido. La libertad y los valores individuales, tal como tendemos a entenderlos, no eran valores a los que los griegos y romanos les dieran un significado por fuera de otros valores como la buena vida, el honor público, la virtud, etc. La libertad, por ejemplo, separada y ultravalorada, es más bien un valor moderno. Para hacer una muy sucinta revisión de varias connotaciones del término libertad, me permito remitirme a un texto mucho más antiguo que los de la cultura occidental, uno en el que, más que de libertad, como un valor en sí, se habla de *liberación*, como un hecho que tiene sentido frente a amenazas muy concretas a la felicidad, a la buena vida y, más dramáticamente, a la vida. Aquí, más que aspirar a la *libertad en sí*, se aspira a emanciparse de cinco situaciones indeseables:

- a. Liberación de la violencia (*Ahimsa*)
- b. Liberación de la miseria (*Asteya*)
- c. Liberación de la explotación (*Aparigraha*)
- d. Liberación de la violación o deshonor (*Auyab-hichara*)
- e. Liberación de la muerte y enfermedad temprana (*Armitatva* y *Arogya*).

Código de Manú

Es muy posible que a culturas que, como la india, conocieron estos ideales de liberación, les resultara extraña esa obsesión occidental moderna por la libertad, como un valor absoluto, esa libertad que los modernos desplegaron en escudos y consignas, en banderas y manifiestos, y a nombre de la cual se han hecho guerras, invadido pueblos y derrocado gobiernos. A veces suena como un valor abstracto al que es difícil darle un significado concreto. Y a veces esto ocurre porque, para ciertas tendencias ideológicas, la libertad es más bien un espacio vacío que se le debe garantizar al individuo, un espacio al que el individuo mismo debe darle su propio contenido. Independientemente del contenido que se le dé, decimos que hay libertad cuando ese espacio no es invadido por otro. A esta tendencia, persistente en la forma occidental de definir la libertad, el pensador Isaiah Berlin la llamó *libertad* negativa.

Por supuesto, existe otra tendencia, la *libertad positiva*, que sí le da a la libertad un contenido. El punto de arranque de toda teoría de libertad positiva es la percepción de que hay formas de ser libre que no son realmente libertad. La 'verdadera libertad' está personificada en algún estado al que hay que llegar. Esta tendencia casi siempre termina por decir que hacer lo que uno quiere sin intervención de otros es confundir libertad con capricho, es ceder a los instintos inmediatos del ser humano. Como dice Hegel en alguna parte, estar preso de ese capricho no es sino una forma de esclavitud. "El ser humano no nace libre, llega a hacerse libre". Y en esto la disciplina y trabajo tienen su misión.

La libertad: ¿rescatarla o construirla?

Hay dos tendencias filosóficas, tan marcadas culturalmente que casi uno diría que una es inglesa y la otra alemana, que entienden por libertad dos cosas distintas. Para la inglesa, tal y como la encontramos en una línea que viene desde Hobbes hasta Bentham y que mira al ser humano desde un determinismo natural, algo que explica sus deseos e instintos, la libertad sería la no interferencia en el cumplimiento de los mismos, al menos no más allá de lo requerido para que los otros pudieran disfrutar del mismo derecho. Podemos llamar a esto un *naturalismo libertario*. El exponente más claro de la otra tendencia sería Kant, para quien la libertad es identificable con cierta ley moral que nos puede sacar de esta dependencia de los instintos, que Kant llamaría inclinaciones. Llegar a la libertad, en su caso *libertad como autonomía*, es más bien una meta y por cierto no fácil de alcanzar. Si no, miremos este pasaje:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. Sapere aude! Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. Inmanuel Kant, ¿Qué es la Ilustración?

El ser autónomo kantiano, aquel que de verdad es libre, no es un impulso caprichoso, un querer que no es voluntad porque está a merced de las apetencias que asemejan al ser humano a los otros animales y que le impiden desarrollar su dimensión racional. La autonomía no es un estado original que sólo puede ser alterado por el capricho de los otros o por las leyes y restricciones del Estado. Aun si ese estado original no fuera alterado por el capricho de otros y las restricciones del poder político, el individuo no sería libre si no ha alcanzado esta mayoría de edad. Kant nos lleva a entender esta mayoría de edad a través de la paradójica situación (esbozada ya por Rousseau, quien llamaba libertad a ser esclavo de la ley) de obedecer una racional moralidad universal. Y esa moralidad debe proyectarse a nivel político en una legislación que, aquellos que la

obedecen, la obedezcan porque la sienten conformada según leyes de libertad. El ser autónomo kantiano, a diferencia del hombre libre aristotélico, no puede ser libre sino entre seres libres.

Aunque discrepando bastante del rigorismo y formalismo de la moralidad kantiana, Hegel también se opuso a esa tendencia naturalista de llamar libertad al solo capricho exento de trabas externas y más a la pretensión de que en un original estado de naturaleza los seres humanos eran realmente libres. Si tal estado refiere a una situación primitiva, presocial y prehistórica, es evidente que en un mundo así ser humano viviría a merced del miedo, de las necesidades fisiológicas, temeroso de las fieras y de los otros seres humanos. ¿Cómo llamar a esto libertad? Claro, la naturaleza del ser humano es ser libre, pero porque éste es el destino natural del ser humano, el estado a ser alcanzado, no su estado original.

Menos aun va Hegel a estar de acuerdo con un Estado político que, como el de Locke, sólo tenga su razón de ser en esto de preservar la libertad del ser humano, en la forma naturalista como se ha entendido ésta. Ese tipo de libertad es importante, pero sólo es una libertad subjetiva, una que no alcanza su objetividad sino bajo las condiciones que brinda un Estado racionalmente organizado, capaz de armonizar los encontrados intereses que emergen en el sistema de necesidades, el sistema económico donde los seres humanos luchan cada uno por lo suyo.

Por otra parte, existe un *ethos*, una rica vida cultural y social que se ha nutrido de una tradición y que se pone en peligro por ese atomismo liberal de plantear la libertad como algo que, en vez de unir, separa y enfrenta al hombre con el hombre. El orden racional e institucional expresado en el Estado levanta al individuo de esa eventual postración, de ese ciego perseguir su interés inmediato, y lo conecta con una forma civil de convivencia que le da sentido a su libertad.

La crítica de Marx a la libertad burguesa se entronca en buena parte con esta crítica hegeliana al naturalismo y al atomismo libertarios. Por una parte, Marx ha de observar que la libertad formal, aquella conquistada por las revoluciones burguesas, está minada por la cruda y envolvente realidad de una dependencia económica a

que se ven abocados los proletarios, aquellos que sólo tienen su fuerza de trabajo para vender y por lo tanto terminan *libremente* sometidos a un sistema de explotación económica.

Cierto: las revoluciones burguesas emanciparon a los siervos de la gleba en unos lugares y, en aquellos donde se había reimplantado la esclavitud, a los esclavos, conquistando por primera vez en la historia, contra nobles, reyes y aristócratas, la igualdad de todos ante la ley. Marx no lo niega. Pero esa igualdad formal termina siendo sobrepujada (porque convive con ella) por la cruda realidad de la no-igualdad y de la explotación que se vive en el sistema económico capitalista.

Este relativo fracaso de la libertad burguesa no se debe sólo al poderoso influjo del sistema capitalista de producción, algo a lo cual la libertad se opondría, sino que es posible porque ya la sanción moral de este orden económico está en la forma como se han definido la libertad, la igualdad y la propiedad. Para probar esto, Marx se remite a la Constitución Francesa de 1793 y lee:

'Art. 6. La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo aquello que no lesione los derechos de los otros' o, según la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791: 'La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe al otro

La libertad es, por tanto, el derecho a hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre *inocua*mente para el otro lo determina la ley, como la empalizada marca el límite o la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma. (...) Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo *delimitado*, limitado a sí mismo. La aplicación del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*. ¿En qué consiste ese derecho humano de la propiedad privada?

Art. 16 (Constitución de 1793): 'El derecho de *propiedad* es aquel que permite a cada ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria'.

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (a su antojo), sin atender a los demás hombres, independientemente de la

sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. Y proclama por encima de todo el derecho humano a disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria.

Quedan todavía por examinar los otros derechos humanos, la *igualdad* y la *seguridad*.

La *igualdad*, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la libertad más arriba descrita, a saber: que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma. La Constitución de 1795 define del siguiente modo el concepto de esta igualdad, conforme a su significación:

Art. 3. (Constitución de 1795): 'La igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga'.
¿Y la seguridad?

Art. 8 (Constitución de 1795): 'La seguridad consiste en la protección conferida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades'.

Karl Marx, *La cuestión judía*.

El pensamiento de Marx se orientará a pensar la libertad como una libertad genérica, como algo que no se logra en términos puramente individuales sino, ante todo, sociales. Preferirá hablar de emancipación y, antes que emancipación con referencia a los otros o al rey o al gobierno, con respecto a las condiciones sociales que producen la alienación y no-realización del ser humano. Así, un concepto clave en el pensamiento marxista será el de la *emancipación social*.

El debate filosófico acerca de qué es la libertad y hasta dónde es factible defenderla por sí misma, por supuesto, no termina en Marx. Lo que con este breve recorrido se ha querido mostrar es, simplemente, que no hay una sola definición filosófica de libertad. La modernidad occidental, sin embargo, ha hecho de la libertad uno de sus valores centrales y la filosofía política sigue lidiando con ella como uno de sus temas centrales.

Precisando términos

Atomicismo	Igualdad formal	Libertad como autonomía
Emancipación social	Individualismo posesivo	Libertad natural
Igualdad descriptiva	Libertad de los modernos	Libertad objetiva
Igualdad prescriptiva	Libertad de los antiguos	Libertad subjetiva

Lecturas para profundizar

Aristóteles

Ética Nicomaquea (existen varias ediciones)

La Política (existen varias ediciones)

Jean Jaques Rousseau

Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres
(existen varias ediciones)

El contrato social (existen varias ediciones)

John Locke

Carta sobre la tolerancia (existen varias ediciones)

Ensayo sobre el gobierno civil (existen varias ediciones)

Thomas Hobbes

Leviatán (existen varias ediciones)

Karl Marx

"*El trabajo alienado*", en: *Manuscritos del 44* (existen varias ediciones)

"*Propiedad privada y comunismo*", en: *Manuscritos del 44*
(existen varias ediciones)

La Cuestión Judía (existen varias ediciones)

Federich Hegel

Principios Metafísicos de la Filosofía del derecho (existen varias ediciones)

Inmanuel Kant

"*¿Qué es la Ilustración?*" (existen varias ediciones)

Metafísica de las costumbres (existen varias ediciones)

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (existen varias ediciones)

Isaiah Berlin

"Dos conceptos de libertad", en: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial
Benjamin Constant
"La libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos" (existen varias ediciones)
John Stuart Mill
Sobre la libertad (existen varias ediciones)

Para leer a Stuart Mill

El ensayo sobre la libertad, del inglés John Stuart Mill, presenta una defensa de la libertad que no se encierra ni dentro de lo que hemos llamado aquí libertad naturalista ni dentro de la libertad como autonomía. El primer giro importante que hace Stuart Mill es cambiar el modo de defender la libertad. Según él, hasta ahora se la ha defendido de los reyes y los gobiernos, porque esa era su principal amenaza. Superada ésta, dice, a la libertad le nace una nueva y poderosa amenaza. ¿Cuál es esa? El segundo giro importante parece ser la razón por la cual la libertad es defendida. Casi siempre, quienes defienden la libertad la consideran un valor absoluto, es decir, algo que debe ser alcanzado porque es bueno en sí mismo. ¿Es éste el modo de defenderla que tiene Mill? ¿O hay otro valor para el cual la libertad no es sino un medio? ¿Cuál es la principal dificultad para hacer libres a los seres humanos? ¿A qué se aspira al hacerlos libres? ¿Hay límites a la defensa de la libertad? ¿Hay unos niveles o clases de libertad que gozan de mayor amplitud que otras?

Norberto Bobbio*

IGUALDAD

Igualdad y libertad

La igualdad, como valor supremo de una convivencia ordenada, feliz y civil, y por consiguiente, de una parte, como aspiración perenne de los hombres que viven en sociedad, y de otra, como tema constante de las ideologías y de las teorías políticas, queda emparejada a menudo con la libertad. Como "libertad", "igualdad" tiene predominantemente en el lenguaje político un significado emotivo positivo, es decir, designa algo que se desea, aunque no faltan ideologías y doctrinas autoritarias que consideran más la autoridad que la libertad, e ideologías y doctrinas no igualitarias que consideran más la desigualdad que la igualdad. Pero, por lo que se refiere a su significado descriptivo, mientras que, respecto al término "libertad", la dificultad para establecerlo estriba sobre todo en su ambigüedad, puesto que en el lenguaje político se habla de "libertad" al menos en dos significados distintos, la dificultad de establecer el significado descriptivo de "igualdad" estriba sobre todo en su indeterminación, de modo que decir que dos entes son iguales, sin otra determinación, nada significa en el lenguaje político, si no se especifica de qué entes se trata y respecto a qué cosa son iguales, es decir, si no se está en condiciones de responder a dos preguntas: a) "¿Igualdad entre quiénes?", y b) "¿Igualdad en qué?".

De manera más precisa, mientras que la libertad es una cualidad o propiedad de la persona (no importa si física o moral), y por lo tanto sus diversos significados dependen del hecho de que esta cualidad o propiedad puede referirse a distintos aspectos de la persona, sobre todo a la voluntad o a la acción, la igualdad es pura y simplemente un tipo de relación formal, que se puede colmar de los más diversos contenidos. Tanto es así que, mientras "X es libre" es una proposición dotada de sentido, "X es igual" es una proposición sin sentido, antes bien remite, para adquirir sentido, a la respuesta a la pregunta "¿Igual a quién?". De ahí el efecto irresistiblemente cómico y, en la intención del autor, satírico,

* Norberto Bobbio, tomado de *Igualdad y Libertad*, Piados, I.C.E./U.A.B., Pensamiento Político Contemporáneo 24, páginas 53-96.

del célebre dicho orwelliano: "Todos somos iguales, pero unos más iguales que otros", mientras que sería perfectamente legítimo decir que en una sociedad todos somos libres aunque algunos lo son más, porque simplemente se querría decir que todos gozan de ciertas libertades y que un grupo más restringido de privilegiados goza además de algunas libertades especiales. Por otra parte, mientras "X es igual" es una proposición sin sentido, "Todos los hombres son iguales" es una proposición sensata, incluso muy utilizada, si bien genérica en extremo, precisamente porque en tal contexto el atributo de la igualdad se refiere no a una cualidad del hombre en cuanto tal, como es o puede ser en ciertos contextos la libertad, sino a un cierto tipo de relación entre los entes que forman parte de la categoría abstracta de "humanidad". Lo que puede también explicar por qué la libertad en cuanto valor, es decir, en cuanto bien o fin a perseguir, se considera generalmente un bien o un fin para el individuo o para un ente colectivo (grupo, clase, nación, Estado) concebido como un superindividuo, mientras que la igualdad se considera como un bien o un fin para los componentes singulares de una totalidad en tanto que tales entes se encuentran en un determinado tipo de relación entre sí. Prueba de ello es que mientras la libertad es, en general, un valor para el hombre en cuanto individuo, de ahí que las teorías favorables a la libertad, es decir, liberales o libertarias, sean doctrinas individualistas, que tienden a ver en la sociedad más bien un agregado de individuos que no una totalidad, la igualdad es un valor para el hombre en cuanto ente genérico, es decir, en cuanto es un ente perteneciente a una determinada clase, justamente la humanidad, de ahí que las teorías políticas que propugnan la igualdad, o igualitarias, tiendan a ver en la sociedad una totalidad de la cual es necesario considerar qué tipo de relaciones existe o debe instituirse entre las distintas partes que constituyen el todo. A diferencia del concepto y del valor de la libertad, el concepto y el valor de la igualdad presuponen para su aplicación la presencia de una pluralidad de entes de los que se trata de establecer qué relación existe entre ellos: mientras podría decirse, en el límite, que pudiera existir una sociedad en la cual sólo uno es libre (el déspota), no tendría sentido afirmar que existe una sociedad en la cual sólo uno es igual. El único nexo social y políticamente relevante entre libertad e igualdad se confronta allí donde la libertad se considera como aquello en lo que los hombres, o mejor, los miembros de un determinado grupo social, son o deben ser iguales, de ahí la característica

de los miembros de ese grupo de ser "igualmente libres" o "iguales en la libertad": no hay mejor confirmación del hecho de que la libertad es la cualidad de un ente, y la igualdad un modo de establecer un determinado tipo de relación entre los entes de una totalidad, a pesar de que la única característica común de estos entes sea el hecho de ser libres.

Igualdad y justicia

Mientras que "libertad" e "igualdad" son términos conceptual y axiológicamente muy diferentes, aunque a menudo estén ideológicamente unidos, el concepto e incluso el valor de la igualdad no se distinguen del concepto y del valor de la justicia en la mayor parte de sus acepciones, hasta el punto de que la expresión "libertad y justicia" se usa con frecuencia como equivalente de la expresión "libertad e igualdad".

De los dos significados clásicos de justicia que pueden seguirse hasta Aristóteles, uno es el que identifica "justicia" con "legalidad", de donde se dice justa la acción llevada a cabo en conformidad con las leyes (no importa que sean leyes positivas o naturales), justo es el hombre que observa habitualmente las leyes, y justas son las mismas leyes (por ejemplo, las leyes humanas) en tanto que corresponden a leyes superiores, como lo son las leyes naturales o divinas; el otro es el que identifica "justicia" precisamente con "igualdad", de donde se dice que es justa una acción, un hombre, una ley que instituye o respeta, una vez instituida, una relación de igualdad. La opinión común que piensa poder distinguir los dos significados de justicia refiriendo el primero sobre todo a la acción y el segundo sobre todo a la ley, de donde una acción es justa en tanto es conforme a una ley y una ley es justa en cuanto es conforme al principio de igualdad, no es exacta: tanto en el lenguaje común como en el técnico, se suele decir, sin que tal uso suscite la más mínima confusión, que un hombre es justo tanto porque observa la ley cuanto porque es ecuánime, como, de otra parte, que una ley es justa tanto porque es igualitaria cuanto porque es conforme a una ley superior. No es difícil por lo demás reconducir uno de los dos significados al otro: el punto de referencia común entre ambos es el de orden, o de equilibrio, o de armonía, o de concordia de las partes de un todo. Desde las más antiguas representaciones de la justicia, ésta siempre ha sido plasmada como la virtud o el principio que preside el ordenamiento en un todo armónico o equilibrado, tanto de las sociedades humanas como del cosmos (el orden del cosmos, por lo demás, se concibe,

en la concepción sociomórfica del universo, como una proyección del orden social): ahora bien, para que reine la armonía en el universo o en la civitas son necesarias dos cosas: que cada una de las partes tenga asignado el lugar propio que le corresponde, lo cual es la aplicación del principio *suum cuique tribuere*, máxima expresión de la justicia como igualdad; y que, una vez que a cada parte le ha sido asignado el lugar propio, el equilibrio alcanzado sea mantenido por normas universalmente respetadas. Así, la instauración de una cierta igualdad entre las partes y el respeto de la legalidad son las dos condiciones para la institución y la conservación del orden y la armonía del todo, que es, para quien se ponga en el punto de vista de la totalidad y no de las partes, el sumo bien. Estas dos condiciones son ambas necesarias para que actúe la justicia, pero sólo conjuntamente son también suficientes. En una totalidad ordenada la justicia puede introducirse ya sea por la alteración de las relaciones de igualdad, ya por la inobservancia de las leyes: la alteración de la igualdad es un desafío a la legalidad constituida, así como la inobservancia de las leyes establecidas es una ruptura del principio de igualdad en el cual la ley se ha inspirado. En todo caso, la igualdad consiste solamente en una relación: lo que da a esta relación un valor, es decir, lo que hace de ella una línea humanamente deseable, es el ser justa. En otras palabras, una relación de igualdad es un fin deseable en la medida en que es considerado justo, donde por "justo" se entienda que tal relación tiene de algún modo que ver con un orden que hay que instituir o restituir (una vez turbado), con un ideal de armonía de las partes del todo, porque, además, sólo un todo ordenado tiene la posibilidad de subsistir en cuanto tal.

Aparece claro, así, una vez más, que la libertad es el valor supremo del individuo respecto del todo y que la justicia es el bien supremo del todo en cuanto compuesto de partes, o, en otras palabras, que la libertad es el bien individual por excelencia y la justicia es el bien social por excelencia (en este sentido virtud social, como decía Aristóteles). Queriendo conjugar los dos valores supremos del vivir civil, la expresión más correcta es "libertad y justicia", no ya "libertad e igualdad", desde el momento en que la igualdad no es de por sí un valor, sino que lo es tan sólo en la medida en que sea una condición necesaria, aunque no suficiente, de la armonía del todo, del orden de las partes, del equilibrio interno de un sistema en el cual consiste la justicia.

Las situaciones de justicia

Que dos cosas sean iguales entre sí no es ni justo ni injusto, es decir, no tiene por sí mismo ni social ni políticamente valor alguno. Mientras que la justicia es un ideal, la igualdad es un hecho. No es por sí mismo ni justo ni injusto que dos bolas de billar sean perfectamente iguales entre sí. La esfera de aplicación de la justicia, o bien de la igualdad social y políticamente relevante, es la de las relaciones sociales, o de los individuos o de los grupos entre sí, o de los individuos con el grupo (y viceversa), según la distinción tradicional, que se remonta hasta Aristóteles, entre justicia conmutativa (que tiene lugar en las relaciones entre las partes) y justicia distributiva (que tiene lugar en las relaciones entre el todo y las partes, o viceversa). Más específicamente, las situaciones en que es relevante que haya o no igualdad son sobre todo dos: a) aquella en la que uno se encuentra frente a una acción de dar (o hacer), de la que haya que establecer la correspondencia antecedente con un tener o subsecuentemente con un recibir, de donde la secuencia tener-dar-recibir-tener; b) aquella en la cual uno se encuentra frente al problema de asignar ventajas o desventajas, beneficios o gravámenes, en términos jurídicos, derechos o deberes, a una pluralidad de individuos pertenecientes a una determinada categoría. En el primer caso la situación se caracteriza por un relación bilateral y recíproca; en el segundo caso, por una relación multilateral y unidireccional. En el primer caso el problema de la igualdad se presenta como problema de "equivalencia" de cosas (lo que se da ha de ser equivalente a lo que se tiene, lo que se recibe a lo que se tiene); en el segundo, como problema de "equiparación" de personas (se trata, por ejemplo, de equiparar en la relación entre cónyuges la mujer al marido, o en la relación laboral los obreros a los empleados). Todo el mundo aprecia la diferencia entre la igualdad que se invoca cuando se requiere que haya correspondencia entre la mercancía y el precio, y la igualdad que se invoca cuando se pide que los derecho (y los deberes) de la mujer se correspondan a los del marido, o bien que el estado jurídico de los obreros sea equiparado al de los empleados. Las dos situaciones corresponden, por lo demás, a dos tipos fundamentales de relaciones que nos es dado cotejar en todo sistema social, las relaciones de intercambio y las relaciones de convivencia. Queriendo dotar de un nombre a las dos situaciones de justicia, se puede hablar en el primer caso de justicia retributiva y en el segundo de justicia atributiva.

Mientras que no es posible especificar ulteriormente los casos típicos de justicia atributiva, pues son muchas e imprevisibles las situaciones en que se requiere un igualamiento en las relaciones entre individuos, los casos más típicos de justicia retributiva, es decir, de igualdad entre lo que se da (o se hace) y lo que se recibe, son los cuatro siguientes: relación entre mercancía y precio, salario y trabajo, daño e indemnización, delito y castigo. De estos cuatro casos, los dos primeros son de retribución de un bien con un bien; los otros dos, de un mal con un mal. También en estos casos el lenguaje común reconoce el nexo entre los dos conceptos de justicia e igualdad, hablando respectivamente de "precio justo", "salario justo", "indemnización justa" y de "pena justa".

Los criterios de justicia

Una vez delimitada la esfera de aplicación de la justicia como igualdad, nada se ha dicho aún sobre lo que distingue una igualdad justa de una injusta, que es además la diferencia esencial en un discurso político entre la igualdad deseable y aquella que no es tal. Nada se ha dicho aún en torno a lo que hace deseable que dos cosas o dos personas sean iguales. Al llegar aquí el problema de la igualdad remite al problema de los así llamados criterios de justicia, es decir, a los criterios que permiten establecer situación por situación en qué dos cosas o dos personas deban ser iguales con el objeto de que la igualdad entre ellas pueda considerarse justa. Dos cosas o dos personas pueden ser iguales o igualadas en muchos aspectos: su igualdad o su igualación tiene que ver con la justicia sólo cuando corresponde a un determinado criterio (que se denomina criterio de justicia), basándose, en el cual se establece cuál de los criterios ha de considerarse relevante con el fin de distinguir una igualdad deseable de una igualdad no deseable. Que el *malum passionis* sea igual al *malum actionis* no es en sí mismo ni justo ni injusto: deviene justo si se elige como criterio de justicia penal el criterio de igual sufrimiento, es decir, si se acepta el principio de que delito y castigo hayan de ser iguales en el sufrimiento (respectivamente administrado y padecido). Si se adopta otro criterio, por ejemplo el que inspira la ley del talión, según el cual el castigo debe ser igual al delito no en el sufrimiento, sino más burda y materialmente en el tipo de mutilación, la igualación del castigo al delito sucede de modo diferente. Aún más evidente es el caso de la relación de igualdad entre trabajo y salario: hay tantos modos de considerar el salario que corresponde al trabajo, y por tanto de pensar

que se respeta la relación de igualdad entre el uno y el otro, como tantos son los criterios de retribución que son adoptados cada una de las veces, dependiendo de las necesidades, las ideologías e infinitos factores diversos. Que el salario deba corresponder a las necesidades de la reproducción de la fuerza de trabajo, es un criterio retributivo que queda perfectamente satisfecho cuando se respeta la igualdad entre el monto de lo que recibe el obrero a cambio de su trabajo y lo que él debe gastar para su sostenimiento. Cambiando de criterio, lo que era justo con el primer criterio deviene injusto con el segundo.

No hay teoría de la justicia que no analice y discuta algunos de los más comunes criterios de justicia, que por lo común se presentan como especificaciones de la máxima general y vacía: "A cada uno lo suyo". Por dar algunos ejemplos: "A cada uno según su mérito", "Según su capacidad", "Según su talento", "Según su esfuerzo", "Según el trabajo", "Según el resultado", "Según la necesidad", "Según el rango", y así sucesivamente. Ninguno de estos criterios tiene valor absoluto ni es perfectamente objetivo, aunque existan situaciones en que se aplique predominantemente uno más bien que otro: en la sociedad familiar el criterio predominante es el de la necesidad (curiosamente, el mismo que en la sociedad comunista según Marx), en la escuela (cuando hay finalidades esencialmente selectivas) el criterio del mérito; en una sociedad accionarial el de las cuotas de propiedad; en la sociedad leonina el criterio de la fuerza (la comunidad internacional es en gran parte una sociedad leonina), etcétera. Incluso si la elección de este o aquel criterio es en parte determinada por la situación objetiva, a menudo depende, y a veces en última instancia, si bien no siempre conscientemente, de la concepción general del orden social, como demuestran suficientemente las disputas ideológicas sobre si es más justa una sociedad en la que cada uno reciba según su mérito o esa otra donde cada uno recibe sus necesidades. En las situaciones concretas los diversos criterios quedan a menudo conformados unos con otros: piénsese en la variedad de criterios con que se seleccionan habitualmente los concurrentes a convocatorias de empleo público, donde se mezclan, se sobreponen o se confunden el criterio del mérito con el de las necesidades, el criterio de la antigüedad con el del rango. La máxima "A cada uno lo suyo" no enuncia ningún criterio, pero los comprende, en ocasiones, y los tolera todos.

La regla de justicia

Más allá de las dos formas de justicia retributiva y atributiva, examinadas en capítulos precedentes, la igualdad tiene que ver con la justicia también en otro sentido, a saber, respecto de la llamada "regla de justicia". Por "regla de justicia" se entiende la regla según la cual se deben tratar a los iguales de modo igual y a los desiguales de modo desigual. Sería superfluo subrayar cuál es la importancia que asume una regla tal en relación con la determinación de la justicia, concebida como el valor que preside la conservación del orden social. Lo que sí conviene subrayar, en cambio, es que el problema de la justicia como valor social no se reduce hasta agotarse, como en general creen los juristas, a la regla de justicia. La regla de justicia presupone, en efecto, que están ya resueltos los problemas comprendidos en la esfera de la justicia retributiva y atributiva, es decir, presupone que se han elegido los criterios para establecer cuándo dos cosas deben considerarse equivalentes y cuándo dos personas deben considerarse equiparables. Sólo después de que estos criterios hayan sido elegidos, interviene la regla de justicia para establecer que se traten del mismo modo aquellos que se encuentren en la misma situación. Si no se estableciera por anticipado cómo debe tratarse esta o aquella categoría, no tendría sentido alguno afirmar que los pertenecientes a la categoría deban tratarse de modo igual. Quien confunde el problema, o mejor, los diversos problemas de la justicia como igualdad con la regla de justicia no parece darse cuenta de que la primera tarea del que trabaja para la justicia es la relativa al modo de tratar a un determinado sujeto en una determinada relación, y que sólo después de haber establecido el tratamiento surge la exigencia de establecer que el tratamiento igual sea reservado a aquellos que se encuentran en la misma situación. La regla de justicia, en suma, atañe al modo con que el principio de justicia debe aplicarse: ha sido llamada, en efecto, correctamente, la justicia en la aplicación (se entiende: en la aplicación del principio de justicia recogido, es decir puesto que este o aquel principio de justicia constituyen generalmente el contenido de las leyes, en la aplicación de la ley). Desde este punto de vista, la relación entre la justicia retributiva y atributiva y la regla de justicia puede precisarse del siguiente modo: la primera es constitutiva o reconstitutiva de la igualdad social; la segunda tiende a mantenerla en los modos y formas en que ha sido establecida. Puesto que la regla de justicia no dice cuál es el tratamiento mejor, sino que se limita a requerir la aplicación

igual de un determinado tratamiento, cualquiera que éste sea, se llama también justicia formal, ya que prescinde completamente de cualquier consideración del contenido. Se puede dar el caso, y en efecto se da con frecuencia en todo ordenamiento jurídico donde las normas envejecen y devienen injustas, de que una norma injusta se aplique injustamente, y, ciertamente, no es la aplicación injusta la que pone remedio sino, sí acaso, sólo la desaplicación.

Aun teniendo un valor subordinado al valor instaurado por la justicia retributiva y atributiva, también la justicia formal tiene en sí misma, es decir, independientemente del valor de justicia de la norma, e incluso en el caso de norma injusta, un valor social, que es el de garantizar el orden antiguo hasta que no sea sustituido por el nuevo. Tiene también la función de hacer menos irritante la injusticia en tanto que compartida ("Mal común, consuelo de tontos"). Se puede observar aun que el instrumento más idóneo para hacer respetar la regla de justicia es la emanación, por parte de aquel que detenta en una determinada sociedad el poder legislativo, de normas generales y abstractas que establezcan cómo debe tratarse una entera categoría de sujetos. En caso de que existan normas semejantes, y la mayor parte de las leyes formales son tales, el respeto de la regla de justicia, es decir, de la justicia formal, se resuelve pura y simplemente en la aplicación escrupulosa e imparcial de la ley: en efecto, aplicándola escrupulosa e imparcialmente a todos los sujetos que están bajo la categoría regulada por la ley y según el tratamiento previsto, también se observa la regla de la justicia que quiere que sean tratados de modo igual los iguales. Desde este punto de vista la aplicación de la regla de justicia es lo mismo que el respeto a la legalidad, aunque es necesario no confundir la actuación de la regla de justicia a través del respeto a la legalidad, por un lado, con la justicia como legalidad, que hemos señalado en el capítulo 2, y, por el otro, con el principio de legalidad que es planteado como defensa no de la legalidad sino de la certeza del derecho. La regla de derecho requiere para su aplicación la virtud de la imparcialidad respecto de los destinatarios de la ley; el principio de legalidad requiere, más bien, la virtud de lealtad respecto del legislador.

La igualdad de todos

Contrariamente a lo que se podría inferir de lo que se ha dicho hasta aquí sobre la relación entre justicia e igualdad, donde "justicia" ha

aparecido siempre como término axiológicamente significativo e "igualdad" como término axiológicamente neutral, más que descriptivamente indeterminado, en el debate político la igualdad constituye un valor, mejor, uno de los valores fundamentales en los que las filosofías y las ideologías políticas de todos los tiempos se han inspirado. Pero ello depende del hecho de que en todos los contextos en los que la igualdad se invoca (y naturalmente también en aquellos en que es condenada), la igualdad de que se trata es siempre una igualdad determinada o secundum quid, que recibe su contenido axiológicamente relevante justo de ese quid que especifica su significado.

Ciertamente, una de las máximas políticas más cargadas de significado emotivo es aquella que proclama la igualdad de todos los hombres, cuya formulación más corriente es la siguiente: "Todos los hombres son (o nacen) iguales". Esta máxima corre y recorre el amplio arco de todo el pensamiento político occidental, desde los estoicos al cristianismo primitivo, para renacer con un nuevo vigor durante la Reforma, asumir forma filosófica en Rousseau y los socialistas utópicos, y expresarse en forma de verdadera y propia regla jurídica en las declaraciones de los derechos humanos desde finales del dieciocho hasta hoy. Pero normalmente no se presta atención al hecho de que lo que atribuye una carga emotiva positiva a la enunciación, que en tanto proposición descriptiva o es demasiado genérica o sin más falsa, no es la proclamada igualdad, sino la extensión de la igualdad a "todos". No se puede eludir, en efecto, el significado polémico y revolucionario de este "todos", que se contrapone a situaciones u ordenamientos en los cuales no todos, sino más bien pocos o poquísimos, disfrutaban de bienes y derechos de los que otros carecen. En otras palabras, el valor de la máxima estriba no en el hecho de que evoque el fantasma de la igualdad, que siempre ha quitado el sueño a los poderosos, sino en el hecho de que la igualdad evocada, cualquiera que sea su naturaleza, tenga que valer para todos, de ahí que por "todos" no se dice que se entienda la totalidad de los hombres, pues basta que se entienda los pertenecientes a un determinado grupo social, con tal de que este grupo sea más extenso del que hasta ahora ha detentado el poder. Además, puesto que, como se ha dicho, cualquier máxima de justicia debe responder a ambas preguntas por la "igualdad entre quiénes" y por la "igualdad en qué" para tener un contenido específico, se observa que la máxima de la igualdad de todos respondería, aparentemente, sólo a la primera pregunta si se interpretara literalmente. En realidad, el significado

axiológico de la máxima depende también de la cualidad, si bien sobreentendida, respecto a la cual se requiere que los hombres, todos los hombres, sean considerados iguales. En ninguna de las acepciones históricamente importantes, puede interpretarse la máxima como solicitadora de que "todos" los hombres sean iguales en "todo". La idea que la máxima expresa es la de que los hombres sean considerados iguales y tratados como iguales respecto de aquellas cualidades que, según las diferentes concepciones del hombre y de la sociedad, constituyen la esencia del hombre, la naturaleza humana distinta de la naturaleza de los demás seres, como el libre uso de la razón, la capacidad jurídica, la libertad de poseer, la "dignidad social" (como dicta el artículo 3 de la Constitución italiana), o, más brevemente, la "dignidad" (como dicta el artículo 1 de la Declaración universal de los derechos del hombre) y así sucesivamente. En este sentido, la máxima no tiene un significado unívoco, sino tantos significados como respuestas hay a la pregunta: "Todos iguales, sí, pero, ¿en qué?". Una vez interpretado el significado específico a través del análisis de las ideas morales, sociales y políticas de la doctrina que la ha formulado, su significado emotivo depende precisamente del valor que toda doctrina atribuye a esa cualidad respecto a la cual se exige que los hombres sean tratados de la misma manera. Tampoco el campeón del igualitarismo, J. J. Rousseau, pide que, para que se instaure el reino de la igualdad, los hombres tengan que ser iguales en todo: en el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres distingue las desigualdades naturales de las sociales, las producidas por la naturaleza, y en cuanto tales benéficas, o por lo menos moralmente indiferentes, y las sociales, producidas por la maraña de relaciones de dominio económico, espiritual y político, de que está entretejida la civilización humana. Lo que él procura es la eliminación de las segundas y no de las primeras. En uno de los pasajes decisivos del Contrato social escribe "que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, lo que la naturaleza había podido establecer de desigualdad física entre los hombres por una igualdad moral y legítima" (I, 9).

La igualdad frente a la ley

De las diversas determinaciones históricas de la máxima que proclama la igualdad de todos los hombres, la única universalmente recogida, cualquiera que sea el tipo de constitución en la que esté inserta y

cualquiera que sea la ideología sobreentendida, es la que afirma que "todos los hombres son iguales frente a la ley", o, con otra formulación, "la ley es igual para todos". El principio es muy antiguo y no puede sino referirse, aunque la referencia no sea infrecuente, al concepto clásico de "isonomía", que es un concepto fundamental, además de ideal primario, del pensamiento político griego, como queda maravillosamente ilustrado con las palabras de Eurípides: "No hay peor enemigo de una ciudad que un tirano, cuando no predominan las leyes generales y un solo hombre tiene el poder, dictando las leyes para sí mismo y sin ninguna equidad. Cuando hay leyes escritas, el pobre como el rico tienen igual derecho" (Las suplicantes, 429-434). En la modernidad, el principio está enunciado en las constituciones francesas de 1791, 1793 y 1795; después, una y otra vez, en el artículo 1 de la Carta de 1814, en el artículo 6 de la Constitución belga de 1830, en el artículo 24 del Estatuto albertino. Mientras la enmienda XIV de la Constitución de los Estados Unidos (1868) quiere asegurar a todos los ciudadanos "la igual protección de las leyes", el principio es retomado y repetido, en la primera posguerra, tanto por el artículo 109, apartado 1, de la Constitución de Weimar (1919), como por el artículo 7, apartado 1, de la Constitución austríaca (1920); en la segunda posguerra, dando ejemplos de constituciones inspiradas en ideologías diversas, tanto por el artículo 71 de la Constitución búlgara (1947), como por el artículo 3 de la Constitución italiana (1948).

No obstante su universalidad, tal principio está lejos de ser claro y ha dado lugar a diversas interpretaciones, prescindiendo en esta ocasión de la disputa, que afecta más propiamente a la teoría jurídica, acerca de la eficacia del principio: a saber, si está dirigido a los jueces o también al legislador. En el primer caso, nada añadiría a la regla de justicia que prescribe la imparcialidad en el juicio; en el segundo caso, termina por cambiar completamente su naturaleza, ya que, de principio que prescribe la igualdad "frente" a la ley, se transformaría en un principio totalmente diferente y más bien cargado de sentido que prescribe la igualdad "en" la ley. El principio tiene ante todo un significado histórico, siendo necesario referirlo no tanto a lo que afirma sino a lo que niega, es decir, es necesario entenderlo en su valor polémico.

El blanco principal de la afirmación de que todos son iguales frente a la ley es el Estado de órdenes o de castas; el Estado en el que los ciudadanos están divididos en categorías jurídicas diversas y distintas; dispuestas en un orden jerárquico rígido, de ahí que las superiores tengan privilegios que las inferiores no tienen, mientras que éstas tienen cargas

de las que aquéllas están exentas; el paso del Estado estamental al Estado liberal burgués aparece claro para quien tome en consideración la diferencia entre el Código prusiano de 1794 -que contempla tres órdenes en que queda dividida la sociedad civil, los campesinos, los burgueses y la nobleza- y el Código napoleónico de 1804, donde sólo hay ciudadanos. En el preámbulo de la Constitución francesa de 1791 se lee que los constituyentes han querido abolir "irrevocablemente las instituciones que herían la libertad y la igualdad de los derechos", y entre estas instituciones están computadas todas aquellas que habían caracterizado el régimen feudal. La frase con la cual se cierra el preámbulo -"Ya no existe para parte alguna de la nación, ni para ningún individuo, ningún privilegio o excepción al derecho común de todos los franceses"- ilustra a contrario, mejor que cualquier comentario, el significado del principio de la igualdad frente a la ley. Allí donde a la enunciación del principio le siga una o más especificaciones de contenido, el valor polémico resulta evidente. En el artículo 24 del Estatuto albertino a la enunciación del principio le sigue esta precisión: "Todos gozan de igual manera de derechos civiles y políticos, y son admisibles en los cargos civiles y militares, salvo las excepciones determinadas por las leyes". Nada más históricamente condicionado que la admisibilidad en los cargos civiles y militares (¿por qué no a la educación y a los derechos políticos?); contra lo que esta prescripción reacciona es contra la discriminación por nacimiento (el principio aristocrático), y no contra otras formas de discriminación.

Si se prescinde de este significado polémico, expreso o tácito, que es necesario de vez en cuando poner de relieve, el principio de la igualdad frente a la ley es también, como todas las fórmulas igualitarias, expresamente genérico. La *communis opinio*, en efecto, lo interpreta como prescribiente de la exclusión de toda discriminación arbitraria ya sea de parte del juez, ya del legislador, siempre que por "discriminación arbitraria" se entienda una discriminación introducida o no eliminada sin justificación, más brevemente, una discriminación no justificada (y en este sentido "injusta"). ¿Pero basta con aducir razones para que una discriminación pueda considerarse justificada? ¿Cualquier razón, o más bien ciertas razones que ciertas otras? ¿Pero en función de qué criterios se distinguen las razones válidas de las inválidas? ¿Existen criterios objetivos, es decir, criterios que reposen sobre la así llamada "naturaleza de las cosas"? La única respuesta que se puede dar a estas preguntas es que se dan, entre los individuos humanos, diferencias relevantes y diferencias irrelevantes respecto a su inserción en esta o aquella categoría. Pero esta distinción no coincide con la distinción

entre diferencias objetivas y no objetivas: entre blancos y negros, entre hombres y mujeres hay sin duda diferencias objetivas, lo cual no quiere decir que sean también relevantes. La relevancia o irrelevancia se establece por la elección de valor y, por lo tanto, está históricamente condicionada. Baste considerar las justificaciones que han sido adoptadas en muchos casos para las sucesivas ampliaciones de los derechos políticos, para darse cuenta de que una diferencia planteada como relevante en un determinado período histórico (para excluir ciertas categorías de personas de los derechos políticos) no ha estado considerada relevante en un periodo político posterior.

La igualdad jurídica

Es necesario además distinguir la igualdad frente a la ley de la igualdad de derecho, de la igualdad en los derechos (o de los derechos, según las diversas formulaciones), y de la igualdad jurídica. La expresión "igualdad de derecho" se usa en contraposición a "igualdad de hecho", y corresponde casi siempre a la contraposición entre igualdad formal e igualdad sustancial o material: sobre este asunto se tratará más adelante (véase más abajo, cap. 10). La igualdad en los derechos (o de los derechos) significa algo más que la mera igualdad frente a la ley como exclusión de toda discriminación no justificada: significa gozar igualmente, por parte de los ciudadanos, de algunos derechos fundamentales constitucionalmente garantizados, como se desprende de algunas célebres formulaciones: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en los derechos" (Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, 1789); "Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos" (Declaración universal de los derechos del hombre, 1948). La diferencia entre igualdad frente a la ley e igualdad en los derechos queda subrayada en algunas formulaciones, como la del artículo 21 de la Constitución yugoslava, en la que se dice que los hombres son iguales "ante la ley y en los derechos". Mientras que la igualdad frente a la ley es sólo una forma específica e históricamente determinada de igualdad de derecho o de los derechos (por ejemplo, en el derecho de todos a acceder a la jurisdicción común, o a los principales cargos civiles y militares independientemente del nacimiento), la igualdad en los derechos comprende, más allá del derecho a ser considerados iguales frente a la ley, todos los derechos fundamentales enumerados en una constitución, como son los derechos civiles y políticos, generalmente proclamados (lo que no quiere decir reconocidos de hecho) en todas las

constituciones modernas. En fin, por igualdad jurídica se entiende habitualmente la igualdad en ese particular atributo que hace de todo miembro de un grupo social, también del infante, un sujeto jurídico, es decir, un sujeto dotado de capacidad jurídica. Mientras la igualdad en los derechos tiene un ámbito más vasto que la igualdad frente a la ley, la igualdad jurídica tiene un ámbito más restringido: el blanco polémico del principio de la igualdad frente a la ley es originariamente, como ya se ha dicho, la sociedad de castas, mientras que el blanco polémico de la igualdad jurídica es la sociedad esclavista, es decir, la sociedad en la cual no todos sus miembros son personas jurídicas. En una sociedad de castas todos son sujetos de derecho, tienen capacidad jurídica, incluso aunque no todos sean iguales frente a la ley (en el sentido de que cada estamento está regulado por leyes diversas), y con mayor razón no todos sean iguales en los derechos fundamentales.

La igualdad de oportunidades

El discurso apenas sufre variación por lo que respecta al otro principio considerado como uno de los fundamentos del Estado de democracia social, así como el principio de igualdad ante la ley ha representado un fundamento del Estado liberal: el principio de la igualdad de oportunidades, o de chances, o de puntos de partida. Tampoco este principio es menos genérico que el precedente, a no ser que se precise el contenido con referencias a situaciones específicas e históricamente determinadas. Considerado abstractamente por sí mismo, el principio de la igualdad de oportunidades no tiene nada de particularmente nuevo: no es sino la aplicación de la regla de justicia a una situación en la cual haya personas en competición entre sí para la consecución de un objetivo único, es decir, de un objetivo que no puede ser alcanzado más que por uno de los concurrentes (como el triunfo en una competición, la victoria en un juego o duelo, ganar en un concurso, etcétera). Nada hay de particularmente progresivo o regresivo en el hecho de que quienes juegan al tute tengan de partida el mismo número de cartas, o que los jugadores de ajedrez dispongan del mismo número y del mismo tipo de piezas, que los duelistas estén provistos de la misma arma, que los corredores partan de la misma línea, o que los participantes en una oposición tengan el mismo título, puedan servirse en el examen de los mismos libros, o todos desconozcan el tema que tengan que desarrollar.

Lo que una vez más hace de este principio un principio innovador en los Estados social y económicamente avanzados es el hecho de que se haya extendido enormemente por efecto del predominio de una concepción de carácter conflictual global de la sociedad, por la cual ella en su totalidad se considera como una inmensa competición para la consecución de bienes escasos. Tal extensión se ha dado al menos en dos direcciones: a) en la demanda de que la igualdad de los puntos de partida sea aplicada a todos los miembros del grupo social sin distinción alguna de religión, raza, sexo, clase, etc.; b) en comprender, entre las situaciones en las cuales la regla ha de aplicarse, situaciones económica y socialmente importantes, de manera bien distinta a los juegos y a los concursos, siendo tales, por dar algún ejemplo, la competición por la posesión de bienes materiales, para la consecución de metas particularmente deseables por todos los hombres, por el derecho a ejercitar ciertas profesiones... En otras palabras, el principio de la igualdad de oportunidades elevado a principio general apunta a situar a todos los miembros de una determinada sociedad en las condiciones de participación en la competición de la vida, o en la conquista de lo que es vitalmente más significativo, partiendo de posiciones iguales. Sería superfluo añadir que el modo en que han de considerarse iguales las posiciones de partida, o las condiciones sociales y materiales que permitan considerar iguales a los competidores, son cosas que varían de sociedad a sociedad. Basta con plantearse preguntas como las siguientes: ¿es suficiente el libre acceso a escuelas iguales? Pero, ¿qué escuelas, de qué grado, hasta qué edad? Ya que a la escuela se accede desde la vida familiar, ¿no será necesario igualar las condiciones familiares en que uno se encuentra viviendo desde su nacimiento? ¿Dónde parar? No es superfluo, en cambio, reclamar la atención sobre el hecho de que, precisamente al objeto de situar individuos desiguales por nacimiento en las mismas condiciones, de partida, puede ser necesario favorecer a los más desposeídos y desfavorecer a los más acomodados, es decir, introducir artificialmente, o bien imperativamente, discriminaciones de otro modo no existentes, como sucede por lo demás en algunas competiciones deportivas en las que a los competidores menos experimentados se les concede una cierta ventaja respecto de los que lo son más. De tal modo, una desigualdad se convierte en instrumento de igualdad, por el simple motivo de que corrige una desigualdad precedente; de modo que la nueva igualdad es el resultado de la nivelación de dos desigualdades.

Igualdad de hecho

Del principio de la igualdad frente a la ley y del de la igualdad de oportunidades se distingue la exigencia o el ideal de la igualdad real o sustancial o, como se lee en la Constitución italiana, "de hecho". Lo que se entiende genéricamente por "igualdad de hecho" es algo bastante claro: se entiende la igualdad respecto de los bienes materiales, o igualdad económica, viniéndose así a distinguir de la igualdad formal o jurídica, y de la igualdad de oportunidades o social. Sin embargo, no está nada claro, en cambio, incluso es asunto muy controvertido, cuáles sean las formas y los modos específicos con que se piensa que esta igualdad pueda pretenderse o llevarse a efecto. Igualdad respecto de los bienes materiales. Pero, ¿qué bienes? ¿Y por qué no también los bienes espirituales o intelectuales? Si se definen los bienes respecto de las necesidades que tienden a satisfacer, la pregunta en torno a las determinaciones de lo que es un bien y de lo que no lo es, remite a la pregunta en torno a la determinación de cuáles sean las necesidades dignas de satisfacerse y respecto de cuáles se considera "justo" que los hombres sean iguales. ¿Todas las necesidades, o sólo algunas? Y ya que no parece que pueda responderse que "todas" -ni siquiera el más consecuente y fanático igualitario ha dado nunca una respuesta semejante-, ¿cuál es el criterio por el cual se pueden distinguir necesidades merecedoras o no merecedoras de satisfacerse? ¿Quizás el criterio de utilidad social, por el cual se distinguen necesidades socialmente útiles y necesidades socialmente nocivas? ¿O el criterio más vago aún de la correspondencia con la "naturaleza", donde se distinguen las necesidades naturales de las artificiales, las necesidades espontáneas de las necesidades provocadas por los productores de bienes de consumo? ¿La necesidad de escuchar una sinfonía de Beethoven es natural o artificial, es algo espontáneo o provocado? ¿Es ir de vacaciones, o ir calzados, o leer el periódico? Desde tal punto de vista nada más indeterminado que la fórmula "A cada uno según sus necesidades", utilizada también por Marx, y luego erigida en ideal-límite de la sociedad comunista en su escrito *Crítica del programa de Gotha*.

Una vez determinada la naturaleza de los bienes respecto de los cuales los hombres deberían ser iguales, el problema de la igualdad no está aún resuelto: es necesario también establecer de qué modo los hombres consiguen y permanecen en relación con estos bienes. ¿Es necesaria la posesión o es suficiente el uso? ¿O hay que hacer aún otra distinción, entre un tipo de bienes, como los instrumentos de producción, de los

que basta con su igual uso, y otros bienes, como los productos de los que también es lícita su posesión individual y, eventualmente, su libre disposición? En tercer lugar, no parece que quien sostenga una doctrina igualitaria pueda eludir una pregunta ulterior: ¿después de haber sido determinado el tipo de bienes respecto de los cuales es relevante la igualdad, con el fin de que una sociedad

pueda considerarse justa, después de haber establecido el tipo de relación que ha de subsistir entre los miembros del grupo y estos bienes, la igualdad invocada será absoluta o relativa? O retomando la conocida distinción aristotélica, ¿aritmética o geométrica? En otras palabras, ¿los bienes que hay que distribuir serán distribuidos según la fórmula "A cada uno en partes iguales", o bien según la fórmula "A cada uno en proporción de...", es decir, con una fórmula que permita una distribución distinta según el distinto grado en que cada individuo posea el requisito requerido? Nada impide que se considere igualitaria una doctrina que defienda una fórmula de igualdad proporcional. Hay que resaltar, en fin, que entre los mismos principios de justicia comúnmente considerados, algunos son más iguales que otros: un principio es tanto más igualitario cuanto menores se presuman las diferencias entre los hombres respecto del criterio adoptado. El principio "A cada uno según sus necesidades" se considera, entre todos, el principio más igualitario (no por azar en él se inspira la doctrina comunista), porque se cree que los hombres son más iguales entre sí (o menos diversos) respecto de las necesidades que no, por ejemplo, respecto de las capacidades. De lo que se sigue que el carácter igualitario de una doctrina no está en la demanda de que todos sean tratados de modo igual respecto de los bienes relevantes, sino que el criterio por el que estos bienes queden distribuidos sea él mismo máximamente igualitario. Pero, ¿hay un criterio, si no objetivo por lo menos comúnmente compartido, para distinguir los principios de justicia por su mayor o menor igualitarismo? Una pregunta a la que no parece fácil dar una respuesta unívoca. Por lo demás, si la determinación de lo que se debe entender por igualdad sustancial no planteara tantas preguntas, no se habrían propuesto a lo largo del curso histórico, como es conocido, tantas formas distintas de doctrinas igualitarias, a menudo en conflicto entre sí, y, ya que el igualitarismo es el aspecto más constante y caracterizado de las doctrinas socialistas y comunistas, no nos encontraríamos frente a tantos comunismos y socialismos distintos, de ahí que algunos sean totalmente igualitarios, otros parcialmente, algunos absolutamente y otros lo sean relativamente.

El igualitarismo

De cualquier modo, cualesquiera que sean las diferencias específicas, lo que caracteriza a las ideologías igualitarias respecto a todas las demás ideologías sociales, que acaso admitan o exijan esta o aquella forma particular de igualdad, es la demanda de igualdad sustancial, en tanto distinta de la igualdad ante la ley y de la igualdad de oportunidades. Del mismo modo que sería ambiguo definir el liberalismo como la doctrina que valora sobre todos los valores el valor de la libertad, hasta que no se defina cuáles son las libertades que forman generalmente el contenido mínimo de la doctrina liberal (y son las libertades personales y civiles), asimismo sería genérico definir el igualitarismo como la doctrina que valora sobre todos los valores el valor de la igualdad, hasta que no se determine de qué igualdad se trata, y en qué medida ha de aplicarse. Ya se ha dicho que, para determinar el significado específico de una relación de igualdad, es necesario responder al menos a dos preguntas: "¿Igualdad entre quiénes?" e "¿Igualdad en qué?". Limitando el criterio de especificación a la pareja todo-parte, las respuestas posibles son cuatro: a) igualdad entre todos en todo; b) igualdad entre todos en alguna cosa; c) igualdad entre algunos en todo; d) igualdad entre algunos en alguna cosa. El ideal-límite del igualitarismo se reconoce en la primera respuesta: igualdad de todos los hombres en todos los aspectos. Pero, precisamente, se trata de un ideal-límite prácticamente inalcanzable. Todo lo más se puede volver a definir el igualitarismo como la tendencia a la consecución de este ideal por sucesivas aproximaciones. Históricamente, una doctrina igualitaria es una doctrina que sostiene la igualdad para el mayor número de hombres en el mayor número de aspectos. Desde el momento en que la igualdad absoluta, entendida como la igualdad de todos en todo, es un ideal-límite al cual se puede tender mediante sucesivas aproximaciones, es lícito hablar de doctrinas más igualitarias que otras. De igualitarismo parcial o limitado se puede hablar, en cambio, a propósito de doctrinas que sostienen la igualdad en todo, limitada a una categoría de personas, como es la doctrina platónica en lo que respecta a la clase de los guerreros, o como son algunas reglas de órdenes religiosas. Se entiende que el igualitarismo parcial o limitado es perfectamente compatible con una concepción no igualitaria de la sociedad en su conjunto. Las otras dos posibles respuestas, la igualdad de todos en alguna cosa y la igualdad de algunos (pertenecientes a una determinada categoría) en alguna cosa, pueden denominarse demandas igualitarias sólo si elimina una desigualdad precedente. Así, se llama

igualitaria una ley que extienda el sufragio a las mujeres, u otra que elimine una discriminación racial. Pero ni la primera ni la segunda respuesta son típicas de una concepción igualitaria de la sociedad; aisladamente consideradas, no pueden denominarse respuestas determinantes de ninguna forma histórica de igualitarismo. La petición de igualdad jurídica, entendida como igualdad de todos en la capacidad jurídica, es ciertamente una petición igualitaria respecto de las situaciones en que los hombres se dividían en libres y esclavos; pero es la aportación de la ideología liberal, todavía no la de una ideología igualitaria.

Lo que singulariza a las ideologías igualitarias es, generalmente, el acento puesto en el hombre como ser "genérico", es decir, como ser perteneciente a un determinado genus, y por tanto en las características comunes a todos los pertenecientes al genus, antes que en las características individuales por las que un hombre se distingue de otro (que es, por el contrario, lo que singulariza a las doctrinas liberales), no importa si además el acento recae sobre las características negativas del hombre ("Los hombres son todos pecadores") o bien en las positivas ("El hombre es un animal sociable por naturaleza"). De esta naturaleza común de los hombres se ha dado históricamente una interpretación religiosa -los hombres son entre sí hermanos en tanto hijos del mismo Padre- y una interpretación filosófica, que se funda generalmente en la concepción de una igualdad sustancial primitiva, o "natural", corrompida y pervertida por las instituciones sociales que han introducido y perpetuado la desigualdad entre ricos y pobres, entre gobernantes y gobernados, entre clase dominante y clase dominada. A menudo en la misma doctrina igualitaria se reencuentran mezcladas y reforzándose una a otra ambas interpretaciones: la llamada religiosa procede a la par con el argumento filosófico, el ideal de la regeneración con el de la revolución social. Según el acento recaiga en las desigualdades económicas o en las políticas, y por tanto el fin último de la igualdad se siga á través de la eliminación de la propiedad privada o a través de la eliminación del poder político, las doctrinas igualitarias se distinguen en socialistas (o comunistas) y anarquistas. Las primeras persiguen la igualdad política a través de la igualdad económica, las segundas transitan el camino inverso.

El igualitarismo y su fundamento

Si es verdad que históricamente el punto de partida de las doctrinas igualitarias es predominantemente la consideración de la naturaleza común de los hombres, este punto de partida no es lógicamente suficiente para justificar el principio fundamental del igualitarismo, según el cual todos o casi todos los hombres han de ser tratados de la misma manera en todos o casi todos los aspectos. Aun admitiendo que sea objetivamente verdadero que todos los hombres son iguales, o que por lo menos son más iguales que desiguales, no se sigue de ello, puesto que una proposición normativa no puede derivar de una proposición descriptiva, que todos los hombres hayan de ser tratados de igual manera. Este principio ético fundamental ya no deriva de la pura y simple constatación de que los hombres son de hecho iguales, sino de la valoración positiva de este hecho, es decir, del juicio de valor: "La igualdad (la igualdad mayor posible) entre los hombres es deseable". Prueba de ello es que una doctrina desigualitaria como la hobbesiana, que considera que el objetivo supremo de los hombres que viven en sociedad no es la mayor igualdad posible sino exclusivamente la paz social, y funda esta última precisamente en la renuncia a la igualdad natural y en la constitución de un ordenamiento en el que se trace una línea neta de demarcación entre los que tienen el deber de dirigir y los que tienen el único derecho de obedecer, parte de la constatación de que los hombres en el estado de naturaleza son iguales. Pero a diferencia de los teóricos del igualitarismo, Hobbes no da un juicio de valor positivo de la igualdad natural; más bien considera que la igualdad material de los hombres, como se encuentra en el estado de naturaleza, es una de las causas del bellum omnium contra omnes, que hace intolerable la pertenencia a tal estado y obliga a los hombres a dar vida a la sociedad civil. La mayor parte de los teóricos del igualitarismo y Hobbes parten de la misma verdad de hecho, pero llegan a consecuencias prácticas opuestas, porque valoran esa misma realidad de hecho de manera opuesta; las consecuencias prácticas opuestas derivan, en efecto, no de la constatación sino de la valoración.

En rigor, la constatación de la igualdad natural de los hombres no sólo no es suficiente para fundar el igualitarismo, sino que ni siquiera es necesaria. Se puede considerar perfectamente la igualdad máxima como un bien digno de perseguirse sin tener que comenzar, por lo demás, por la constatación de una igualdad natural o primitiva u originaria de los hombres. El marxismo es una doctrina igualitaria que ha abandonado hoy completamente los presupuestos naturalistas de las formas más

ingenuas de socialismo: la proposición normativa "La igualdad es un bien digno de perseguirse" no deriva en este caso subrepticamente del juicio de hecho "Los hombres nacen o son por naturaleza iguales", sino del juicio de valor "La desigualdad es un mal", dando por supuesto que se trata de la desigualdad observable en la historia concreta de los hombres, que es la historia de la sociedad dividida en clases antagónicas y por tanto profundamente desiguales. Si acaso en una forma estrictamente simplificada, el procedimiento mental que preside la constitución de una teoría como ésta es perfectamente el opuesto del utilizado por Hobbes: para Hobbes los hombres son de hecho iguales pero deben ser desiguales; para los teóricos del socialismo científico, los hombres han sido de hecho hasta ahora desiguales pero deben ser iguales. De manera no diferente a las doctrinas igualitarias, las doctrinas no igualitarias presuponen no ya la consideración de la fundamental e invisible desigualdad humana, sino la apreciación positiva de esta o aquella forma de desigualdad, ya sea entre individuos más o menos dotados por la naturaleza en lo que concierne a la fuerza física, a la inteligencia o a la habilidad, ya sea entre razas, estirpes o naciones; presuponen, en otras palabras, un juicio de valor opuesto al de las doctrinas igualitarias, o bien el juicio de que esta o aquella forma de desigualdad es provechosa o sin más necesaria para el equilibrio o para el progreso civil, y por tanto el orden social debe respetar y no abolir la desigualdad entre los hombres, o al menos las desigualdades que son consideradas social y políticamente relevantes. Desde el momento en que las sociedades hasta ahora existentes son de hecho sociedades desiguales, las doctrinas inigualitarias representan habitualmente la tendencia a conservar las cosas tal como están, son doctrinas conservadoras; las doctrinas igualitarias, por el contrario, representan habitualmente la tendencia a modificar lo que hay de hecho, son doctrinas reformadoras. Cuando además la apreciación de las desigualdades llega hasta el punto de hacer desear y promover el restablecimiento de desigualdades hoy en día canceladas, el inigualitarismo deviene reaccionario; el igualitarismo deviene en cambio revolucionario cuando proyecta el salto cualitativo desde una sociedad de desiguales, la hasta ahora existente, a una sociedad futura de iguales.

Igualitarismo y liberalismo

Mientras igualitarismo e inigualitarismo son totalmente antitéticos, igualitarismo y liberalismo sólo lo son parcialmente, lo cual no obsta

para que históricamente, en la lucha política, sean considerados generalmente como doctrinas antagonistas y alternativas. Mientras el inegalitarismo niega la máxima del igualitarismo, según la cual "Todos los hombres deben ser (en el límite) iguales en todo", respecto de la totalidad de los sujetos, ya que afirma que sólo "Algunos hombres son iguales", o en el límite "ningún" hombre es igual a otro, el liberalismo niega la misma máxima no respecto de la totalidad de los sujetos sino de la totalidad (o casi totalidad) de los bienes y males respecto de los cuales los hombres habrían de ser iguales, es decir, admite la igualdad de todos no en todo (o casi todo) sino sólo en alguna cosa, y este "alguna cosa" suelen ser habitualmente los así llamados derechos fundamentales, o naturales, o, como se dice hoy, derechos humanos, que son además las diversas formas de libertad personal, civil y política, que han sido enumeradas sucesivamente por las distintas constituciones de los Estados nacionales desde finales del siglo XVIII hasta hoy, haciendo acto de presencia en documentos internacionales como la Declaración universal de los derechos del hombre (1948) y la Convención europea de derechos del hombre (1950): el ideal del Estado liberal, como se expresa de manera paradigmática en Kant, es el ideal del Estado en el que todos los ciudadanos gocen de igual libertad, es decir, sean igualmente libres, o iguales en el derecho a la libertad.

Si en este sentido se puede decir que el liberalismo es una doctrina parcialmente igualitaria, es necesario añadir inmediatamente que es igualitaria más en las intenciones que en los resultados, desde el momento en que entre las libertades protegidas se encuentra generalmente también la de poseer y acumular sin límites bienes económicos a título individual, y la libertad de emprender operaciones económicas (la llamada libertad de iniciativa económica), en las que tuvieron y continúan teniendo origen las mayores desigualdades sociales en las sociedades capitalistas más avanzadas. Las doctrinas igualitarias, por lo demás, siempre han acusado al capitalismo de ser autor y protector de un régimen fundado en la desigualdad económica: baste recordar que, para Marx, la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, sin distinción de estamentos, proclamada por la Revolución francesa, no fue sino un instrumento del que la clase burguesa se sirvió al objeto de liberar y hacer disponible la fuerza de trabajo necesaria para el desarrollo del capitalismo naciente, mediante la ficción útil del contrato voluntario entre individuos igualmente libres. De la crítica de las doctrinas igualitarias contra la concepción y la práctica liberal del Estado nacieron las peticiones de los derechos sociales que han

transformado el sistema de relaciones entre el individuo y el Estado y la misma organización del Estado, incluso en los regímenes que acaso se consideran continuadores, sin cambios bruscos, de la tradición liberal del siglo pasado. Por otra parte, los liberales han acusado siempre a los igualitarios de sacrificar la libertad individual, que se alimenta de la diversidad de las capacidades y aptitudes, por la uniformidad y la nivelación impuesta por la necesidad de hacer a los individuos que conviven entre sí lo más semejantes posible; en la tradición del pensamiento liberal el igualitarismo deviene sinónimo de aplastamiento de las aspiraciones, de compresión forzada del talento, de igualación improductiva de las fuerzas motrices de la sociedad. Liberalismo e igualitarismo hunden sus raíces en concepciones de la sociedad profundamente distintas; individualista, conflictual y pluralista, la liberal; totalizadora, armónica y monista, la igualitaria. Para el liberal el fin principal es la expansión de la personalidad individual, considerada abstractamente como un valor en sí misma; para el igualitario, el desarrollo armónico de la comunidad. Distintos son los modos de concebir la naturaleza y las tareas del Estado: limitado y garante el Estado de los primeros, expansionista e intervencionista el Estado de los segundos.

Esta diversidad no cierra la posibilidad de síntesis teóricas y de intentos de soluciones prácticas de compromiso entre libertad e igualdad, en la medida en que estos dos valores fundamentales (junto con el del orden) de toda convivencia civil sean considerados no como antinómicos sino como complementarios. La Constitución italiana, por citar una entre tantas, establece en el artículo 3, párrafo 2, que "es tarea de la República eliminar los obstáculos de orden económico y social que, limitando de hecho la libertad e igualdad de los ciudadanos, impidan el pleno desarrollo de la persona humana y la efectiva participación de todos los trabajadores en la organización política, económica y social del país". Aun teniendo en cuenta de modo debido la inmensa diversidad que siempre subsiste entre semejantes declaraciones solemnes y la realidad de hecho, es significativo que libertad e igualdad sean nombradas conjuntamente como bienes indivisibles y solidarios entre sí.

El ideal de la igualdad

El impulso hacia una igualdad cada vez mayor es, como ya había observado o temido en el siglo pasado Tocqueville, irresistible: el igualitarismo, a pesar de la aversión y la resistencia encarnizada que suscita en cada giro de la historia, es uno de los grandes resortes del

desarrollo histórico; la igualdad entendida como igualación de los diferentes es un ideal permanente y perenne de los hombres que viven en sociedad. Cada superación de esta o aquella discriminación representa una etapa del progreso. Nunca como en nuestra época se han puesto en discusión las tres fuentes principales de desigualdad entre los hombres: la raza o más en general la pertenencia a un grupo étnico o nacional, el sexo y la clase social.

Después de la tragedia del racismo hitleriano y casi como redención de los nefandos actos por él realizados, la opinión pública mundial se ha reavivado ante la llamada de ese gran paso hacia la igualdad que es la superación del odio y de la discriminación racial. El racismo se está volviendo para quien lo ejercita o simplemente lo tolera una marca de infamia. Ningún público estudiantil del mundo podría hoy escuchar sin resolverse contra ello la lección sobre el hombre negro ("Hombre natural en su total barbarie y desenfreno") que Hegel, el gran Hegel, impartía en su cátedra de Berlín.

Como ya se ha observado en distintas ocasiones, la revolución silenciosa de nuestro tiempo, la primera revolución incruenta de la historia, es la que conduce a la lenta pero inexorable atenuación, hasta la total eliminación, de la discriminación entre sexos: la equiparación de las mujeres a los hombres, primero en la más reducida sociedad familiar, después en la más amplia sociedad civil a través de la igualdad, en gran parte demandada y en gran parte conquistada, en las relaciones económicas y políticas, es uno de los signos más ciertos e impresionantes de la marcha de la historia humana hacia la igualación.

Desde hace más de un siglo la idea comunista actúa en la dirección de la lucha contra la desigualdad de las clases sociales, considerada como la fuente de todas las otras desigualdades, hacia el fin último de la sociedad sin clases, una sociedad "en la cual el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos".

De manera semejante a la libertad, también la igualdad aparece siempre como un telos. Como telos y a la vez como retorno al origen, al estado de naturaleza de los iusnaturalistas, o más atrás aún a la edad de oro, al reino de Saturno, "rey tan justo que bajo su égida no había ni esclavos ni propiedad privada, sino que todas las cosas pertenecían a todos para compartir en común, como si todos los hombres tuvieran un solo patrimonio".

Más que la libertad, la igualdad, precisamente la igualdad sustancial, la igualdad de los igualitarios, es el rasgo común y caracterizador de las

ciudades ideales de los utopistas (así como una desigualdad feroz e inflexible es el signo admonitorio y premonitorio de las utopías invertidas de nuestro tiempo), como aquella de Tomás Moro, quien escribe que "hasta que la propiedad perdure, gravará siempre sobre la parte con mucho la mayor y con mucho la mejor de la humanidad la carga angustiosa e inevitable de la pobreza y desventura", o como la de Tommaso Campanella, cuya Ciudad del sol está habitada por "filósofos" que "decidieron vivir filosóficamente en común". Inspira tanto las visiones milenaristas de las sectas heréticas que luchan por el advenimiento del Reino de Dios, que será el reino de la hermandad universal, como los ideales sociales de las revueltas campesinas; de ahí que Thomas Münzer, el cual, según Melantone, enseñando que todos los bienes habrían de ser comunes, "había vuelto a la muchedumbre tan malvada que ya no tenía ganas de trabajar", pueda equipararse a Gerard Winstanley, que predicaba: "El gobierno del rey es el gobierno de los escribas y fariseos, que no se consideran libres si no son amos de la tierra y de sus hermanos; pero el gobierno republicano es el gobierno de la justicia y de la paz, que no hace distinciones entre personas". Constituye el nervio del pensamiento social de los socialistas utópicos, desde el Código de la naturaleza de Morelly a la sociedad de la "gran armonía" de Fourier. Anima, agita y hace temible al pensamiento revolucionario de Babeuf: "Somos todos iguales, ¿no es verdad? Este principio es incuestionable, porque, a menos de padecer locura, no podría decirse seriamente que es de noche cuando es de día. Y bien, pretendemos también vivir y morir iguales como hemos nacido; queremos la igualdad efectiva o la muerte".

Desde el pensamiento utópico al pensamiento revolucionario, el igualitarismo ha recorrido un largo camino: sin embargo, la distancia entre las aspiraciones y la realidad es aún tan grande que, mirando en torno y atrás, cualquier persona razonable ha de dudar seriamente sobre si alguna vez va a poder recorrerse por completo.

Bibliografía

- AA. VV., "Equality", en *Nomos* (número único), IX Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy (J. P. Pennok y J. W. Chapman comps.), Nueva York, 1967.
- AA. VV., "L'égalité", en *Revue internationale de philosophie*, 1971, XXV, 97.

- BENN, S. L., y PETERS, R. S., *Social principles and the democratic State*, Londres, 1959, caps. V-VI.
- BUCH, H., FORIERS, P., y PERELMAN, C., (comps.), *L'égalité*, vol I, Bruselas, 1971.
- LAKOFF, S. A., *Equality in political philosophy*, Cambridge, Mass., 1964.
- LUCAS, J. R., *The principles of politics*, Oxford, 1966, págs. 55-60.
- OPPENHEIM, E. E., "L'eguaglianza come concetto descrittivo", en *Rivista di filosofia*, 1968, LIX, págs. 255-275.
- RAWLS, J., *A theory of justice*, Cambridge, Mass., 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979).
- SARTORI, G., *Democrazia e definizioni*, Bolonia, 1957, 1969 (3), cap. XIV.
- TAWNEY, R.H., *Equality*, Londres, 1931.
- WILLIAMS, B., "The idea of equality", en *Phi/osophy, politics and society* (P. Laslett y W. C. Runciman, comps.), Oxford, 1962, págs. 110-131.

IV

Orden económico y justicia

¿Por qué debemos ser justos?

Nuestro propósito aquí es conectar el orden económico con la justicia, retomando lo que todavía era una preocupación en la vieja *economía política*, en donde el estudio de la riqueza en términos explicativos se mezclaba con cierto interés ético por el ordenamiento del mundo de trabajo, el intercambio y el consumo. Contrario a ello, una vez desarrollada como ciencia, la nueva economía tiende a separarse de esta dimensión ética y a ocuparse del ordenamiento económico desde un ángulo más bien explicativo y, cuando lo hace desde un ángulo normativo, suele hacerlo desde la preocupación por la eficiencia. El pensador con el que terminaremos nuestra unidad, Amartya Sen, es una de esas honrosas excepciones a la regla. Tal vez para llenar esa carencia, la reflexión sobre la justicia, como aspecto de la filosofía política, recientemente vigorizado, se ocupa de la economía nuevamente en términos éticos. Vuelve a preguntarse por la idoneidad ética en la distribución de los cargos y beneficios, oportunidades y obligaciones y, aunque se nutre de modernas teorías económicas, sociales y psicológicas, no hace sino entroncarse con la primera filosofía política, remontándose incluso a Platón, como nos lo recuerda Brian Barry:

Un tratado de justicia social se ocupa de la pregunta que Platón se hizo en *La República*, hace dos milenios y medio: ¿qué es justicia? El preguntar platónico por la justicia, podría decirse, fue el comienzo de la filosofía política occidental. Pero esta pregunta emergerá de manera inevitable en cualquier sociedad cuando sus miembros comiencen a pensar de manera reflexiva sobre los ordenamientos institucionales dentro de los cuales ellos viven sus vidas. A través de su contacto con otras sociedades, la gente termina por darse cuenta

que los ordenamientos no son un fenómeno natural sino una creación humana. Y que lo que ha sido hecho por los seres humanos puede ser cambiado por los seres humanos. Darse cuenta de esto es fundamental para que emerjan teorías de la justicia. Porque una teoría de la justicia es una teoría sobre las clases de ordenamientos sociales que pueden ser defendidos.

Tanto en los tiempos de Platón como en los nuestros, el punto central en cualquier teoría de la justicia es qué tan defendibles son las relaciones desiguales entre las personas. Como los atenienses, nosotros también vemos en nuestras sociedades grandes desigualdades en el poder político, en la posición social y en el control de los recursos económicos. El grado de desigualdad en cada una de esas dimensiones es diferente en diferentes sociedades, como diferente es también lo que en cada una de ellas otorga una alta posición. Las cosas son distintas en Sudáfrica y en los Países Escandinavos. Sin embargo, en cada sociedad hay unos que dan las órdenes y otros que las obedecen, unos con quienes hay que tener deferencias y otros que tienen que otorgarlas, unos que tienen más de lo que pueden usar y otros que tienen menos de lo que necesitan.

Más aun: si hay alguna tendencia que define que aquellos con características personales superiores sean los que ocupen las posiciones más altas, esta tendencia es claramente débil y en cada caso la disparidad de las distancias sociales excede en mucho la disparidad de los talentos y logros de la gente. Lo que esto implica (como Hobbes y Hume lo reconocieron) es que si cualquier sociedad existente tiene que ser considerada tal y como está, la defensa tiene que ser indirecta: tendrá que tomar la forma de un argumento que diga que estas abismales desigualdades son consecuencia inevitable de la puesta en marcha de ordenamientos sociales con ventajas tales como la libertad, la seguridad o la prosperidad. Si tales argumentos son válidos, es una de las cuestiones claves que una teoría de la justicia debe responder. (Mi respuesta será que sí lo son con ciertas condiciones). Pero, dejando de lado si estas diferencias son o no defendibles, no hay duda que su existencia nos hace preguntar por la justicia de una manera inevitable. Brian Barry, *Teorías de la justicia*, Vo. I, University of California Press, 1989, 3-4

Barry tiene razón: *La República*, principal obra de Platón dedicada a lo político, comienza como una reflexión sobre la justicia. Sócrates, quien fue el maestro de Platón y a quien éste honra poniéndolo en sus diálogos a llevar la voz filosófica, interroga a otros acerca de lo que es la justicia. Lo que ellos van respondiendo parece

reproducir las diferentes versiones que hay en el medio -muy parecidas a las nuestras- y Sócrates las irá refutando una a una. La primera versión de lo que es justicia es la que Platón pone en boca de Trasímaco:

Tu mismo, Sócrates, no sabes lo que son las ovejas y lo que es el pastor. Porque piensas que los pastores o los boyeros miran por el bien de las ovejas o de las vacas, y las ceban y cuidan de ellas tendiendo a otro fin que no sea la conveniencia de sus dueños o la de sí mismos, y que, igualmente, los gobernantes en las ciudades, los que de verdad gobiernan, tienen una idea respecto de sus súbditos, y otra con relación al modo de gobernar sus ovejas, así como que examinan de día y de noche otra cosa que no sea la consecución de su provecho personal. Estás lejos de llegar al conocimiento de lo justo y de la justicia y de lo injusto y la injusticia, que no sabes que la justicia y lo justo es en realidad un bien extraño, conveniente para el más fuerte y para el gobernante, familiar y perjudicial para el que vive sometido y obedece órdenes, y que la injusticia es lo contrario y ejerce el gobierno sobre los verdaderamente sencillos y justos, pues son los gobernados los que realizan lo que conviene al más fuerte y le hacen feliz prestándole su servicio, sin que de ningún modo se beneficien a sí mismos. Así, inocente Sócrates, hay que considerar las cosas: siempre y en todas partes sale peor parado el hombre justo. En primer lugar, en las relaciones mutuas, cuando uno entra en comunidad con el otro, nunca hallarás que al disolverse la sociedad el justo posea más que el injusto, sino menos. Luego, en los asuntos públicos, cuando hay que satisfacer algunas contribuciones, es el justo, aún con los mismos bienes, el que tributa más y menos el injusto; pero cuando se trata de recibir, el primero no obtiene ganancia alguna, y grande en cambio el segundo. Y cuando uno de los dos se hace cargo del gobierno, le ocurre al justo, si no otra pena mayor, el que sus asuntos domésticos queden por completo abandonados, al no poder obtener beneficio de la cosa pública por ser justo, y además el verse aborrecido por sus parientes y amigos, que no le perdonarán el no haberles procurado ayuda por no violentar la justicia; el injusto, sin embargo, le acontece exactamente lo contrario.

En cierta forma Trasímaco no define qué es lo justo, sino a quién sirve el acto de gobernar y a quién sirve el que otros sean justos, que aquí equivale a ser virtuosos. Pero lo hace con un realismo tal que casi convence que la justicia, y otros valores morales, no son sino esas cosas que siguen los ingenuos y que no siguen los que sí saben cómo aprovechar bien las oportunidades. El argumento de Glaucón, que también encontramos en *La república*, y que también podríamos encontrar muy difundido hoy en día, es que uno se ve obligado a ser justo casi por impotencia, como una especie de obediencia prudencial a los preceptos en boga. Teniendo poder y pudiendo gozar de impunidad, nadie sería justo.

Giges, dicen que era pastor al servicio del entonces rey de Lidia. Habiendo sobrevenido en cierta ocasión una gran tormenta acompañada de un terremoto, se abrió la tierra y produjo una sima en el lugar donde apacentaba sus rebaños. Ver esto y quedar lleno de asombro fue una misma cosa, por lo cual bajó siguiendo la sima, en la que admiró, además de otras cosas maravillosas que narra la fábula, un caballo de bronce, hueco, que tenía unas puertas a través de las cuales podía entreverse un cadáver, al parecer de talla mayor que la humana. En este no se advertía otra cosa que una sortija de oro en la mano, de la que se apoderó el pastor, retirándose con ella. Luego, reunidos los pastores en asamblea, según la costumbre, a fin de informar al rey, como todos los meses, acerca de los rebaños, se presentó también aquel con la sortija en la mano. Sentado como estaba entre los demás, sucedió que, sin darse cuenta, volvió la piedra de la sortija hacia el interior de la mano, quedando por esta acción invisible para todos los que le acompañaban, que procedieron a hablar de él como si estuviera ausente. Admirado de lo que ocurría, de nuevo tocó la sortija y volvió hacia fuera la piedra, con lo que se hizo visible. Su asombro le llevó a repetir la prueba para asegurarse del poder de la sortija, y otra vez se produjo el mismo hecho: vuelta la piedra hacia adentro, se hacía invisible, y vuelta hacia fuera, visible. Convencido ya de su poder, al punto procuró que le incluyeran entre los enviados que habrían de informar al rey, y una vez allí sedujo a la reina y se valió de ella para matar al rey y apoderarse del reino. Supongamos, pues, que existiesen dos sortijas como ésta, una de las cuales la disfrutase el justo y la otra el injusto, no parece probable que hubiese nadie tan firme en sus convicciones que permaneciese en la justicia y que se resistiese a hacer uso de lo ajeno, pudiendo a su antojo apoderarse en el mercado de lo que quisiera o introducirse en las casas de los demás para dar rienda suelta a sus instintos, matar y liberar a su capricho, y realizar entre los hombres cosas que solo un dios sería capaz de cumplir. Con esto, se probaría fehacientemente que nadie es justo por su voluntad, sino por fuerza,

de modo que no constituye un bien personal, ya que si uno piensa que está a su alcance el cometer injusticias, realmente las comete.

Nadie, aunque se lo propusiera, permanecería justo si tuviese una oportunidad como la de Gíges. Y finalmente encontramos a alguien que nos muestra que sí vale la pena ser justo, Adimanto.

Dicen y recomiendan los padres a sus hijos, y todos cuantos están al cuidado de ellos, que es preciso ser justo, aunque no alaben la justicia sino la buena reputación que proporciona, con vistas a obtener cargos, matrimonios y todo lo que ha mencionado Glaucón últimamente y que es para el justo fruto de su fama. Pero estos todavía van más lejos. Así, haciendo aplicación de la buena disposición de los dioses, hablan de que procuran cuantiosos beneficios a los hombres justos.

Al fin es bueno ser justo, pero la justicia no es aquí un bien en sí sino un medio para lograr otros bienes que apreciamos más que la justicia, somos justos dentro de una racionalidad estratégica que orienta las acciones de nuestra vida. Sócrates, por supuesto, tampoco aceptará la posición de Adimanto. Pero, aquí como en la discusión que sigue, todavía se entenderá la justicia como la virtud de obrar correctamente, como ser moral. Luego esta reflexión sobre la sociedad justa terminará por fundirse en una metafísica que liga el orden moral con el orden del cosmos, por lo que el filósofo, verdadero conocedor este último, será llamado a presidir el orden social. Sin menguar el papel de pionero que le reconoce Barry, Platón, en su reflexión sobre la justicia, todavía no separa claramente los aspectos económicos de los otros aspectos de la vida en comunidad como la virtud y la felicidad. Al final, en Platón la indagación sobre la justicia termina siendo una indagación sobre el Estado perfecto. Sus indagaciones sobre si es mejor ser justo que injusto o quién hace la ley o a quién favorece no son propiamente indagaciones sobre lo que podríamos llamar justicia social y económica. Tendremos que esperar hasta Aristóteles para encontrar un análisis semántico sobre lo que es justicia y una separación de los aspectos jurídicos del castigo y la pena como independientes de los aspectos socioeconómicos de la distribución proporcional de las cargas y beneficios dentro de un esquema de cooperación social.

La equidad

Lo justo es, pues, la proporcional; lo injusto lo que está fuera de proporción, lo cual puede ser en más y en menos. Esto es lo que acontece en la práctica: el que comete injusticia tiene más; el que la sufre, menos de lo que estaría bien.

Lo justo distributivo, en efecto, se refiere a las cosas comunes, y es siempre conforme a la proporción antes dicha. Si se hace la distribución de las cosas comunes, se hará según la razón que guarden entre sí las aportaciones particulares. Lo injusto, por su parte, siendo lo opuesto a lo justo, consiste en estar fuera de dicha proporción. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*.

Aristóteles distingue entre la justicia como virtud total y la justicia como aspecto de la virtud. La justicia particular tiene dos campos de aplicación. El primero tiene que ver con la distribución de honores o riquezas u otras cosas entre los miembros de una comunidad. El segundo con la corrección en las transacciones y las conmutaciones privadas (aspecto civil y penal de la justicia). Ocupándose de la distribución de honores, Aristóteles reflexionó que tratar a todos por igual, eso que llamó igualdad aritmética, comportaba una indiferencia ante ciertos criterios que debía tomar en cuenta quien se proponía ser justo. Corrigió entonces esta igualdad aritmética con otra que se conoció como *igualdad geométrica* o *igualdad pitagórica* y que define la regla de la justicia. *Justicia es tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales*. Esto se conoce como el *principio de equidad*. Pero este principio planteaba nuevos problemas. ¿Cuáles son los criterios de igualdad y desigualdad pertinentes para la justicia? Sin establecer esos criterios, el problema parece quedar como al comienzo. Tres criterios se van a conocer como aquellos que debe atender la justicia a la hora de decidir equitativamente el reparto de las cargas y beneficios dentro de los miembros de un todo: necesidad, capacidad y mérito. Sobre esto volveremos más adelante.

Circunstancias para la justicia social

Hagamos un salto histórico desde Aristóteles hasta David Hume quien, desde una argumentación en principio individualista y

voluntarista, trata de definir lo que sería justo dentro de una sociedad eliminando criterios extraracionales. Esto es posible porque se asume la sociedad como una cooperación voluntaria en la que se cumplen ciertas condiciones. Primero, que los individuos no sean ni excesivamente generosos ni excesivamente egoístas, que sean además racionales y conozcan sus intereses de supervivencia. Esto es lo que se puede llamar actores racionales autointeresados, es decir, que saben cuáles son sus intereses y que no están dispuestos a sacrificarlos a cambio de nada. Segundo, que la sociedad ofrezca ventajas comparativas con respecto a toda vida por fuera de ella, de forma tal que cada uno entienda que le va mejor viviendo y trabajando en sociedad que por fuera de ella. Tercero, que en la sociedad no haya abundancia. Si la hubiera, la justicia no emergería como preocupación. Cuarto, que en la sociedad no haya excesiva escasez. Si la hubiera, la justicia no podría mantenerse. Las dos últimas condiciones perfilan lo que se llama una moderada escasez, única en medio de la cual puede emerger la justicia. Pues bien, ante una situación tal, la justicia emerge como la única virtud que puede sostener la sociedad como viable. O, como va a decirlo John Rawls varios siglos después, como "la primera virtud de las instituciones sociales".

La justicia distributiva, entonces, se plantea el problema de la correcta relación entre las personas y las cosas, dentro de un sistema de cooperación social, no en un plano puramente fenoménico e individual sino normativo y relacional, un plano que lleva la preocupación de nuevo a la igualdad. Porque la justicia distributiva no mira las relaciones entre los seres humanos y las cosas preguntándose sólo por los títulos de propiedad (aunque ese es un poco el modo en que al libertarista Robert Nozick le gustaría mirarla) sino que más bien se pregunta por el *mérito* (lo cual presupone que, al menos en ciertos momentos, los títulos pueden ser no válidos, no tanto en términos jurídicos sino morales y teniendo en cuenta, generalmente, la contribución de cada uno al producido social). Otras veces mira a la *necesidad*, dejando los títulos en suspenso y apelando a alguna consideración de la dignidad humana u otra similar.

Como preocupación, la justicia no se detiene en el actual estado de cosas ni considera el ordenamiento jurídico o económico como

hechos que hay que respetar. Apela, si se quiere, a una legislación moral desde donde sería válido replantear el ordenamiento fáctico que al momento evidencia el orden social. En otras palabras, la justicia distributiva se ocupa de las cosas porque las considera, ante todo, bienes últimos que los seres humanos necesitan y porque considera que ellas deben ser repartidas, asignadas o respetadas según ciertos criterios morales.

Por supuesto, no vamos a ignorar que hay una larga discusión con respecto a esto de repartir cosas (u oportunidades) entre los miembros de una sociedad (después de todo las cosas casi siempre ya tienen dueño). Tomando en cuenta esto, emergen dos fuertes cuestionamientos a esto de repartir las cosas entre los miembros de una sociedad:

¿Qué distribuir?

1. ¿Por qué habría que distribuir cosas y no respetar simplemente el orden natural de las cosas? (Actitud naturalista o de realismo político con referencia la justicia)
2. ¿Por qué no respetar simplemente los derechos y los resultados del esfuerzo individual? (Actitud iusnaturalista individualista liberal, muy cercana al propietario).

Estos cuestionamientos pueden ser desarrollados hasta encontrar dos argumentos en contra de la justicia distributiva. En primer lugar está lo que podríamos llamar un "realismo político como naturalismo justiciero", que deja todo a merced de los más fuertes, de los mejor dotados o de los que logran sobrevivir a las arduas condiciones de la competencia en un mundo donde escasean las cosas. Para esta actitud, el problema de la justicia, como preocupación moral, es irrelevante (Calicles, un personaje del diálogo *Gorgias* o de la *retórica*, de Platón, y Malthus, un pensador inglés). En segundo lugar está lo que podríamos llamar un "igualitarismo liberal de corte perfeccionista". Para esta actitud, hay un estado ideal a donde debe tender el desarrollo de las capacidades humanas y la preocupación del orden político es promover los mecanismos para llegar a ese estado ideal, por general mediante la educación y el desarrollo de las ciencias y las artes. Por

ser una preocupación teleológica, el problema de la distribución actual se hace menos relevante, a no ser que se la considere desde su contribución a la meta final (Stuart Mill). Todavía nos queda una tercera opción que podemos llamar "liberalismo individualista posesivo". Para esta actitud la pregunta por la justicia distributiva desdeña el orden iusnatural que, tomando al hombre como libre y titular de derechos, propende por el respeto a los derechos y a lo que cada cual consiga en libertad (Robert Nozick). No vamos a desarrollar aquí estas teorías. Sólo las traemos a colación para mostrar cómo ellas no toman como central (a veces no aceptan) esto de repartir las cosas (o las oportunidades, cargas y beneficios) dentro de los participantes de un todo social, según algún criterio de justicia.

Tomando en cuenta la otra opción, vamos a asumir que hay cosas (bienes, cargas, oportunidades, etc.) que hay que repartir (aunque no necesariamente en el sentido más empírico de quitarle cosas a unos para dárselas a otros, pues se puede repartir mediante subsidios, tributación, becas, exenciones, etc.) para lograr una sociedad más justa. Asumir esto nos lleva directamente a definir qué y cómo repartir. Esto puede desglosarse en una pregunta básica: ¿Qué se va repartir? (*distribuendum*) y una pregunta conexa: ¿Cuál es la razón moral para esa repartición?

En cuanto al *distribuendum*, hay varios bienes que admiten distribución en un orden social.

1. Bienes de consumo (dinero, alimentos, vivienda, "renta mínima", etc.)
2. Oportunidades (becas, subsidios, arreglos garantistas de la competitividad de capacidades)
3. Calidad de vida (bienes de consumo más ocio, servicios médicos y psicológicos y las bases sociales para el autorespeto, la elección de metas de realización y protección a estructuras vitales para el mantenimiento y expansión de lazos afectivos)
4. Capacidades (desarrollo educativo de las capacidades innatas y nivelación educativa y social de las capacidades no-innatas y las tecno-culturalmente necesarias para la vida en sociedad).

Una vez definamos qué se puede repartir, podemos encarar la cuestión de cómo se va a repartir. En principio, la discusión se centra en el criterio moral que define la equidad, usualmente, como ya dijimos, la necesidad, la capacidad y el mérito. Tomando uno o dos de ellos, podemos llegar a diferentes fórmulas, a saber:

1. *A cada quien según su necesidad* (usualmente para repartir "renta mínima", alimentos, etc.)

2. *A cada quien según su mérito* (que usualmente no apunta a repartir nada sino a pedir respeto para los logros y bienestar a partir del trabajo realizado).

3. *A cada quien según su capacidad* (para establecer un régimen meritocrático de acceso al empleo y cargos de dirección sobre la base de la competencia de capacidades).

4. *A cada quien según su necesidad educativa* (para establecer un régimen que tienda a igualar las capacidades para la vida libre igualando las capacidades).

5. *De cada quien según su capacidad* (usualmente para decidir qué se va a pedir de cada uno en trabajo y contribución en general a la cooperación social).

6. *De cada quien según su capacidad contributiva* (ligada usualmente a un Estado de bienestar, para exigir diferenciadamente el aporte individual al stock estatal necesario para cumplir con las cargas sociales de atender la distribución de renta, oportunidades, etc.

7. *De cada quien según el uso de sus capacidades* (para exigir más contribución social en beneficio de los menos favorecidos por parte de quienes hacen un mejor uso de sus capacidades para posibilitar, hacia futuro, iguales oportunidades para iguales capacidades).

8. *De cada quien según su capacidad a cada quien según su necesidad* (clásica definición de justicia planteada por Marx en la Crítica del Programa de Gotha y que habría de regir la sociedad comunista, en la cual ya no habría propiedad privada sobre los medios de producción).

Dos grandes corrientes acerca de la justicia social

Conectando la preocupación por la justicia con la preocupación por la libertad, la igualdad y la propiedad (que estudiamos en la unidad anterior), emergen dos primeros grupos de teorías de la justicia:

1. *Justicia propietarista*: elevando la propiedad a derecho inalienable, íntimamente ligado a la libertad, sólo admite correcciones sobre violaciones al derecho de propiedad o a la libre disposición y traspaso de la misma. La relación que le preocupa a este tipo de teoría es aquella entre la propiedad y su propietario. Su visión de la justicia distributiva es más bien correctiva, más retributiva que distributiva. Su criterio básico es el *título*. Nozick es el mejor ejemplo de esta opción. Esta clase de teorías tienden a ser *retrospectivas*, hacen justicia corrigiendo el presente pero mirando hacia atrás.

2. *Justicia igualitarista*: a diferencia de la justicia correctiva, que es histórica o diacrónica, la justicia igualitarista es sincrónica; la relación que le preocupa no es la relación histórica entre la propiedad y su propietario, sino entre el stock presente de bienes y el número de personas que lo necesitan o pueden beneficiarse de él sobre una base de igualdad moralmente fundada. Es secundario si los bienes son renta, oportunidades, capacidades, etc. Algunos de estos bienes, por ejemplo las capacidades, no existen como cosas a ser repartidas sino como cosas a ser logradas, como medios social y históricamente necesarios para lograr algún fin con respecto al cual se quiere hacer justicia, por ejemplo la libertad. Aquí caben las teorías bienestaristas (Sen), liberal igualitaristas (Rawls), marxistas, etc. Estas teorías tienden a ser prospectivas, hacen justicia para que el futuro no sea como el presente.

Un curso sobre teorías de la justicia dará al estudiante un panorama más completo de las diferentes teorías de justicia distributiva y una mejor perspectiva de los debates que con relación a ellas emergen. Terminamos la unidad con la lectura de un pensador contemporáneo que sugiere que los llamados derechos humanos deben ser revisados, tanto como debe ser revisada esa preocupación

excesiva de los economistas por la eficiencia, para hacer de verdad sociedades más justas. Este es el economista y filósofo indio Amartya Sen, premio Nobel 1998 y la lectura que recomendamos es la de su ensayo "Propiedad y hambre".

Precisando términos

Distribuendum	Justicia	Naturalismo	Racionalidad
Economía	Correctiva	Justiciero	Estratégica
Política	Justicia	Obediencia	Racionalidad
Eficiencia	Distributiva	Prudencial	Auto interesada
Económica	Justicia	Ordenamiento	
Equidad	Prospectiva	Económico	
Mérito	Mérito	Propietarismo	
	Meritocracia		

Lecturas para profundizar

Aristóteles

Ética Nicomachea (existen varias ediciones)

Brian Barry

Theories of Justice, University of California Press

Tom Campbell

Justice, MacMillan Education Ltda.

Paulette Dieterlen

Ensayos sobre justicia distributiva, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, No. 51.

Roberto Gargarella

Las teorías de la justicia después de Rawls, Piados. Estado y Sociedad.

Delfín Ignacio Grueso

Rawls. *Una hermenéutica pragmática*, Editorial Universidad del Valle

Rawls: *Introducción a las teorías de la justicia*. Manuales.

Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

Otfried Höffe

Estudios sobre teoría del derecho y la justicia, Biblioteca de
Ética, Filosofía del Derecho y Política, No. 19.

David Hume

Ensayos Políticos (existen varias ediciones).

Hans Kelsen

¿Qué es justicia?, Ariel.

Maria Teresa Lopera

Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?, Editorial
Universidad de Antioquia.

Robert Nozick

Anarquía, Estado y Utopía.

Platón

La República (existen varias ediciones)

Gorgias o de la retórica (existen varias ediciones)

John Rawls

Una teoría de la justicia, F.C.E.

Liberalismo político, F.C.E.

José Rubio Carracedo

Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo,
Anthropos, Editorial del Hombre.

Michael Walzer

Las esferas de la justicia, F.C.E.

Para leer a Amartya Sen

Uno de los argumentos que se usan para oponerse a arreglos más justos por la vía de la redistribución es aquel de la eficiencia. En efecto, se dice, no se puede hacer una incursión en la economía que, basándose en consideraciones puramente éticas y hasta sentimentales, afecte los estímulos para producir y termine por arruinar el sistema productivo de un país. Otro de los argumentos tiene que ver con los derechos del individuo. No se deberían hacer intromisiones en el mundo económico que vulneren los sagrados derechos del individuo, derechos que no están sujetos a negociaciones políticas. Uno de esos derechos, la propiedad, es a

menudo invocado en contra de arreglos sociales y económicos que permitan una más justa redistribución. Trate de establecer el punto central de Amartya Sen para evitar situaciones extremas como las hambrunas y la extremada pobreza y cómo logra articular en esa estrategia la defensa de los derechos del individuo. Procure, además, precisar el consejo que le da a los filósofos y a los economistas en esto de pensar soluciones sociales a las injusticias.

PROPIEDAD Y HAMBRE*

AMARTYA SEN

En una carta interesante dirigida a Anna George, hija de Henry George, Bernard Shaw escribió: "Su padre encontró en mí un diletante culto y un militante racionalista en materia de religión, o sea, un bribón inútil. Al conseguir que me interesara por la economía, él hizo de mí un hombre". Yo no podría establecer del todo en qué podría consistir exactamente eso de hacer de Bernard Shaw un hombre; pero está claro que la clase de problemas morales y sociales por los que Shaw se interesaba a fondo no podían ser tratados de manera notable sin un examen de sus aspectos económicos. Por ejemplo, las reivindicaciones de los derechos de propiedad, que algunos defenderían y que algunos (entre los que se incluía Shaw) discutirían, no son precisamente una cuestión de creencias morales básicas que puedan mantenerse del todo ajenas a los argumentos empíricos. Ellas requieren sensatos análisis morales que respondan a realidades empíricas, entre las que se encuentran las cuestiones económicas.

Los argumentos políticos y sociales a menudo recurren a reivindicaciones morales basadas en derechos intrínsecamente valiosos. Hace ya muchísimo tiempo que se invocan los derechos relacionados con la propiedad. Pero existen también otros tipos de derechos que han sido considerados como "innatos e inalienables"¹, y la Declaración de Independencia de los Estados Unidos se refiere a "ciertos derechos

* Traducción de Lelio Fernández, tomado de *Precedente*, Anuario Jurídico, 2001, Universidad Icesi, Facultad de Derecho y Humanidades, págs. 97-107. La revista introdujo la siguiente nota explicatoria: "Este artículo se publica en *Precedente* por amable autorización de su autor. Apareció originalmente, con el título "Property and Hunger", en *Economics and Philosophy*, vol. 4, N° 1 (April 1988), Cambridge University Press. Fue reimpresso en el volumen *The Nature and Value of Rights*. El resumen que aparece en la Tabla de contenidos es el de la edición original. Traducción de Lelio Fernández. Las notas de pie de página son de Amartya Sen, salvo explícita indicación contraria.

¹ La expresión "inherentes e inalienables" se encuentra en el borrador original de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, escrito por Thomas Jefferson.

inalienables", entre los cuales se cuentan "vida, libertad y la prosecución de la felicidad". La Constitución de la India llega hasta mencionar el "derecho a los medios adecuados de vida"². El "derecho a no sufrir hambre" ha sido invocado a menudo en discusiones recientes sobre la obligación de ayuda a los hambrientos.

Derechos: ¿instrumentos, restricciones o metas?

Hay tres modos diferentes de considerar los derechos como moralmente importantes. En primer lugar, pueden ser considerados como instrumentos valiosos para alcanzar otros objetivos. Esta es la perspectiva instrumental, que resulta bien ilustrada por el enfoque utilitarista de los derechos. Desde esta perspectiva, los derechos no tienen importancia intrínseca. Por tanto, la violación de los derechos no es en sí misma una cosa mala, ni es intrínsecamente buena la realización de los derechos. Sin embargo, siempre desde esta perspectiva, la aceptación de derechos promueve cosas que, en últimas, son importantes; promueve la utilidad. Jeremy Bentham rechazó los "derechos naturales" como "meros sinsentidos", y los "derechos naturales e imprescriptibles" como "sinsentido retórico, sinsentido con zancos"³. Pero atribuyó gran importancia a los derechos como instrumentos valiosos para procurar una sociedad buena, y dedicó mucha energía al intento de reformar de manera adecuada el sistema real de derechos.

La segunda perspectiva puede ser denominada perspectiva restrictiva, y consiste en considerar los derechos como *restricciones* con respecto a lo que los otros pueden hacer o no pueden hacer. En esta perspectiva, los derechos son intrínsecamente importantes. Sin embargo, no aparecen en la explicación moral como metas que en general hayan de ser promovidas; sólo aparecen como restricciones a las que otros deben someterse. Robert Nozick ha hecho una vigorosa exposición de esta perspectiva en estos términos: "Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacer a quienes los tienen

² Esto es presentado como "principio directivo de política estatal". No tiene realmente un papel directivo en el funcionamiento del sistema legal de la India, pero tiene una fuerza política considerable.

³ El capítulo IV del libro de Ross Harrison, *Bentham* (Londres, Routledge, 1983), ofrece una iluminadora discusión sobre el modo como Bentham trataba los derechos.

(sin violar esos derechos)"⁴. Los derechos "establecen las restricciones que delimitan la realización de elecciones sociales, excluyen ciertas alternativas, fijan otras, etc."⁵.

La tercera perspectiva consiste en considerar la realización de derechos como *metas* hacia las que se debe tender. Esta perspectiva finalista difiere de la perspectiva instrumental por cuanto considera los derechos como intrínsecamente importantes; difiere de la perspectiva restrictiva por cuanto considera la realización de los derechos como metas que en general deben ser promovidas, en lugar de tomar los derechos como algo que exige sólo y exactamente evitar la violación de derechos ajenos.

En la perspectiva restrictiva, no existe el deber de ayudar a alguien para que alcance sus derechos (sólo existe el deber de no impedir que los alcance). En la perspectiva instrumental, no existe de hecho el deber de ayuda, a no ser que ayudar a la realización de un derecho promueva un objetivo como el de la utilidad. La perspectiva finalista integra la valoración de los derechos -su realización y su violación- en una explicación moral global y da lugar a una esfera más vasta de influjo de los derechos en la moralidad.

En otra ocasión he sostenido que la perspectiva finalista tiene ventajas que no comparten las otras dos perspectivas; en particular, la ventaja de proponer una explicación moral integrada que incluye, entre otras cosas, la importancia intrínseca de una clase de derechos fundamentales⁶. No repetiré aquí esa discusión. Pero hay una cuestión interesante sobre el papel dual de los derechos, en el sentido de que algunos derechos pueden ser a la vez intrínsecamente importantes e instrumentalmente valiosos. Por ejemplo, el derecho a estar liberados del hambre podría ser considerado -de manera nada inverosímil- como valioso en sí mismo y, *a la vez*, como un buen instrumento para promover otros objetivos tales como seguridad, longevidad o utilidad. Si es así, la perspectiva finalista y la perspectiva instrumental podrían ser desplegadas simultáneamente para alcanzar un afianzamiento

⁴ *Anarchy, State and Utopia*, Oxford. Blackwell, 1974, p. XI. Hay traducción castellana de esta obra: *Anarquía, Estado y Utopía*.

⁵ *Ibid.*, p. 166.

⁶ "Rights and Agency", en *Philosophy and Public Affairs*, 1982, 11, pp. 3-39; "Rights as Goals", en *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*, edit. by S. Guest and A. Mime, Stuttgart, 1985.

comprehensivo de tal derecho. Este problema de la comprehensividad tiene un alcance importante en el contexto de la discusión de los derechos llevada a cabo por Henry George, puesto que él atribuyó a muchos derechos un significativo papel doble.

El aspecto instrumental es un rasgo ineludible de todo derecho porque, al margen de que un derecho sea intrínsecamente valioso o no lo sea, su aceptación tendrá además otras consecuencias que deberán ser evaluadas a la par con su valor intrínseco (supuesto que lo tenga). Un derecho que es considerado como completamente valioso en sí mismo, puede ser considerado sin embargo como rechazable moralmente si conduce a consecuencias desastrosas. Es el caso de los valores que representan un valor instrumental *negativo*. También es posible, por supuesto, que el argumento instrumental llegue a *reforzar* la exigencia intrínseca de un valor a que se lo tome en serio. Quiero mostrar aquí que tal es el caso del derecho del trabajo a su producto, en el análisis de George.

Llegados aquí, hay que sacar dos conclusiones generales de esta discusión muy preliminar. En primer lugar, debemos distinguir entre (1º) el valor intrínseco de un derecho y (2º) el valor global de un derecho que incluye, entre otras cosas, su valor intrínseco (en el caso de que lo tenga). La aceptación de la importancia intrínseca de algún derecho no es garantía de que su evaluación moral global haya de ser favorable⁷. En segundo lugar, ninguna evaluación moral de un derecho puede prescindir de la consideración de sus consecuencias probables. No se puede eludir la necesidad de evaluaciones empíricas de los efectos de la aceptación de un derecho. Los argumentos empíricos son absolutamente centrales en la filosofía moral⁸.

⁷ La argumentación se basa aquí (y en discusiones anteriores) en la permisibilidad de estructuras morales pluralistas, de tal modo que la bondad moral no es vista necesariamente como una simple función monótona de una cantidad homogénea primitiva (por ejemplo, la utilidad, tal como se la supone en la explicación del utilitarismo "monista"). He procurado discutir la cuestión del pluralismo, entre otras cosas, en mi "Well-being, Agency and Freedom: the Dewey Lectures 1984" (en *Journal of Philosophy* 82: 185-203).

⁸ Sobre esto, ver Sen, "The Nature and Classes of Prescriptive Judgements", en *Philosophical Quarterly* 17: 46-62 y *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden Day. Reprint, Amsterdam: New Holland, 1979.

Propiedad y privación

El derecho a poseer, usar y legar la propiedad que se haya adquirido legalmente es considerado a menudo como valioso intrínsecamente. De hecho, sin embargo, muchas de las defensas que de él se hacen parecen ser realmente de tipo instrumental; se arguye, por ejemplo, que los derechos de propiedad hacen que la gente sea más libre para elegir una clase de vida más bien que otra⁹. Hasta el mismo intento tradicional de fundar los "derechos naturales de propiedad" sobre los principios de la "libertad natural" (con la condición puesta por John Locke o sin ella¹⁰) tiene ciertos rasgos instrumentales¹¹. Pero aun si aceptamos que los derechos de propiedad pueden tener un valor intrínseco, eso no equivale en manera alguna a una evaluación global de esos derechos, puesto que los derechos de propiedad pueden tener consecuencias que a su vez requieren una evaluación. Ciertamente, tanto las causas del hambre como su prevención pueden depender materialmente de cómo están estructurados los derechos de propiedad. Si un conjunto de derechos de propiedad condujese a la inanición, por dar un ejemplo verosímil, entonces la aprobación moral de esos derechos podría quedar severamente comprometida. En general, la necesidad de análisis de las consecuencias de los derechos de propiedad es ineludible, sea que se considere a tales derechos como intrínsecamente valiosos o no.

Considérese la fórmula "dar al productor el producto", de Henry Georges¹². Se trata, por supuesto, de una regla ambigua, puesto que la

⁹ Ver, por ejemplo, Friedman, Milton and Friedman, Rose, *Free to Choose*, London, Secker and Warburg 1980. Hay traducción castellana.

¹⁰ Ver John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Cap. 5. La condición a la que alude aquí Amartya Sen es esta: "Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder, será lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable, será de otros." Para las discusiones al respecto, ver C. B. Macpherson, "Introducción" en John Locke's *Second Treatise of Government*, Hackett, 1980, p. IX-X, y, del mismo Macpherson, *Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford, 1962. Ver también Carlos Mellizo, "Prólogo", en John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1990; Barcelona, Altaya, 1994. [N. del T.]

¹¹ Allan Gibbard ha argumentado de manera convincente que estos intentos de fundamentación de los derechos naturales de propiedad no son exitosos ("Natural Property Rights", en *Nous*, 1976. 10, pp. 77 - 88.)

¹² *The Science of Policical Economy*, New York, Robert Schalkenbach Foundation, 1981, p. 451 y *Poverty and Progress*, Centenary Edition. New York, Robert Schalkenbach Foundation, 1979.

distribución de los créditos por la producción entre diferentes influjos causales (por ejemplo, de acuerdo a la "productividad marginal" en la teoría neoclásica, o de acuerdo a los esfuerzos humanos en la teoría clásica del trabajo) es inevitablemente arbitraria en cierta medida y está llena de problemas que implican tensiones internas¹³. Pero, sea cual fuere el modo según el cual estas ambigüedades pudieren ser resueltas, está claro que esta regla no daría participación en el rendimiento de la producción social a quien no estuviese empleado, desde el momento en que nada produciría. De la misma manera, una persona cuya contribución productiva llegase a ser pequeña, de acuerdo con cualquier procedimiento de medición, llegaría a recibir muy poco si la distribución se basase en esa llamada "ley natural".

Por consiguiente, hambruna e inanición son compatibles con semejante sistema de derechos. George pensaba que eso no habría de ocurrir, puesto que las reformas económicas que proponía (y que incluían la abolición del derecho de tierras) eliminarían el desempleo, y que la provisión de los incapacitados se llevaría a cabo a través del apoyo compasivo de los demás.

Estas son cuestiones empíricas. Si estas generalizaciones empíricas no demuestran ser válidas, el sistema de derechos tal como fue delineado podría generar un serio conflicto. Los derechos de propiedad con respecto a un producto (como quiera que se lo defina) podrían tener cierta importancia moral intrínseca, pero también tenemos que tener en cuenta el desvalor moral¹⁴ de la miseria humana (tal como los sufrimientos debidos al hambre o como las enfermedades relacionadas con la desnutrición). Este desvalor tendría más fuerza moral que aquel derecho. Cuando se toma en cuenta todo, un valor intrínseco positivo del derecho al propio producto puede aparecer acompañado por un valor negativo global.

Este tipo de problemas surge con mayor vigor cuando se trata de establecer la fuerza ética de una teoría estándar de los derechos. Por ejemplo, ni una franca teoría moral que afirme el carácter inalienable del

¹³ Ver Sen, "On the Labour Theory of Value: Some Methodological Issues", en *Cambridge Journal of Economics*, 1978, 2. pp. 175-190.

¹⁴ La expresión "desvalor moral" traduce aquí "*moral disvalue*". Aunque la palabra *disvalue* no aparezca en el *Oxford Dictionary* y tampoco en otros buenos diccionarios, hoy es usada para expresar lo que se podría llamar un "valor negativo" (o un "antivalor"). El término "desvalor" puede ser habilitado para este mismo uso: según el *Diccionario de la Real Academia*, antiguamente significaba "falta de mérito o de estimación". [N. del T.]

derecho de propiedad, ni una sofisticada teoría de un sistema de titulación como la que ha diseñado Robert Nozick, pueden evitar el tener que enfrentarse a la posibilidad de que, al ser aplicadas a la sociedad real, los derechos en cuestión puedan generar hambre, inanición y hasta una hambruna de grandes proporciones. Yo he tratado de mostrar en otra parte -no en el contexto de una disputa sobre estas cuestiones morales, sino tratando de entender las causas de la hambruna en el mundo moderno-, que las hambrunas se explican mejor en términos de fallas de los sistemas de titulación¹⁵. La titulación se refiere aquí, naturalmente, a los derechos legales y a las posibilidades prácticas, más bien que a lo moral, pero las leyes y la operación real de las economías de propiedad privada tienen muchos rasgos en común con el sistema moral de titulación, analizado por Nozick y otros autores¹⁶.

El abordar las hambrunas desde una teoría de la titulación no necesita, por supuesto, limitarse a las economías de propiedad privada, y las fallas de titulación de otros sistemas pueden ser estudiadas provechosamente para analizar las hambrunas y el hambre. En el contexto específico de las economías de propiedad privada, las titulaciones son analizables sustancialmente en términos de "dotaciones" (*endowments*) y de "intercambio de títulos". La dotación de una persona se refiere a lo que ella inicialmente posee (incluyendo su propia fuerza de trabajo). Un panorama de los intercambios de títulos nos dice qué es lo que la persona puede obtener por el intercambio de lo que tiene, ya sea mediante la producción (intercambio con la naturaleza), ya sea mediante el comercio (intercambio con otros), ya sea por una mezcla de ambas formas. Una persona puede morir de inanición si ni su dotación ni lo que puede obtener por intercambio generan una cantidad adecuada de alimento.

¹⁵ *Poverty and Famines: an Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press, 1981. Me movieron a este trabajo el deseo de entender la naturaleza y las causas de la pobreza y las hambrunas y de sacar conclusiones para una organización práctica (basada en un número de estudios de casos). Allí no está planteada la cuestión de su importancia moral.

¹⁶ Por "titulación" [*entitlement*] se entiende la existencia de disposiciones institucionales que aseguran el reconocimiento efectivo de derechos, la reivindicación de los mismos. Por consiguiente, una expresión como "la batalla de los títulos" (que se encontrará más adelante) puede traducirse como "la batalla por los derechos reconocidos institucionalmente o legalmente". [N. del T.]

Si la inanición y el hambre son consideradas en términos de fallas en el sistema de disposiciones institucionales, se hace inmediatamente claro que la disponibilidad total de alimentos en un país es sólo una de las variables significativas. Muchas hambrunas ocurren sin que exista una disminución de la disponibilidad de alimentos. Por ejemplo, en la gran hambruna de Bengala en 1943, la disponibilidad total de alimentos en Bengala no era particularmente mala (hasta era considerablemente más alta que dos años antes, cuando no hubo hambruna); sin embargo, murieron tres millones de personas, en una hambruna que afectó sobre todo las áreas rurales, a causa de violentos cambios en el poder adquisitivo relativo de diferentes grupos, que golpearon sobre todo a los trabajadores rurales¹⁷. La hambruna de 1973 en Etiopía tuvo lugar en un año de disponibilidad alimentaria promedio *per capita*, pero los cultivadores y otros grupos ocupacionales en la provincia de Wollo habían perdido sus medios de subsistencia (por pérdida de cosechas y por una disminución de la actividad económica relacionada con la sequía local) y no tenían medios para hacer que llegaran alimentos desde cualquier otro lugar del país¹⁸. Es más, cierta cantidad de alimentos salió de Wollo hacia regiones más prósperas de la misma Etiopía, repitiendo un modelo de desplazamiento de alimentos que fue ampliamente observado durante la hambruna irlandesa de la década de 1840 (con un movimiento de alimentos que salían de la golpeada Irlanda hacia la próspera Inglaterra, que tenía un poder mayor en la batalla de los títulos). Aun cuando una hambruna esté realmente asociada con una disminución de disponibilidad alimentaria, deben ser estudiados los cambios de títulos para entender la naturaleza particular de la hambruna; por ejemplo, por qué cierto grupo de ocupación es golpeado y otro no. Las causas de la inanición pueden ser vistas notablemente en faltas de títulos de los respectivos grupos.

El análisis causal de las hambrunas en términos de títulos de reconocimiento de derechos apunta también a posibles políticas de prevención. La principal estrategia económica debe tomar la forma de crecimiento de títulos de los grupos desposeídos y, en general, debe garantizar una titulación mínima para todos, prestando particular atención a los grupos más vulnerables. Esto puede ser hecho, a largo plazo, de diferentes maneras, que abarcan tanto el crecimiento económico

¹⁷ Ver Sen, *Poverty and Famines*, cap. 6.

¹⁸ Ver *ibid.*, cap. 7.

(incluyendo el crecimiento de la producción alimentaria) como los ajustes distributivos. Entonces, el peso de elevar la titulación de los grupos más desprotegidos recaerá sobre los grupos más favorablemente situados, disminuyendo sus títulos. Las transferencias de ingresos y de servicios mediante diversos ordenamientos públicos pueden ser efectivas para combatir las hambrunas, como lo ha mostrado la experiencia en varios países; pero eso puede requerir la sustancial intervención del gobierno en la titulación de los grupos más prósperos. Algunas de estas políticas pueden requerir que los derechos de propiedad y las titulaciones correspondientes de los grupos más prósperos sean violados. De hecho, el problema es particularmente arduo cuando se trata del corto plazo, puesto que no es posible organizar un crecimiento instantáneo de la producción. En todo esto no hay un gran dilema cuando los derechos de propiedad son considerados de manera instrumental. Si las metas de aliviar el hambre y la pobreza fueran suficientemente poderosas, sería correcto violar los derechos de propiedad que se atravesaran en el camino porque, en esta perspectiva, los derechos de propiedad no tienen un carácter intrínseco. Pero si los derechos de propiedad son considerados como moralmente inviolables, independientemente de sus consecuencias, se seguiría que las políticas que pasaran por encima de esos derechos no serían moralmente aceptables aun cuando pudiesen salvar de la muerte a miles o millones de personas. La moral "restrictiva" de respetar los títulos legítimamente adquiridos de la gente rechazaría tales políticas¹⁹. De hecho, este tipo de problemas da lugar a una *reductio ad absurdum* de los sistemas de titulación basados en la validez moral de la restricción. Y sin embargo, aunque las conclusiones que se derivan de esta consideración puedan ser "absurdas", la situación postulada no es nada imaginaria. Está basada en estudios de hambrunas reales y del papel de las fallas de los sistemas de titulación en el origen de estados masivos de inanición. Las dificultades que se encuentran en todo esto se deben, de manera consistente, al modo de considerar los derechos independientemente de las consecuencias.

¹⁹ Hasta Robert Nozick mantiene abierta la posibilidad de una justa violación de los derechos para evitar "horrores moralmente catastróficos". Sin embargo, cuando se admite un rechazo consecuencialista de derechos en un sistema que partió de la simple afirmación de derechos independientes de las consecuencias, no se ve claramente dónde y cómo se han de trazar las líneas. Ver Sen, "The Moral Standing of the Market", en *Ethics and Economics*, edited by E. F. Paul et al., Oxford, Blackwell, 1985.

Debo añadir que este dilema no surge del considerar los derechos de propiedad como provistos de valor intrínseco; eso puede ser criticado desde otros puntos de vista, pero no desde el que estamos considerando. Aun si se admite que los derechos de propiedad tienen valor intrínseco, la violación de los mismos puede ser justificada en vista de las consecuencias favorables de tal violación. Como ya se ha dicho, un derecho puede tener valor intrínseco y aun así puede ser violado teniendo en cuenta una evaluación global. El "absurdo" no está ligado al hecho de atribuir a ese derecho un valor intrínseco, sino de considerarlo como aceptable sin más, sin que se deban tener en cuenta sus consecuencias. Un sistema moral que valoriza al mismo tiempo los derechos de propiedad y otras metas -tales como evitar las hambrunas y la inanición, o cumplir con el derecho de la gente a no tener hambre- puede, por un lado, reconocer la importancia intrínseca del derecho de propiedad y, por otro, recomendar la violación de tal derecho cuando ella conduce a mejores consecuencias globales (incluyendo el desvalor de la violación de derechos)²⁰.

El punto no es aquí el de la valoración de los derechos de propiedad, sino el de su supuesta inviolabilidad. No se trata de un dilema entre una perspectiva puramente instrumental sobre los derechos de propiedad y otra que los considere como una meta entre otras, sino que se trata específicamente de la afirmación de los derechos de propiedad independientemente de las consecuencias y del tratamiento de la titulación moral de propiedad basado en la concepción restrictiva.

La afirmación de que la propiedad y el hambre están relacionadas estrechamente puede caer como una sorpresa. El hambre está asociada, ante todo, con el hecho de no disponer de suficiente alimento²¹. Entonces,

²⁰ Ver Sen, "Rights and Agency" en *Philosophy and Public Affairs*, 1982, 11, pp. 3-39; la crítica de Donald Regan a ese artículo en "Against Evaluator Relativity: A Response to Sen", en *Philosophy and Public Affairs*, 1983, 12, pp. 93-111 y la respuesta de Sen a esa crítica: "Evaluator Relativity and Consequential Evaluation", *ibid.*, pp. 113-132. Además, Sen, "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", en *Journal of Philosophy* 82, 1985, pp. 185-203 y "Rights as Goals", en *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*.

²¹ Este no es, sin embargo, el único vínculo causal del hambre. Está el problema ulterior de la distribución del alimento dentro de la familia, que no es realmente una cuestión de propiedad (puesto que todos los miembros de la familia participan del alimento que a ella le pertenece), sino una cuestión de

los derechos de propiedad sobre los alimentos están implicados de manera inmediata y directa. La lucha con respecto a este derecho de propiedad puede constituir la mayor parte de la realidad de un país pobre y cualquier sistema de evaluación moral debe tener en cuenta este fenómeno. La tendencia a considerar el hambre en puros términos burocráticos de producción total y de disponibilidad puede ayudar a encubrir el papel crucial de los títulos en la génesis del hambre; pero un análisis económico más completo no lo puede descuidar. Desde que los derechos de propiedad sobre los alimentos se derivan de los derechos de propiedad sobre otros bienes y recursos (mediante la producción y el comercio), el sistema completo de derechos de adquisición y de transferencia está implicado en el surgimiento y en la persistencia del hambre y la inanición.

El derecho a no sufrir hambre

Los derechos de propiedad han sido defendidos por muy largo tiempo. En cambio, la afirmación del "derecho a no sufrir hambre" es un fenómeno relativamente reciente. Aunque este derecho es muy invocado en los debates políticos, hay mucho escepticismo en cuanto a tratarlo como un derecho en un sentido sustancial. A menudo se dice que la afirmación vale lo mismo que nada (un mero sinsentido, como diría Bentham). Esta muestra de sofisticado cinismo no revela una comprensión profunda de los problemas prácticos del mundo, sino, más bien, un rechazo a investigar qué es lo que entiende la gente cuando afirma la existencia de derechos que, para la mayor parte de la humanidad, no están garantizados de hecho por la existencia de disposiciones institucionales. El derecho a no tener hambre no es afirmado como el reconocimiento de un derecho institucional ya existente, como lo es de manera típica el derecho de propiedad. La afirmación es primariamente una exigencia moral de algo que tendría que ser valorado y hacia lo que tendríamos que hacer que apuntaran las estructuras institucionales y que se debería tratar de

distribución intra-familiar. En muchos de los países pobres, las pruebas de la existencia de parcialidad sexual (contra las mujeres) y de parcialidad de edad (contra los niños) son muy fuertes y esta cuestión de no tener acceso a la propiedad tiene una importancia práctica real. Sobre esto, ver Sen, *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell and Cambridge, Harvard University Press, 1984, caps. 15 y 16.

garantizar en lo posible. Puede ser expresado en los términos de la categoría de Ronald Dworkin de "derechos básicos", derechos que proveen de una justificación para decisiones políticas por parte de una sociedad en abstracto. Esta interpretación sirve para una mentalidad de cambio de las estructuras institucionales existentes y de organización política.

De manera general, es en esta forma como la Constitución de la India se refiere al derecho a "medios adecuados de vida": "El estado debe, en particular, dirigir sus políticas a asegurar (...) que los ciudadanos, hombres y mujeres por igual, tengan el derecho a medios adecuados de vida". Por supuesto, esto no ofrece a cada ciudadano un derecho garantizado a una vida adecuada, pero se le exige al Estado avanzar de manera que este derecho llegue a ser alcanzado por todos.

De hecho, con frecuencia ha sido invocado este derecho en los debates políticos en la India. La política electoral en la India ha creado ciertamente un campo particular para tal uso de lo que se consideran derechos fundamentales. Por supuesto, no está del todo claro si la referencia a este derecho en la Constitución de la India es lo que ha influido efectivamente en los debates políticos. La afirmación constitucional es citada con frecuencia, pero es muy probable que esta cuestión habría figurado de todos modos en tales debates, dada la naturaleza del interés moral y político. De todos modos, cualquiera sea la contribución constitucional, es interesante preguntar si la aceptación implícita del valor del derecho a estar realmente libres del hambre (*the right of freedom from hunger*)²² ha aportado alguna diferencia a la política actual.

²² Amartya Sen distingue entre *liberty* y *freedom*. Con el primer término designa toda libertad formal, la formulación abstracta de un derecho (por ejemplo, la libertad de expresión, la libertad de movilización). *Freedom* designa, en cambio, una libertad sustancial, una libertad que es *capacidad real de funcionar* (por ejemplo, es *freedom*, libertad sustancial o real, la capacidad real de expresarse adecuadamente en forma oral y escrita; capacidad que le da contenido a la "libertad de expresión"). Es libertad sustancial con respecto al hambre (*freedom from hunger*) la capacidad institucionalmente reconocida de disponer de los medios necesarios para la vida y, por lo tanto, la capacidad de reivindicar efectivamente la posesión de esos medios. Todo su reciente libro *Development as Freedom*, supone esa distinción, desde el título, lamentablemente traducido al español como *Desarrollo y libertad*; (además, la traducción no distingue entre *liberty* y *freedom*, ya que traduce ambos términos con la palabra "libertad") [N. del T.].

Se puede sostener que la aceptación general del derecho a la libertad real con respecto al hambre aguda como objetivo mayor ha jugado un papel sustancial en la prevención de las hambrunas en la India. La última hambruna real tuvo lugar allí en 1943, y mientras que la disponibilidad de alimentos por cabeza se ha elevado más bien lentamente (aún ahora, esa disponibilidad no es más alta que la de muchos países subsaharianos, sacudidos por hambrunas recurrentes), el país no ha experimentado hambruna desde su independencia en 1947. La principal causa de este éxito es una política de intervención pública. Cada vez que surgió una amenaza de hambruna (por ejemplo, en Bihar en 1967-1968, en Maharashtra en 1971-73, en Bengala Oeste en 1978-79), una política pública de intervención y alivio ha ofrecido un mínimo de titulación, [es decir, de disposiciones institucionales] a las víctimas potenciales de las hambrunas amenazantes, y así se pudo conjurar el peligro. Se puede argumentar que la rapidez de la respuesta del respectivo gobierno (tanto del estado afectado como del gobierno central) refleja una necesidad política, dado el sistema electoral de la India, y la importancia atribuida por el público a la prevención de la inanición²³. Las presiones políticas de los grupos de oposición y los medios informativos mantuvieron en alerta a los gobiernos, y el derecho a ser libres del hambre aguda y de la inanición ha sido visto como un derecho valioso. De esta manera, el reconocimiento de la importancia moral intrínseca de este derecho, ampliamente invocado

²³ De hecho, la eliminación de las hambrunas es una de las pocas realizaciones mayores de la India independiente. Es una realización que merece ser reconocida, especialmente por cuanto las hambrunas han tenido lugar en otros países pobres. Una que fue gigantesca tuvo lugar en China en 1958-61, con una excesiva mortalidad que fue estimada en alrededor de 30 millones (Ashton et alii, "Famine in China, 1958-61", en *Population and Development Review* 10, 613-45). Y eso sucedió a pesar de que es muy impresionante el hecho de que el registro general de los estándares de mejoramiento nutricional, de reducción de la morbilidad promedio y de las tasas de mortalidad en China es de lejos superior al de India. He tratado de discutir en otra parte el papel de los medios informativos y de las presiones de la oposición en la prevención de hambrunas en India ("How is India doing": *New York Review of Books* 29, N° 20 (diciembre 16, 1982), 41-45; reeditado en D. K. Basu y R. Sisson, *Social and Economic Development in India*, Beverly Hill, Sage, 1986. Ver también Ram, N. "An Independent Press and Anti-Hunger Strategies", WIDER Conference Paper. In *Hunger Economics and Policy*, edited by J. Dreeze and A. Sen, Oxford, Clarendon.

en las discusiones públicas, ha servido también como poderoso instrumento político²⁴.

Por otra parte, este proceso ha estado bien lejos de atajar de manera efectiva la desnutrición invasiva y persistente en India. Después de la independencia, no ha habido hambrunas en India, pero tal vez un tercio de la población rural de India está desnutrido perennemente. Mientras el hambre se mantiene en estado no agudo y se evitan las muertes por inanición (aun cuando las tasas de morbilidad y de mortalidad aumentan por la desnutrición), los medios de información no discuten mucho sobre la necesidad de una respuesta política, que tampoco los partidos de la oposición exigen con energía. La eliminación de las hambrunas coexiste con la supervivencia de una difundida "hambre regular". El derecho a "medios adecuados" de *nutrición* no parece despertar para nada el interés político que, en cambio, despierta el derecho a "medios adecuados" para *evitar la inanición*.

El contraste puede deberse a una razón, entre varias razones distintas. Podría ser, simplemente, que de hecho no se reconozca socialmente mucha importancia a la habilidad para evitar la desnutrición. Podría ser así; pero lo que socialmente es tenido por muy importante y lo que no lo es, es también en buena parte cuestión de hasta qué punto los problemas son propuestos con claridad. Es muy posible, de hecho, que esta libertad sustancial de la que estamos hablando llegara a ser vista como un derecho moral importante si la cuestión de la desnutrición crónica fuese propuesta de modo transparente. Pero tal cosa no sucede debido a la naturaleza de los procesos electorales en India y por el tipo de cubrimiento informativo. El problema no resulta ciertamente tan "dramático" como lo son las muertes por inanición y las amenazas de hambruna. La miseria continuamente controlada puede ser un fenómeno que, por tan familiar y tan conocido, no ofrezca suficientes ventajas para la práctica habitual de los líderes políticos. Los medios, por su parte, sacarían pocos beneficios si se dedicaran a enfatizar un fenómeno que

²⁴ Es por cierto muy difícil encontrar un ejemplo de hambruna que haya tenido lugar en algún país con políticas electorales y prensa libre. Sin embargo, no hay que otorgar necesariamente demasiada importancia a esta observación empírica, puesto que tales países son por lo general típicamente más bien ricos. India, en razón de su pobreza como también de su prensa relativamente libre, es uno de los pocos casos de prueba. Hay también contrastes interesantes dentro de África (ver Dreeze y Sen, obra citada en la nota anterior).

no es espectacular: la quieta supervivencia de un hambre no aguda y disciplinada.

Si así son las cosas, las implicaciones para la acción en vista de eliminar el hambre, o de garantizar todos los medios para eso, son entonces muy complejas. Es por cierto una tarea pertinente dedicarse políticamente a hacer que el hambre quieta se haga menos quieta y más fastidiosa para los gobiernos que están en el poder. Un periodismo de fuerte iniciativa política podría mostrarse como un valor moral instrumental, si fuera capaz de presentar la difusión del hambre no aguda de una manera más dramática y expresiva, en vez de limitarse a informar sobre los horrores de la inanición visible. Por supuesto, este no es el lugar para discutir los aspectos instrumentales de la práctica política; pero la garantía al derecho moral de ser libres con respecto al hambre, aguda o no aguda, suscita de hecho cuestiones muy puntuales sobre los medios a los que se debería recurrir para alcanzar esa meta.

Evaluación moral y relaciones sociales

El consejo de estudiar economía, que dio Henry George a Bernard Shaw, quedaría muy bien complementado si se aconsejara a los economistas estudiar política y sociología, y si se aconsejara al "científico moral" -para usar un término chapado a la antigua-, estudiar las tres cosas. Cuando la realización de derechos tales como el derecho a ser realmente libres del hambre es aceptada como finalidad (entre otras finalidades posibles), la evaluación moral de las acciones y de las instituciones depende de manera crucial de los análisis económicos, sociales y políticos acerca de cómo tender de la mejor manera posible a tales finalidades.

Si algo emerge de manera absolutamente precisa de la discusión que he tratado de llevar a cabo en este escrito, es la importancia del análisis factual para la evaluación moral, incluyendo el examen cuidadoso y profundo de la aceptabilidad y prosecución de derechos específicos. Y esto vale también cuando se reconoce que un derecho en cuestión tiene valor moral intrínseco, puesto que evaluar un derecho no es lo mismo que aceptarlo. Afirmar la aceptabilidad independientemente de las consecuencias puede ser particularmente insostenible, como sostuve al analizar los derechos legales y el hambre. Al evaluar las exigencias de los derechos de propiedad, o el derecho a no padecer hambre, el examen

no puede reducirse a puras cuestiones de evaluación básica; una gran parte del desafío de la evaluación descansa en análisis empíricos de causas y efectos. En el mundo en el que vivimos -tan lleno de hambre como de riquezas-, estas investigaciones empíricas pueden ser complejas y a la vez extraordinariamente importantes. Con mucha frecuencia, las grandes cuestiones morales son también profundamente económicas, sociales y políticas.



Programa ditorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co

i S i g u e n o s !



[programaeditorialunivalle](https://www.instagram.com/programaeditorialunivalle)