

## Paulette Dieterlen

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, trabaja como investigadora en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y es profesora de la Facultad de Filosofía y Letras en dicha institución. Ha publicado *Marxismo Analítico: explicaciones funcionales e intenciones*, UNAM, 1995. Cuenta con publicaciones sobre Filosofía Política en revistas especializadas tanto nacionales como internacionales. Es colaboradora de la Enciclopedia Hispanoamericana de Filosofía.

Desde la publicación de *Una Teoría de la Justicia de John Rawls*, el tema de la justicia distributiva ha sido ampliamente debatido por diversas corrientes filosóficas. En el libro se analizan algunas posiciones como el neoliberalismo, el liberalismo y el comunitarismo. Asimismo, se estudian conceptos relacionados con la justicia como lo son el de libertad, igualdad, egoísmo, altruismo, etcétera, y se tratan temas que tienen por objeto presentar ciertas bases teóricas que servirían para un futuro análisis de las políticas distributivas en el país.



ISBN 958-476-260-7



9 789684 762602

PORTADA: DAS BLAU DISEÑO, S. C. (1995)

Ensayos Sobre Justicia Distributiva

Paulette Dieterlen

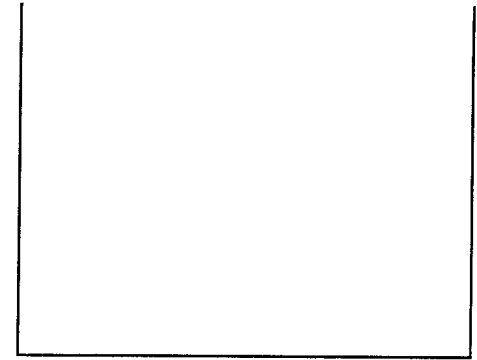
# Ensayos Sobre Justicia Distributiva

## Paulette Dieterlen

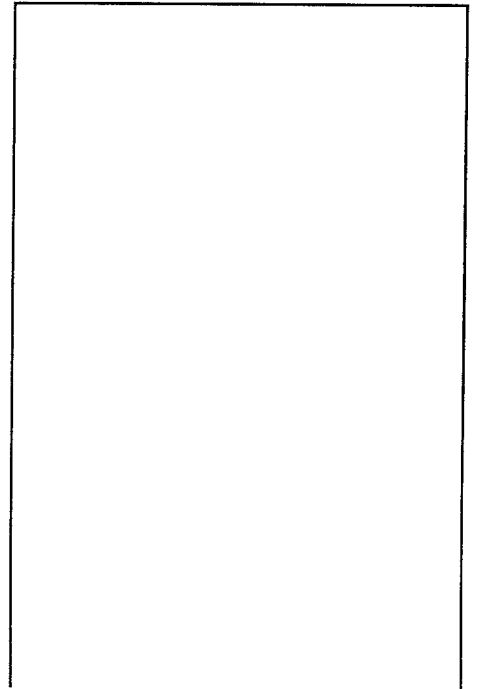
B&FP  
B&FP

51

INSTITUTO de ÉTICA, FILOSOFÍA del DERECHO y POLÍTICA



**ENSAYOS SOBRE  
JUSTICIA  
DISTRIBUTIVA**



**Biblioteca de Ética,  
Filosofía del Derecho  
y Política**

DIRIGIDA POR:

Ernesto Garzón Valdés (U. de Maguncia, Alemania)  
y Rodolfo Vázquez (ITAM, México)

51

PAULETTE  
DIETERLEN

**ENSAYOS SOBRE  
JUSTICIA  
DISTRIBUTIVA**



Primera edición: 1996  
Segunda edición: 2001

*Para Emilio,  
Alejandro y  
Maurizio*

*Reservados todos los derechos conforme a la ley*

ISBN 968-476-260-7

© Paulette Dieterlen

© Distribuciones Fontamara, S. A.

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen  
Deleg. Coyoacán, 04100, México, D. F.

Tels. 5659•7117 y 5659•7978 Fax 5658•4282

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

## PRÓLOGO

Entre nosotros, la reflexión política, incluso la que se pretende más teórica y rigurosa, suele contaminarse de ciertos vicios recurrentes: oscuridad, patetismo, palabrería altisonante, la suposición habitual, pero errónea, de que la argumentación en defensa de una buena causa puede prescindir de buenos y detallados argumentos. Los escritos de Paulette Dieterlen constituyen una saludable excepción a todo ello y, en este sentido, este libro es ejemplar.

Dieterlen desarrolla varias discusiones, pero como debe ser, como sucede en cualquier pensamiento maduro y responsable, todas ellas se encuentran interconectadas: por lo pronto, se gira de modo constante en torno a una misma trama de dificultades, una trama decisiva y con vastas ramificaciones como es el viejo problema, que tanto preocupó a Aristóteles, a Locke, a Marx, sin embargo, en este libro, la perspectiva que se adopta es estrictamente contemporánea.

Si no me equivoco, los diversos trabajos que componen el libro se dejan, con naturalidad, agrupar en dos grandes bloques. En primer lugar, se nos presenta algo así como las tres mayores tendencias del pensamiento político contemporáneo: aquellas que, con palabras tal vez en exceso abarcadoras, e incluso vagas, solemos denominar “neoliberalismo”, “socialdemocracia”, “marxismo”. Felizmente, la presentación de estas corrientes de pensamiento no se lleva a cabo acumulando generalidades que, de tanto querer abarcar, acaban diciendo muy poco; por el contrario, en cada caso, la discusión parte de manera directa de los elaborados y fecundos trabajos de Robert Nozick, John Rawls y G.A. Cohen. Que Dieterlen haya elegi-

do estos autores como una sólida —y polémica— introducción a dichas temáticas no es casual: sin duda tales nombres en alguna medida dominan la discusión política anglosajona, y en el caso de Rawls, la discusión política *tout court* de nuestro siglo.

En segundo lugar, Dieterlen dirige su mirada a una serie de perplejidades, conflictos y problemas más o menos concretos, por ejemplo, en torno a los bienes primarios, a las capacidades humanas, al paternalismo, al Estado de Bienestar, al individualismo y sus relaciones con la comunidad...; cada una de estas discusiones retoma, desde diferentes perspectivas, los planteamientos iniciales, y los puntualiza, los complica, los enriquece.

Por supuesto, en todos los casos se trata, ante todo, de intervenciones que participan de una discusión *filosófica*, esto es, de una argumentación bastante abstracta y sin referencias a un contexto particular y, mucho menos, fechado. No obstante, pese a ello, con frecuencia Dieterlen no olvida su contorno de ansiedades y preocupaciones más inmediatas: la vida social y política en México.

Así, en su debate sobre el paternalismo, Dieterlen despliega una honda reflexión acerca de las virtudes y los vicios, que ambos tiene el super-paternalismo mexicano en materia política.

Por otra parte, aunque, como ya anoté, la discusión es tranquila y elaborada paso a paso con minucia, estas virtudes teóricas no configuran ningún salvoconducto para situarse en alguna vacía neutralidad valorativa. Quiero decir: el cuidado argumentativo no impide que una robusta posición *política* se vaya delineando a partir de las sucesivas distinciones, ejemplos y argumentos, por decirlo de algún modo, *meta-políticos*. Esa posición, que es básicamente socialdemócrata, puede caracterizarse, creo, como la búsqueda de un precario pero inevitable equilibrio entre las pretensiones del individuo y las de la sociedad, o si se prefiere, como un apasionado compromiso con la libertad individual, con la autonomía de las personas y sus capacidades, por un lado, y, a la vez, con la igualdad y el bien social que permite que florezcan tales capacidades, por otro.

Un libro, pues, oportuno, utilísimo.

*Carlos Pereda*

## INTRODUCCIÓN

El tema de la justicia distributiva ha cobrado gran importancia durante la segunda mitad del siglo XX. Esto se debió, entre otras cosas, a la publicación del libro de John Rawls *Teoría de la justicia*.<sup>1</sup> También influyó el acercamiento de la filosofía con los desarrollos de la teoría económica y de la teoría política. Cuando hablamos de justicia distributiva entra en juego la discusión sobre los principios que se utilizan para asignar recursos y sobre la clase de Estado que se necesita para llevar a cabo la distribución.

Son varios los elementos que entran en juego cuando hablamos de justicia distributiva. Primero, los sujetos recipientes de los bienes, los servicios y las oportunidades; éstos tienen deseos, necesidades, habilidades diferentes y buscan los medios necesarios para satisfacerlas o para ejercitarlas. Segundo, los objetos que satisfacen los deseos y las necesidades así como las oportunidades en las que los individuos manifiestan sus habilidades. Algunos de los temas de la justicia distributiva nos comprometen con el análisis de las características de los sujetos así como de los bienes que se reasignarán. Tercero, los principios que rigen la asignación de los objetos a los sujetos. Dado que los bienes son escasos, la distribución implica la privación de bienes y de oportunidades a unos para dárselos a otros.

Dadas las características de los hombres, de los bienes y las oportunidades, así como de los principios son muchas las disciplinas filosóficas que se conjugan para explicar el fenómeno.

<sup>1</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*. Harvard, Universidad de Harvard, 1971; México, FCE, 1979.

meno de la distribución. La psicología filosófica se refiere a las motivaciones que les adjudicamos a los agentes que llevan a cabo los actos de intercambio. La filosofía de la economía nos guía acerca de la eficiencia de la aplicación de los principios y quizá de las consecuencias que tienen para un individuo las decisiones adoptadas. La ética nos señala los criterios, no sólo de eficiencia, sino de justicia a los que debemos recurrir para asignar recursos. La filosofía política nos ilumina sobre las formas estatales adecuadas, según lo que pensemos de los hombres y de los recursos. Por último, la filosofía del derecho nos ayuda a reflexionar sobre las políticas distributivas que pueden o deben ser implementadas por la ley y sobre las vías legales que existen para solucionar los conflictos.

Siguiendo a Robert Nozick,<sup>2</sup> podemos afirmar que la justicia distributiva consiste en llenar el espacio en blanco de la frase "a cada quien según sus..." A manera de ejemplo nos referiremos de manera muy general a algunas respuestas que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía.

Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicómaco*<sup>3</sup> distinguió la justicia legal de la distributiva siendo esta última aquella que tiene que ver con la igualdad. Para el estagirita la justicia es la virtud perfecta porque conjuga a todas las demás e implica un bien relacionado con los otros. También es proporcional porque supone, por lo menos, cuatro términos: dos personas a las que se da y dos cosas que se intercambian. Si las personas no son iguales, no tendrán cosas iguales, por esta razón Aristóteles piensa que existen situaciones de conflicto cuando los iguales tiene porciones desiguales y cuando los no iguales reciben lo mismo. El principio al que hay que recurrir para asignar recursos justamente es el del mérito, es decir, las distribuciones de las riquezas comunes se harán según las aportaciones que hacen los individuos a la comunidad. La asignación de recursos según el mérito presupone la existencia de un grupo de ciudadanos que reconoce quién, por merecer más, recibirá más recursos. El grupo de ciudadanos forman

---

<sup>2</sup> Cfr. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. México, FCE, 1988, p. 160.

<sup>3</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Lib. V. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1983.

la *polis*. Para Aristóteles, el espacio en blanco debe ser llenado por la palabra "mérito", y lo que es meritorio depende de la clase de la *polis* en que se encuentran los individuos.

Siglos más tarde John Locke en el famoso *Ensayo sobre el gobierno civil*,<sup>4</sup> nos explica que el trabajo es la única manera legítima por la que las personas pueden adquirir propiedades. Los individuos son propietarios de sus personas, por esta razón lo que modifican con el uso de alguna parte de su cuerpo les pertenece. El trabajo es la modificación de un objeto, que se encontraba en el estado de naturaleza, por el esfuerzo de una persona. Si bien Locke se refiere a que el trabajo legitima la propiedad, nos advierte que es necesario que los otros no queden en una situación peor de lo que estaban antes. Este tema plantea una dificultad puesto que el autor inglés no considera el problema de la legitimidad de la apropiación cuando hay una situación de escasez, piensa que debido a la situación de abundancia en la que Dios colocó a los hombres es posible tener pertenencias sin alterar las posibilidades de los demás.

David Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*<sup>5</sup> se refiere a la escasez. Según él, poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede, además, ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, afirma Hume, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la inestabilidad de su posesión, junto con su escasez, constituyen el principal impedimento de ésta. Para el autor escocés, la justicia es producto de la convención humana para remediar los inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas cualidades de la mente humana y a la situación de los objetos externos. Las cualidades de la mente

---

<sup>4</sup> Cfr. John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. V. México, Aguilar, 1979.

<sup>5</sup> David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, t. 2. Madrid, Editora Nacional, p. 720.

son el egoísmo y la generosidad limitada, y la situación de los objetos consiste en su facilidad de cambio unida a su escasez en comparación con las necesidades y deseos de los hombres. Distingue entre cuatro modos de adquirir pertenencias: por ocupación, cuando podemos utilizar, mover, alterar o destruir una cosa; por prescripción, cuando, debido a una controversia, se le asigna a una persona una pertenencia porque se oscurecieron las razones de la primera posesión; por cesión, cuando los bienes están conectados con objetos que ya son de nuestra propiedad, como los frutos de nuestro jardín; por sucesión, cuando los bienes de una persona pasan a quienes les son más queridos. Hume analizó cada una de estas formas de propiedad para distinguir cuándo son legítimas y cuándo no lo son.

Otro autor que examinó el problema de la justicia distributiva fue Marx. Para él, la escasez es producto de la propiedad de los medios de producción de la burguesía y de la fuerza de trabajo del proletariado. Considera que la igualdad y la justicia son términos que una clase social emplea para darle paliativos a los desposeídos. El verdadero triunfo del proletariado se logrará, no cuando se cumplan los anhelos de justicia abstractos sino cuando los obreros se apropien de los medios de producción. De esta manera, tal como lo escribe en la *Crítica al programa de Gotha*:

[...] en la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!<sup>6</sup>

Si Marx no creía en la justicia, sí estableció un criterio de distribución, una vez superadas las condiciones de escasez, el

---

<sup>6</sup> Carlos Marx y Federico Engels, Obras escogidas, t. II. Moscú, Progreso, 1955, p. 17.

espacio en blanco podría ser llenado con las necesidades y las capacidades.

Actualmente se siguen discutiendo los mismos temas. Si bien, ya no pensamos en que es posible llegar a una sociedad de abundancia, hay autores que consideran válido el criterio de las necesidades como punto de partida para la asignación de recursos. Otros filósofos toman en cuenta el criterio de Locke sobre la posesión por el trabajo, siempre y cuando los otros no queden en una situación peor de la que estaban antes. Hay filósofos que creen conveniente tomar en cuenta las características psicológicas de los sujetos para llevar a cabo la distribución, discuten acerca de las motivaciones egoístas, benevolentes o altruistas. Un tema ampliamente debatido en la actualidad es de la asignación de recursos teniendo como receptores a los individuos o a la comunidad.

Los artículos que conforman este libro revelan las discusiones sobre la justicia distributiva de algunos autores que, si bien son contemporáneos, ya pueden considerarse clásicos. De ellos, “Los modelos y la libertad: una polémica entre Nozick y Cohen” y “Democracia y liberalismo” fueron publicados en la revista Estudios del ITAM (núm. 1 y 22); “La filosofía política de Robert Nozick” y “La filosofía política de John Rawls” aparecieron en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM (núm. 150); “Paternalismo y Estado de bienestar” salió en el número 5 de la revista *Doxa*, y “Bienes primarios y capacidades: una discusión acerca de la justicia distributiva” no ha sido publicado, “Algunas consideraciones acerca de la justicia distributiva” apareció en el segundo número de la revista *Isonomía*. A pesar de su publicación previa, cada uno de los artículos fue ampliamente corregido, algunos de ellos fueron modificados. En realidad, se puede decir que la mayoría de ellos fueron reescritos.



## LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ROBERT NOZICK

*Anarquía, Estado y utopía*<sup>1</sup> de Robert Nozick y la *Teoría de la justicia* de John Rawls,<sup>2</sup> son las dos obras de filosofía política más importantes del pensamiento anglosajón. Si el segundo abrió las puertas para argumentar a favor de la justicia distributiva, el primero ha permitido discutir la plausibilidad de las tesis neoliberales. El libro del que nos ocupamos no es fácil; en él encontramos, en palabras de su autor,<sup>3</sup> argumentos elaborados, tesis sorprendentes, enigmas, condiciones estructurales abstractas, desafíos para encontrar otras teorías que convengan a una clase especial de casos, conclusiones alarmantes, etcétera. Estos elementos dificultan la presentación de las tesis pero, al mismo tiempo, constituyen un reto para el lector.

A continuación examinaremos los argumentos de Nozick contra tres interlocutores: el anarquista, el defensor del Estado de bienestar y el socialista. Al primero le mostraré que el Estado es una institución necesaria; al segundo, que el único Estado legítimo es el Estado mínimo, y al tercero, que no hay argumentos ni para justificar la igualdad, ni para condenar la explotación.

La primera afirmación que encontramos en el prefacio de *Anarquía, Estado y utopía* es que:

Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo pueden hacerles sin violar esos derechos.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. México, FCE, México, 1988.

<sup>2</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1982.

<sup>3</sup> Cfr. R. Nozick, *op. cit.*, p. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 7.

Unas líneas más adelante, Nozick avanza sus conclusiones: sólo un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude; de garantizar que se cumplan los contratos, etcétera, es un Estado legítimo. Cualquier Estado que tenga funciones más extensas violaría el derecho que todas las personas tienen de formarse ciertos planes de vida y de conseguir los medios necesarios para llevar a cabo sus fines.

Si aceptamos la proposición inicial de Nozick sobre los derechos de las personas pensaríamos igual que el anarquista individualista: el Estado mínimo también viola los derechos y, por lo tanto, es ilegítimo. Para demostrar la diferencia entre las tesis del defensor de la anarquía y las suyas, este autor, al igual que Locke, recurre, para explicar, al "estado de naturaleza". Para él, las explicaciones que elucidan el cambio político son —a la manera de Hempel— explicaciones potenciales fundamentales fácticamente defectuosas, es decir, son explicaciones que si sus condiciones iniciales falsas "pudieran haber sido verdaderas, nos ayudarían a esclarecer la naturaleza de un campo".<sup>5</sup> De esta manera, gracias a las explicaciones del estado de naturaleza, aprendemos analizando cómo podría haber surgido el Estado, incluso a sabiendas de que no surgió de esa manera.

Recordemos que para Locke los hombres en el estado de naturaleza enfrentaban dos peligros: la inseguridad debida a la irracionalidad de unos cuantos y la parcialidad de las decisiones que se tomaban cuando alguien debía recibir una compensación por los daños sufridos. La pregunta que se hace Nozick es: ¿no habría otra forma de evitar dichos peligros que no fuese la creación del Estado?

En la primera parte de su libro trata de responder imaginándose cómo funcionarían las asociaciones de protección particulares. Éstas tendrían la característica de ser organizaciones en las que los propios agentes establecieran mecanismos para defenderse. Piensa que las asociaciones fracasarían por la carencia de medios para resolver un conflicto entre sus miembros y por la competencia que se generaría cuando una siempre ganara. Lo que originaría el surgimiento de una gran

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 21.

asociación. Misma que se convertiría en un Estado ultramínimo, que mantendría el monopolio sobre el uso de la fuerza y que, únicamente, ofrecería protección y servicios a aquellos que compraran sus pólizas de protección. Bajo el Estado ultramínimo habría personas que tendrían protección, y otras que, por no comprar la póliza, carecerían de ella. Esta situación se asemejaría al estado de naturaleza. Por esta razón, la única organización que garantiza la protección a cada uno de sus miembros es el Estado mínimo.

Una diferencia metodológicamente importante entre Locke y Nozick se resume de la siguiente manera: mientras que para el primero la explicación del cambio del estado de naturaleza al estado civil se encuentra en el contrato social, para el segundo, la explicación se halla en un mecanismo como la mano invisible de Adam Smith.<sup>6</sup> Es decir, las personas no desean que surja el Estado, éste aparece por el deseo que tienen las personas de protección.

Para Nozick la única asociación protectora que evita la violación de los derechos de los hombres es el Estado mínimo.

Si bien nuestro autor defiende la idea de los derechos en su libro, no hay ninguna teoría acerca de ellos, tampoco de su origen, de su jerarquía o de su fundamentación. Lo único que hace es describir su funcionamiento como partes componentes de una teoría moral. Los derechos funcionan como restricciones morales indirectas, es decir, determinan lo que no debemos hacer. De esta manera, la concepción de los derechos como restricciones indirectas morales refleja, formalmente, la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, según la cual los individuos son fines y no solamente medios, por lo tanto no pueden ser sacrificados o usados para que otros logren los suyos. Esta inviolabilidad de los derechos de las personas es la razón por la que Nozick condena al utilitarismo. Los derechos de las personas son inviolables. No podemos sacrificar a las personas en nombre del bien común porque no existe una entidad social con una idea del bien. Sólo existen individuos con su propia y única vida. Ahora bien, estas restricciones morales tienen un contenido de restricción libertaria, que nos prohíbe llevar a cabo actos de agresión. Tenemos que distinguir las agre-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 30.

siones que competen al Estado y las que están fuera de su jurisdicción, ya que las segundas no pueden impedirse. El ejemplo que nos da es ilustrativo: yo puedo ser el objeto de las fantasías sexuales de una persona y por ello puedo sentirme agredida; sin embargo, el Estado, en este caso, no tiene por qué intervenir.<sup>7</sup>

Las restricciones morales que los otros nos imponen tienen sentido porque los seres humanos poseemos racionalidad, libre albedrío, agencia moral y tenemos la capacidad de formar planes de vida, es decir, la capacidad de darle un sentido a nuestras vidas.

Nozick, apunta en la segunda parte de su libro titulada “¿Más allá del Estado mínimo?”, que cualquier Estado que no sea el mínimo viola los derechos de las personas. Un Estado más extenso no limita sus funciones a la redistribución de la protección sino que también se ocupa de distribuir bienes y servicios. Para llevar a cabo esta función, necesita privar de algo a algunos para dárselo a otros. Esta acción es una violación del derecho que alguien tiene de hacer lo que más quiera con sus pertenencias. Por esta razón critica las concepciones de justicia distributiva. Distingue entre dos clases de principios de distribución: los históricos y los de resultado final.<sup>8</sup> A estos últimos les llama también principios de porciones del tiempo actual. Su característica es que no importa cómo alguien tiene algo, sino quién termina con qué. Por ejemplo, si en una sociedad de cien ciudadanos, veinte tienen diez unidades de un bien y ochenta tienen una, mientras que en otra sociedad los veinte tienen 12.5 unidades y los ochenta tienen .375, las dos sociedades, desde el punto de vista de la distribución, son iguales porque existen doscientas ochenta unidades de ese bien.

Estas distribuciones son estructuralmente idénticas porque no toman en cuenta los procesos por los que las personas poseen los bienes. De esta manera, afirma, que tanto el utilitarismo como la economía de bienestar social “recurren a principios de porciones de tiempo actual con todos sus defectos”.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 157.

Los principios históricos toman en cuenta los procesos que originan una distribución y se dividen en dos: los principios pautados y los de la titularidad. Los primeros llenan el espacio de “a cada uno según sus...”,<sup>10</sup> con algún concepto que sirve de guía para la distribución, por ejemplo, el mérito defendido por Aristóteles; las necesidades propias del pensamiento marxista; la carencia de bienes primarios, tal como lo percibe Rawls, etcétera.

El segundo principio es el de la titularidad que, de manera simplificada, se expresa con la frase “de cada quien como escoja, a cada quien como es escogido”,<sup>11</sup> y es el que Nozick defiende.

La teoría basada en el principio de la titularidad sostiene que en una sociedad libre no existe una distribución central; personas diferentes controlan recursos distintos y adquieren nuevas pertenencias mediante acciones e intercambios voluntarios, y funciona siguiendo ciertos principios:

1. El principio de la adquisición original de las pertenencias, o el principio de la justicia en la adquisición.
2. El principio de la transferencia de las pertenencias de una persona a otra, o el principio de la justicia en las transferencias.
3. El principio de la rectificación de las injusticias en el pasado, o el principio de las injusticias en la adquisición de las pertenencias.

Nozick sostiene que si el mundo fuese justo, la siguiente definición cubriría el tema de la justicia en las pertenencias:

1. Una persona que adquiere una pertenencia en conformidad con el principio de la justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia.
2. Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro que tenía el derecho a ella, tiene el derecho a la pertenencia.
3. Nadie tiene derecho de tener una pertenencia si no es por la aplicación del 1 y del 2.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 154.

Los principios pautados impiden las transacciones voluntarias, como por ejemplo las herencias, en función del mérito o las necesidades.

Por eso, si tomamos seriamente el hecho de que los hombres son libres debemos rechazar cualquier pauta de distribución.

Asimismo, Robert Nozick recurre a un ejemplo que se ha vuelto clásico en cualquier discusión sobre la justicia distributiva: el de Wilt Chamberlain. Supongamos que existe un equipo de baloncesto en el que los jugadores se rigen por una pauta de distribución *DI*. Se supone que bajo *DI* todos los jugadores están en una situación de igualdad porque reciben el mismo salario. Dentro del equipo se encuentra Wilt Chamberlain, que es la máxima atracción del equipo por su manera de jugar. Se supone que los contratos caducan cada año y que los jugadores se convierten en agentes libres. Chamberlain tiene la opción de cambiar de equipo si las condiciones del contrato no le satisfacen porque tiene muchas ofertas. Para permanecer en el equipo en el que juega, propone a los dueños un contrato con la siguiente particularidad: cada vez que el equipo juegue “en casa”, del precio de cada boleto, veinticinco centavos de dólar, deberán depositarse en una caja que tiene su nombre y serán exclusivamente para él. Supongamos que, en una temporada, un millón de personas acude a los juegos y Wilt Chamberlain gana doscientos cincuenta mil dólares. Esta cantidad es mayor que lo que un jugador gana en promedio y es, desde luego, mayor que lo que gana cualquier otro jugador del equipo. Esto da origen a una distribución distinta de la inicial, es una distribución *D2*. En función del argumento es importante señalar que bajo *DI* todos los jugadores reciben el mismo salario y lo conservan a pesar del arreglo especial de la estrella del equipo. Nozick hace la siguiente pregunta: ¿cuáles serían los argumentos para mostrar que la distribución *D2* es injusta? Cada uno de los espectadores escoge “voluntariamente” pagar los veinticinco centavos al jugador ya que podrían gastarlos en chocolates, en el cine o en una suscripción a alguna revista socialista. Además, si *DI* era una distribución justa y los jugadores se cambian voluntariamente a *D2*, ¿por qué no es también una distribución justa?<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 164.

En el ejemplo, este autor nos muestra que si aceptamos la justicia de *D2*, reconocemos que la igualdad es ajena a la justicia, y que si valoramos la libertad debemos rechazar cualquier principio pautado.

De esta manera piensa que en un sistema socialista los individuos tendrían que permanecer en un modelo de distribución *DI*, el cual les impide tomar decisiones adultas voluntarias. Una pauta de distribución impediría los intercambios voluntarios y, por lo tanto, limitaría el ejercicio de la libertad.

Nuestro autor resuelve el tema de la justicia en la adquisición recurriendo a la teoría de la propiedad legítima de Locke. Recordemos que para éste, los criterios para saber si una propiedad es justa, son tres: *a*) cuando mezclamos nuestro trabajo es un objeto; *b*) cuando no lo desperdiciamos, y *c*) cuando por nuestra apropiación los demás no están en una situación peor de la que estaban antes. Locke nulifica el segundo criterio porque piensa que con el dinero —“el pequeño pedazo de metal amarillo”— se puede evitar el desperdicio. Por esta razón Nozick toma los otros dos. El criterio del trabajo presenta dificultades como la clase de trabajo que se mezcla con los objetos. Por ejemplo, si nos encontramos con una tierra virgen y construimos una barda para apropiarnos de ella, probablemente, según la teoría de Locke, sólo somos propietarios de la barda y no de la tierra. Por otro lado, es imposible calcular cuánto valor le agregamos a un objeto cuando lo transformamos por nuestro trabajo; no existe ningún esquema económico que calcule el valor agregado de un objeto que ha sido transformado por el trabajo de una persona.

Debido a esas razones, es que toma en serio el tercer criterio de Locke: la apropiación de un objeto que no pertenecía a nadie es legítima si no deja a los otros en una situación peor de la que estaban antes. Ahora bien, este principio no deja de ser problemático ya que aparentemente “cualquier” apropiación deja a los otros en una situación peor de la que estaban. Si compramos un terreno, los otros ya no tienen la opción de hacerlo. Sin embargo —nos dice— alguien puede estar en una situación peor de la que estaba antes de dos maneras: primero, por perder la oportunidad de mejorar su situación porque otra persona se apropia del objeto; y, segunda, por no poder usar “libremente” lo que antes habría podido. Por esta razón,

distingue entre dos formas de interpretar el principio: uno débil y uno fuerte.

El fuerte afirma que una persona está peor de lo que estaba antes por la apropiación de una pertenencia por otro, si no encuentra ninguna compensación por la pérdida de ésta.

El principio débil afirma que una persona no puede apropiarse de una pertenencia que es propiedad de otra, pero puede compensar su pérdida usándola.<sup>14</sup>

Por ejemplo, alguien puede apropiarse de una playa que no era de nadie. Según el primer principio nadie más que él podría usarla y esto colocaría a los otros en una situación peor de la que estaban antes. Sin embargo, alguien puede apropiarse de la playa y permitir que otros la usen. Si los usuarios pagaran una cuota y el propietario se comprometiera a prestar ciertos servicios, todos estarían en una situación mejor. Según Nozick no tenemos argumentos para probar que alguien puede quejarse legítimamente si el principio débil se cumple.

Por lo anterior, tenemos razones para favorecer la propiedad privada: incrementa el producto social al poner los medios de producción en manos de aquellos que los usarán más eficientemente; los experimentos se estimulan porque si las personas por separado controlan los recursos, no hay una persona o grupo de ellas que deban ser convencidas cuando alguien tiene una idea nueva; la propiedad privada permite que las personas decidan qué modelos y qué tipos de riesgos quieren tomar; la propiedad privada protege a las personas futuras ya que se evita que se consuman recursos que existen actualmente pensando en mercados futuros; provee recursos de empleo alternativos para personas que no son muy populares ya que no tienen que convencer a nadie de que los emplee.<sup>15</sup>

Ahora bien, Nozick argumenta que el sistema fiscal característico del Estado de bienestar es similar a un sistema de trabajos forzados. Cuando a una persona se le quitan las ganancias que obtuvo con su trabajo para distribuir bienes y servicios, es forzarla a trabajar para otras.<sup>16</sup> No es justo, afirma, que una persona a la que le gusta el cine (y tiene que ganar

más dinero para pagar el boleto) esté obligado a ayudar al necesitado, mientras que una persona que prefiere observar la puesta del sol (y no tiene que ganar dinero para llevar a cabo esta actividad) no esté obligado a nada. Además, una carga fiscal desestimula la producción ya que las personas no pueden gastar lo que han ganado con su esfuerzo.

De esta manera utiliza, pues, la noción de elección voluntaria para criticar al marxismo.<sup>17</sup>

El problema central de esta doctrina es la explicación de la explotación de los obreros por parte de los capitalistas. Como los trabajadores no son dueños de sus medios de producción tienen que vender su fuerza de trabajo a los capitalistas. De esto se sigue que en una sociedad en la que los trabajadores no fuesen forzados a tratar con los capitalistas, la explotación no existiría. Además, el mismo autor nos pide que examinemos el siguiente caso: pensemos que existe un sector de propiedad pública que controla los medios de producción y que es de tal manera extensible para que todas las personas que quieran trabajar en él, puedan hacerlo. Supongamos, también, que existe un sector privado en el que unas personas poseen los medios de producción y las otras son asalariadas. Los trabajadores del sector privado no serían explotados porque tendrían la posibilidad de trabajar en el sector público. Pensemos en que el sector privado se extiende cada vez más y el público se reduce hasta desaparecer. Nozick se pregunta si este hecho cambiaría la situación de los trabajadores de un estado de explotación a otro que no lo fuera. Esto le parece poco plausible.

Además, aun cuando la tesis de la falta de acceso a los medios de producción fuese verdad en un momento dado, actualmente gran parte de la clase trabajadora tiene, ya sea por ella misma o por los sindicatos, reservas de dinero suficientes para poder invertir. Esto permitiría a los trabajadores invertir para ser dueños de los medios de producción controlados. Los trabajadores adquirirían habilidades empresariales para competir, y los empresarios seguirían contratando trabajadores en las formas tradicionales. Si alguien piensa que la inversión implica riesgo, Nozick dice que la sociedad capitalista permite la separación entre aquellos que desean arries-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 247.

garse y los que no. Por ello no existe explotación puesto que los trabajadores eligen voluntariamente una posición dentro del sistema de trabajo asalariado. Una acción es voluntaria cuando las personas que ponen límites a esa acción tiene el derecho de hacerlo. Así, el derecho de entablar una relación, cualquiera que ésta sea, no es un derecho de entablarla con cualquier persona que uno elija, sino un derecho de entablarla con cualquiera que tenga el derecho de hacerlo.<sup>18</sup>

Nozick concluye el libro afirmando que el Estado mínimo es la única forma de gobierno que respeta los derechos de los individuos, impidiendo que sean tratados como medios, como herramientas, como instrumentos o recursos; trata a las personas como seres autónomos y dignos. Por ello, podemos elegir nuestra vida, llevar a cabo nuestros fines ayudados por la cooperación voluntaria de otros individuos que se encuentran en la misma situación. ¿Cómo podría un Estado o un grupo de individuos hacer más? ¿O menos?<sup>19</sup>

El pensamiento de este autor se inscribe en la corriente denominada "neoliberalismo". Ésta tiene tres tesis: una moral, una política y una económica.

La tesis moral se basa en la idea de que los individuos tenemos ciertos derechos que únicamente pueden limitarse si su ejercicio pone en peligro los derechos de otros, de tal forma que el Estado deba intervenir. De otra manera, nadie puede impedirnos que alcancemos metas propuestas, ya que somos personas morales dotadas de autonomía y de dignidad, y nadie puede obligarnos a hacer algo que no queremos. Debemos ser tratados como fines y no sólo como medios.

La tesis política se refiere a la obligación que tiene el Estado de protegernos y de evitar que nos impongan ciertas metas. Un Estado paternalista, por definición, expande sus atribuciones de una manera ilegítima ya que trata a los individuos como si no supieran lo que quieren.

La tesis económica está basada en la eficiencia del mercado. Ésta es la única institución que no viola los derechos de los hombres porque no les impone cargas que ellos no desean tener. Al mismo tiempo permite que los individuos gasten sus

recursos según les convenga y con quien les convenga. Sólo las acciones económicas que generen monopolios deben prohibirse ya que impiden la competencia que es un factor motivador importante porque se incrementa y se mejora la producción.

*Anarquía, Estado y utopía* es un libro con muchos argumentos, unos débiles, otros fuertes. Entre los débiles se encuentra el que lleva a la conclusión de que el único Estado legítimo es el mínimo, partiendo de los derechos de las personas. Para demostrar las dificultades del razonamiento necesitamos una teoría de los derechos, de su jerarquía y de sus límites. Resulta contraintuitivo pensar que el Estado viola los derechos de las personas si les impide el acceso a ciertos libros, pero no viola ningún derecho si permite que los individuos no sepan leer. La tesis neoliberal afirma que la alfabetización no es una función del Estado y que siempre habrá instituciones de caridad, voluntarias, e instituciones privadas que se dediquen a enseñar a los que no saben, pero que ésta no es una función del Estado. Este último, piensan los liberales, sólo ha producido instituciones educativas ineficientes y muy costosas para la sociedad. Una teoría de la justicia distributiva como la de Rawls explica por qué este argumento neoliberal no funciona. No es posible pensar que se respetan los derechos de las personas cuando se toleran situaciones de miseria.

Otro argumento débil es el de la justicia distributiva. Resulta imposible aplicar el principio de la rectificación de las injusticias cometidas en el pasado porque en muchas ocasiones es imposible detectar cuándo se dio la última transacción justa. En México, por ejemplo, tendríamos que irnos a los tiempos anteriores a la Colonia para saber qué tierras pertenecían a quiénes.

Por otra parte, la clasificación de los principios que nos ofrece Nozick es demasiado rígida. Un teórico del Estado de bienestar podría argumentar que, si bien su principio es de corte en el tiempo actual, no por eso deja de ser histórico. Las desigualdades históricas, imposibles de rectificar por el principio de la titularidad exigen que se distribuyan, constantemente, los bienes y los servicios.

Respecto al ejemplo de Chamberlain, según Nozick, cuando asumimos que las pautas *D1* y *D2* son justas, aceptamos la

<sup>18</sup> Ver el argumento en el siguiente capítulo.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 319.

teoría de la titularidad. Podemos estar de acuerdo en la justicia de *D2* sin concluir que *D1* sea injusta. La nueva transacción rompe la distribución inicial, pero no el principio que la gobierna; por ejemplo, si se actúan de acuerdo con la pauta: "a cada quien de acuerdo con su esfuerzo" bajo *D1* se consideraría que todos los jugadores hacen el mismo esfuerzo y bajo *D2* se consideraría que Chamberlain hace más esfuerzo que los demás. La distribución sería distinta pero el principio pautado sería el mismo.<sup>20</sup>

Quizá la parte más ingenua de este libro es la crítica que el autor hace al marxismo; ningún marxista negaría que en el sector público también existe la explotación. Por otra parte, el hecho de que los obreros no inviertan no es tan sorprendente si tomamos en cuenta ciertos problemas planteados por los teóricos de la lógica de las acciones colectivas. Las consecuencias del riesgo que corre el primer agente que lleva a cabo la acción cuando no tiene conocimiento de lo que los otros harán pueden ser muy costosas.

A pesar de las críticas que puedan hacerse es necesario leer *Anarquía, Estado y utopía* para conocer a fondo una teoría política tan vigente como es el neoliberalismo.

---

<sup>20</sup> Para tener una mejor idea sobre la discusión de este punto, véase G. A. Cohen, "Robert Nozick and Wilt Chamberlain. How patterns preserve liberty", en *Erkenntnis*, núm. 11. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1977, pp. 5-23.

## LOS MODELOS Y LA LIBERTAD: UNA POLÉMICA ENTRE NOZICK Y COHEN

"¡De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!"<sup>1</sup> Esta frase que aparece en la *Crítica al programa de Gotha* es la respuesta que ha sido considerada como típica de Marx al problema de la justicia distributiva. Al respecto, hay criterios diferentes: la distribución de los recursos de una sociedad debe hacerse de acuerdo con el mérito de los individuos; con la contribución que alguien dé a la sociedad; con el esfuerzo, etcétera. Todos los criterios han sido objeto de discusiones filosóficas siendo una de ellas la que lleva a cabo Robert Nozick en el capítulo VII del libro *Anarquía, Estado y utopía*.<sup>2</sup>

Este artículo tiene como objeto analizar algunos de los argumentos de Nozick, así como algunas críticas que se le han hecho, especialmente la de G. A. Cohen.

Hay tres temas a discutir: 1) la crítica de Nozick a las distintas concepciones de distribución; 2) la idea de que la libertad altera los modelos, y 3) el carácter voluntario de las transacciones que llevan a cabo los individuos.

### I

Nozick piensa que dado que en una sociedad libre no existe una distribución central, diversas personas controlan

---

<sup>1</sup> Karl Marx, "Crítica al programa de Gotha", en K. Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, t. II. Moscú, Progreso, 1969, p. 17.

<sup>2</sup> Cfr. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, cap. VII. Oxford, Blackwell, 1980.

recursos diferentes; éstas, por medio de acciones de adquisición y de intercambio voluntario, adquieren nuevas pertenencias.

Este autor defiende una teoría de la distribución, a la que llama "de la titularidad" que abarca los siguientes temas:

1. La adquisición original de las pertenencias de una persona a otra o el principio de la justicia en la adquisición.
2. La transferencia de las pertenencias de una persona a otra o el principio de la justicia en las transferencias.
3. La existencia de injusticias en el pasado que da origen al principio de rectificación de injusticias en la adquisición o en la transferencia de las injusticias.

Asimismo sostiene que, si el mundo fuese justo, la siguiente definición cubriría el tema de la justicia distributiva: *a*) una persona que adquiere una pertenencia de acuerdo con el principio de justicia en la adquisición puede tener la titularidad de esa pertenencia; *b*) una persona que adquiere una pertenencia de acuerdo con el principio de justicia en la transferencia, de alguien que posee previamente la titularidad, adquiere, ella misma, la titularidad de esa pertenencia, y *c*) nadie puede adquirir la titularidad de una pertenencia si no es por la aplicación de los puntos anteriores.

Robert Nozick parte de la teoría de Locke sobre la adquisición de algún objeto y, si bien afirma que la tesis lockeana sobre el trabajo es muy débil, toma en cuenta la idea de que alguien adquiere justamente algo si esto no pertenece a nadie y si al hacerlo no empeora la situación de otros.

Con el objeto de defender la teoría de la titularidad, nuestro autor analiza la naturaleza y los defectos de otras concepciones de la justicia distributiva, a las que divide en dos: de cortes en el tiempo actual e históricas.

Las concepciones de cortes en el tiempo actual sostienen que la justicia de una distribución está determinada por el modo como las cosas están dispuestas en un momento dado, de acuerdo con ciertos principios previamente establecidos.

Un ejemplo de ello lo constituye la posición utilitarista cuando juzga entre dos distribuciones, viendo cuál tiene la mayor suma de utilidades y viendo si dicha suma se aplica a

cierto criterio de igualdad previamente escogido para llevar a cabo la distribución.

De acuerdo con los principios de corte en el tiempo actual, todo lo que se necesita es ver quién se queda con qué; al comparar dos distribuciones, lo que importa es el estado de la matriz que presenta dicha distribución. Por ejemplo, dos distribuciones son estructuralmente idénticas si presentan el mismo perfil, aun cuando sean distintas personas las que ocupan un lugar en ellas. Que *X* tenga 5 e *Y* tenga 10, o que *X* tenga 10 e *Y* 5, no cambia la distribución desde un punto de vista estructural.

El problema de estos principios es que sólo toman en cuenta cómo están las cosas y omiten el conocimiento de por qué están así.

En contraposición, las concepciones históricas son aquellas en las que la justicia de una distribución depende del modo como ésta se ha desarrollado. Tales concepciones se dividen en dos: de modelo y de titularidad.

Un principio de distribución es de modelo si especifica que una distribución varía de acuerdo con algunas dimensiones naturales, ya sea por el peso de la suma de dimensiones naturales o por el orden lexicográfico de éstas.

Para Nozick, casi todos los principios de justicia distributiva son de modelo y se expresan con la frase: "A cada quien de acuerdo con su ..."

Pensar que el objeto de una teoría distributiva es llenar el blanco de la frase antes mencionada, es estar predispuesto a buscar un modelo. El único tipo de modelo que dice aceptar es: "de cada quien lo que escoja, a cada quien como es escogido".<sup>3</sup>

La situación, de acuerdo con nuestro autor, no es la de "algo" que se está haciendo y después formular la pregunta acerca de quién lo va a obtener, sino que las cosas llegan al mundo ligadas a las personas que tienen ya una titularidad sobre ellas.

El problema que puede surgir es que aparentemente una distribución sin ningún modelo puede parecer injusta, y las personas buscan una que perciban como justa. Lo que Nozick asume es que debe haber una garantía de que algunas perso-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 160.



nas tienen *razones* para transferir algunas de sus pertenencias a otras gentes. Afirma que un sistema, que hace explícitas las razones por las que se llevan a cabo las transferencias, da confianza.<sup>4</sup> Sin embargo, reconoce que algunas veces las transferencias pueden parecer arbitrarias e irracionales.

Respecto al punto que trata de la relación entre la libertad y los modelos, la tesis de Nozick es que si se quiere preservar la libertad no se puede sostener ningún "modelo" de distribución y piensa que cualquier modelo que se imponga es injusto, tal como lo vimos en el ejemplo de Wilt Chamberlain.<sup>5</sup>

Lo que es importante explicar es lo que nuestro autor entiende por "acción voluntaria".

## II

Nozick afirma que las acciones de una persona son voluntarias, dependiendo de qué sea lo que limite sus opciones. Las demás personas ponen límites a nuestras oportunidades, pero ellas pueden o no tener el derecho de hacerlo. Si es el primer caso, la acción es voluntaria; si es el segundo, se trata de una acción involuntaria.<sup>6</sup>

El autor nos da el siguiente ejemplo: existen veintiséis mujeres y veintiséis hombres, cada uno de los cuales desea casarse. Podemos llamar  $A, B, \dots, Z$ , a los de un sexo y  $A', B', \dots, Z'$  a los del otro. Estas personas se encontrarán en un orden decreciente en términos de preferencia, es decir,  $A$ , prefiere a  $A'$ ,  $B$  también prefiere a  $A'$ , y prefiere a  $A'$  frente a  $C'$ , etcétera.  $A$  y  $A'$  deciden voluntariamente casarse. Aun cuando  $B$  hubiese preferido casarse con  $A'$ , la elección de ésta y de  $A$  lo privan de esa posibilidad. Cuando  $B$  y  $B'$  se casan, su elección no es involuntaria sólo por el hecho de que existía una opción preferible. Podemos recorrer toda la línea y llegar hasta  $Z$  y  $Z'$ ; estas dos personas, aunque tienen mucho menos posibilidades, pueden decidir voluntariamente entre casarse y permanecer solteras. De esta manera tanto  $Z$  como  $Z'$  hubieran

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>5</sup> Véase el capítulo anterior.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 263.

preferido a cualquiera de las otras personas, esto no significa que actuaron involuntariamente, ya que las otras veinticinco lo hicieron en pleno ejercicio de sus derechos.

Lo mismo sucede en la relación trabajador-capitalista, ya que los primeros eligen voluntariamente tener un trabajo asalariado.  $Z$  puede verse enfrentado a trabajar o a morir de hambre.<sup>7</sup> El deseo de entablar una relación, cualquiera que ésta sea, no es un derecho de entablarla con cualquier persona que uno elija, sino un derecho de entablar una relación con cualquiera que tenga el derecho de hacerlo.

### *Algunas críticas a la posición de Nozick*

1. En lo que se refiere a la división de concepciones de justicia distributiva, parece ser que Nozick se encuentra con dos problemas: primero, si las concepciones de modelo son tal y como él las presenta; segundo, si no existen otras posibilidades de principios de distribución.

Cuando se habla de modelos, éstos no tienen que referirse a una sola palabra que llene el espacio en blanco; por ejemplo, esfuerzo y necesidad podrían combinarse de acuerdo con los beneficios y las cargas que una sociedad tenga en un momento dado.<sup>8</sup>

Respecto al segundo punto, podría considerarse que una concepción de distribución es justa si está guiada por ciertas reglas que reflejan: *a*) la conveniencia de ciertos modelos; *b*) la deseabilidad de disminuir algunos males independientemente de cualquier modelo, y *c*) un respeto por los derechos individuales en un orden diferente. En principio, una concepción como ésta no tendría que ser ni puramente histórica ni puramente de modelo. Sería formalmente histórica, pero el proceso estaría parcialmente determinado por consideraciones de modelos y por las consecuencias de sus aplicaciones.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> Cfr. Christopher Ake, "Justice as equality", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 5, núm. 1. Princeton, Universidad de Princeton 1975, p. 88.

<sup>9</sup> Cfr. Thomas Nagel, "Libertarianism without foundations", en Paul Jeffrey, comp., *Reading Nozick. Essays on anarchy, state and utopia*. Oxford, Blackwell, 1981, p. 201.

2. G. A. Cohen ha criticado la afirmación de que “la libertad altera los modelos”.<sup>10</sup> Desea mostrar que no existe ningún argumento en el libro de Nozick del cual podamos concluir que el socialismo es injusto, y que se opone a la libertad.

Y toma a la “sociedad socialista” como aquella en la que se defiende la igualdad en la distribución de beneficios disfrutados y en las cargas que soportan las personas que pertenecen a ella.

Volviendo al ejemplo de Wilt Chamberlain, según Nozick el modelo de distribución *D1*, en el caso de que las personas desearan voluntariamente pasar a *D2*, sólo podría mantenerse mediante un acto de injusticia. Recordemos que: *a*) lo que surge de una situación, por pasos justos es justo, los pasos son justos si están libres de injusticia, y están libres de injusticia si las personas legítimamente involucradas actúan voluntariamente; *b*) lo que surge de una situación justa como resultado de una transacción voluntaria por parte de las personas legítimamente involucradas, es justo.

Cohen afirma que Nozick emplea el punto *b*), en el ejemplo de Chamberlain garantizando únicamente, en función del argumento, la justicia de la situación inicial que es igualitaria. Para tratar de probar que *b*) es falso, Cohen recurre a un contraejemplo: la esclavitud. La autoesclavitud es posible, puede originarse en un acto voluntario, pero a pesar de ello ser injusta, puesto que lo que unos individuos escogen para ellos no lo hacen para otros.

Es posible concluir que, en la concepción de justicia que realiza Robert Nozick, una sociedad de esclavos podría no ser necesariamente menos justa que una sociedad donde las personas fuesen libres.

El mismo autor sostiene que personas racionales en una situación inicialmente justa no contratarían para obtener una sociedad de esclavitud, pero reconoce, como lo vimos anteriormente, que es difícil entender aquellas transacciones que no reporten beneficios para las partes. También es paradójico que las personas, aunque ganen, se encuentren en una situa-

<sup>10</sup> G. A. Cohen, “Robert Nozick and Wilt Chamberlain: how patterns preserve liberty”, en *Erkenntnis*, núm. 11, 1977, pp. 5-23.

ción peor de la que estaban antes y que las ganancias y las consecuencias den un valor negativo a las preferencias.

Podríamos encontrar irracionalidad en la transacción de Chamberlain, si pensamos —lo que no hacen ni los jugadores del equipo ni los aficionados del ejemplo de Nozick— en las consecuencias de lo que están haciendo.

Una transacción está libre de injusticias si cada una de las partes involucradas se pone de acuerdo voluntariamente. El problema es que, dada una situación original *D1* justa, la justicia transaccional debe dar una garantía de lo que resulte; por eso *b*) —lo que surge de una situación justa como resultado de una transacción voluntaria por parte de las personas legítimamente involucradas es justo— sigue de *a*) —lo que surge de una situación justa, por pasos justos, es justo. Las personas que están de acuerdo en la transacción deberían conocer no sólo las ventajas de ésta sino también sus consecuencias.

Por esta razón, G. A. Cohen propone un tercer principio: *c*) lo que surge de una situación justa como resultado de una transacción voluntaria, que incluya el condicionamiento de las consecuencias, es justo. El problema es que *c*) es muy débil para regular un estado de cosas generado por la vía del mercado.

Ahora bien, cuando asumimos que *D1* y *D2* son justas, de acuerdo con Nozick, estamos aceptando la concepción de la titularidad. Lo que sucede es que esto es falso, pues incluso cuando aceptamos la justicia de *D2* no por ello debe rechazarse, por injusto, el modelo original *D1*, ya que la nueva transacción rompe el modelo original pero no necesariamente el principio que lo gobierna. Por ejemplo, si se actúa de acuerdo con el modelo “a cada quien de acuerdo con su esfuerzo”, bajo *D1* se consideraría que todos los jugadores hacen el mismo esfuerzo, y bajo *D2* que Chamberlain hace más que los otros jugadores. La distribución sería distinta pero se seguiría aplicando el mismo principio.

En realidad, el ejemplo de Chamberlain, aunque fuese exitoso, no tiene nada que ver con la justicia o la injusticia de la situación original *D1*. El argumento de Nozick se refiere a la posibilidad de afirmar que, aunque *D2* rompa el modelo, sea también justo.

Cohen piensa que la historia se refiere al principio que determina la distribución y no tanto a la distribución original; para él mismo, algunos socialistas podrían conceder que el

principio igualitario no es la única vía de legitimación moral de las pertenencias.<sup>11</sup>

Del ejemplo de Chamberlain surge la duda de que la transacción sea verdaderamente exitosa para todas las personas interesadas, ya que puede generar una situación en la que algunos tengan un poder inaceptable sobre otros.

La idea que subyace en el ejemplo es que los espectadores pueden verlo jugar sólo si pagan los veinticinco centavos. Pagar por verlo jugar significa que esto vale para ellos más que cualquier otra cosa que pudieran adquirir por esta cantidad. Volvemos, sin embargo, al problema de las consecuencias. Una vez que Chamberlain ha recibido el dinero, se va a encontrar en una situación especial de poder, que surge de una situación que en un principio era igualitaria y que, por este hecho, está en peligro de corrupción. Gente reflexiva, afirma Cohen, consideraría no sólo el placer de ver jugar a Chamberlain, sino un hecho que cualquier socialista deploraría: que su sociedad estaría en vías de convertirse en una sociedad dividida en clases.

Otra tesis de Nozick es que, luego que alguien transfiere los veinticinco centavos a Chamberlain, las terceras partes cuentan con sus participaciones iniciales. Según Cohen, lo anterior es falso en un sentido relevante, ya que la participación efectiva de una persona en una sociedad dada depende de lo que pueda hacer con lo que posee, y esto no sólo depende de lo que él tiene, sino de lo que otros poseen y de la forma en que las posesiones se distribuyen. Lo que sucedería en este caso es que Wilt Chamberlain, a diferencia de los otros jugadores, comería chocolates, iría muy seguido al cine y podría inscribirse a todas las revistas socialistas que quisiera. En general, las pertenencias no sólo son fuente de disfrute sino también fuente de poder.

Volviendo al problema de la justicia y la libertad, Cohen se pregunta si es verdad que una sociedad socialista tiene que prohibir actos capitalistas entre adultos conscientes y responde que, efectivamente, el socialismo puede perecer si existen demasiados actos de este tipo, pero de aquí no se sigue que

los deba prohibir. En la doctrina socialista tradicional las acciones capitalistas disminuyen, no tanto porque sean ilegales sino por que los impulsos del mercado pueden atrofiarse.

Es interesante hacer notar que las distintas posiciones de las que hemos estado hablando descansan en concepciones diferentes de la naturaleza humana. Las personas en el estado de naturaleza, para Nozick, son productos socializados de una sociedad de consumo. Por el contrario, en la concepción socialista, los seres humanos tienen o pueden llegar a tener deseos para la comunidad, deseos de cooperación y deseos de no encontrarse en una relación amo-esclavo.

De esta manera nunca llega a demostrar que el socialismo tiene conflictos con la libertad. El problema que puede existir entre la igualdad y la libertad depende del valor que tenga la igualdad para las personas. Si la vida en una comunidad cooperativa es atractiva para alguien, no tiene necesariamente que sacrificar la libertad para pertenecer a ella.

Cohen hace algunos comentarios a las presuposiciones que hace Nozick acerca de la posibilidad de que las personas que eligieron cierto modelo elijan voluntariamente evitar acciones que puedan desajustarlo.

Respecto a la primera presuposición (que todos deban querer mantener el modelo socialista), Cohen afirma que lejos de ser irreal, es necesaria para los socialistas en virtud de la idea que tienen de la naturaleza humana. Ahora bien, si no fuese realista, podrían presentarse tres posibilidades: a) pocos podrían carecer de entusiasmo por el socialismo; b) muchos podrían carecer de él, y c) alguna proporción intermedia carecería de interés, mientras que la otra sí la tendría.

La posición de Cohen es que, si se da el caso *a*), los actos capitalistas de unos cuantos no minarían la estructura socialista. Si se da el caso *b*), sólo sería posible mantener la estructura recurriendo a una tiranía, pero por esto afirma que, recurriendo a Marx, se insiste en la necesidad de ciertas circunstancias que el capitalismo va a crear, como la pauperización progresiva, y entonces se lograría una institución socialista. Si se da el caso *c*), la proporción "entusiasta" tendría que defender el bien social y la libertad que promueve.

Las presuposiciones segunda y tercera (que todos puedan obtener suficiente información sobre sus propias acciones y

<sup>11</sup> Cfr. Allen Wood, "Marx and equality", en J. Mepham y D. Ruben, comps., *Issues in marxist philosophy*, vol. IV. Sussex, Harvester Press, 1981, pp. 195-220.

sobre las acciones de sus semejantes, para saber qué tipo de acciones son las que pueden alterar el modelo; que diversas personas puedan coordinar sus acciones para ensamblarlas en el modelo) a diferencia de la primera (que todos deban querer mantener el modelo), son condiciones para realizar una justicia socialista perfecta, pero la justicia, afirma Cohen, puede o no ser perfecta, o bien no ser la única virtud del orden social.

Con respecto a este punto es importante señalar que existen autores que, a diferencia de Rawls,<sup>12</sup> sostienen que la justicia es limitada y que sólo es una virtud social entre otras. Por ejemplo, Ake afirma que “insistir en la justicia social absoluta tiene el mismo grado de racionalidad que insistir en una absoluta y total libertad”.<sup>13</sup>

3. Ahora analizaremos la idea de las condiciones que son necesarias para que un acto sea voluntario.

Nozick concede que las elecciones de dos personas *A* y *A'* pueden reducir las opciones de *B* y *B'* pero afuera las elecciones de éstos siguen siendo voluntarios. La elección voluntaria a sido blanco de las críticas que los socialistas han hecho a los defensores del capitalismo.

Robert Nozick niega que el trabajador se vea forzado a trabajar para algún capitalista ya que tiene la alternativa de trabajar o morirse de hambre. Si elige trabajar, lo hace voluntariamente. La única forma en que podría decirse que es forzado a trabajar es que fueran ilegítimas las acciones que tuvieran como resultado la restricción de sus opciones. Por ejemplo, en el caso de que el capitalista lo amenazara con una pistola. Pero si el capitalista ejerce el derecho que tiene de emplear obreros pagándoles un salario, la acción no es involuntaria. Existe una dependencia entre el derecho de las personas y el carácter involuntario de las acciones.

Lo que Cohen critica es, justamente, la dependencia, y para probar su tesis da los siguientes ejemplos: existe un granjero *F*, que posee una tierra por la que el campesino *V* tiene el derecho de paso, en función de un contrato previo con *F*. Si *F* construye una barda para cercar dicho terreno, *V* se ve forzado a buscar otra ruta. Nozick estaría de acuerdo, puesto que al

construir la barda *F* actuaría ilegítimamente. Ahora consideremos al granjero *G*, cuya tierra atraviesa el campesino *W*, no en virtud de algún contrato sino exclusivamente porque *G* es tolerante. Si *G* construye una barda por ciertas razones, de acuerdo con Nozick, *W* no podría decir que él también se ve forzado a usar otra ruta.

Estos ejemplos, incluso cuando sean casos diferentes, no pueden contraponerse de manera tal como para que afirmemos la falsedad de la proposición “tanto *V* como *W* se ven forzados a usar otra ruta”.

Para Nozick, todo hombre tiene el derecho natural a no trabajar para otro hombre. Si alguien es sometido a la esclavitud, a menos que lo haya elegido voluntariamente, sus derechos son violados. Una diferencia entre una sociedad esclavista y una sociedad capitalista es que el derecho natural de no estar subordinado a nadie es un derecho civil. Por ley se excluye la formación de grupos de personas que estén obligadas a trabajar para otras; todas ellas tienen derecho a trabajar para quien elijan.

Lo que afirma Cohen es que el poder que corresponde a ese derecho no se disfruta por todas las personas de la misma manera. Su tesis es que únicamente la posesión de un poder legítimo implica la posesión del derecho que le corresponde y sólo la posesión de un derecho efectivo implica la posesión del poder correspondiente.<sup>14</sup>

En una sociedad capitalista es falso que cada trabajador pueda convertirse en empresario. Todos tienen el derecho pero no gozan del correspondiente poder. Si algunos trabajadores lo logran, es con gran dificultad, cosa que Nozick no toma en cuenta. Además, si algún trabajador pudiera convertirse en empresario, lo haría de una modo individual pero no en cuanto clase. Existe una gran diferencia entre afirmar que “algún trabajador” puede convertirse en empresario y afirmar que “los trabajadores” puedan hacerlo.<sup>15</sup>

La conclusión a la que llega Cohen es que el capitalismo libertario sacrifica la libertad en aras del capitalismo, abusando del uso de la palabra libertad.

<sup>14</sup> Cfr. G. A. Cohen, *Karl Marx's theory of history: a defence*. Princeton, Universidad de Princeton, 1980, p. 229.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>12</sup> Cfr. Jonh Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1979.

<sup>13</sup> Ch. Ake, “Justice as equality”, en *op. cit.*, p. 71.

Piensa que como la economía de mercado y la libre empresa descansan sobre la propiedad privada, uno puede vender y comprar únicamente lo que a uno le pertenece. La propiedad privada distribuye la libertad, pero también distribuye la carencia de ella, ya que aquélla está necesariamente asociada con la libertad de los propietarios privados, quitándoles, sin embargo, libertad a aquellos que no lo son. Y afirma que “pensar que el capitalismo es el reino de la libertad, es sobrestimar una sola parte de su naturaleza”,<sup>16</sup> y cree que la libertad ligada a la propiedad privada es muy estrecha por tres razones:

1. La libertad como se describe es la libertad de vender lo que poseo y de comprar aquello que la venta de lo que poseo me permite comprar.
2. Se ignora que la libertad es gradual. El que yo sea libre de hacer algo no dice qué tan libre soy. El que el grado de libertad varía cuando el costo de llevar a cabo una acción es mayor o menor.
3. La libertad de vender y comprar son menos importantes de lo que se piensa. Muchas personas creen que lo importante es conseguir bienes y servicios y éstos no se obtienen necesariamente por la vía del mercado.

El sentido de libertad, tal como lo entiende Nozick, es un control sobre las cosas materiales. Para concluir, podríamos afirmar que la libertad que “altera los modelos” es una libertad entendida como posesión con una idea previa acerca de la importancia de la propiedad privada; pero este uso de la palabra ha sido criticado, no sólo por filósofos socialistas, sino también por filósofos liberales.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> G. A. Cohen, “Illusions about private property and freedom”, en *Issues in marxist philosophy*, vol. IV. Sussex, Harvester Press, 1981, p. 227.

<sup>17</sup> Cfr. R. Dworkin, *Taking rights seriously*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1979, pp. 267-278.

## LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JOHN RAWLS

Sin duda alguna, el libro más importante sobre filosofía política y, en particular, sobre justicia distributiva es *Teoría de la justicia* de John Rawls. Es a tal grado importante que Robert Nozick (*Anarquía, Estado y utopía*), ha señalado:

*Teoría de la justicia* es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill. Es una fuente de ideas esclarecedoras, integradas conjuntamente en un todo perfecto. Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen. Las consideraciones y distinciones que hemos desarrollado se esclarecen por la presentación magistral de Rawls de una concepción diferente y ayudan a esclarecerla. Incluso los que aún no están convencidos, después de luchar con la visión sistemática de Rawls, aprenderán mucho de un estudio cuidadoso.<sup>1</sup>

Los tres grandes méritos de la teoría de la justicia de Rawls son: rescatar, para explicar la política, la idea del contrato social; conciliar dos principios que parecían ser de dos tradiciones distintas: el liberalismo, que rescata la idea de la libertad, el socialismo, que resalta la idea de igualdad, y reunir dos tradiciones que en el pensamiento liberal, se veían como antagónicas: la llamada libertad de los modernos o la defensa de las libertades políticas, y la de los antiguos o la defensa de las libertades cívicas.

<sup>1</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. México, FCE, 1988, p.183.

Estos tres elementos forman parte de la idea que tiene este autor de la justicia como imparcialidad. Pues afirma que el problema más importante de la filosofía política es la justicia, ya que ésta es "la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es a los sistemas de pensamiento".<sup>2</sup>

A continuación explicaremos cada uno de estos elementos.

### *El contrato social*

Hay tres conceptos fundamentales para comprender la versión rawlsiana del contrato social.

El primero es el de la sociedad bien ordenada. El autor piensa que el contrato social tiene como finalidad, precisamente, el diseño de una sociedad bien ordenada que es:

Una sociedad en marcha, una asociación autosuficiente de seres humanos que, como un Estado-nación, controla un territorio conexo. Sus miembros ven su común forma de vida política como extendiéndose hacia atrás y hacia adelante en el tiempo y a través de generaciones, y se afanan por reproducirse a sí mismos y su vida cultural y social a perpetuidad, prácticamente hablando; es decir, cualquier fecha final en la que tuvieran que terminar sus asuntos la considerarían inadmisibles y ajena a la concepción que tienen de su asociación. Finalmente, una sociedad bien ordenada es un sistema cerrado; no hay relaciones importantes con otras sociedades, y nadie ingresa en ella desde fuera, pues todos han nacido en ella para vivir en ella toda su vida.<sup>3</sup>

El segundo concepto se refiere a las características de las personas que forman parte del contrato social; y éstas son las siguientes:

1) Los ciudadanos deben verse a sí mismos como seres dotados de un poder moral que los capacita para tener una concepción del bien. También son capaces de revisar y cambiar, si es necesario, su concepción de acuerdo con fundamentos racio-

<sup>2</sup> John Rawls, *Theory of justice*. Harvard, Universidad de Harvard, 1971, p. 3.

<sup>3</sup> J. Rawls, "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *Justicia como equidad*. Madrid, Tecnos, 1986, p. 155.

nales y razonables. Los ciudadanos en cuanto personas libres son independientes y no pueden ser identificados con una concepción del bien preestablecida.

2) Los ciudadanos se ven a sí mismos como personas libres, porque son fuente de la que surgen peticiones válidas. Dichas peticiones tienen un peso que es independiente de los deberes y obligaciones especificadas en la concepción política de la justicia.

3) Los ciudadanos tienen la capacidad de responsabilizarse de los fines que persiguen, así como de la valorización que den a sus peticiones; así, la concepción de la persona como libre, igual, portadora de poderes morales y fuente de peticiones válidas, es la idea básica intuitiva que se encuentra implícita en la cultura pública de una sociedad democrática.<sup>4</sup>

Para aclarar la visión que tiene Rawls de los ciudadanos que entran en el contrato es necesario hacer algunas precisiones. Este filósofo piensa que los acuerdos son posibles siempre y cuando los ciudadanos compartan una cultura política; esto significaría que, al menos, todos acepten y conozcan que otros aceptan y conocen los mismos principios de la justicia y que estén de acuerdo en que las instituciones sociales básicas deben regularse por ellos. Se trata de que los ciudadanos tengan un concepto de la justicia incluso cuando sus concepciones sean distintas.<sup>5</sup>

Siguiendo a Rawls, el concepto de la justicia está formado por el grupo de principios comunes a las concepciones. Por ejemplo, el concepto de la justicia contiene la idea de que si las instituciones son justas no habrá distinciones arbitrarias. La variedad de principios que empleamos para reasignar los recursos dan origen a las concepciones.

Este punto ha originado un sinnúmero de discusiones pues parece imposible que los individuos compartan esas nociones acerca de la justicia. Varias clases de argumentos relativistas se han esgrimido en contra de la posición de Rawls. Por esta

<sup>4</sup> J. Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, núm. XIV. Princeton, Universidad de Princeton, 1985, p. 244.

<sup>5</sup> J. Rawls, *Theory of justice*, p. 5.

razón, en un artículo posterior a la "Teoría de la justicia", afirma que los valores compartidos se relacionan con:

[...] las condiciones sociales e históricas que tienen sus orígenes en las guerras de religión que siguieron a la Reforma y al desarrollo subsecuente del principio de la tolerancia, y al crecimiento de los gobiernos constitucionales y a las instituciones de las economías industriales de mercado.<sup>6</sup>

En cuanto a la concepción de bien, cree que las personas contamos con una estructura moral que nos permite formarnos y desarrollar las ideas acerca del bien. Compara esta estructura con la propia de la gramática, así como nacemos con una capacidad para hablar y para conocer las reglas de la gramática, tenemos una capacidad para actuar de una manera moral y para formarnos una concepción del bien.<sup>7</sup>

Ahora bien, el hecho de que tengamos una cultura moral y política compartida no significa que todos estemos de acuerdo acerca de los principios de justicia que van a regular nuestras instituciones, ni que todos tengamos las mismas concepciones del bien: más aún, ni siquiera significa que no tengamos contradicciones cuando llevamos a cabo nuestros razonamientos morales. Para resolver estos problemas Rawls propone una técnica de razonamiento moral a la que llama el equilibrio reflexivo. Este equilibrio nos permite incorporar las intuiciones del bien que tenemos y compararlas con principios más generales; si éstos coinciden podemos avanzar en nuestro razonamiento moral, y si no lo hacen debemos revisar tanto nuestras intuiciones como nuestros principios. Para Rawls el equilibrio reflexivo consiste en:

Una descripción de condiciones débiles que generalmente son aceptadas. Después vemos si esas condiciones son lo suficientemente fuertes para formar un grupo de principios significantes. Si no, buscamos otras premisas, igualmente razonables. Pero, si esos principios se acomodan con nuestras convicciones de la justicia, vamos por el buen camino. El problema que surge es que seguramente habrá discrepancias. En estos casos tenemos

las siguientes opciones: podemos modificar la situación original o podemos revisar nuestros juicios, porque aún los juicios que provisionalmente tomamos como fijos son susceptibles de revisión. Moviéndonos de atrás para adelante, algunas veces moviendo las condiciones iniciales, y otras retirando nuestros juicios para conformarlos con los principios, encontraremos las condiciones razonables que nos llevan a los principios de la justicia. Esto es el equilibrio reflexivo. Es equilibrio porque nuestros principios y nuestros juicios coinciden; es reflexivo porque sabemos con cuáles principios se acomodan nuestros juicios y las premisas de las que se derivan.<sup>8</sup>

El equilibrio reflexivo de Rawls es uno de los conceptos básicos para que entendamos su pensamiento moral y político. Las teorías morales se construyen. Las nociones del bien y de la justicia no están dadas, es decir, no tienen un estatus ontológico. Tampoco son convenciones, ni son impuestas a los hombres, ni se obtienen por decisiones mayoritarias. A esto se refiere cuando hace coincidir su posición con lo que él llama "el constructivismo kantiano". De esta manera afirma que:

Lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente esto: especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento razonable de construcción cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia. Dicho de otro modo: este tipo de visión establece un cierto procedimiento de construcción que responde a ciertos requerimientos razonables, y dentro de ese procedimiento las personas caracterizadas como agentes de construcción racional especifican mediante acuerdos, los primeros principios de la justicia.<sup>9</sup>

El tercer concepto básico de su pensamiento es el de la posición original. Ya hemos visto qué persiguen los hombres con el contrato: el diseño de una sociedad bien ordenada. También hablamos de las características de las personas que hacen el contrato. Ahora veremos en qué condiciones se hace éste, puesto que forman parte de la posición original.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>7</sup> J. Rawls, "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *op. cit.*, p. 138.

<sup>6</sup> J. Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", en *op. cit.*, p. 225.

<sup>7</sup> J. Rawls, *Theory of justice*, p. 47.

Rawls, en múltiples ocasiones, ha dicho que su teoría se inspira, de algún modo, en las ideas contractualistas de Locke y de Rousseau. Sin embargo, su originalidad radica en las diferencias de su contrato con el de los "clásicos". En los autores clásicos los individuos se reúnen para llegar a un acuerdo acerca de la forma de gobierno que les va a garantizar la consecución de sus preferencias, de sus deseos, de sus planes de vida, etcétera. Por ejemplo, los contractantes de Locke saben que les interesa la vida, la propiedad y la libertad religiosa, y eligen una forma de gobierno que les respete dichos intereses.

En el contrato de Rawls pasa lo contrario: todos carecen de información. Se excluye el conocimiento de las contingencias que ponen a los hombres en situaciones dispares y que les permiten guiarse por sus prejuicios. Las partes en la posición original son iguales; cada uno puede hacer propuestas y someter razones para su aceptación. El propósito de esas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos como personas morales, como hombres y mujeres que tienen una concepción del bien y son capaces de un sentido de la justicia.

Para lograr la exclusión del conocimiento de las contingencias que pondrían a los hombres en una situación de desigualdad, Rawls recurre a una situación hipotética en la que se encuentran aquellos hombres que hacen el contrato: el velo de la ignorancia.

El velo de la ignorancia significa que las partes desconocen cierta clase de consideraciones generales. Primero, ninguno sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición de clase, ni su estatus social; tampoco su suerte en la distribución de habilidades y capacidades, su inteligencia, su fuerza, ni nada parecido. Desconocen su concepción del bien, las particularidades de su plan de vida racional, o aun las características especiales de su psicología como la aversión al riesgo, o su tendencia al optimismo y al pesimismo. Asimismo, se asume que las partes ignoran las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, o el nivel de civilización y cultura que han logrado alcanzar. Las personas en la posición original no tienen información sobre la generación a la que pertenecen.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Cfr. J. Rawls, *Theory of justice*, p. 137.

El velo de la ignorancia es la condición que nos garantiza que las decisiones que tomemos sean imparciales, porque no podemos saber cuál lugar ocuparemos en la sociedad una vez que dicho velo haya sido levantado. Un ejemplo aclarará este punto: si yo no sé cuál religión tengo ni cuál religión tendré, una vez que se haya levantado el velo de la ignorancia, no me conviene diseñar una institución en la que un grupo religioso sea favorecido porque quizá yo no pertenezca a él.

En realidad esta situación, aparentemente hipotética, plantea lo que en teoría de juegos se llama una decisión bajo incertidumbre que, como veremos más adelante, tiene su propia racionalidad.

Ahora bien, hay cosas que los individuos sí saben a pesar de que no conocen los hechos contingentes que los colocan en una situación de desigualdad. Nos dice Rawls:

Conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana. Entienden los asuntos políticos y los principios de la teoría económica, conocen la base de la organización social y las leyes de la psicología humana. Conocen los hechos generales que afectan la elección de los principios de la justicia.<sup>11</sup>

Nuestro autor piensa que si los hombres no tuvieran estos conocimientos no habría acuerdos posibles. Otras características importantes para entender su idea del contrato son las condiciones en las que se encuentran los hombres. Según él, existen una condición objetiva y otra subjetiva. La objetiva es una situación de escasez moderada. Esta idea que ya se encuentra en los escritos de Hume es básica para la justicia distributiva. Hume pensaba que si nos encontráramos en una situación de abundancia, tal como lo planteaba Locke, no sería necesario esforzarnos para elaborar una teoría de la justicia, ya que todos tendríamos lo que quisiéramos. Por otro lado, si nos encontráramos en una situación de escasez absoluta, tampoco tendría caso llevar a cabo esa tarea ya que la ley del más fuerte imperaría.

La condición subjetiva en la que se encuentran los hombres es la del mutuo desinterés; es decir, los hombres no son

<sup>11</sup> *Idem.*



egoístas, pero tampoco altruistas, sólo se reconocen que tanto ellos como los otros son portadores de demandas válidas.

Ahora que hemos examinado las características del contrato rawlsiano veremos qué principios de justicia elegirían los contractantes y por qué. Este tema se relaciona con la conciliación que logra entre la libertad y la igualdad.

### *La libertad y la igualdad*

Los principios de la justicia que las personas elegirían estando en la posición original, y que servirían de base para diseñar las instituciones de una sociedad bien ordenada, son los siguientes:

- 1) Cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos.
- 2) Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: a) tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad, y b) estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.<sup>12</sup>

Rawls llama al segundo principio “de la diferencia”.

Los principios se aplican a la estructura básica de la sociedad; esto es, al modo en el que las instituciones sociales se ajustan para formar un sistema. Estas instituciones asignan derechos y deberes fundamentales y su funcionamiento influye en el reparto de los beneficios surgidos gracias a la cooperación social.

De esta manera los principios tienen un orden lexicográfico, es decir, el primero tiene prioridad sobre el segundo y la parte *b*), correspondiente al segundo principio, tiene prioridad sobre la parte *a*). Esto significa que los individuos tienen garantizadas las libertades básicas y que éstas pueden limitarse únicamente si con ello se amplía la propia libertad. Que la parte *b*) tenga prioridad sobre la parte *a*) quiere decir que los individuos deben tener garantiza-

<sup>12</sup> J. Rawls, “Unidad social y bienes primarios”, en *Justicia como equidad*, p. 189.

das las condiciones de una igualdad de oportunidades equitativas. Las dos partes del segundo principio se encuentran en lo que Rawls llama la igualdad democrática, que se distingue de la igualdad liberal, de la libertad natural, y de la aristocracia natural.<sup>13</sup>

Ahora bien, la parte *a*) —las desigualdades económicas y sociales tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad— requiere de algunas aclaraciones. Para que sepamos en qué consiste el mayor beneficio para los miembros menos favorecidos de la sociedad, este autor recurre a la noción de “bienes primarios” y entiende, por ello, lo siguiente:

Aquellas cosas que supuestamente todo hombre racional desea, independientemente de que desee otras. Independientemente de cuáles sean los planes racionales de los individuos, se asume que hay varias cosas de las que preferiría tener más que menos. Con mayor cantidad de estos bienes los hombres, generalmente, aseguran un éxito mayor para llevar a cabo sus intenciones y para lograr sus fines, independientemente de cuáles sean éstos.<sup>14</sup>

Los bienes primarios pueden caracterizarse bajo los cinco rubros siguientes:

Primero, las libertades básicas, establecidas por una lista, por ejemplo: libertad de pensamiento y de conciencia, libertad de asociación, la definida por la libertad y la integridad de la persona, así como por el imperio de la ley, y finalmente las libertades políticas.

Segundo, la libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas.

Tercero, los poderes y las prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de los de las principales instituciones políticas y económicas.

Cuarto, renta y riqueza.

Quinto, las bases sociales del respeto de sí mismo.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> J. Rawls, *Theory of justice*, p. 65.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>15</sup> J. Rawls, “Unidad social y bienes primarios”, en *op. cit.*, p. 190.

Rawls considera que estos bienes son los que toda persona racional prefiere tener más que menos. Además, la carencia de dichos bienes nos permite identificar, por un lado, a las personas que, en la sociedad, se encuentran en una situación de desventaja y, por otro, saber qué clase de bienes debemos distribuir.

El primer principio de justicia es el que le da a Rawls el carácter de pensador liberal. Las libertades básicas constituyen el coto vedado de los seres humanos, el espacio que tienen para pensar y para actuar de la forma que más les conviene. Isaiah Berlin ha denominado a esta clase de libertades “negativas”, y son:

Las libertades que una o varias personas gozan si otros u otro no interfieren con su actividad. La libertad política en este sentido es el área dentro de la cual el hombre puede actuar sin ser obstruido por otros; cuanto más amplia sea esa área, más libre es la persona.<sup>16</sup>

Ahora bien, aunque el primer principio de justicia tiene prioridad sobre el segundo, el que más ha llamado la atención a los comentaristas de Rawls es el segundo, ya que éste se conecta con el problema de la igualdad. En la posición original todos los contractantes optarían por vivir en una sociedad en la que todos gozaran de igualdad de oportunidades y donde aceptarían una situación desigual, siempre y cuando fuera benéfica para el grupo de los menos favorecidos. El principio de la diferencia nos permite establecer criterios de distribución justa. El sistema económico que debe prevalecer en una sociedad bien ordenada —según este autor— es el del mercado, puesto que éste nos proporciona la forma más eficiente para asignar recursos a los individuos. El problema con el sistema de mercado es que aun cuando logra una asignación de recursos eficiente, también puede obtener resultados injustos, y para nuestro filósofo la justicia tiene prioridad sobre la eficiencia. La razón de ello es que los individuos tienen capacidades, habilidades, necesidades y recursos distintos, y los que más tienen resultarán privilegiados por el sistema de in-

<sup>16</sup> Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty”, en A. Quinton, ed., *Political philosophy*. Oxford, Universidad de Oxford, 1978, p. 141.

tercambio que el mercado propone. Rawls ofrece un sistema de impuestos que nos permita reasignar los bienes primarios.

Después de exponer los principios de la justicia, puede surgir una duda: ¿dadas las condiciones que pone Rawls, por qué los individuos escogerían sus principios de justicia y no otros? Para responder es necesario conocer las críticas que él realiza a dos teorías que plantean criterios de distribución: el utilitarismo y el intuicionismo.

El utilitarismo propone una concepción racional del bien. Es decir, establece un equilibrio de pérdidas y ganancias para calcular lo que es bueno. Cada uno de nosotros tiene la posibilidad de hacer un sacrificio presente para tener una ventaja en el futuro. Cada individuo promueve, en la medida que le es posible, los fines que perciben como buenos, siempre y cuando no afecten a los demás. Rawls se pregunta: ¿por qué no debería una sociedad actuar precisamente sobre la base del mismo principio?, ¿lo que es racional en el caso de un hombre no puede serlo en el caso de un grupo? Si la respuesta fuera afirmativa, de la maximización de bienes individuales obtendríamos una concepción de lo recto y de la justicia. El bien colectivo sería el total de los intereses de las personas racionales. De este modo, si el principio de elección individual consiste en alcanzar el propio bien y promover lo más posible los deseos racionales, el principio de elección social consistiría en realizar el mayor bien agregado de todos los miembros de la sociedad. Así se establece el principio de utilidad. Una sociedad es ordenada y justa, cuando sus instituciones se articulan de modo que proporcionen la mayor suma de satisfactores. Según este autor, un atractivo del principio de utilidad es la indiferencia que presupone tanto de la manera en que se distribuyen las satisfacciones entre las personas como de los lapsos en que una persona distribuye. Esto significa que no hay preferencias impuestas.

Rawls, a pesar de las ventajas que le ve, es muy crítico con el utilitarismo pues le parece que los principios de la justicia se derivan del fin único que es alcanzar el máximo saldo neto de beneficios. Un utilitarista afirmaría que no hay razón alguna para pensar que las ganancias mayores de algunos no puedan compensar las pérdidas de otros; o que la violación de la libertad de unos pocos pueda limitarse para que se incremente

la de la mayoría. Rawls rechaza categóricamente esta idea afirmando que:

Si creemos que como cuestión de principio cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia, y sobre la cual ni siquiera el bienestar de todos puede prevalecer, y que una pérdida de libertad por parte de algunos no se rectifica con una mayor suma de satisfacciones disfrutada por muchos, necesitamos de otros principios de justicia.<sup>17</sup>

De esta forma problematiza la idea utilitarista de identificar lo correcto con lo bueno. Esto significa que si el bien consiste en lograr el máximo saldo neto de satisfacciones, lo correcto es lograr esa meta. Por el contrario, la teoría de la justicia como imparcialidad afirma la primacía de lo correcto sobre lo bueno, ya que los individuos pueden tener tantas concepciones de lo bueno como deseen. Lo correcto, según la justicia como imparcialidad, consiste en lograr un acuerdo para que los individuos actúen según su propia concepción del bien.

Por su parte, el intuicionismo, la otra filosofía criticada por el autor de *Teoría de la justicia*, sostiene que no existe un criterio constructivo que nos permita decidir a favor de los principios de justicia que entran en competencia. La explicación de los hechos morales requiere de una diversidad de principios, por lo que no hay un sólo estándar que los explique o que les asigne un peso. El intuicionismo recurre a un grupo de preceptos específicos que se aplican a los problemas particulares que presenta la justicia. Por ejemplo, un grupo de preceptos se aplican a la cuestión de los salarios justos, otro a la de los impuestos, otro al de los castigos, etcétera, pero no existe un criterio que nos permita jerarquizar los principios.<sup>18</sup>

El utilitarismo reduce todo el problema de la justicia a un solo criterio, el de la maximización de satisfacciones. El intuicionismo reconoce una pluralidad de principios pero carece de criterio para decidir el peso de cada uno de ellos. Los principios de la justicia como imparcialidad admiten una pluralidad de concepciones del bien y nos permiten establecer una jerarquía entre ellos. Tal como lo mencionamos anterior-

<sup>17</sup> J. Rawls, "Justicia distributiva", en *Justicia como equidad*, p. 59.

<sup>18</sup> J. Rawls, *Theory of justice*, p. 35.

mente, el primer principio tiene prioridad sobre el segundo y la parte b) del segundo tiene prioridad sobre la parte a).

Las críticas de Rawls al utilitarismo y al intuicionismo nos proporcionan argumentos para saber por qué no escogeríamos una sociedad regulada por sus principios que se derivaran de esas teorías, sin embargo necesitamos examinar un argumento para saber por qué escogeríamos los principios de la justicia como imparcialidad.

Como se vio renglones arriba, el velo de la ignorancia nos obliga a tomar una decisión bajo incertidumbre, ya que ignoramos nuestra posición. Si nos encontramos ante una situación de incertidumbre la decisión más racional es la que nos lleva a reducir las pérdidas. A este principio Rawls lo llama *maximin*. Mediante el cuadro siguiente, nos ejemplifica la racionalidad de una decisión *D* en unas circunstancias *C*, de acuerdo con el principio de *maximin*:

|           | <i>C1</i> | <i>C2</i> | <i>C3</i> |
|-----------|-----------|-----------|-----------|
| <i>D1</i> | -7        | 8         | 12        |
| <i>D2</i> | -8        | 7         | 14        |
| <i>D3</i> | 5         | 6         | 8         |

Si tomamos la tercera decisión (*D3*) actuaremos racionalmente ya que si no podemos ganar mucho porque 8 es menor que 14 y 12, tampoco perder porque 5 es mayor que -7 y que -8. El velo de la ignorancia nos lleva a tomar la decisión más conservadora. Únicamente los principios de la justicia como imparcialidad nos garantizan que nunca tendremos demasiado que perder.<sup>19</sup> Como todas las personas llevan a cabo el mismo razonamiento el resultado que obtenemos es una sociedad con menos desigualdad.

Rawls se encuentra en una situación individualista ya que cada persona, independientemente de los otros, elige la sociedad que ofrece los menores riesgos posibles. Sin embargo, ha planteado la necesidad de una situación en la que los individuos cooperen, con el objeto de evitar posibles conflictos entre las libertades cívicas y las políticas.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 153.

Rawls ha afirmado que:

Nuestra cultura política se encuentra en el conflicto entre dos tradiciones de pensamiento democrático, la una asociada con Locke y la otra con Rousseau. Echando mano de la distinción establecida por Benjamín Constant entre las libertades de los modernos y las libertades de los antiguos, la tradición derivada de Locke otorga prioridad a las primeras, esto es, a las libertades de la vida cívica, especialmente a la libertad de pensamiento y de asociación; mientras que la tradición procedente de Rousseau asigna prioridad a las libertades políticas y a los valores de la vida pública, y ve las libertades cívicas como subordinadas. En muchos sentidos este contraste es, por supuesto, artificial o históricamente inexacto; con todo, sirve para fijar ideas y nos permite ver que un mero partir de la diferencia entre estas dos tradiciones sería insatisfactorio. De un modo u otro tenemos que encontrar una adecuada interpretación de la libertad y la igualdad, y de su prioridad relativa que tenga sus raíces en las nociones fundamentales de nuestra vida política y sea congenial con nuestra concepción de la persona.<sup>20</sup>

Para este autor, una de las nociones fundamentales de nuestra vida política es la de cooperación social, y la describe de la siguiente manera:

1. La cooperación es distinta de la actividad social coordinada por un grupo o una autoridad central; para que la cooperación exista es necesario que haya un conjunto de reglas, públicamente reconocidas y un conjunto de procedimientos aceptados por los miembros de la cooperación.
2. La idea de cooperación implica la idea de condiciones imparciales de cooperación; esto significa que cada uno de los participantes también las acepten; las personas comprometidas en la cooperación van a resultar beneficiadas por la cooperación de los demás, siempre y cuando cumplan con las tareas asignadas.

---

<sup>20</sup> J. Rawls, "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *op. cit.*, p. 141.

3. La idea de cooperación social está relacionada con la idea de que, cooperando, los participantes se acercan a la realización de su concepción del bien; la cooperación especifica una relación de ventaja.<sup>21</sup>

Con la idea de cooperación de este filósofo intenta resolver las dificultades propias del pensamiento individualista, y con ello pasar de una concepción lockeana a una rousseauna. La sociedad bien ordenada se logra por la decisión libre de las personas y por su cooperación. El contrato social tiene como finalidad diseñar instituciones políticas y económicas que garanticen la libertad de los individuos y que reduzcan lo más posible la desigualdad.

La idea de Estado que Rawls defiende es la del Estado de bienestar, que, al reasignar recursos, permite una mayor igualdad de oportunidades. Los principios de justicia, por su parte, nos sirven para diseñar instituciones y, fundamentalmente, para corregir los defectos de la ya existentes. Quizá ésta sea la parte más valiosa de la teoría de Rawls.

Obviamente su teoría de la justicia ha sido admirada, pero también criticada. Exponer las críticas que se le han hecho sería una tarea imposible. Sin embargo, es necesario decir que la mayoría de ellas se refieren a la parte metodológica y no tanto al contenido, puesto que lo que defiende, la libertad y la igualdad son las ideas más importantes de nuestra tradición política.

---

<sup>21</sup> J. Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", en *op. cit.*, p. 232.

## BIENES PRIMARIOS Y CAPACIDADES: UNA DISCUSIÓN ACERCA DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

*Lo importante para el gobierno no es hacer lo que los particulares ya están haciendo y hacerlo un poco mejor o un poco peor, sino hacer aquello que en este momento no se está haciendo en absoluto.*

John Maynard Keynes

En un célebre artículo titulado “Dos conceptos de libertad”,<sup>1</sup> Isaiah Berlin hace una distinción entre lo que denomina libertad negativa y positiva.

La primera, la negativa, se refiere al grado de libertad que una o varias personas gozan si otros u otro no interfieren con su actividad. La libertad política en este sentido es el área dentro de la cual un hombre puede actuar sin que sea obstruido por otros; entre más amplia sea esa área, más libre es la persona. Según Berlin, cuando los filósofos políticos clásicos hablaban de libertad la usaban en ese sentido, quizá la fuente de desacuerdo radicó en el tamaño del área que defendieron. Los clásicos percibieron que los intereses y los deseos de las personas no siempre armonizan, y por ello aceptaron que la ley impusiera algunas restricciones, sobre todo cuando las consecuencias de algunas acciones repercutiera en la libertad de los otros.

---

<sup>1</sup> Cfr. Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty”, en Anthony Quinton, ed., *Political philosophy*. Oxford, Universidad de Oxford, 1978, pp. 141-152.

La libertad negativa no sólo fue propuesta en el ámbito de lo político sino también en el de lo económico. Los filósofos políticos clásicos pensaron que el Estado no debía impedir el funcionamiento propio e inherente del mercado. Recordemos las críticas voraces de J.S. Mill a la política económica de Luis XIV:

En resumen, la práctica general debe ser *laissez-faire*; toda desviación de este principio, a menos que se precise por algún gran bien, es un mal seguro. Los tiempos venideros tendrán dificultad en creer hasta qué punto los gobiernos han infringido esta máxima, aun en los casos en que su aplicación estaba más indicada. Por la descripción que hace M. Dunoyer de las restricciones que se imponían a las operaciones de las manufacturas bajo el gobierno francés por la injerencia oficial, podemos formarnos una idea de ello. “El Estado ejercía sobre la industria fabril la jurisdicción más arbitraria e ilimitada. Disponía sin escrúpulo de los recursos de los fabricantes, decidía a quién debía permitirse trabajar, qué cosas se debía permitir hacer, qué materiales debía emplearse, qué procedimientos se habían de seguir, qué formas debía darse a los productos [...]”. Que esos reglamentos no eran letra muerta y que la injerencia oficiosa y ventajosa se prolongó hasta la Revolución francesa, lo comprueba el testimonio del ministro girondino Holand. “He visto —dice— ochenta, noventa, cien piezas de tejido de algodón o de lana mutiladas y destruidas por completo. He presenciado escenas similares cada semana durante muchos años [...]”<sup>2</sup>

Con una visión positiva del futuro, nos dice Mill:

Pasaron ya los tiempos en que puedan intentarse aplicaciones como esas del “gobierno paternal” ni aun en los países menos ilustrados de Europa.<sup>3</sup>

Por libertad positiva Berlin entiende el deseo de los individuos, no sólo de no ser agredidos sino de ser autónomos. Nos dice textualmente:

Deseo que mi vida y mis decisiones dependan de mí, y no de fuerzas externas cualesquiera que éstas sean. Quiero ser ins-

trumento de mí mismo, y no de las acciones de la voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto; moverme por razones, por propósitos conscientes que son míos y no ser movido por causas que me afectan, como si vinieran de fuera. Quiero ser alguien y no nadie [...]”<sup>4</sup>

Nos advierte que la diferencia entre la idea de no ver coartada nuestra libertad y la idea de ser autónomos no es siempre muy clara, sin embargo piensa que la defensa de una o la otra ha dado origen a teorías políticas distintas como las que se encuentran en ciertas doctrinas que se refieren a la justicia distributiva.

Por ejemplo, Amartya Sen ha insistido en que cualquier principio de distribución debe tomar en cuenta el concepto de libertad en sentido positivo, ya que éste nos lleva a defender de la idea de la igualdad. Para que su posición quede clara es necesario contrastarla con otras teorías de la distribución.

Primero, nos referiremos a la crítica de la justicia distributiva que surge cuando sólo tomamos en cuenta la libertad negativa. El representante de esta posición es Robert Nozick. En segundo lugar, nos referiremos a la posición de Rawls para examinar las tensiones que surgen cuando tratamos de conciliar las dos clases de libertades. Por último, analizaremos el intento de Amartya Sen de que la idea de la libertad positiva y la de una distribución de acuerdo con las capacidades sean compatibles.

En el capítulo VII del libro *Anarquía, Estado y utopía*,<sup>5</sup> dedicado a la justicia distributiva, Nozick nos muestra que cualquier principio de distribución pautado viola los derechos que tienen los hombres sobre las pertenencias que han adquirido por medio de una adquisición, una transferencia o una rectificación justas. Por principio pautado Nozick entiende la proposición que afirma “a cada uno según sus ...” en donde el espacio en blanco puede ser llenado por las palabras mérito, necesidades, habilidades, etcétera. El único principio que no viola ningún derecho de los individuos es el de la titularidad que se expresa de la siguiente manera: “De cada quien como

<sup>2</sup> J. S. Mill, *Principios de la economía política*. México, FCE, 1978, p. 812.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 814.

<sup>4</sup> I. Berlin, *op. cit.*, p. 149.

<sup>5</sup> *Cfr.* Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, cap. VII. México, FCE, 1988.

captura cada quien como es escogido".<sup>6</sup> Argumenta que los individuos tienen o adquieren ciertas pertenencias que, si cumplen con los principios de la justicia en la adquisición, en la transferencia y en la rectificación, ni los otros hombres ni el Estado pueden intervenir para quitárselos. Por ejemplo, si yo nací con una habilidad natural para jugar tenis y paso muchas horas entrenándome, soy libre de gastar en lo que más me guste las ganancias obtenidas por mi habilidad y por mi esfuerzo. El que me priven de esa ganancia para darle dinero a una persona que nació lisiada viola un derecho fundamentalmente mío. La persona lisiada puede recurrir, si tiene necesidad, a alguna una institución de caridad.

La idea de libertad de Nozick está basada en una concepción de la persona como sujeto racional, dotado de una voluntad, con una capacidad moral determinada y con una posibilidad de planear la forma de vida que desea llevar. Esta concepción descansa en la formulación kantiana del imperativo categórico, en la idea de que los hombres deben ser tratados como fines y no exclusivamente como medios. Por último, mencionaremos que este autor se basa en un deontologismo fuerte que significa que el respeto a los derechos de los hombres tiene prioridad sobre cualquier otra consideración moral como, por ejemplo, tomar en cuenta las consecuencias de defender de una manera ilimitada los derechos de una persona.

El deontologismo de Nozick sólo toma en cuenta la libertad negativa, ya que el límite a las acciones humanas lo constituye la libertad de los otros. Pero uno tiene el derecho de hacer lo que más desee con lo que gana sin necesidad de preocuparse por la desigualdad.

El Estado debe intervenir cuando surgen agresiones e incumplimiento de contratos. Por el contrario, si promueve un sistema de distribución es ilegítimo puesto que viola los derechos de las personas al exigirles cargas fiscales injustas.

Los pensadores para quienes la libertad negativa no es la única condición necesaria para que los hombres lleven a cabo sus planes de vida han criticado la teoría de Nozick; una de estas críticas la ha expuesto Amartya Sen, quien piensa que si tomamos en cuenta el deontologismo fuerte de Nozick, llega-

mos a situaciones paradójicas. Por ejemplo, supongamos que alguien va por la calle y ve a una persona gravemente accidentada, y se da cuenta de que la única manera de salvarle la vida es rompiendo la ventana de una casa para usar el teléfono y llamar a la Cruz Roja. Supongamos que los dueños de la casa no están en ese momento y que quizá no hubieran permitido que un extraño irrumpiera en ella. Un deontólogo exagerado como Nozick afirmararía que la acción de romper el vidrio para hablar por teléfono violó el derecho a la propiedad privada que tienen los dueños de la casa. Por el contrario, Sen sostiene que si analizamos la acción con una "sensibilidad consecuencialista" nos damos cuenta de que el derecho de salvar una vida tiene prioridad sobre el derecho a la propiedad. Vale más salvar una vida que respetar el derecho de propiedad.<sup>7</sup>

John Rawls defiende tanto la libertad negativa como la positiva. Su defensa de la negativa se encuentra en el primer principio de justicia que afirma que:

Cada persona tiene igual derecho al más amplio esquema de iguales libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos.<sup>8</sup>

La defensa de la libertad positiva se encuentra en el segundo principio de la justicia:

[...] las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones, tiene que: *a*) ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad, y *b*) estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.<sup>9</sup>

Es posible inferir que Rawls defiende la libertad positiva si consideramos la parte *a*) del segundo principio. La noción de beneficio al menos favorecido se refiere a que la garantía de las libertades básicas es necesaria pero no suficiente para que los individuos lleven a cabo sus planes de vida. Una sociedad que se rige por normas justas tiene que detectar al grupo menos

<sup>7</sup> Cfr. Amartya Sen, "Rights and capabilities", en T. Honderich, ed., *Morality and objectivity*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983 p.137.

<sup>8</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1979, p. 189.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 164.

favorecido para mejorar su situación. Esto se logra, según Rawls, con la distribución de los bienes primarios que nos permiten, por un lado, detectar al grupo menos favorecido, al que carece de ellos, y por otro a saber que distribuir, justamente dichos bienes.

Por bienes primarios Rawls entiende lo siguiente:

Primero. Las libertades básicas, establecidas en una lista, por ejemplo: la libertad de pensamiento y de conciencia; la libertad de asociación; la integridad de la persona y la libertad que se encuentra en la ley y, finalmente, las libertades políticas.

Segundo. Libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas.

Tercero. Poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de las principales instituciones políticas y económicas.

Cuarto. Renta y riqueza.

Quinto. Las bases sociales del respeto a sí mismo.

La idea de este autor es que los bienes primarios se distribuyan en un orden lexicográfico es decir, primero se les repartirán a los menos favorecidos, después a los que le siguen y así sucesivamente hasta que se alcance una situación de desigualdad mínima. Sin embargo, nos advierte que el primer principio, el de la libertad negativa, es inviolable y sólo puede ser limitado en aras de un incremento de la misma libertad.

Amartya Sen ha encontrado varios problemas en el planteamiento de Rawls: primero, el énfasis que éste pone en el primer principio de la justicia hace que la libertad entre en conflicto con la asignación de los bienes primarios, por ejemplo, la libertad de tener propiedad privada cuando se considera parte del respeto de alguien por sí mismo, puede contraponerse a la asignación de renta que otorga a los que se encuentran en una situación de desventaja.

También piensa que el principio de la igualdad, basado en la distribución de los bienes primarios, ignora la diversidad de los seres humanos. Si las personas fueran similares, el índice de bienes primarios sería una buena manera de juzgar las desventajas, pero las personas tienen necesidades que se originan en circunstancias como la salud, las condiciones climatológicas, las condiciones de trabajo, etcétera. Ejemplifica su tesis

de la siguiente manera: supongamos que la educación es un bien primario porque nos permite obtener cargos y posiciones de responsabilidad. Un sistema de justicia distributiva, en una sociedad bien ordenada, tal y como la contempla Rawls, tiene que fijarse en aquellos miembros de la sociedad que carecen de educación. Si entre ese grupo de personas se encuentra uno que por deficiencias, ya sean de nacimiento o adquiridas, no aprovecha la educación como otras personas de la clase menos favorecida, la teoría rawlseana carece de argumentos para remediar esta situación.

Sen considera, además, que hay un elemento fetichista en la noción de bienes primarios puesto que son una cosificación de las ventajas sin pensar que en realidad constituyen una relación entre las personas y los bienes. Esto significa que para el autor de la *Teoría de la justicia*, los bienes no están conectados con los deseos, los intereses y los sufrimientos de las personas.<sup>10</sup>

Por su parte, recurre a las nociones de “funcionamiento” y de “capacidades”. Si partimos de estas nociones, dice, es posible sostener una noción de libertad positiva porque, como veremos más adelante, el funcionamiento y las capacidades son nociones que están conectadas con la parte activa del sujeto.<sup>11</sup>

La noción de capacidad se refiere a las características que tienen ciertos bienes y a su relación con las personas. Sen nos pide que consideremos un bien, por ejemplo el arroz. Desde un punto de vista podemos afirmar que ese bien nos proporciona, al consumirlo, cierto placer o cierta utilidad, pero esto no es lo único que hace, también, ofrece a las personas un grado de nutrición, es decir, le facilita la capacidad de llenar algunos de sus requerimientos nutricionales.

De esta manera, podemos afirmar que el arroz tiene varias características: dar placer, cumplir una función nutricional, satisfacer el hambre, posibilitar que un grupo de personas lleve

---

<sup>10</sup> Cfr. A. Sen, “Equality of what?”, en *Choice, welfare and measurement*. Blackwell, Oxford and Cambridge, MIT Press, 1982, p. 366.

<sup>11</sup> Cfr. A. Sen, “Capability and well-being”, Conferencia presentada en la reunión sobre Calidad de Vida, organizada por el World Institute of Development Economics Research, Helsinki, 1988, p. 9. Agradezco a la maestra Margarita Valdés el haberme proporcionado este trabajo.



a cabo una función social, etcétera. El busca una teoría de las capacidades que vaya más allá del valor que se le asigna a un bien cuando sólo se toman en cuenta sus características. Ésta tal y como se usa en una teoría del consumo, es una propiedad del bien, mientras que la capacidad es un aspecto de la relación de la persona con éste. Por ejemplo, el consumo de arroz nos permite funcionar sin deficiencias nutricionales. La capacidad de hacerlo es lo que más se asemeja al ejercicio de la libertad positiva. Si valoramos la libertad positiva, entonces la capacidad puede ser considerada lo más relevante en materia de distribución.

Sen distingue cuatro aspectos de los bienes. Primero, la noción (el arroz); segundo, la característica (dar calorías o nutrición); tercero, el funcionamiento de una persona (vivir sin deficiencias en calorías), y cuarto, la utilidad del bien (en el caso del arroz, el placer de consumirlo o el deseo satisfecho por las características del arroz).

El tercer aspecto, el funcionamiento de una persona, nos permite interpretar el punto de vista tradicional sobre la libertad positiva como la capacidad de un agente para funcionar en la vida. Esta capacidad específica lo que una persona puede hacer o puede ser. La palabra capacidad no se refiere ni a los ingresos que una persona percibe ni al placer que experimenta cuando se llevan a cabo ciertas actividades, sino a la posibilidad que tiene de hacer y de ser.

Nuestro autor insiste en distinguir los aspectos anteriormente señalados. Las características son una abstracción de los bienes y se refieren más a éstos que a las personas. Por el contrario, el funcionamiento refleja lo que una persona puede hacer con un bien. Si bien, las características de los bienes que una persona posee están relacionadas con las capacidades que esa persona adquiere —ya que la persona adquiere las capacidades usando y consumiendo esos bienes— sin embargo, las características y las capacidades son distintas. El hecho de que valoremos una, tiene implicaciones sobre la valoración que hagamos de la otra, pero valorar una no significa valorar la otra. Por ejemplo, si valoramos la habilidad de una persona para funcionar sin deficiencias nutricionales, favoreceríamos los arreglos en los que las personas adquieren alimentos con características nutricionales; y esto no es valorar el bien en sí mismo. En esto se separa Sen

de Rawls. Para el primero si alguna enfermedad dificulta el aprovechamiento de un bien, desde el punto de vista nutricional, entonces el tener el alimento necesario para otros no compensa la pérdida de la capacidad. Para el segundo, bastaría con proporcionarle a una persona el mismo alimento de la otra si ambas se encuentran en el mismo grupo dentro de los menos favorecidos. La razón de ello es que para Rawls un bien tiene ciertas características nutricionales independientemente de la capacidad que las personas adquieren cuando lo consumen. Para Sen, tanto la propiedad de los bienes como sus características son instrumentales y contingentes, y se valoran en la medida que nos permiten adquirir aquello que valoramos, es decir, las capacidades.

Y define el funcionamiento y la capacidad de la siguiente manera:

Funcionamiento es el elemento constitutivo de una vida, es el logro de una persona, lo que puede hacer o ser; capacidad es la libertad de una persona para elegir formas de vida alternativas.<sup>12</sup>

Ahora bien, para seleccionar la clase de funcionamiento y el tipo de capacidades que los seres humanos necesitan y deben adquirir necesitamos una forma de evaluación. Siguiendo a Sen, si tratamos con países pobres en desarrollo podemos identificar los elementos necesarios para que se desarrollen los funcionamientos con sus capacidades, por ejemplo, dieta adecuada, vivienda digna, capacidad de evitar la muerte prematura, educación, etcétera.

De los artículos del economista hindú podemos extraer lo que son las capacidades básicas.

1. La capacidad de vivir hasta el final de una vida humana, tanto como sea posible.
2. La capacidad de tener una buena salud; de estar alimentado adecuadamente; de tener un techo conveniente; de tener oportunidades para la satisfacción sexual; de ser capaces de movernos de un lado para el otro.
3. La capacidad de evitar dolor innecesario, y de tener experiencias placenteras.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 5.

4. La capacidad de usar los cinco sentidos; ser capaz de imaginar, de pensar y de razonar, de estar “aceptablemente bien informado”.
5. La capacidad de tener relaciones con cosas y personas.
6. La capacidad de tener una concepción del bien y de poder llevar a cabo una reflexión crítica sobre nuestros planes de vida; la capacidad de elegir.
7. La capacidad de vivir por y para otros, de reconocer y mostrar preocupación por los otros.
8. La capacidad de tener respeto propio.
9. La capacidad de vivir una vida humana rica y plena, hasta el límite permitido por las posibilidades naturales.<sup>13</sup>

Como vemos, la noción de capacidad se relaciona con la necesidad básica que nos da un punto de partida para elaborar una teoría de la igualdad.

La igualdad se construye en torno a las siguientes ideas:

Primero, nos acercamos a una situación de igualdad cuando reconocemos que todos los ciudadanos tienen derecho a un nivel mínimo de funcionamiento.

Segundo, la igualdad se da cuando un gobierno logra que los ciudadanos obtengan los recursos necesarios para su funcionamiento.

Tercero, nos comprometemos, en caso de escasez, a darle más a quien menos tiene. El Estado podría recurrir a los subsidios y a estímulos fiscales atractivos a los dueños de los capitales.

Cuarto, los beneficiarios de las políticas igualitarias son los ciudadanos que carecen de un funcionamiento mínimo “ahora”. Quizá este punto sea teóricamente debatible, ya que puede remitirnos a una discusión interminable acerca de aquellos que se encuentran en esta situación; sin embargo, en los países con un alto índice de pobreza los destinatarios de las políticas igualitarias son fácilmente identificables empíricamente.<sup>14</sup>

La justicia tiene una relevancia teórica y práctica indiscutible; por ello, las posiciones que defienden la libertad negati-

va, exclusivamente, porque afirman que un sistema distributivo viola los derechos de los hombres e impide el desarrollo adecuado de la economía, carecen de pruebas empíricas.

El *Informe sobre el desarrollo Mundial 1991*<sup>15</sup> avala lo anterior señalando las siguientes razones a favor de la distribución:

La primera, es que una distribución mejor del ingreso puede facilitar la gestión económica. Los expertos en ciencias políticas han indicado que los mecanismos encaminados a redistribuir el ingreso, mediante la participación más equitativa de los beneficios del crecimiento, han ayudado a algunos países de la Organización y Desarrollo Económicos (OCDE) a diluir la oposición a las reformas orientadas al mercado, porque las víctimas de los cambios a corto plazo se hallan protegidas.

La segunda, es que las investigaciones recientes indican que las negociaciones salariales realizadas a través de mecanismos distintos del mercado (negociaciones entre los sindicatos, los industriales y el gobierno) y que toman en cuenta la minimización de las desigualdades, explican el bajo desempleo.

La tercera, es que hay argumento contra aquéllos que estiman que la igualdad en la distribución del ingreso es contraria al crecimiento económico. Según se dice, para aumentar la masa del capital se requiere del ahorro. El argumento es que no hay pruebas de que el ahorro esté vinculado con la desigualdad en la distribución del ingreso, o que la desigualdad esté vinculada con un mayor crecimiento. Por el contrario, la desigualdad parece estar vinculada, en todo caso, a un crecimiento más lento.

La cuarta, se refiere a que los estudios económicos y sociales han determinado que la educación es la variable que más influye en la desigualdad de la distribución en el ingreso. Las inversiones del Estado en educación, salud y nutrición —si están bien aplicadas— (esto es si el Estado tiene una teoría de la justicia distributiva adecuada) mejoran la distribución y, al mismo tiempo, promueven el desarrollo por otros medios.

La quinta, se refiere a que el gasto público en el mejoramiento de la infraestructura y en la prestación de servicios sociales ha sido, tradicionalmente, el mecanismo principal de integración de los mercados.

<sup>13</sup> Cfr. David A. Croker, “Functioning and capability: the foundation of Sen’s development ethic”, sec. 4.4. (Manuscrito dado personalmente).

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> Agradezco al doctor Ángel Calderón el haberme proporcionado el *Informe* del BID.

Finalmente, por todas estas razones el *Informe* concluye que las medidas para aumentar la igualdad se pueden incorporar sin problemas en los programas de reforma orientados a promover el crecimiento.

Por otra parte, el economista John Kenneth Galbraith recientemente cuestionó los sistemas de libre mercado porque dijo que “generan una masa de marginados a los que el capitalismo no da ninguna solución”. Asimismo, defendió su propuesta de “una buena sociedad” que prevee una activa acción del Estado para promover el empleo y proporcionar los servicios de salud, vivienda, educación, seguridad y esparcimiento... El economista estadounidense indicó que la construcción de un estado de bienestar requiere de una “distribución equitativa y razonable” del ingreso, la eliminación del gasto “obsoleto e innecesario” y la desmilitarización. La “redistribución de los ingresos debe provenir del Estado”.<sup>16</sup>

Sobre estos temas, el filósofo tiene mucho que decir. Detrás de las discusiones acerca de la justicia distributiva se encuentran una concepción de las personas, de la sociedad, de lo que es la justicia como virtud y, finalmente, una concepción de la libertad del hombre.

## PATERNALISMO Y ESTADO DE BIENESTAR

Octavio Paz en *El ogro filantrópico* afirma:

Los liberales creían que gracias al desarrollo de la libre empresa, florecería la sociedad civil y simultáneamente, la función del Estado se reduciría a la simple supervisión de la evolución espontánea de la humanidad. Los marxistas, con mayor optimismo, pensaban que el siglo de la aparición del socialismo sería también el de la desaparición del Estado. Esperanzas y profecías evaporadas: el Estado del siglo XX se ha revelado como una fuerza más poderosa que la de los antiguos imperios y como un amo más terrible que los viejos tiranos y déspotas. Un amo sin rostro, desalmado y que obra no como un demonio sino como máquina.<sup>1</sup>

La caracterización del Estado del siglo XX que hace Paz no se refiere únicamente a ciertos Estados totalitarios sino también a lo que en las democracias occidentales se ha llamado Estado de bienestar.

Por Estado de bienestar entendemos aquel que redistribuye la producción otorgando subsidios, principalmente, para la educación y la salud. Por esto es *filantrópico*. Pero es *ogro* porque, muchas veces, la distribución es independiente de las necesidades, deseos y preferencias de los ciudadanos.

Cuando examinamos el papel de dicho Estado, surge la pregunta: ¿qué clase de intervenciones estamos dispuestos a justificar? Por ello, el problema político y filosófico del paternalismo aparece constantemente.

---

<sup>16</sup> Véase el periódico *Reforma*. Miércoles 28 de junio de 1995, 29A.

<sup>1</sup> Octavio Paz, *El ogro filantrópico*. México, Joaquín Mortiz, 1979, p. 85.

Dado que no se cumplió ni el sueño de los marxistas ni el de los liberales parece que intuitivamente la única solución a ciertas contradicciones que se presentan en la relación gobernantes-gobernados es el Estado de bienestar. Parecería que es el único que ha logrado conciliar la garantía de ciertas libertades básicas con un tipo de redistribución que trata de aminorar las desigualdades económicas. Esto se debe a que dicho Estado está regido por una fórmula básica que consiste: primero, en la obligación explícita de dar soporte y asistencia (ya sea en dinero o en especie) a aquellos ciudadanos que tienen necesidades y se enfrentan a riesgos específicos, propios de una sociedad de mercado; dicha asistencia se da como una legalización de ciertas peticiones que se garantizan a los ciudadanos; segundo, este mismo Estado reconoce el papel formal de ciertos grupos, como los sindicatos, que actúan en el regateo de ciertas políticas colectivas, formando parte de la política pública.<sup>2</sup>

A pesar de nuestras intuiciones en favor del Estado de bienestar, éste ha sido frecuentemente criticado por ciertas corrientes de derecha, como de izquierda, por ser, un Estado paternalista.

La crítica de la *derecha* se refiere a que el Estado pretende ser un remedio para ciertos males y en realidad los agrava, en lugar de armonizar ciertos conflictos de la sociedad de mercado los hace más patentes, evitando que las fuerzas de la paz social y del progreso funcionen correctamente. Esto es así por dos razones: primero, al tomar decisiones a favor de los grupos menos favorecidos impone cargas impositivas y regula el capital, razón por la cual el incentivo para invertir se reduce; segundo, al proteger a ciertos sectores, garantizando peticiones y otorgando ciertas titularidades, disminuye el incentivo para trabajar, o para hacerlo tan productivamente como bajo el reino, sin cadenas, de las fuerzas del mercado.

La izquierda critica al Estado de bienestar lo siguiente: es ineficiente; es represivo, y condiciona una comprensión falsa de la realidad sociopolítica en la clase trabajadora. El Estado de bienestar no es en realidad un paso para transformar la sociedad capitalista sino que la estabiliza.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*. Cambridge, Massachussets, The M.I.T., Press, 1985, p. 147.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 149.

En resumen, podemos decir que sus políticas son paliativos para que las contradicciones de clase disminuyan en apariencia. No cura las enfermedades de la sociedad capitalista, y sólo, en ciertos casos, actúa como un analgésico.

Por otro lado, al crear una falsa conciencia en ciertos sectores de la sociedad hace que las personas moldeen sus preferencias buscando aquello que el Estado les dice que les conviene.

Como podemos observar, en cada una de estas críticas está latente el problema del paternalismo, razón por la cual debemos examinar lo siguiente: su carácter peyorativo; sus distintas concepciones; sus justificaciones, y la distinción entre una política paternalista y una de justicia distributiva.

Antes de examinar estos problemas es necesario señalar que el término de Estado de bienestar presenta características distintas según las realidades sociales a las que se aplica. Hay ciertos países, concretamente los llamados del Tercer Mundo, en los que surgen principalmente dos problemas: primero, en estos países la producción de bienes y la recaudación de impuestos no es suficiente para hablar de una redistribución, sino de un gasto excesivo por parte del Estado, que necesariamente ha desembocado en una deuda interna y externa por demás asfixiante; segundo, en la mayoría de estos países existen diversas culturas, hecho que ha sido ignorado cuando se ha empleado ciertas políticas de desarrollo.

John Kenneth Galbraith ha señalado que:

[...] desde la Segunda Guerra Mundial, ha habido una equivocación en la percepción social de nuestra época. La equivocación consiste en creer que países altamente industrializados, socialistas o capitalistas, son una guía y un modelo para el desarrollo económico y social de los nuevos países del mundo. Este error surge, en no pequeña medida, del fracaso de los países tradicionalmente industrializados para entender su propia historia, o para apreciar los orígenes y fuentes de su propio desarrollo y de su moderno bienestar.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> John Kenneth Galbraith, "Ideología, subdesarrollo y agricultura", en *La Jornada* semanal, supl. de *La Jornada*. México, 25 de enero de 1987.

Este hecho se refleja en uno de los miles de dilemas que enfrenta la realidad mexicana: ¿en ciertas comunidades rurales se debe utilizar una tecnología más o menos complicada para obtener rendimientos más altos, sacrificando con esto ciertas prácticas agrícolas tradicionales que hasta la fecha han funcionado más o menos bien?, ¿o se debe dejar que las comunidades sigan con sus propios sistemas de cultivo y anular así la eficiencia y la productividad?

Si elegimos la primera opción corremos el riesgo de ser paternalistas. Pero por el contrario, si nos decidimos por la segunda podemos incurrir en ineficiencia y, a veces, en irresponsabilidad.

Lo ideal sería crear una tercera opción que nos permita utilizar ciertas técnicas que vayan de acuerdo con las prácticas de las diferentes comunidades sin ser paternalistas o, en el último de los casos, si actuamos paternalistamente poder al menos recurrir a una justificación; es decir, que actuemos de ese modo porque no hay otro recurso. Un ejemplo de esta tercera opción en México lo constituye la Sociedad Cooperativa de Cementos Cruz Azul. Cuando esta cooperativa decidió operar en Lagunas, Oaxaca, lo hizo respetando las características culturales de la zona. Y estas características, no por ser tradicionales, impidieron controlar la producción de cementos mediante el uso de la avanzada tecnología. Me parece que un ejemplo en España lo constituye el caso Mondragón cuyos logros tecnológicos no se lograron contra las tradiciones y la cultura vascas.

### *Carácter peyorativo del paternalismo*

Antes de empezar el tema del paternalismo podríamos preguntar ¿cuál es su aspecto negativo? Voy a tomar tan sólo dos clases de respuestas: 1) a la larga reduce la utilidad, y 2) viola los derechos de las personas a elaborar sus propios planes de vida.

La primera posición está presente en J. S. Mill. Recordemos lo que dice al respecto,

[...] el principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad individual o colectivamente se entrometa en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros es la propia protección. Que la única finalidad por el cual el poder pueda con pleno derecho ser ejercido sobre

un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos porque eso fuera mejor para él, porque lo haría más feliz, porque la opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo.<sup>5</sup>

Obviamente el espíritu que inspira a la obra de Mill es la defensa de los derechos individuales o de ciertos grupos en contra del Estado; pero a éstos les atribuye características como el ser civilizados, racionales, ilustrados, etcétera. Por lo que respecta a grupos con características culturales distintas, Mill es ambiguo. Por una parte dice, refiriéndose a los mormones,

[...] un escritor reciente, de mérito considerable en algunos aspectos, propone (usando sus propias palabras) no una cruzada sino una civilizada contra esta comunidad política para poner fin a lo que él considera un paso de retroceso en la civilización. Esto también me lo parece a mí: pero no estoy seguro de que alguna comunidad tenga derecho a forzar a otra a ser civilizada. En tanto que las víctimas de la ley mala no invoquen la asistencia de otras comunidades, no se puede admitir que personas enteramente sin relación con ellas deban retener y requerir para que cese y termine un estado de cosas con el cual parecen satisfechos todos los que están directamente interesados en él porque constituye un escándalo para personas que viven a miles de millas de distancia.<sup>6</sup>

Por otra parte, continúa, el despotismo es un modo legítimo de gobierno, tratándose de bárbaros siempre que su fin sea su mejoramiento, ya que los medios se justifican por estar actualmente encaminados a ese fin.<sup>7</sup>

Según Mill, las políticas paternalistas, cuando no se aplican a los bárbaros, son siempre erróneas, porque constituyen una restricción a la libertad de las personas, aunque se considere que buscan su propio bien. Su argumento en contra del paternalismo es de carácter utilitarista: la interferencia con la li-

<sup>5</sup> J. S. Mill, *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 65. (Libro de bolsillo, 273)

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 66.

bertad de la persona, a la larga, disminuye tanto su bienestar como el de la sociedad. El bienestar se entiende como la maximización de la satisfacción de ciertos deseos jerarquizados por la propia persona según la importancia y la fuerza que tienen.<sup>8</sup>

Los críticos de este autor han manifestado dudas acerca de la suficiencia del argumento utilitarista en contra del paternalismo. Lo que sucede es que cuando se aplica una política con un criterio utilitarista casi nunca, por ley de los grandes números, habría razones para rechazar ciertas intervenciones si con eso se maximiza la utilidad total. Algunos críticos del utilitarismo han señalado que dicho principio está relacionado con el principio de la eficiencia,<sup>9</sup> razón por la cual los utilitaristas aceptarían ciertas restricciones a las libertades de las personas si, por ejemplo, se mejorara la producción.

Es indiscutible que a Mill le importaban la protección de ciertas libertades básicas y de ciertos derechos individuales. Sin embargo, no debemos olvidar que el argumento utilitarista ha sido empleado para justificar medidas que sin duda él hubiese repudiado. Recordemos las declaraciones de Ronald Reagan en la conmemoración de los cuarenta años del bombardeo de Hiroshima: "Gracias a la bomba atómica la vida de miles de americanos se salvó".

Otro argumento en contra del paternalismo proviene de ciertas teorías de los derechos humanos. Éstas encuentran su fundamento en la segunda formulación del imperativo categórico de Kant: nunca hay que tratar a las personas exclusivamente como medios, sino también como fines.

Una de las críticas actuales más fuertes al paternalismo se encuentra en el libro de Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia*.<sup>10</sup>

Según Nozick, los individuos tienen derechos que ningún ciudadano, ni el Estado pueden violar. Estos derechos deben de incorporarse a una teoría política para restringir las acciones tanto del Estado como de los ciudadanos.

---

<sup>8</sup> Cfr. Richard J. Arneson, "Mill versus paternalism", en *Philosophical Research Archives*, vol V. Bowling, Universidad de Bowling Green, 1975, pp. 89-129.

<sup>9</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, p. 89.

<sup>10</sup> Cfr. Robert Nozick, *Anarchy, State and utopia*. Oxford, Balckwell, 1980.

Simplemente hay ciertas cosas que no pueden hacerse a una persona, como violar ciertos derechos, incluso cuando sea por el propio bien de esa persona o para alcanzar una meta colectiva.

Cualquier política que no respetara lo que los individuos eligen *voluntariamente* violaría los derechos de los ciudadanos; de aquí que un Estado que distribuya educación y salud, que fije salarios mínimos y dé seguros de desempleo, comete una violación ya que las personas que no eligen *voluntariamente* pagar por ello.

Para Nozick cualquier política paternalista violaría el único principio distributivo legítimo: "De cada quien como escoja, a cada quien como sea escogido".<sup>11</sup>

La falta de una definición y de una jerarquización de los derechos en la obra de Nozick hace que lleguemos a conclusiones que parecerían ir en contra del simple sentido común. No es intuitivamente obvio que la aplicación de una vacuna preventiva a una persona que ignora las consecuencias de una enfermedad constituya un caso de violación a sus derechos.

Pienso que una teoría correcta de los derechos podría darnos algún tipo de fundamentación para distinguir entre políticas paternalistas y políticas propias de una justicia distributiva.

### *Distintas concepciones del paternalismo*

Recientemente se han publicado varios artículos y libros sobre el tema el paternalismo. Examinaremos tres posiciones: la de Gerald Dworkin,<sup>12</sup> la de Gert y Culver<sup>13</sup> y la de Van de Veer.<sup>14</sup>

Según Dworkin, el paternalismo incluye tres elementos; la interferencia con la libertad de acción de una persona, la coerción y la presencia o ausencia de consentimiento, y se define como:

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>12</sup> Cfr. Gerald Dworkin, "Paternalism", en *The Monist*, V, 56, núm. 1. Illinois, Hegeler Institute, enero, 1972, pp. 64-84.

<sup>13</sup> Cfr. Bernard Gert y Charles Culver, "Paternalistic behavior", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, núm. 1. Princeton, Universidad de Princeton, otoño, 1976, pp. 45-77.

<sup>14</sup> Cfr. Donald Van de Veer, *Paternalistic intervention*. Princeton, Universidad de Princeton, 1986.

la interferencia con la libertad de acción que se justifica por razones concernientes al bienestar, a la felicidad, a las necesidades, a los intereses o valores de la persona o personas coercionadas.<sup>15</sup>

Por interferencia de la libertad de acción de una persona se entiende la aplicación de ciertas regulaciones, leyes o decretos que dificultan o imposibilitan la realización de sus planes de vida.

Por coerción se entiende cuando una persona no tiene posibilidad de elección, cuando actúa para evitar una amenaza y cuando se satisfacen dos condiciones: la primera, que la pena con que se le ha amenazado hace que una acción sea substancialmente menos atractiva para él que otra, y la segunda, ella cree que se sentiría peor al desafiar la amenaza que al someterse a ella.<sup>16</sup>

Detrás de esta caracterización se encuentra la idea de que hay coerción cuando un grupo de personas tienen ciertas preferencias *X* y eligen a *Y* aun cuando sigan prefiriendo a *X*.<sup>17</sup>

Según Dworkin es necesario distinguir algunos casos de interferencia paternalista de cierta clase de restricciones de la libertad. Consideremos, por ejemplo, una legislación que obliga a los empleados a no trabajar más de cuarenta horas por semana. Este tipo de determinaciones pueden considerarse como paternalistas, pero hay una forma de explicarlas que no lo es. Hay restricciones que se imponen al individuo porque son un beneficio personal y de su grupo. Pero algunos individuos se benefician al violar las restricciones porque otros se someten a ellas. En estos casos los individuos recurren a la obligación, con la cual pueden hacer efectivo el juicio colectivo sobre su interés.

Así se garantiza el cumplimiento de las leyes por parte de otros individuos. La obligación no se usa para lograr un beneficio que las personas desconocen, sino que es la única manera de lograr un beneficio conocido.

---

<sup>15</sup> G. Dworkin, "Paternalism", en *op. cit.*, p. 66.

<sup>16</sup> *Cfr.* Harry Frankfurt, "Coercion and moral responsibility", en Ted Honderich, ed., *Essays on freedom of action*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

<sup>17</sup> *Cfr.* Jon Elster, *Ulysses and the sirens*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1984, p. 68.

Para hacer una diferencia entre este tipo de políticas protectivas y políticas paternalistas es quizá necesario recurrir a la historia.

Es indiscutible que muchas leyes protectivas son producto de una serie de luchas de ciertos sectores de una población. Muchas regulaciones laborales se han conseguido de esta manera. Afirmar que estas regulaciones son paternalistas sería confundir la causa con el efecto.

Hecha esta diferencia al paternalismo, para Dworkin éste se puede definir como "[...] el uso de la coerción para lograr ciertos beneficios que no son considerados por las personas cuyo bien se persigue".<sup>18</sup>

Un argumento a favor de las políticas paternalistas es el siguiente: así como los niños y cierto grupo de enfermos carecen de capacidad emocional y cognoscitiva necesaria para tomar decisiones, ciertos adultos cronológicamente maduros también adolecen de estas deficiencias. Si se interviene en la conducta de dichas personas, se logra que realicen acciones que llevarán a cabo si usan plenamente su racionalidad.

En ciertos casos la intervención se justifica porque existe la creencia de que en el futuro, es decir, cuando sean capaces de entender, se logrará su consentimiento. Esta extensión del paternalismo se desvanece si se examina la noción de consentimiento, ya que puede ayudarnos a delimitar ciertas áreas de justificación.

Por ejemplo, podemos pensar que un incremento en los impuestos es necesario para evitar la inflación, aunque cada mes lo resintamos en nuestro salario. En este caso, consentimos la coerción. Aceptamos que nuestros representantes, ante el gobierno, actúen limitadamente para salvaguardar nuestros intereses. La petición de Ulises de ser amarrado al mástil del barco para no acudir al llamado de las sirenas es un buen ejemplo de paternalismo aceptado.

La caracterización del paternalismo de Dworkin presenta ciertos problemas: primero, no es claro que toda interferencia con la libertad de los demás sea coercitiva; segundo, la noción de consentimiento, tal como lo señala Garzón

---

<sup>18</sup> G. Dworkin, "Paternalism", en *op. cit.* p. 77.

Valdés<sup>19</sup> puede ser circular. Esto lo veremos con más detalle posteriormente.

Una caracterización más amplia del paternalismo la ofrecen Gert y Culver,<sup>20</sup> quienes piensan que puede haber casos de paternalismo en los que ni se interfiere con la libertad de acción, ni son coercitivos.

Pensemos en estos casos: el Estado oculta a los ciudadanos cierta información para evitarles preocupaciones; un médico no dice al paciente sobre el avance de su enfermedad. En estos casos, el paternalismo no está conectado con la interferencia de la libertad de acción, lo que sucede es que las opciones del afectado se restringen.

Para caracterizar de esta manera al paternalismo supongamos que existe una comunidad *X* que acostumbra trabajar en el campo colectivamente. Un grupo de personas *Y* trata de convencer a *X* para que divida la tierra en parcelas individuales. *Y* actúa paternalistamente hacia *X* si y sólo si la conducta de *Y* cree:

1. Que su acción es por el bien de *X*. *Y* piensa que la gente será más responsable, habrá más productividad debido a la competencia y toda la comunidad aprovechará el encuentro si la propiedad es individual. Las acciones que buscarán el bien de *Y* y no de *X* no serán paternalistas.

2. Que está capacitado para actuar en favor de *X*. Las personas del grupo *Y* creen que tienen más conocimientos sobre las cuestiones agrícolas y sobre motivación laboral que los integrantes de *X*. Este punto es de suma importancia para el estudio del paternalismo, porque muchas veces se utiliza el argumento de la capacitación técnica para encubrir decisiones políticas y morales. Basta recordar, a manera de ejemplo, el argumento de que los ciudadanos de un país no saben cuántas armas nucleares se requieren para su defensa. Por lo cual las decisiones sobre inversión en armamentos hay que dejarlas en manos de los especialistas.

---

<sup>19</sup> Cfr. Ernesto Garzón Valdés, *¿Estéticamente justificable el paternalismo jurídico?* Ponencia presentada en el II Encuentro Hispano Mexicano de Filosofía. El Pazo de Mariñán, España, septiembre de 1986, p. 12.

<sup>20</sup> Cfr. B. Gert y Ch. Culver, "Paternalistic behavior", en *op. cit.*

3. Que su acción resulta la violación de una regla moral, o de lo que se requiere para vigilar una regla moral, una acción paternalista es engañar a las personas de *X* o meter cizaña para que se desintegre la comunidad, o decirles, por ejemplo, que si trabajan en comunidad actúan en contra de la Iglesia porque el Papa, en Colombia, resaltó la importancia en el campo de la propiedad privada.

4. Que está justificado para actuar en favor de *X* independientemente del consentimiento de *X* ya sea pasado, presente o inmediatamente futuro. Si *Y* tuvo el consentimiento de *X* en el pasado, o cree que lo tendrá en el futuro, la acción podría justificarse, pero no dejaría de ser paternalista.

5. Que las personas de la comunidad *X* piensan que son capaces de actuar de acuerdo con su interés y que pueden prescindir el consejo de *Y*.

Uno de los problemas que existen en la concepción de Gert y Culver se presenta con la condición tres —de la acción resulta la violación de una regla moral—, ya que si examinamos el problema de cerca observamos que se dan casos de paternalismo que no cumplen con esa condición.

En el ejemplo anteriormente mencionado las personas de *Y* pueden sinceramente creer que si el Papa resaltó la importancia de la propiedad privada los integrantes de *X*, que trabajan la tierra colectivamente, están desobedeciendo a la Iglesia.

Por esta razón Van de Veer<sup>21</sup> busca una caracterización del paternalismo que no implique la noción de moralidad, es decir, que sea neutral. Se basa en la definición del *Diccionario Webster* en donde se define el paternalismo como:

una relación entre el gobierno y el gobernado, entre aquel que emplea y aquel que es empleado, etcétera, que se refiere a un cuidado y control sugeridos por los que sigue un padre.

El énfasis en la palabra cuidado sugiere que una acción paternalista procede de un motivo benevolente o bien intencionado. Por su parte, la palabra control, que la acción puede hacerse en contra de la voluntad del sujeto, o por lo menos sin su consentimiento.

---

<sup>21</sup> Cfr. D. Van de Veer, *op. cit.*



Van de Veer retomando la inquietud de Dworkin examina si la noción de paternalismo se aplica necesariamente a casos en los que hay una interferencia o una restricción en las acciones de una persona o grupo de ellas.

Pensemos en un caso de reforestación en una unidad habitacional para que las personas que ahí habitan puedan gozar de la naturaleza. Podría considerarse este acto como paternalista puesto que se está influyendo en las personas con el fin de beneficiarlas.

Para este autor hay dos razones para no considerar a estas acciones como casos de paternalismo: 1) el uso corriente de la palabra paternalismo no es tan amplio; 2) esta caracterización elimina la distinción necesaria entre acciones altruistas que son paternalistas y acciones altruistas que no lo son.

Ahora bien, no siempre que se influye en la conducta de una persona, se interfiere con ella. Interferir es interrumpir un proceso o una actividad que alguien realiza o que tiene la intención de realizar, es bloquear o impedir una actividad que ha sido elegida por alguien. La interferencia paternalista puede definirse como: “una acción que es contrario a las preferencias, intenciones o disposiciones del sujeto afectado”.<sup>22</sup>

Un sujeto *A* interfiere con las elecciones o acciones de un sujeto *S* si y sólo si, ya sea que:

1. *A* deliberadamente actúa de manera contraria a las preferencias, intenciones o disposiciones de *S*.

2. *A* deliberadamente actúa de tal modo que intenta formar o modificar las preferencias originales de *S*, al no tener *S* las capacidades cognoscitivas para resistir, cambia sus preferencias, lo que no hubiera sucedido si *A* no hubiera actuado.<sup>23</sup>

Van de Veer define al paternalismo dada su noción de interferencia, de la siguiente manera:

La acción u omisión de una acción *X* por parte de un sujeto *A* hacia *S* es paternalista si y sólo si:

1. *A* deliberadamente hace (u omite) *X*.

2. *A* cree que el hacer (u omitir) *X* es contrario a la preferencia, a la intención o a la disposición de *S*, en el tiempo preciso

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 19.

en que *A* hace u omite *X* (o cuando *X* afecta a *S* o habría afectado a *S*, si se hubiese hecho (u omitido) *X*.

3. *A* hace u omite *X* con el fin de promover un beneficio para *S*; un beneficio que según *A* no ocurrirá a *S*; en caso de que *A* haga (u omita) *X*, o prevenir un daño a *S*, un daño que según *A* ocurrirá a *S* en caso de que *A* haga (u omite) *X*.<sup>24</sup>

Esta definición tiene las siguientes ventajas: captura el uso común y corriente de la palabra paternalismo; es compatible con ciertas características del paternalismo que aparecen en los diccionarios; es neutramente moral; permite la introducción de omisiones realizadas por motivos paternalistas, y permite distinguir entre acciones altruistas no paternalistas y acciones altruistas que sí lo son.

La definición de Van de Veer soluciona dos problemas presentados por las concepciones anteriores. A diferencia de Dworkin, permite hacer una distinción entre diversas clases de interferencia; y a diferencia de Gert y Culver da una visión del paternalismo que es moralmente neutral. Otra ventaja es que, al distinguir entre distintos modos de interferencia, permite hacer una diferencia entre varios casos de paternalismos. Este puede lograrse mediante un estudio de la manera como pueden cambiarse las preferencias de una persona. Es decir, un estudio de las preferencias endógenas.

Jon Elster<sup>25</sup> distingue cuatro formas de relación entre preferencia y elección; la coerción, la seducción, la persuasión y la elección voluntaria. La diferencia entre estos conceptos está dada por la relación que existe entre las preferencias que alguien tiene antes de elegir un objeto o una acción y las preferencias que resultan después de la elección.

La coerción se lleva a cabo cuando un individuo prefiere *X* a *Y*, y aun cuando alguien lo obliga físicamente a elegir *Y* sigue prefiriendo *X*.

Una elección voluntaria es una elección en la que el individuo prefiere *X* a *Y*, y elige *X*.

La seducción se realiza cuando un individuo inicialmente prefiere *X* a *Y*, pero termina prefiriendo *Y* una vez que ha sido coercionado para ello. El individuo en este caso cambia sus

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>25</sup> *Cfr.* J. Elster, *op. cit.*, p. 81.

preferencias mediante un lógica que no entiende, comportándose como un sujeto pasivo.

La persuasión puede situarse junto a la coerción y a la seducción, pero también al lado de la elección voluntaria. Puede acercarse a esta última cuando, por ejemplo, se le avisa a la persona que se le está manipulando o cuando hay un cambio de preferencias porque se tiene información que no se tenía antes.

Un estudio de las preferencias endógenas nos permitiría identificar casos de políticas paternalistas coercitivas (cuando hay coerción y seducción), de políticas paternalistas justificables (cuando hay persuasión) y de políticas no paternalistas (cuando hay elección voluntaria).

### *Justificación del paternalismo*

El problema de la justificación del paternalismo surge simplemente del sentido común. Rechazar a un Estado paternalista no es rechazar ciertas políticas paternalistas. Pensemos, a título de ejemplo, en la educación y en la salud.

La justificación del paternalismo puede hacerse recurriendo a distintos argumentos, como los siguientes:

1. El argumento del consentimiento. Este argumento está ejemplificado por los casos "Ulises". Una política paternalista es justificable cuando la persona, a quién afecta la política, dio su consentimiento en el pasado o lo dará en el futuro. La apelación al consentimiento futuro presenta dos problemas: puede no darse, o ser fabricado.<sup>26</sup>

2. El argumento basado en que muchas personas no conocen cuál es su propio bien. Esto puede ocurrir por ignorancia, por falta de información relevante, o por no saber cuáles son las consecuencias de una acción.

El argumento peca de petición de principio ya que lo importante es tener un criterio que nos permita justificar una intervención para cambiar la concepción del bien de una persona.

3. El argumento de las capacidades básicas. Según este argumento, una política paternalista se justificaría si la perso-

na o personas a quienes se les aplica son incapacitados básicos. Alguien carece de capacidades básicas cuando: *a)* ignora elementos relevantes de la situación en la que tiene que actuar; *b)* cuando su fuerza de voluntad es tan reducida o está tan afectada que no se halla en condiciones de llevar a cabo sus propias decisiones; *c)* cuando sus facultades mentales están temporal o permanentemente reducidas; *d)* cuando actúa bajo compulsión, y *e)* cuando alguien acepta la importancia de un determinado bien, no desea ponerlo en peligro, y se niega a utilizar los medios necesarios para salvaguardarlo pudiendo disponer fácilmente de ellos.<sup>27</sup>

Me parece que el argumento de la incapacitación básica también es circular pues, como el propio Garzón Valdés lo reconoce, puede ser atribuido con mayor o menor arbitrariedad. Para que podamos justificar el paternalismo, de acuerdo con el argumento de la incapacidad básica, es conveniente exigir un fundamento objetivo. Pienso que el problema radica en la fundamentación de la situación, fuerza de voluntad reducida, facultades mentales reducidas y acción bajo compulsión.

4. El argumento de los daños y los riesgos.<sup>28</sup> Para explicar este argumento es ilustrativo un ejemplo. Supongamos que el Estado emprende una campaña de vacunación porque una comunidad *X* está en peligro de contraer una enfermedad. Las personas de *X* se niegan a ser vacunadas. Para justificar el paternalismo es necesario tomar en cuenta los daños, los riesgos y las metas que persigue la comunidad.

El Estado tiene que considerar por lo menos los siguientes aspectos: *a)* el grado de probabilidad del daño si por ejemplo, hay una epidemia la probabilidad de que *X* contraiga la enfermedad es muy alta; *b)* la gravedad del daño comparada con el riesgo que resulta de realizar la acción paternalista: hay casos en los que el daño que produce la enfermedad puede ser mortal o irreversible y la aplicación de la vacuna no implica riesgos; *c)* el convencimiento de que el objetivo que se persigue con una acción paternalista es importante para la comunidad; saber, por ejemplo, que las personas de *X* apre-

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>28</sup> *Cfr.* Joel Feinberg, *Social philosophy*. Nueva Jersey, Prentice Hall, 1979 pp. 45-52.

<sup>26</sup> *Cfr.* E. Garzón Valdés, *op. cit.* p. 11.

cian su salud, pero rechazan los medios para conservarla, y *d*) que la acción paternalista se justifique como la mejor opción para alcanzar la meta propuesta, que la vacuna sea, en este caso, el único medio conocido para prevenir la enfermedad.

Quizá el problema de la justificación del paternalismo radique en querer encontrar un criterio único. Habrá casos en que el argumento que funcione será el del daño, otros casos en los que el argumento de las capacidades básicas será el mejor. Sólo la investigación empírica de las condiciones en las que se encuentran las personas afectadas por la acción paternalista podrá ayudarnos a elegir cuál de las justificaciones se aplica mejor y por qué.

### *Distinción entre políticas paternalistas y políticas de justicia distributiva*

Los mexicanos nos referimos con frecuencia a nuestro Estado como “Papá gobierno”, pero, a mi juicio, este adjetivo se emplea sin ningún rigor. Nuestra historia está llena de ejemplos de políticas paternalistas, pero también debemos reconocer que un país con tantas desigualdades hay algunas que resultan de una mínima justicia distributiva. Para poder hacer una diferencia tenemos que fijar nuestra atención en tres aspectos:

1. El aspecto histórico. Este aspecto se refiere a la manera como se obtuvo una legislación. En muchos casos algunas protecciones y garantías que se encuentran en una Constitución no son concesiones que realiza el Estado por el bien propio de los ciudadanos, sino que son logros obtenidos por ciertos sectores de la sociedad. Un sinnúmero de leyes que protegen a los campesinos y a los trabajadores se han obtenido de esta forma.

En esos casos, en palabras de Dworkin, “la obligación no se usa para lograr un beneficio que las personas desconocen, sino que es la única manera de lograr un beneficio conocido”.<sup>29</sup>

2. El aspecto de integridad personal. Una política corresponde a un Estado justo cuando contribuye a formar o a garantizar la integridad de las personas.

Podemos distinguir tres clases de integridad: *a*) la integridad corporal, que se refiere a la preservación del cuerpo y a la conservación de la salud; *b*) la integridad de la personalidad que se realiza cuando se respetan las preferencias de las personas, cuando se le amplían las posibilidades de elección o cuando se cambian las preferencias de acuerdo con un criterio de justificación, y *c*) la integridad de la imagen que uno da de sí mismo.

Un gobierno o un grupo de personas ataca la integridad de alguien cuando da una opinión falsa de su imagen, cuando encarcela o castiga a un hombre inocente, cuando trata a una persona como enfermo, ignorante o disidente.

En este caso, como en el anterior, cualquier cambio en la imagen de un persona tiene que ir acompañado de un criterio de justificación.

La integridad del cuerpo, de la personalidad y de la imagen que una persona tiene de sí mismo es lo que se denomina *persona social*.<sup>30</sup>

3. El aspecto de los bienes primarios. Un Estado tiene el deber de asegurar las capacidades de los ciudadanos para adquirir algunos bienes primarios. Por bienes primarios podemos entender cierto ingreso y cierto bienestar entendidos como una petición legal de los medios materiales necesarios para satisfacer las necesidades y los intereses de las personas, ya sea como individuos o como miembros de la comunidad.<sup>31</sup>

La concepción de ingreso y de bienestar puede variar de acuerdo con las personas, los grupos y los países ya que son nociones relativas a los intereses y a las necesidades de éstos.<sup>32</sup>

Lo mínimo que el Estado justo debe hacer es dar ciertas facilidades para que cada uno de los ciudadanos forme una persona social y desarrolle las capacidades que le permitirán adquirir los bienes primarios.

---

<sup>30</sup> La idea de persona social está basada en un texto inédito de Ronald Dworkin llamado *Draft of lecture of rights*.

<sup>31</sup> *Cfr.* Amartya Sen, “Rights and capabilities”, en Ted Honderich, ed., *Morality and objectivity*. Londres Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 130-148.

<sup>32</sup> *Cfr.* John Rawls, “Fairness to goodness”, en *The Philosophical Review*. Ithaca, Universidad de Cornell, octubre, 1975, pp. 536-554.

---

<sup>29</sup> *Cfr.* G. Dworkin, “Paternalism”, en *op. cit.*, p. 8.

## Conclusiones

Creo que en pocos países el problema del paternalismo es tan singular como en México. Por esto creo que una investigación teórica al respecto puede contribuir a aclarar ciertos aspectos propiamente políticos. El problema de México no consiste exclusivamente en padecer un Estado paternalista, pues no se pueden olvidar los problemas que se derivan de la “vecindad” con los Estados Unidos, tales como la dependencia económica y, hasta cierto punto, la cultural. Sin embargo, concluiré con unas reflexiones sobre el Estado mexicano en tanto que Estado de bienestar.

Existen en México cerca de ocho a diez millones de indígenas, divididos entre cincuenta y seis grupos étnicos y lingüísticos, que hablan más de cien lenguas diferentes, que tienen distintas formas de organización y distintas concepciones del mundo. En 1982, cuando Miguel de la Madrid realizaba su campaña para la presidencia, Apolinar Cruz, vocero del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, afirmó lo siguiente:

[...] el paternalismo del gobierno, de los antropólogos, de los partidos políticos y de las iglesias, nos han quitado la iniciativa. Ha corrompido a generaciones, ha opacado nuestra conciencia étnica y de clase. En razón del paternalismo, incluso las obras y servicios públicos nos empobrecen y endeudan más de lo que nos benefician. Y si ello no fuera suficiente, se convierte en un círculo vicioso, pretende protegernos hasta que estemos listos para actuar por cuenta propia, pero evita la capacidad de cuidarnos solos.<sup>33</sup>

La queja de Cruz coincide con la percepción de Galbraith:

He tenido la ocasión de admirar al consumado ideólogo que al pasar por una selva asiática o sudamericana, puede decir si es capitalista o comunista, y que ejercita una habilidad similar al llegar a un poblado agrícola. Cometemos un grave, incluso, un tonto error, cuando trasladamos a la agricultura los conceptos y el debate ideológico correspondiente al maduro

mundo industrial, y al hacerlo retardamos el verdadero desarrollo que buscamos.<sup>34</sup>

En México, por ejemplo, a los campesinos se les ha privado de sus tierras comunales, se les ha impuesto sistemas de cultivo que le son ajenos, se les ha repartido tierras que no pueden trabajar. Los grandes proyectos políticos mexicanos que se han llevado a cabo para mejorar la producción de granos básico, como el SAM (1978), el PRONAL (1982), y el PRONADRI (1984) han fracasado. México, entre 1982 y 1985, tuvo que importar nueve millones de toneladas de granos.<sup>35</sup>

De este hecho se ha concluido, tal como lo dice la crítica de la “derecha”, que la intervención del Estado obstruye y frena la producción. Sin embargo, la iniciativa privada tampoco ha dado una solución. Por otro lado, algunas investigaciones sociológicas y antropológicas han demostrado que cuando se han respetado las tierras comunales y cuando la repartición de tierras ha ido acompañada de los medios adecuados para trabajar la producción ha aumentado considerablemente. El problema no radica en el reparto de la tierra, si esa la hay, sino en la burocratización y en la corrupción.

Quizá sea más acertada la crítica de la “izquierda”, aunque no se ve la posibilidad, ni a corto ni a largo plazo, de una socialización que garantice la diversidad cultural. Creo que por el momento ni siquiera existe la estrategia realista para posibilitarla.

Dadas estas circunstancias, el Estado de bienestar sigue siendo la única alternativa política defendible si garantiza la conducción de los tres aspectos necesarios para la formación de los ciudadanos como personas sociales, es decir debe asegurar:

1. La integridad física, esto es, seguridad en lo que se refiere a los servicios de salud.
2. La integridad psicológica, es decir, un servicio adecuado de educación que permita a ciertos grupos expresarse y

<sup>34</sup> J. K. Galbraith, “Ideología, subdesarrollo y agricultura”, en *op. cit.*

<sup>35</sup> Cfr. Beatriz Canabal Cristiani, “El campo y los campesinos, hacia 1985”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII, núm. 1. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, enero-marzo, 1985, pp. 207-219.

<sup>33</sup> Cfr. Alan Riding, *Vecinos distantes. Un retrato de los mexicanos*. México, Joaquín Mortiz, Planeta, 1985, pp. 241-262.

actuar de acuerdo con sus preferencias y ampliar la gama de posibilidades de elección; algunos casos pueden cambiarse ciertas preferencias paternalistamente, si tenemos un criterio de justificación como es el caso de la medicina preventiva y de la educación obligatoria.

3. La conservación de la imagen que ciertas personas tienen de sí mismas. Se ha tachado a los indígenas de bárbaros, de ignorantes, de separatistas y de disidentes. En pocas palabras, se ha confundido lo que es el desarrollo social de esas comunidades con la integración cultural al mundo occidental. Sin embargo, la tesis de que "hay que dejarlos solos", es peligrosa, por eso insisto en que debemos distinguir entre desarrollo social e integración cultural. Un ejemplo de lo que se puede hacer lo constituye el sistema de enseñanza bilingüe, solicitado por ciertos grupos autóctonos e impulsado por la Secretaría de Educación Pública. Este sistema promueve la conservación de la lengua local sin restarle importancia al español permitiendo que los indígenas decidan la imagen que dan de sí mismos.

4. El Estado debe incrementar la capacidad de los ciudadanos para adquirir los bienes primarios. No se trata de que el Estado distribuya, por ejemplo, alimentos o servicios, sino de que otorgue las capacidades para que las personas las adquieran de acuerdo con sus intereses y necesidades. Uno de los fracasos de la Reforma Agraria en México es que se ha repartido la tierra sin dar a los campesinos la capacidad para trabajarla.

Algunos programas de justicia distributiva que ha organizado el Estado mexicano han fracasado porque éste ha actuado como papá.

Si el Estado mexicano dejara a un lado sus actitudes paternalistas, si se llevaran a acabo las propuestas contenidas en algunas de las numerosas investigaciones empíricas efectuadas sobre las necesidades, costumbres y tradiciones de ciertos grupos minoritarios; si se lograra combatir la corrupción, lubricante y engrudo del sistema político mexicano, quizá la dependencia económica disminuiría. Así, poco a poco, el "Ogro Filantrópico" mexicano se desvanecería ante los dos ideales de cualquier teoría política: la justicia y la igualdad.

## LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

Norberto Bobbio en el libro *El futuro de la democracia* se refiere a las relaciones entre el liberalismo y la democracia de la siguiente manera:

El Estado liberal no solamente es el supuesto histórico, sino también jurídico del Estado democrático. El Estado liberal y el Estado democrático son interdependientes en dos formas: 1) en la línea que va del liberalismo a la democracia, en el sentido de que son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático; 2) en la línea opuesta, la que va de la democracia al liberalismo, en el sentido de que es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales. En otras palabras, es improbable que un Estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia y por otra parte es poco probable que un Estado no democrático sea capaz de garantizar las libertades fundamentales. La prueba histórica de esa interdependencia está en el hecho de que el Estado liberal y el Estado democrático cuando caen, caen juntos.<sup>1</sup>

Para analizar la relación que existe entre esos conceptos, es necesario definirlos. Siguiendo a nuestro autor entenderemos por democracia:

[...] un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establece quién está autorizado para tomar decisiones colectivas

---

<sup>1</sup> Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*. México, FCE, 1986, p. 15.

y bajo qué procedimientos [...] Es necesario también que aquellos que están llamados a decidir o a elegir a quienes deberían decidir se planteen alternativas reales y estén en condiciones de seleccionar entre una u otra.<sup>2</sup>

La democracia es el poder de tomar decisiones colectivas (que, al estar autorizado por la ley fundamental se vuelve derecho), se atribuye a un número elevado de miembros del grupo.<sup>3</sup> Por lo que respecta a la modalidad de la decisión, la regla fundamental de la democracia es la de la mayoría, por lo que incluye las decisiones colectivas y obligatorias para todo el grupo.

Para que un régimen sea democrático, es necesario que los que eligen a quienes deciden tengan alternativas y puedan seleccionar entre ellas. Para ello se necesita la garantía de ciertos derechos como la de reunión, de asociación, etcétera.<sup>4</sup>

El liberalismo es la doctrina que considera al Estado como una institución necesaria para asegurar el orden y la ley en un país y para defender ciertas propiedades individuales. Esta corriente sostiene la importancia de tres principios definidos por Locke: vida, libertad y propiedad.<sup>5</sup>

La relación entre la democracia y liberalismo ha cambiado a lo largo de la historia. Macpherson,<sup>6</sup> por ejemplo, señala que los liberales de los siglos XVII y XVIII, desde Locke a Burke, no eran demócratas, ya que defendían la propiedad como condición de participación en la vida política, restringiendo el voto a una clase minoritaria.

Ciertos demócratas como Rousseau no eran liberales debido a que sus valores como la vida, podrían ser anulados si con ello se conservaba el cuerpo social.<sup>7</sup>

Actualmente, con la aparición del sufragio universal, de algunas medidas constitucionales de decisión colectiva —como el referéndum—, de la regla de cambio en los sistemas lega-

les, nos hace pensar que la falta de adecuación entre el liberalismo y la democracia ha desaparecido. Sin embargo, esto no es así; existen actualmente teorías liberales que no cumplen con los requisitos de la democracia vistos anteriormente. Por esta razón es necesario analizar ciertos modelos contemporáneos para ver cuáles se acercan más al ideal democrático.

Tomamos de Macpherson dos ideas fundamentales: primero, el tratamiento de las teorías políticas como modelos, y segundo, la necesidad de una concepción de comunidad y una reducción de la desigualdad política y económica.<sup>8</sup>

Como algunos defensores del liberalismo han sostenido que los derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad son individuales, analizaremos tres modelos individualistas: el radical, el igualitario y un modelo comunitarista liberal. La diferencia entre el comunitarismo liberal y ciertas formas de comunitarismo socialista radica en que el primero no pretende cambiar los principios y las instituciones liberales, mientras que el segundo afirmaría que el liberalismo debería ser abolido debido a ciertas contradicciones que le son inherentes.

### *El individualismo*<sup>9</sup>

El término individualismo, históricamente, se ha utilizado para caracterizar tanto las doctrinas del contrato social que surgen en el siglo XVII como a sus sucesoras que, si no emplean la noción de contrato, heredan la visión de la sociedad constituida por individuos, por sujetos que tienen sus propias metas, proyectos y fines.

Las teorías contractualistas consideran que los sujetos se someten al pacto social, porque les garantiza el cumplimiento y la realización de esos fines, metas y proyectos. Por su parte, las teorías no contractualistas, como el utilitarismo, afirman que para que la sociedad funcione es preciso que las metas particulares coincidan con las de la mayoría, para que puedan ser satisfechas.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>9</sup> *Cfr.* Charles Taylor, *Philosophy and the human sciences*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1985, p. 25. (Philosophical Papers, 2)

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Cfr. The Encyclopedia of philosophy*, vol. 4. Mac Millan Company and The Free Press, Nueva York, 1967, p. 458.

<sup>6</sup> *Cfr.* C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*. Madrid, Alianza Editorial, 1981.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 14.

El individualismo es un legado de Hobbes y de Locke; para ellos la sociedad es simplemente un instrumento que nos ayuda a proteger ciertos derechos y a producir bienes en mayor cantidad. Sin embargo, este legado se ha interpretado de diversas maneras. Por esta razón es necesario aclarar qué entendemos por individualismo. Steven Lukes<sup>10</sup> distingue varias clases de individualismo: ético, político, económico y metodológico.

El ético sostiene que la moral es un asunto esencialmente individual. El individuo es la fuente de la moralidad, es decir, de los valores morales, de los principios éticos y el creador de los criterios de evaluación moral. La persona es el árbitro de los valores morales porque goza de autonomía y dignidad. Esta idea es una consecuencia de la teoría moral kantiana, ya que sólo cada una de las personas puede juzgar la universalidad de sus acciones.

El individualismo político afirma que la sociedad está formada por un conjunto de individuos racionales, generadores de deseos y de preferencias que son los únicos jueces y los defensores de sus intereses. Las ideas principales de esta corriente son las siguientes: 1) la legitimidad y la autoridad del gobierno derivan el consentimiento individual de los ciudadanos; 2) la representación política no es una representación de sectores o de clases, sino de intereses individuales, y 3) el propósito del gobierno es proporcionar la satisfacción de las necesidades particulares y la protección de los derechos individuales.

El individualismo económico se basa en la creencia de que las leyes del mercado tienen la racionalidad suficiente para funcionar con una intervención mínima del Estado. Supone la propiedad privada de los medios de producción y la libertad en el mercado, tanto para adquirir mercancías como para obtener fuentes de trabajo.

Por último, el metodológico afirma que la explicación de los fenómenos sociales debe hacerse a partir de los individuos. Supone las siguientes creencias: 1) la sociedad, las instituciones y los grupos están formados por individuos que desempeñan

---

<sup>10</sup> Cfr. Steven Lukes, *Individualism*. Oxford, Blackwell, 1973, pp. 99-122.

ciertos roles; las tradiciones, costumbres, ideologías y el lenguaje son formas a través de las cuales las personas se comunican; 2) cualquier proposición sobre los seres humanos si no puede ser reducida a individuos no tiene sentido. Los predicados referidos a fenómenos sociales se definen como predicados de fenómenos individuales; 3) sólo los individuos son reales, los fenómenos sociales son construcciones mentales, y 4) las instituciones sociales se explican recurriendo a los fines individuales de las personas que se encuentran en ellas.

Aunque a veces es difícil hacer una separación entre las diversas clases de individualismo, cuando examinamos un modelo teórico, es necesario aclarar que el individualismo al que nos referiremos es el ético y el político. La diferencia entre este modelo y el comunitarista se explica por la noción aristotélica de *autarkeia*, es decir, de autorrealización. El individualismo afirma que el hombre encuentra su autorrealización y, por lo tanto, el bien independientemente de la sociedad y de sus instituciones, el comunitarismo afirma que los hombres no pueden autorrealizarse sin tomar en cuenta la sociedad, los hombres sólo encuentran su bien en y por las instituciones que ellos mismos han formado.<sup>11</sup>

La noción que comparten el individualismo ético y el político es la de derecho que supone las tesis siguientes:

1. Adscribirle a una persona *A* un derecho natural (no sólo legal) de *X*, es afirmar que *A* debe ser respetado, es decir que estamos moralmente comprometidos forzosamente a no interferir si *A* hace o goza de *X*.
2. La no interferencia es forzosa por las características o propiedades de las personas que portan los derechos y de los propios derechos.
3. Las propiedades del ser humano tienen gran valor moral; por lo que es necesario que no se impida su ejercicio y que se promueva su desarrollo.

Las tesis se aplican a las relaciones entre los individuos así como entre éstos y el Estado, de ahí su carácter ético y político.

Otra noción de gran importancia para el modelo individualista es la libertad por la que se asume que los hombres son capaces

---

<sup>11</sup> Cfr. Ch. Taylor, *op. cit.*

de concebir diferentes alternativas de vida, de llegar a definir lo que realmente quieren y de discernir ciertas reglas que están dispuestos a aceptar. También, que los hombres son capaces de tener creencias racionales y deseos autónomos y que tienen medios para distinguir entre unos y otros.<sup>12</sup>

Estas tesis definen la autonomía como la capacidad del hombre de trazar sus planes y de tomar decisiones en los asuntos básicos y fundamentales de la vida.

El modelo individualista presupone la idea democrática que todos los hombres tienen los mismos derechos.

Ahora bien, basta asignar la igualdad de derechos a todos los hombres para garantizar el ideal democrático ya que la desigualdad puede surgir no tanto por la asignación de derechos, sino por su ejercicio. Por ello, es necesario hacer una distinción entre el modelo individualista radical y el igualitario.

### *El individualismo radical*

Es radical el modelo que sostiene tres tesis individualistas: ética, política y económica.

Este modelo parte de la noción de derecho como restricción moral que marca el límite de lo que puede o no hacerse a una persona.

Las restricciones morales encuentran su fundamento en la segunda formulación del imperativo categórico, según la cual los individuos son fines y no solamente medios, y como tales, “no pueden ser sacrificados o usados para lograr otros fines sin su consentimiento”.<sup>13</sup>

Los derechos que funcionan como restricciones morales están basados en la creencia de que los individuos poseen racionalidad, libre albedrío, conciencia moral y capacidad para formar y llevar a cabo ciertos planes, es decir, que ellos son capaces de darle un sentido a su vida.

---

<sup>12</sup> Cfr. Jon Elster, *Sour grapes*, cap. I. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1985. Elster en este libro explica lo que es una creencia racional y un deseo autónomo.

<sup>13</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State and utopia*. Oxford, Blacwell, 1980, p. 33.

De esta concepción de los derechos individuales se infiere que el único Estado que los respeta es el Estado mínimo, es decir, el que únicamente redistribuye protección. De la misma manera el único sistema económico justo es el mercado, pues es el único que respeta el derecho que tienen las personas de intercambiar bienes y servicios como más les convenga. El mercado también permite a los individuos la posibilidad de tener o no empleo en el mercado de trabajo.

Los individuos tienen intereses y deseos particulares pero cooperan porque con ello lo satisfacen. También tienen capacidades y habilidades distintas y su contribución a la sociedad debe ser el único criterio de distribución, es decir, deben recibir más las personas talentosas que las que no lo son. Por ejemplo, los profesionistas que tienen más preparación y que ayudan más a la sociedad deben ser mejor remunerados. El criterio con el que se evalúa la remuneración justa es el de producción marginal, es decir, cada individuo merece lo que es capaz de producir.<sup>14</sup>

Este criterio de la contribución es más justo que el de la remuneración por necesidades.

R. Nozick defiende este modelo y, de un individualismo radical, infiere lógicamente que es injusto ponerle trabas a la libre empresa; que un sistema de impuestos viola los derechos de las personas, que cualquier modelo de distribución que no sea “a cada quien lo que escoja y de cada quien como es escogido” interfiere con la libertad, y que hay más argumentos a favor que contra la desigualdad.

El modelo individualista radical es antidemocrático. Se ha argumentado<sup>15</sup> que si viviéramos en una sociedad donde las diferencias entre las personas fueran sólo de deseos y de intereses, el mercado sería el sistema distributivo más igualitario. Sin embargo, la desigualdad no sólo resulta de estas sino también de la situación antecedente de las personas. Por ejemplo, los hijos de aquéllos que fracasaron en el mercado de trabajo tendrían una situación de desventaja. La desigualdad perjudica a la democracia, razón por la cual Macpherson afirma:

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 160. Este punto se encuentra desarrollado en el célebre ejemplo de Wilt Chamberlain. Ver pág. 11

<sup>15</sup> Cfr. Ronald Dworkin, “Liberalism”, en Stuart Hampshire, ed., *Public and private morality*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1980.



[...] quienes por su educación y ocupación experimentan muchas más dificultades que otros para adquirir, dominar y sopesar la información necesaria para lograr una participación efectiva, se hallan en clara desventaja, una hora de su tiempo consagrada a la participación política no tendrá tanto efecto como una hora de los otros. Así, la desigualdad económica crea la apatía política.<sup>16</sup>

La desigualdad económica viola uno de los requisitos fundamentales del método democrático ya que restringe las alternativas de muchas personas.

### *El individualismo igualitario*

Dado que el modelo individualista radical se aparta del ideal democrático, algunos filósofos piensan que dado el valor de los derechos individuales es necesario completarlo con un principio de igualdad.

El modelo igualitario debe explicar por qué los individuos aceptan límites a sus deseos, intereses, habilidades y capacidades en función de la igualdad.

Este mismo modelo conserva los elementos del individualismo ético modificando el político y el económico.

La teoría individualista igualitaria actual más representativa es la de John Rawls.<sup>17</sup> Quien caracteriza a los individuos como personas libres e iguales. Son libres porque tienen ciertas capacidades racionales y morales que les permiten emitir juicios, e iguales porque son miembros cooperativos de la sociedad.<sup>18</sup>

Además de la libertad y la igualdad, las personas tienen dos poderes morales: un sentido de la justicia y un sentido del bien. Por sentido de la justicia entiende Rawls la capacidad de los hombres de entender, de aplicar y de actuar a partir de una concepción de la justicia, por la que se especifican los términos de la cooperación social. Por sentido del bien en-

tiende la capacidad de los hombres de formar, revisar y tratar de alcanzar, racionalmente, ciertos planes necesarios para la realización de su concepción del bien.

Rawls deduce tres características de los ciudadanos de los poderes morales mencionados:

1. Los ciudadanos pueden verse a sí mismos como seres dotados de un poder moral que los capacita para tener una concepción del bien. También son capaces de revisar y cambiar, si es necesario, su concepción de acuerdo con fundamentos racionales y razonables. Los ciudadanos en cuanto personas libres son independientes y no pueden ser identificados con una concepción del bien preestablecida.
2. Los ciudadanos se ven a sí mismos como personas libres, porque son fuentes de las que surgen peticiones válidas. Dichas peticiones tienen un peso que es independiente de los deberes y obligaciones especificadas en la concepción política de la justicia.
3. Los ciudadanos tienen la capacidad de responsabilizarse de los fines que persiguen, así como de la valorización que den a sus peticiones; así, la concepción de la persona como libre, igual, portadora de poderes morales y fuente de peticiones válidas, es la idea básica intuitiva que se encuentra implícita en la cultura pública de una sociedad democrática.<sup>19</sup>

A pesar del acento que pone en el individualismo ético, ve la necesidad de añadir un principio igualitario a su teoría y es esto lo que le permite alejarse del individualismo radical político y económico,<sup>20</sup> ya que el Estado puede intervenir para promover la igualdad, favoreciendo a los más desaventajados.

Las personas aceptan el principio porque ignoran el lugar que van a ocupar dentro de la sociedad; la ignorancia garantiza la imparcialidad y ésta la cooperación. Nadie elegiría vivir en una sociedad carente de cooperación.

A diferencia del individualismo radical, el igualitario considera las ventajas de la cooperación, que se define de la siguiente manera:

<sup>16</sup> C. B. Macpherson, *op. cit.*, p. 107.

<sup>17</sup> Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1981.

<sup>18</sup> Cfr. J. Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, núm. XIV. Princeton, Universidad de Princeton, verano, 1985, pp. 224-251.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>20</sup> Cfr. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 302.

1. La cooperación es distinta de la actividad social coordinada por un grupo o una autoridad central; para que la cooperación exista es necesario que haya un conjunto de reglas, públicamente reconocidas y un conjunto de procedimientos aceptados por los miembros de la cooperación.

2. La idea de cooperación que nos remite a la idea de imparcialidad; esto significa que cada uno de los participantes acepten las reglas; las personas comprometidas en la cooperación van a resultar beneficiadas por la cooperación de los demás, siempre y cuando cumplan con las tareas asignadas.

3. La idea de cooperación social está relacionada con la idea de que, cooperando, los participantes se acercan a la realización de su concepción del bien; la cooperación especifica una relación de ventaja.<sup>21</sup>

Es conveniente notar que la cooperación a diferencia de lo que sostiene el comunitarismo, está pensada en favor del bien individual de cada uno de los participantes.

Indiscutiblemente, el individualismo igualitario se acerca más al ideal democrático; sin embargo, presenta el siguiente dilema: por una parte, los menos aventajados pueden verse poco favorecidos en relación a los que más ventajas tienen, ya que el principio igualitario afirma que las desigualdades son permitidas siempre y cuando la situación de los que están peor mejore. Por ejemplo, podríamos pasar de una distribución en la que un individuo tiene una unidad de un bien y otro diez, a otra en la que el primero tenga dos y el segundo veinte; dicha distribución sería justa.

Por otra parte, los más favorecidos pueden considerar que la obligación de beneficiar a otros viola sus derechos individuales.

Ciertos autores<sup>22</sup> piensan que el punto de partida del individualismo es problemático. Por esta razón, Macpherson supone que para acercarnos al ideal democrático necesitamos recurrir a la noción de comunidad.

Los pensadores comunitaristas hacen tres críticas fundamentales a los dos modelos individualistas: una dirigida al concepto

de persona; otra al concepto de cooperación, y otra más a los principios de la justicia distributiva.

La crítica dirigida al concepto individualista de la persona tiene dos vertientes:

1. Es un concepto ahistórico, trascendental, anterior a cualquier experiencia particular y capaz de conocer sus deseos y creencias independientemente del contexto social en el que actúa,<sup>23</sup>

2. Hay una confusión entre la capacidad de los agentes de elegir y de reflexionar. Éstas tienen que distinguirse: por la primera el agente sólo considera planes alternativos en función de sus deseos y creencias; por la segunda, el agente es capaz de examinar sus propias capacidades. Gracias a la reflexión una persona conoce sus compromisos con los otros y sus límites.<sup>24</sup>

La crítica comunitarista al concepto de cooperación individual sostiene que éste no puede explicar las acciones comunitarias. Las explicaciones individuales de la comunidad se reducen a una función instrumental o sentimental.

La comunidad instrumental se encuentra en el modelo individualista radical que la considera una sociedad privada en la que los individuos piensan que los arreglos sociales son cargas necesarias y la cooperación es permanente si se alcanzan los fines individuales.

La comunidad sentimental se considera buena en sí misma ya que sus miembros comparten ciertos fines. Sin embargo, está basada en motivaciones benevolentes y altruistas que desaparecen cuando se enfrentan a los intereses o a la idea del bien de cada uno de los miembros. Algunos críticos del individualismo<sup>25</sup> piensan que cuando se traduce comunidad como asociación, compromiso como relación, compartición como reciprocidad y participación como cooperación, se pierde el sentido constitutivo del comunitarismo.

La crítica a la justicia distributiva va dirigida, por una parte, al intento de aplicar un solo principio de distribución a socieda-

<sup>21</sup> J. Rawls, "Justice as fairness...", en *op. cit.*, p. 232.

<sup>22</sup> Vid. Ch. Taylor, *op. cit.*; Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1983 y Michael Walzer, *Spheres of justice*. Oxford, Martin Robertson, 1983.

<sup>23</sup> Cfr. Richard Rorty, "La primacía de la democracia frente a la filosofía", en *Sociología*, año 2, núm. 3. México, UNAM, 1986-1987, pp. 105-128.

<sup>24</sup> Cfr. M. Sandel, *op. cit.*, p. 154.

<sup>25</sup> Me refiero a Taylor, Sandel y Walzer.

des muy complejas y, por otra, al hecho de que el modelo individualista tiene que partir de una situación hipotética que ignora por completo los cambios en la historia y la composición social de una comunidad. Los agentes, en el modelo individualista, aceptan como justos los modelos de distribución que surgen de una situación hipotética y que es ajena a cualquier situación social.

### *El comunitarismo*

Debido a los problemas del individualismo, ciertos autores como Taylor, Sandel y Walzer<sup>26</sup> plantean los temas clásicos del liberalismo desde una perspectiva comunitaria.

El modelo comunitarista es liberal por tres razones: primero, porque considera válidos ciertos conceptos típicamente liberales, como la libertad, la igualdad, los derechos, la justicia distributiva, etcétera; segundo, porque no considera que las instituciones liberales deban ser abolidas o modificadas en su totalidad, sino más bien, considera que se han logrado a través de la práctica política de ciertos grupos sociales; tercero, porque distingue entre la justicia en general y la justicia distributiva.

A diferencia de este modelo el comunitarismo socialista trata de cambiar la estructura económica y social del capitalismo.

Sin embargo, aunque el primero se adhiere a ciertos valores liberales, abandona la posición individualista ética, política y económica para explicar al sujeto social, a la cooperación y a la justicia distributiva.

Charles Taylor recurre a la idea aristotélica del hombre como animal social y político que no puede realizarse fuera de la comunidad. El hombre sólo puede constituirse como sujeto moral dentro de una comunidad en donde existe un lenguaje y un discurso moral. Los conceptos morales y políticos que usamos como el de persona, de dignidad, de autonomía, son logros históricos y culturales que necesitaron, para ser aceptados, de la existencia de ciertas instituciones y asociaciones estables y continuas. Estos conceptos no pueden ser conside-

rados como elementos *a priori* que el hombre posee en una situación hipotética, previa al surgimiento de la política, sino que son el resultado de movimientos políticos y sociales, que han quedado plasmados en las instituciones.

Un ejemplo de esta tesis lo constituye la interpretación comunitarista del concepto de libertad que se basa en los siguientes supuestos: primero, el desarrollo de la libertad requiere de una comprensión del sujeto y, mediante ella, se conciben las aspiraciones de lograr cierta autonomía y propia dirección del hombre; segundo, la comprensión del sujeto se logra por las conversaciones con otros y por las prácticas en la sociedad. La idea del hombre libre requiere de una matriz social por la que se reconoce el derecho que tienen los hombres de tomar decisiones y de participar en el debate político.

Otra característica del comunitarismo es la del sujeto dotado de una capacidad de elegir y de reflexionar.

La primera se restringe a la elección de varios planes de vida, a las consecuencias probables que se obtenga de ello y a la intensidad de los deseos e intereses del agente.

Por su parte, la capacidad de reflexionar nos permite tener una comprensión de nuestra subjetividad que, si bien nunca es transparente, por lo menos no es tan opaca. La reflexión muestra que la subjetividad no es una idea fija, sino que se conforma a través de la vida y de la participación en la comunidad. También la capacidad de reflexión permite que los agentes posean una autocomprensión de sí mismos, pues permite que participen en la constitución de su identidad.<sup>27</sup> A las personas que eligen les importa la deseabilidad de lo que puedan consumir; las que reflexionan examinan los modos por los que se puede llegar a ser persona.<sup>28</sup>

La manera de concebir a los individuos característica del modelo comunitario, implica una manera peculiar de concebir a la comunidad. Ésta se considera no como instrumento o sentimiento sino como autocomprensión. Los miembros de la sociedad logran su identidad mediante el grupo del que forman parte.

<sup>27</sup> M. Sandel, *op. cit.*, p. 160.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>26</sup> Véanse las obras de estos autores citadas a lo largo del capítulo.

Los defensores del comunitarismo piensan que el individualismo separa a los sujetos y los colocan en una circunstancia que le es ajena. El sujeto del individualismo, al estar fuera de la política, se convierte en artículo de fe. En palabras de Sandel, el individualismo minimiza el peligro de que cuando la política marcha mal surge el desencanto, y olvida la posibilidad de que cuando la política va bien nos demos cuenta de que podemos conocer en común lo que no podemos conocer solos.<sup>29</sup>

La última diferencia entre el comunitarismo y el individualismo se refiere a la justicia distributiva.<sup>30</sup>

Los modelos que parten de la noción del hombre como animal social no parten, como lo hace el individualismo, de una situación hipotética —estado de naturaleza, posición original, etcétera— sino de la existencia de una estructura social que es la condición del desarrollo de las potencialidades del hombre. Esta estructura puede ser la familia, la *polis*, la sociedad sin clases, etcétera.

Cualquier modelo de justicia distributiva tiene que partir de una situación social antecedente y la distribución se determina tanto por ésta como por los bienes a distribuir.

Ahora bien, la estructura social no puede ser cuestionada en nombre de la justicia distributiva; por ejemplo, si nos encontramos ante una sociedad de castas, tenemos que tomar en cuenta que se les dará más a aquellos que ocupan un lugar privilegiado. Tampoco se podría objetar, en nombre de la igualdad social, el estatus especial o el privilegio de un rey o un sacerdote en una concepción jerárquica de la sociedad. Si en una sociedad la estructura más importante es la familia, por ejemplo, no tiene por qué hacerse la distribución de manera individual. El conocimiento de la estructura social nos permite conocer las potencialidades humanas y saber cómo pueden realizarse.

La idea del hombre como animal social está relacionada con la de bien común, por ello, si hablamos de distribución podemos decir que ciertas personas merecen más que otras porque su contribución al bien común es más importante.

Taylor llama a este principio de contribución “mitigado” y le adjudica dos características: primera, como la vida en co-

mún permite que los hombres realicen sus potencialidades, las que contribuyen mejor a la comunidad merecen más; segunda, ya que la vida comunitaria es un bien en sí mismo; si lo adquirimos, debemos pagar y una manera de hacerlo es respetando los principios de la distribución.

El error de las teorías individualistas, incluyendo las igualitarias, consiste en sostener que sólo existe un criterio de distribución. Por su parte los comunitaristas defienden la pluralidad de pautas de distribución. Un criterio que responda a las necesidades, en un momento dado, puede tener prioridad sobre el criterio de la contribución.

Las sociedades occidentales descansan en estructuras igualitarias. Por ejemplo, no pensamos que algunos individuos merezcan más que otros por razones genéticas o raciales. Por ello, la idea que subyace a los problemas de la justicia distributiva es la de igualdad que radica en la preocupación que tenemos de nivelar las diferencias de salarios e ingresos y por implementar políticas que minimicen las diferencias de oportunidades. Las ideas igualitarias son las condiciones de posibilidad de la democracia, ya que permiten que un mayor número de personas tenga oportunidad de participar o de ser representadas en los debates políticos.

Parece que el modelo que más se adapta al ideal democrático, tal y como lo plantean Bobbio y Macpherson, es el comunitarismo:

Primero, porque la democracia puede verse como un bien social en sí y no simplemente como un instrumento político que permite a los individuos satisfacer sus intereses particulares.

Segundo, por el énfasis que pone en la existencia de ciertas estructuras sociales previas a cualquier distribución, lo que nos obliga a llevar a cabo estudios empíricos sobre los grupos sociales. Estos nos permitirían conocer las necesidades de la sociedad, los recursos distribuibles y las posibilidades de los grupos de descentralizarse y autoadministrarse.

Tercero, el modelo comunitario, al plantear la existencia de distintos grupos en una sociedad coincide con la visión de la democracia como estructura piramidal. Macpherson piensa que puede existir una democracia directa a través de pequeños grupos, como habitantes de un barrio, obreros de una fábrica, asociaciones feministas, etcétera. En ellos pueden llevarse a

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>30</sup> *Cfr.* Ch. Taylor, *op. cit.*, pp. 289-317.

cabo debates directos, tomas de decisión por consenso o por mayoría y elecciones de delegados para formar consejos más amplios, como por ejemplo de distrito hasta llegar a un consejo Nacional.<sup>31</sup> Los delegados contarían con instrucciones de sus electores y serían responsables ante ellos.

Cuarto, el comunitarismo permite una visión de la democracia como una conquista histórica y como un bien común que debemos conservar, perfeccionar y ampliar con el fin de que más personas participen en la vida política en un país.

A pesar de las supuestas virtudes del comunitarismo y de su crítica al planteamiento liberal debemos reflexionar ante sus propuestas. Esto se debe a que las comunidades pueden ser represivas ya que no siempre elegimos voluntariamente pertenecer a una de ellas. Además, necesitamos un criterio para aceptar o rechazar ciertos valores comunes. Como dice Carlos Thiebaut:

[...] al defender las corrientes comunitarias [...] nos encontramos con la reivindicación puritana o, quizá más sencillamente, con los riesgos de una definición comunitaria del bien que deja o puede dejar poco espacio para la disidencia, el inconformismo o, simplemente, para los quizá necesarios refugios que presta el anonimato. Las diversas nociones de comunidad tienen problemas pendientes con la cultura urbana.<sup>32</sup>

Quizá, lo que debamos buscar son los medios para adecuar los principios liberales que incluyen la igualdad con un sistema político democrático. Esta es la idea de Bobbio que mencionamos al principio.

---

<sup>31</sup> Cfr. C. B. Macpherson, *op. cit.*, p. 130.

<sup>32</sup> Carlos Thiebaut, "De nuevo criticando al liberalismo", en *Arbor*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, noviembre-diciembre, 1987, p.160.

## ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

En 1898, el célebre economista Vilfredo Pareto escribió en el *Journal des Economistes*<sup>1</sup> un artículo titulado "Solidarité Social". En él, Pareto cuestiona la idea de la solidaridad social. Él afirma:

que esta solidaridad sea una panacea universal, un medio de resolver todas las dificultades económicas y sociales, un tipo de fórmula mágica que funciona como un ábrete sésamo, que sea considerada como una receta maravillosa para pretender que las personas se sacudan el yugo de los capitalistas y que, de esta manera, anulen las ganancias del infame capital, es evidente. Desgraciadamente, ninguno de los reformadores se molesta mucho en aclarar cómo se producirán tales efectos. Los reformadores alaban la virtud de la solidaridad y la oponen a la idea cruel del mercado. Atacan a los economistas liberales y, desde las alturas en donde los coloca su elocuencia, apenas si se toman la molestia de acordarse de nuestra pobre vida terrestre y de sus duras necesidades<sup>2</sup>.

Pareto nos cuenta que un historiador, M. Vandal, afirmó que el otro gran economista, el señor León Say, al final de su vida se acercó a las doctrinas éticas de la solidaridad puesto que en sus últimos escritos pareció testimoniar que "había reconocido la insuficiencia de las doctrinas puramente liberales".

---

<sup>1</sup> "Solidarité Social". *Journal des Economistes*. Février, 1899. Agradezco a Jonathan Molinet el haberme proporcionado este artículo.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 161

Si Pareto no hubiese sido un pensador con gran curiosidad intelectual probablemente hubiera pensado que su ídolo sólo tenía una capa de oro pero se dió a la tarea de confirmar la tesis adjudicada a Say. Él nos dice lo siguiente:

la admiración que siento por el señor Say me llevaría a aceptar esa solidaridad; pero por más que busqué en las últimas páginas de *Las Finanzas* que, como bien dice el editor, ahí se encuentran los últimos escritos de Say, nunca descubrí su apoyo a la solidaridad, más bien me percaté de lo contrario.

El señor Say, continua Pareto, pone al descubierto las maniobras de los señores proteccionistas que, cubriéndose con el bello velo de la solidaridad nacional, despojan a los desdichados consumidores. La idea de Say es que si existe un fenómeno triste y que puede menoscabar la confianza en el desarrollo de la riqueza en Francia, éste es el desprecio que siente un gran número de personas por la iniciativa individual. Esta idea se presenta acompañada de un pensamiento acerca de los hombres: que éstos no son capaces de nada bueno, que sólo funcionan si se encuentran atrapados en un aparato burocrático y que necesitan, al igual que los niños, ir de la mano de una nana. Nos dice Pareto que para Say “la libertad de hacer las cosas lo mejor que podamos, y la libertad de trabajo deben ser el objeto de estudio de los economistas en un futuro”. De aquí concluimos que el ídolo era de oro.

Ahora bien, Pareto recurre a los números para mostrarnos la superioridad adquisitiva de una clase obrera, la inglesa, sobre su símil en Alemania. A los obreros alemanes, nos dice, se les da un seguro que se les quita por medio de los impuestos, en otras palabras, los apologistas de un socialismo nacional los engañan, puesto que lo que le dan por un lado se lo quitan por el otro.

Por último, el economista italiano nos dice que una ventaja de los pensadores liberales es que abandonaron todo axioma metafísico y propusieron dos máximas importantes en la práctica: una máxima hedonista individual que puede hacerse extensiva a la sociedad; y una máxima del desarrollo de la libertad que sólo puede ser garantizada por la práctica de la máxima anterior.

El artículo termina diciendo que los teoremas de la economía política son los más acertados de las ciencias sociales; y

que pretender sustituirlos por concepciones éticas, vagas y nebulosas es querer alejarse de la realidad.

Quizá una de las frases más impactantes del artículo es la cita que hace Pareto de “un buen hombre de apellido Chrysale quien afirmó: vivo de una buena sopa y no de bellas palabras”.<sup>3</sup>

Le dediqué mucho espacio a la exposición del texto de Pareto porque me parece que aun cuando su discusión se refiere a una polémica surgida entre los utilitaristas y los socialistas, actualmente puede traducirse a la polémica que existe entre algunos liberales que defienden ciertos criterios de utilidad y aquellos que defienden ciertas ideas de justicia. Mientras que las ideas de los primeros estarían incluidas en lo que sería la sopa, los de los segundos quedarían dentro de las bellas palabras. Me parece que ésta sería la interpretación paretiana.

Ahora bien, pienso que, de entrada, hay grandes diferencias entre la sopa y las bellas palabras. Entre ellas me referiré a tres: primera, la motivación que los defensores de cada una de estos conceptos les atribuyen a los agentes; segunda, los principios que determinan la distribución de los bienes y las oportunidades; y, tercera, los resultados que se persiguen con dicha distribución. Trataremos mostrar que la buena sopa no excluye a las bellas palabras y que quizá éstas sean la única posibilidad de garantizar que las personas tengan acceso a la sopa.

### *La sopa*

La motivación “psicológica” que se adjudica a los agentes económicos es el interés propio. Ya Edgworth en 1881, en su obra *Mathematical Psychics*,<sup>4</sup> afirmó que el primer principio de la economía es que cada agente actúa motivado por su interés.

La palabra “interés”, sin duda alguna, se refiere a un concepto que fue acuñado por algunos pensadores de los siglos XVI y XVII, como Locke y Hume, y que fue desarrollado más tarde por Bentham y Stuart Mill, el concepto de utilidad.

<sup>3</sup> *Ibid* p. 165

<sup>4</sup> *Op. Cit.* por A. Sen. “Rational Fools”. En: *Philosophy and Economic Theory*. Oxford University Press. Oxford, 1979, p. 87

En la época victoriana, los filósofos y los economistas se refirieron a la utilidad como un indicador de bienestar global de las personas, como un indicador del placer que generaba la obtención de algo que era deseado. Pensaban que la utilidad era una medida numérica de la felicidad de una persona y, con base en ello, podían deducir que las personas hacían elecciones para maximizar su utilidad, esto es, para ser lo más felices posible.

Debido a ciertos problemas conceptuales, como la asignación de una medida a la cantidad de utilidad que se asocia con elecciones distintas, filósofos y economistas desvincularon el concepto de utilidad del de felicidad. La famosa frase de Mill: “más vale Sócrates no satisfecho que un idiota satisfecho”, sólo creó perplejidades. No está claro por qué uno le tiene que asignar más valor a los placeres no satisfechos de Sócrates que a los placeres satisfechos de un idiota. La utilidad, en vez de relacionarse con la felicidad, se vinculó con el concepto de preferencia. Esto facilita el supuesto psicológico: si observamos que una persona prefiere un bien  $x$  y rechaza  $y$ , podemos afirmar que ha mostrado su preferencia de  $x$  sobre  $y$ . Las preferencias pueden representarse numéricamente asignándole un valor más alto a la alternativa preferida. Dadas estas características, cualquier acción puede ser interpretada a luz de la maximización de utilidad. Lo único que se necesita es que la elección sea consistente. Una elección es consistente cuando se cumplen las siguientes reglas:

1. Las preferencias deben ser completas. Esto significa que algunos bienes pueden ser comparados, y que un individuo puede elegir uno de ellos.

2. Las preferencias deben ser reflexivas. Esto significa que un bien es al menos tan bueno como otro.

3. Las preferencias deben ser transitivas. Esto significa que si un agente piensa que  $x$  es tan bueno como  $y$  y  $y$  es tan bueno como  $z$ , entonces  $x$  es tan bueno como  $z$ .<sup>5</sup>

La ventaja de este acercamiento es que nos permite expresar numérica y gráficamente una serie de elecciones que nos explican la conducta de los hombres, de la misma manera

---

<sup>5</sup> Cfr. J. Elster. *Rational Choice*. Blackwell, Oxford, 1986, introducción.

nos abre la puerta para asignarle un valor numérico a la utilidad que las personas derivan de la adquisición de ciertos bienes. Amartya Sen, en su célebre artículo “Rational Fools”<sup>6</sup>, se pregunta por qué los principios del interés propio y de la maximización de utilidad le parecieron tan obvios a Edgworth, cuando en realidad son falsos. Y responde diciéndonos que, en primer lugar, Edgworth los utilizó para explicar las transacciones de los hombres típicamente económicas, tales como los contratos y las guerras; y, en segundo, porque cualquier decisión que tome un agente, dadas las características de consistencia de las que ya hablamos, puede verse como una acción por la que maximizamos la utilidad.

Sin embargo el principio de la maximización de utilidad ha sido aplicado, y supuestamente con éxito, a transacciones que distan mucho de ser típicamente económicas, transacciones que van desde la relación que hay entre el delito y el castigo, hasta el matrimonio. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en el artículo de Gary Becker “An Economic Approach to Human Behavior”.<sup>7</sup>

Me parece que hay otra razón para aceptar el principio de la utilidad como motivación psicológica de los seres humanos, y es que nos permite hacer comparaciones interpersonales tal como lo señalaba Pareto, pasar de la maximización de la utilidad personal a la maximización de la utilidad social.

De aquí pasamos al segundo punto de “la sopa”: los principios que determinan la distribución de los bienes y de las oportunidades.

La idea del utilitarismo social es que una sociedad está bien ordenada y es justa cuando sus instituciones están conformadas de tal manera que alcanzan el mayor balance neto de las utilidades individuales sumadas. De esta manera, se piensa que cada hombre, al llevar a cabo acciones que van de acuerdo con su interés, hace un balance, libremente, de sus propias pérdidas contra sus propias ganancias. Así podemos imponernos un sacrificio ahora para lograr después una ganancia mayor. La teoría de la elección racional nos muestra que, cuando nos privamos de un bien inmediato para lograr uno

---

<sup>6</sup> Sen. *Op. cit.* p. 88

<sup>7</sup> En: Elster. *Op. cit.*, p.p. 109-122

mayor a largo plazo, estamos actuando racionalmente, tal como lo señala el caso de Ulises y las sirenas.<sup>8</sup> Esta clase de acciones en las que, en un tiempo *T1* nos amarramos para obtener una ventaja en el tiempo *T2*, también se aplica a grupos de personas. Si el bienestar de la persona se construye por una serie de satisfacciones que experimenta en distintos momentos de su vida, de la misma manera el bienestar de la sociedad puede construirse como la satisfacción de los deseos de los individuos que se encuentran en ella. Así como el principio que vale para el individuo nos dice que la meta de sus acciones es incrementar su bienestar, el principio que rige a una sociedad es incrementar lo más posible el bienestar del grupo.

Por otro lado, si tenemos dos distribuciones sociales distintas y queremos saber cuál prefieren los individuos, todo lo que tenemos que hacer es comparar las matrices de distribución. Dos distribuciones son idénticas si tienen el mismo perfil, aun cuando sean distintas las personas que ocupan las distintas posiciones. Sólo hay que elegir aquella que nos garantice una distribución mejor.

Ahora bien, podemos pensar que tanto en el punto de las motivaciones de los agentes como en el de la distribución, surgen problemas. Al inicio del trabajo opusimos lo que sería una buena sopa a unas bellas palabras refiriéndonos a la separación que hay entre motivaciones y criterios de distribución no morales, y motivaciones y criterios de distribución que sí lo son. Sin embargo, no hay que olvidar que el utilitarismo surge, y es defendido en la actualidad, como una doctrina moral, y sus defensores afirman que los principios distributivos utilitaristas son principios justos. En este punto estamos de acuerdo con muchos críticos del utilitarismo como Rawls, Nozick, Nagel, Dworkin, Williams,<sup>9</sup> quienes afirman que hay incompatibilidad entre una consideración de los demás en

sentido ético y una consideración utilitaria. Para un utilitarista el bienestar de los demás es un efecto secundario del bienestar propio. Lo mismo sucede con los principios de distribución. Ya el propio Mill reconoce que la utilidad y la justicia pueden entrar en conflicto, y trata de eliminarlo afirmando que “la justicia es el nombre apropiado para ciertas utilidades sociales que son más importantes, y más imperativas que otras.”<sup>10</sup> El concepto clave es el de utilidad social y no el de justicia. Otra vez, el que una distribución útil sea una distribución justa, es un efecto secundario. En muchas ocasiones una distribución útil y una justa van a entrar en conflicto, tal y como lo muestra Rawls.<sup>11</sup>

Para terminar con la serie de conceptos que se encuentran comprendidos dentro de “la sopa”, nos referiremos a la meta que se busca con la distribución, y que es la eficiencia.

La eficiencia es una situación económica que frecuentemente se explica recurriendo al principio llamado el óptimo de Pareto. Una distribución es Pareto-óptima si no hay manera de hacer que una persona esté mejor sin que otra esté peor. Esta situación se logra por medio del mercado competitivo, ya que este mecanismo nos permite saber cuánto se produce y quién tiene lo que se produce.

Por una parte, el mercado nos señala cuánto se produce comparando el número de personas que desean un bien con el número de personas a las que se les paga para proveer el bien. Por otra parte, en un mercado competitivo cada persona paga el mismo precio por un bien, y la tasa marginal de sustitución entre un bien y “todos los demás bienes” es igual al precio del bien. Si se cumple el principio de Pareto no hay escasez ni desperdicio de trabajo y de bienes.

Podemos decir que una distribución es eficiente cuando ya no es posible encontrar, después de que ésta se ha llevado a cabo, un intercambio que sea visto como provechoso. Una función social de utilidad tiene mínimamente que cumplir con el óptimo de Pareto, es decir, no podemos satisfacer las expectativas de una persona si con ello frustramos las de otra.

<sup>8</sup> J. Elster. *Ulysses and the Sirens*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 36

<sup>9</sup> Cfr. Rawls. *A theory of justice*. Harvard University Press, 1971; Nozick. *Anarchy, state and utopia*. Blackwell, Oxford, 1980; Nagel. *Mortal questions*. Cambridge University Press, 1980, especialmente el capítulo 8; Dworkin. *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, 1978; Williams. *Utilitarianism: for and against*. Cambridge University Press, 1973.

<sup>10</sup> J. S. Mill. *Utilitarianism*. Collins/Fontana, London, 1973, p. 320.

<sup>11</sup> Cfr. *Theory of justice*. caps. 5-8



La conclusión que podemos extraer de la primera parte del trabajo es que la admiración de Pareto por la economía "hedonista y carente de metafísica" se debe a las siguientes razones:

Primera, hay una motivación psicológica neutral e indiscutible. Cualquier acción que llevemos a cabo puede ser vista como maximizadora de utilidad.

Segunda, el criterio de distribución social puede verse como una extensión de las preferencias individuales. Me parece que debido al famosísimo teorema de imposibilidad de Arrow, tanto los filósofos como los economistas siguen hablando de la utilidad social, o de una función de bienestar social, entendiendo por ello ya no una suma de preferencias individuales sino un mecanismo para compensar las preferencias no satisfechas.

Por otro lado, si recurrimos a la función de bienestar social, no tenemos que quebrarnos la cabeza discutiendo cuál es el criterio de distribución, no tenemos que discutir con qué vamos a llenar la famosa fórmula "a cada quien según su....., de cada quien según sus.....", ya que este problema se resuelve recurriendo al concepto de utilidad marginal.

Tercera, si atendemos a las preferencias de cada uno de los agentes logramos una distribución Pareto-óptima: cada quien produce aquello que más demanda tiene, y puede adquirir e intercambiar los bienes que le producen una utilidad marginal.

De aquí el elogio de Pareto por el trabajo individual y por el uso de la libertad.

Sin embargo, quizá uno de los problemas más serios con los que se encuentra el utilitarismo, y que probablemente no vio Pareto, es que las preferencias de los individuos son de índole muy diversa, y que para ver qué preferencias insatisfechas deben ser compensadas y cuáles no, tenemos que recurrir a un criterio no utilitarista, en donde, quizá, entren las bellas palabras. Este es el argumento de Dworkin en el artículo "Equality of Welfare".<sup>12</sup>

### *Las palabras bellas*

Dentro del grupo de conceptos que encontramos en lo que Pareto llamaría "las palabras bellas" me parece que podemos destacar los siguientes elementos: primero, las motivaciones en los agentes, que autores como Nagel y Elster han llamado impersonales; segundo, los criterios de distribución que pretenden ser justos; y tercero, los resultados que tienen como meta principal la igualdad o la disminución de la desigualdad.

Las palabras bellas estarían conformadas por palabras que se refieren a la moralidad, a la preocupación por los demás, al concepto de responsabilidad negativa, es decir, a la consideración moral no sólo de lo que hacemos sino de lo que dejamos de hacer, a la justicia, a la igualdad, etcétera. El primer punto a tratar es el de la motivación de los agentes.

El problema de la motivación es el objeto de interés del libro de T. Nagel, *Equality and Partiality*.<sup>13</sup> Nagel es consciente de que nuestra motivación primaria responde a aquello que va de acuerdo con nuestro interés. Sin embargo, ve la necesidad, para hablar de una teoría política, de tomar en cuenta lo que él llama intereses impersonales.

La idea de intereses impersonales ha cobrado mucha fuerza en autores que se ocupan de la justicia distributiva. Por ejemplo, Rawls parte de ella cuando nos habla del velo de la ignorancia; Dworkin al proponer el tratamiento de las personas con igual consideración y respeto; y Sen refiriéndose compromiso.

Por su parte, en varias de sus obras, Nagel ha insistido en que un punto de vista impersonal constituye la materia prima no sólo de la ética sino de cualquier teoría política. La idea que subyace a lo que hemos denominado intereses impersonales es la preocupación que yo puedo sentir por las demás personas, acompañada por la convicción de que las otras personas también se preocupan por mí.

Estos intereses impersonales se manifiestan en tres pasos. En el primero, el punto de vista básico consiste en la convicción de que la vida de todas las personas es igualmente valiosa.

El segundo consiste en la creencia en la imparcialidad, es decir, en la idea de que todos los individuos somos iguales.

<sup>12</sup> *Philosophy and Public Affairs*. Princeton, University Press, 10, No. 3, 1981, p. 185-246

<sup>13</sup> Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 96

Aquí no se trata de una igualdad en la que cada individuo cuenta como una entrada de una función combinatoria, sino de una igualdad en la que se da mayor peso al mejoramiento de las vidas de aquellos que se encuentran en una situación poco favorecida. Nagel, al igual que Amartya Sen,<sup>14</sup> piensa que el grado de preocupación por los que se encuentran en una peor situación, no depende solamente de su posición en relación con los que están mejor, sino a qué tan mal están en términos absolutos. El alivio a las necesidades urgentes de las demás personas tiene un interés particular en la aceptación de la resolución de los conflictos de intereses.

El tercer paso consiste en ver las situaciones desde afuera, es decir, como si no estuviéramos involucrados directa o indirectamente en ellas.

Cuando vemos al mundo desde fuera, podemos darnos cuenta de que el alivio de la miseria, y de la ignorancia, así como la consideración especial de los individuos que no tienen un estándar mínimo de vida, merecen una atención prioritaria. También podemos pensar que los acuerdos económicos, políticos y sociales deben estar dirigidos a resolver esos problemas. Ahora bien, Nagel está consciente de que estos intereses impersonales pueden entrar en conflicto con los intereses personales, pero afirma que deberíamos encontrar principios que se acerquen a la universalidad. Me parece que su idea se aproxima al equilibrio reflexivo de Rawls, es decir, a la idea de partir de ciertas intuiciones ampliamente compartidas por las personas que han heredado ciertos principios morales y políticos.

Las ideas de Nagel acerca de los intereses impersonales nos llevan, naturalmente, a considerar el segundo elemento de las palabras bellas, los criterios de distribución que pretenden ser justos. Sin embargo, aquí nos encontramos con un problema, hay tantas concepciones de la justicia distributiva como creencias en lo que es necesario recompensar a nivel social. Así, el espacio en blanco de la frase “a cada quien según sus.....de cada quien según sus.....” puede ser llenado con distintos conceptos. Existen pensadores que creen que es el

---

<sup>14</sup> A. Sen. *The standard of living*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 17

mérito lo que debe ser recompensado, otros creen que es la productividad marginal, hay pensadores que defienden las habilidades, y otros las necesidades, algunos piensan que lo relevante es la situación que se tiene en relación a los que están en una situación de privilegio, etcétera.

Una de las ideas más atractivas para plantear un criterio de distribución, es la que ha sido propuesta por A. Sen. Este autor en principio comparte la idea de Rawls de distribuir recursos a aquellos que tienen serias carencias. Es de sobra conocido que Rawls recurre, para ello, a la noción de bienes primarios que, según él, son:

a) Las libertades básicas, como la libertad de pensamiento y de conciencia; la libertad de asociación; la libertad e integridad de la persona, así como el imperio de la ley; y finalmente las libertades políticas.

b) La libertad de movimiento y de elección de la ocupación sobre un transfondo de oportunidades diversas.

c) Los poderes y las prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente por lo que se refiere a las principales instituciones políticas y económicas.

d) La renta y la riqueza.

e) Las bases sociales del respeto de sí mismo.<sup>15</sup>

El propio Rawls se ha referido a los bienes primarios como algo que conocemos por la opinión que tienen las personas acerca de las condiciones sociales necesarias, así como de los medios que permiten a los seres humanos llevar a cabo y ejercitar sus poderes morales y perseguir sus últimos fines (asumiendo que éstos se encuentran dentro de ciertos límites).<sup>16</sup>

La idea de Rawls es que estos bienes primarios se distribuyan comenzando por las clases *económicas* que se encuentran en situación de desventaja, después con las que le siguen, hasta que lleguemos a una situación de menor desigualdad. Una de las ideas básicas de Rawls es que el cumplimiento del óptimo de Pareto es una condición, necesaria pero no suficiente, para

---

<sup>15</sup> Rawls. “Unidad social y bienes primarios”. En: *Justicia como equidad*. Tecnos, Madrid, 1986, p. 193

<sup>16</sup> Rawls. “Kantian constructivism in moral theory”. En: *The journal of philosophy*. LXXVII, 1980, p. 526

llegar a una sociedad justa. Y si los principios de justicia entran en conflicto con los de eficiencia se les debe dar prioridad a los primeros.

Si bien Amartya Sen comparte el espíritu que anima la obra de Rawls sobre la necesidad de una distribución justa, discrepa en algunas cosas con él. Quizá esto se debe a que el foco de inspiración del economista hindú no es sólo el rigor académico, sino también las experiencias de hambrunas, en su país, de las que ha sido testigo. Lo que explica, en parte, la importancia que tiene su obra en los países donde que existe un índice alto de pobreza.

Uno de los principales problemas que detecta Sen en la obra de Rawls, es el principio de igualdad basado en la distribución de bienes primarios no toma en cuenta la diversidad de los seres humanos. Si las personas fueran básicamente similares, entonces el índice de bienes primarios sería una buena manera de juzgar las desventajas. Pero, nos advierte Sen, de hecho las personas tienen necesidades diferentes que van desde la salud, las condiciones climatológicas, las condiciones de trabajo, etcétera. Sen ejemplifica su tesis de la siguiente manera. Supongamos que la educación es un bien primario porque nos permite obtener cargos y posiciones de responsabilidad. Un sistema de justicia distributiva, en una sociedad bien ordenada, tal y como la plantea Rawls, tendría que fijarse en aquellos miembros de la sociedad que carecen de educación. Si entre ese grupo de personas se encuentra una que por deficiencia, ya sea de nacimiento o adquirida, no aprovecha esa educación a diferencia de lo que hacen otras personas que se encuentran en una situación menos favorecida, la teoría rawlsiana no tiene argumentos para poner remedio a esta situación.

Sen piensa, además, que hay un elemento de fetichismo en la noción de bienes primarios de Rawls, ya que los considera como una cosificación de las ventajas, sin pensar que son una relación entre las personas y los bienes. Esto significa que los bienes no están conectados con los deseos, los intereses y los sufrimientos de las personas.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Sen. "Equality of what?. En: *Choice, welfare and measurement*. M.I.T. Press, Cambridge, 1982, p. 366.

Para evitar estos problemas Sen recurre a las nociones de "funcionamiento" y de "capacidades". Según él, si partimos de estas nociones es posible sostener una visión activa del sujeto.

La noción de capacidad se refiere a las características que tienen ciertos bienes y a la relación de éstos con las personas. Esta noción se aclara si pensamos en un bien concreto, por ejemplo, la sopa. Desde un punto de vista podemos afirmar que la sopa, al ser consumida, nos proporciona cierto placer o cierta utilidad, pero también da a la persona que la consume un grado de nutrición, es decir, le proporciona la capacidad de satisfacer alguna de sus necesidades nutritivas.

Lo que Sen trata de hacer, y me parece que es bastante complejo, es encontrar una teoría de las capacidades que vaya más allá del valor que se le asigna a un bien tomando en cuenta, exclusivamente, sus características. La característica de un bien, tal y como se usa en una teoría del consumo, es una propiedad del bien, mientras que la capacidad es un aspecto de la persona en relación con ese bien.

Afirma Sen que, por ejemplo, tomar una sopa me da la capacidad de funcionar de una manera especial, es decir, me permite funcionar sin deficiencias nutricionales, y esta capacidad es lo que más se asemeja a la noción de libertad positiva. Si valoramos la libertad positiva, entonces la capacidad puede ser considerada como aquello que más relevancia tiene para llevar a cabo una distribución.

Sen distingue cuatro aspectos que pueden resaltarse cuando hablamos de los bienes. Primero, hay una noción de un bien (por ejemplo, la sopa), segundo, existe la característica del bien (por ejemplo, dar calorías o nutrición); tercero, existe la noción de funcionamiento de una persona (vivir sin deficiencias de calorías); y cuarto, existe la noción de la utilidad del bien (en el uso de la sopa, el placer que da su consumo o el deseo satisfecho que surge del funcionamiento relacionado con las características de la sopa).

Cuando ponemos el acento en el tercer aspecto, es decir, en el del funcionamiento de una persona, estamos señalando un aspecto único e importante, estamos interpretando el punto de vista tradicional sobre la libertad positiva en términos de las capacidades que tiene el agente para funcionar en la

vida. Estas capacidades especifican lo que una persona puede hacer o puede ser.

El economista hindú insiste en la distinción entre los aspectos anteriormente señalados. Las características son una abstracción de los bienes y se refieren más a éstos que a las personas. Por el contrario, el funcionamiento refleja lo que una persona puede hacer con ellos. Si bien, las características de los bienes que una persona posee están relacionadas con las capacidades que esa persona adquiere (ya que la persona adquiere las capacidades usando y consumiendo esos bienes) sin embargo, las características y las capacidades son distintas. El hecho de que valoremos una tiene implicaciones sobre la valoración que hagamos de la otra, pero valorar una no significa valorar la otra.

Sen recurre a un ejemplo. Si valoramos la habilidad de una persona para funcionar sin deficiencias nutricionales, tendríamos la tendencia a favorecer aquellos arreglos en los que las personas adquieren alimentos con características nutricionales; y esto no es valorar el bien en sí mismo. En este punto vemos claramente la diferencia entre la posición de Rawls y la de Sen. Para el segundo, por ejemplo, si alguna enfermedad dificulta que la persona aproveche un bien, desde el punto de vista nutricional, el hecho de que tenga acceso al alimento que para los otros es necesario, no compensa la pérdida de la capacidad. Para Rawls, basta con proporcionar a la persona el mismo alimento que es necesario para otras que se encuentran en su mismo grupo. Esto se debe a que para Rawls el bien en sí mismo tiene ciertas características nutricionales, y éstas son independientes de las capacidades que las personas adquieren cuando lo consumen. En cambio para Sen la propiedad de los bienes y sus características correspondientes son instrumentales y contingentes, y son valoradas sólo en la medida en que ayudan a lograr aquello que valoramos, es decir, las capacidades.

Sen nos da las definiciones de funcionamiento y capacidad.

Por funcionamiento entiende los elementos constitutivos de una vida. Un funcionamiento es un logro de una persona, lo que él o ella pueden hacer o ser.

Por capacidad entiende la libertad que tiene una persona para elegir entre diferentes formas de vida.<sup>18</sup>

Ahora bien, es necesario que recurramos a un tipo de evaluación para que sea posible seleccionar la clase de funcionamiento y el tipo de capacidades que los seres humanos necesitan y deben adquirir. Según Sen, si estamos tratando con países de economías en desarrollo donde existen casos de pobreza, es posible que identifiquemos ciertos funcionamientos con las capacidades correspondientes. De los artículos de Sen, como vimos anteriormente,<sup>19</sup> es posible extraer aquellas capacidades que pueden ser consideradas como básicas.

El espacio en blanco de blanco de la línea “a cada quien según..... sus” debe ser llenado con la palabra capacidades. Los bienes deben ser distribuidos de tal manera que incrementen las capacidades de las personas que viven en una sociedad.

Ahora, por último, examinaremos el tercer elemento del grupo de conceptos que destacamos en las bellas palabras: el de la meta que se persigue cuando abogamos a favor de la justicia distributiva: la igualdad.

Podemos caracterizar la igualdad recurriendo a las siguientes ideas:

Primero, nos acercamos a una situación de igualdad cuando reconocemos que todos los ciudadanos tienen derecho a un nivel mínimo de funcionamiento.

Segundo, la igualdad está íntimamente conectada con las acciones de un gobierno cuando éste logra que los recursos estén disponibles para que cada ciudadano pueda tener la oportunidad de funcionar, no sólo mínimamente sino bien.

Tercero, cuando los recursos son limitados, y por ello no es posible que todos los individuos incrementen su capacidad para funcionar, la igualdad nos compromete a dar más a quien menos tiene. Creo que esto puede promoverlo el Estado recurriendo, por una parte, a los subsidios, y por otra, proporcionando estímulos fiscales que atraigan a los dueños de los capitales.

Cuarto, los que deben ser beneficiados por las políticas igualitarias son los ciudadanos que no tienen un mínimo de funcionamientos “ahora”. Quizá este punto sea “teóricamente” debatible, ya que puede remitirnos a una discusión intermi-

<sup>18</sup> Sen. *The standard of living*. p. 29

<sup>19</sup> Véase la página 52

nable acerca de quiénes están en esa situación. Pero me parece que en los países a donde existe un alto índice de pobreza los destinatarios de las políticas igualitarias son fácilmente identificables, en todo caso, esto debe ser una cuestión empírica.<sup>20</sup>

Ahora bien, sin duda alguna las bellas palabras tienen sus problemas.

El primero consiste en que, realmente, nos afecte la situación de pobreza que existe en el mundo. Es decir, en que sintamos una reponsabilidad negativa y que nos preocupe no sólo lo que hacemos para no dañar a los demás, sino lo que no hacemos por ellos.

El segundo se refiere a la búsqueda de un criterio para aplicar las políticas de distribución. El poco acuerdo teórico que hay al respecto puede entorpecer a la práctica.

El tercero está conectado con el conflicto, aparente, que existe entre la eficiencia y la igualdad.

Quizá por esto el buen lenguaje no impresionó a Pareto. Sin embargo, muchos pensadores difieren de él ya que creen que la mejor manera de garantizar que haya sopa para todos los ciudadanos es llevar a cabo lo que dictan las palabras bellas. La conclusión que podemos obtener es que mientras no pensemos en los demás, es decir, mientras no tengamos intereses impersonales, mientras no pensemos que es necesario promover políticas de justicia distributiva para aminorar las desigualdades, difícilmente podremos hacer algo para que la buena sopa esté destinada a incrementar las capacidades de las personas que más lo necesitan. Ésta no es una cuestión solamente teórica sino también práctica. Basta, para llegar a esta conclusión, revisar los discursos de los políticos, es imposible que prescindan de palabras como “la solidaridad”, “el liberalismo *social*”, etc. Esperemos que éstas no sean, como Pareto lo denunció, concepciones éticas, vagas y nebulosas, que se apartan de la realidad.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Agradezco a Enrique Hülsz la revisión del texto

## ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| PRÓLOGO .....   | 9   |
| INTRODUCCIÓN .....  | 11  |
| Capítulo primero  |     |
| La filosofía política de Robert Nozick .....  | 17  |
| Capítulo segundo  |     |
| Los modelos y la libertad: Una polémica<br>entre Nozick y Cohen .....                     | 29  |
| Capítulo tercero  |     |
| La filosofía política de John Rawls .....   | 41  |
| Capítulo cuarto   |     |
| Bienes primarios y capacidades: Una discusión<br>acerca de la justicia distributiva ..... | 57  |
| Capítulo quinto   |     |
| Paternalismo y estado de bienestar .....  | 69  |
| Capítulo sexto  |     |
| Liberalismo y democracia .....  | 89  |
| Capítulo séptimo  |     |
| Algunas consideraciones sobre la<br>justicia distributiva .....                           | 105 |