



FILOSOFIA PÚBLICA

Ensayos sobre moral en política.

MICHAEL J. SANDEL

## Sumario

### Introducción

#### 1. LA VIDA CÍVICA ESTADOUNIDENSE

1. La búsqueda de una filosofía pública en Estados Unidos
2. Más allá del individualismo: los demócratas y la comunidad
3. La política de la virtud fácil
4. Grandes ideas
5. El problema de la civilidad
6. **El *impeachment* del presidente: pasado y presente**
7. La promesa de Robert F. Kennedy

#### II. ARGUMENTOS MORALES Y POLÍTICOS

8. Contra las loterías estatales
9. Publicidad en las aulas
10. La imagen de marca en el espacio público
11. Deporte e identidad cívica
12. Historia en venta
14. El mercado del mérito
15. ¿Deberíamos comprar el derecho a contaminar?
16. Honor y resentimiento
17. Argumentos a favor de la discriminación positiva

18. ¿Deben tener voz las víctimas en las sentencias judiciales?
19. Clinton y Kant a propósito de la mentira
20. ¿Existe el derecho al suicidio asistido?
21. Ética del embrión: la lógica moral de la investigación con células madre
22. Argumentación moral y tolerancia liberal: el aborto y la homosexualidad

### III. LIBERALISMO, PLURALISMO Y COMUNIDAD

23. La moral y el ideal liberal
24. La república procedimental y el yo desvinculado
25. La justicia como pertenencia a un colectivo
26. El peligro de la extinción
27. El liberalismo de Dewey y el nuestro
28. Dominio y orgullo en el judaísmo: ¿qué tiene de malo jugar a ser Dios?
29. Liberalismo político
30. En recuerdo de Rawls
31. Los límites del comunitarismo

## **Introducción**

La reelección del presidente George W. Bush propició un nuevo proceso de examen de conciencia entre los demócratas. Los sondeos a pie de urna evidenciaron que el tema en el que más votantes basaron su voto presidencial fue el de los «valores morales» (más incluso que el terrorismo, la guerra en Irak o el estado de la economía). Y quienes mencionaron los valores morales como motivación principal votaron a Bush por un porcentaje abrumadoramente superior al de su oponente: un 80% frente al 18% que lo hicieron por John Kerry. Los comentaristas estaban perplejos. «Nos fijamos tanto en otras cosas», confesaba un periodista de la CNN, «que, al final, todos habíamos perdido de vista la cuestión de los valores morales».

Los escépticos advertían mientras tanto de que no se debía dar una importancia excesiva a la cuestión de los «valores morales» en las interpretaciones. Señalaban, en concreto, que la mayoría de votantes no compartían la oposición de Bush al aborto y al matrimonio homosexual (los temas con mayor carga moral durante la campaña), y que otros factores explicaban mejor la victoria de Bush: que la campaña de Kerry había estado desprovista de algún asunto de peso, que no es tan fácil derrotar a un presidente que se presenta a la reelección en tiempo de guerra, y que los estadounidenses todavía no se habían recuperado del impacto de los atentados terroristas del 11 de septiembre. Fuera cual fuese la razón, lo cierto es que tras las elecciones de 2004 los demócratas trataban de encontrar un modo más convincente de apelar a los anhelos morales y espirituales de los norteamericanos.

Aquella no era la primera vez que los demócratas pasaban por alto «la cuestión de los valores morales». En las cuatro décadas transcurridas desde la victoria aplastante de Lyndon Johnson en 1964, sólo dos candidatos demócratas han conquistado la presidencia. Uno de ellos fue Jimmy Carter, un cristiano renacido de Georgia que, inmediatamente después del estallido

del caso Watergate, prometió restaurar la honestidad y la moralidad en el gobierno. El otro fue Bill Clinton, quien, pese a sus flaquezas personales, hizo gala de una fina intuición para captar las dimensiones religiosas y espirituales de la política. Los otros portadores del estandarte demócrata — Walter Mondale, Michael Dukakis, Al Gore y John Kerry— se abstuvieron de hablar sobre las cuestiones «del alma» y optaron por ser fieles al lenguaje de las políticas públicas y los programas concretos.

En los últimos tiempos, cuando los demócratas han tratado de hallar un eco moral y religioso, sus esfuerzos han adoptado una de dos formas posibles, ninguna de las cuales resulta plenamente convincente. Algunos, siguiendo el ejemplo de George W. Bush, han salpicado sus discursos de retórica religiosa y referencias bíblicas. (Bush ha empleado esta estrategia de forma más descarada que ningún otro presidente contemporáneo; en sus discursos del estado de la Unión y en los que ha pronunciado en sus dos ceremonias de investidura se menciona a Dios con mayor frecuencia incluso de lo que lo hizo Reagan en los suyos.) Tan intensa fue la competencia por el favor divino en las campañas de 2000 y de 2004, que el sitio web *beliefnet.com* instaló un «Diosómetro» para llevar un recuento actualizado de las referencias que los candidatos hacían a Dios.

El segundo enfoque que han adoptado los demócratas es argumentar que, en política, los valores morales no se ciñen exclusivamente a temas culturales como el aborto, la oración en las escuelas, el matrimonio homosexual o la exposición de los Diez Mandamientos en los tribunales de justicia, sino que abarcan también cuestiones de índole económica como la sanidad, la atención infantil, la financiación de la educación y la Seguridad Social. John Kerry ofreció una versión de este enfoque en su discurso de aceptación de la nominación como candidato presidencial en la convención demócrata de 2004, en el que empleó las palabras «valor» y «valores» en nada menos que 32 ocasiones.

Aunque el impulso que la motiva sea correcto, esta propuesta de solución al déficit demócrata en materia de valores suena artificiosa y poco convincente por dos razones: en primer lugar, los demócratas han tenido problemas para articular con claridad y convicción el proyecto de justicia económica que subyace a sus políticas sociales y económicas; en segundo lugar, un argumento en favor de la justicia económica, por más sólido que sea, no constituye por sí solo un proyecto de gobierno. Dar a todo el mundo una oportunidad equitativa de cosechar las recompensas de una sociedad rica y próspera es uno de los aspectos de la sociedad buena. Pero la equidad no lo es todo. No da respuesta al anhelo de una vida pública con más significado, pues no vincula el proyecto de autogobierno del colectivo con el deseo que los miembros de ese colectivo puedan tener de participar en un bien común superior a ellos.

Pese a la exhibición de patriotismo vivida inmediatamente después del 11-S y pese a los sacrificios que están realizando los soldados en Irak, la política estadounidense carece de un proyecto inspirador acerca de cómo ha de ser la sociedad buena y cuáles han de ser los deberes comunes de la ciudadanía. Unas semanas después de los atentados terroristas de 2001, alguien preguntó al presidente Bush —quien continuaba insistiendo en su política de rebaja de impuestos al mismo tiempo que llevaba al país a la guerra— por qué no había pedido ningún sacrificio al conjunto del pueblo estadounidense. Bush respondió que el pueblo estadounidense ya estaba realizando un sacrificio al soportar colas de espera más largas en los aeropuertos. En una entrevista concedida por el presidente en Normandía, Francia, con motivo del aniversario del Día D, el periodista de la NBC Tom Brokaw le preguntó por qué no pedía mayores sacrificios al pueblo americano para que se sintiera así más conectado con sus conciudadanos que estaban luchando y muriendo en Irak. Bush, con aspecto desconcertado, respondió: «¿Qué quiere decir con lo de "mayores sacrificios"?».

puso el ejemplo del racionamiento que se estableció durante la Segunda Guerra Mundial y reformuló su pregunta: «Hay una sensación muy extendida, creo, de que existe cierta desconexión entre lo que los militares estadounidenses están haciendo en el extranjero y lo que los estadounidenses estamos haciendo aquí, en nuestro propio país». Bush respondió: «América ya ha realizado sacrificios. Nuestra economía no ha [sido] últimamente tan fuerte como debería y hay... gente sin trabajo. Afortunadamente, nuestra economía vuelve a ser fuerte y cada vez lo será más».

Que los demócratas no aprovecharan el tema del sacrificio y que Bush apenas entendiera la pregunta son síntomas claros de lo dormidas que están las sensibilidades cívicas de la política norteamericana en estos primeros años del siglo XXI. En ausencia de una visión convincente de cuáles debían ser los fines públicos, el electorado se conformó —en un momento de terror— con la seguridad y la certeza moral que atribuyeron al presidente que se presentaba a la reelección.

Los artículos aquí recopilados exploran los dilemas morales y cívicos que animan la vida pública estadounidense. La primera parte, «La vida cívica estadounidense», ofrece una visión general de la tradición política americana. En ella se muestra que el problema de los «valores morales» en el que se encuentran actualmente empantanados los candidatos progresistas supone una especie de inversión de papeles: los conservadores no han tenido siempre el monopolio de los aspectos confesionales del debate político. Algunos de los grandes movimientos de reforma moral y política de la historia estadounidense — desde el abolicionismo hasta el movimiento de defensa de los derechos civiles de la década de 1960, pasando por la llamada Era Progresista de principios del siglo XX— bebieron abundantemente de fuentes morales, religiosas y espirituales. Rememorando los debates políticos estadounidenses desde los tiempos de Thomas Jefferson hasta el

presente, estos breves ensayos muestran cómo el liberalismo progresista perdió su voz moral y cívica, y se preguntan si el proyecto del autogobierno colectivo puede rejuvenecer en nuestros días.

La segunda parte, «Argumentos morales y políticos», aborda algunas de las cuestiones morales y políticas más controvertidas de las últimas dos décadas, como han sido la discriminación positiva, el suicidio asistido, el aborto, los derechos de los homosexuales, la investigación con células madre, las licencias de contaminación, la mentira presidencial, el castigo a los delincuentes, los límites morales de los mercados, el significado de la tolerancia y la civilidad, los derechos individuales frente a las reivindicaciones de la comunidad y el papel de la religión en la vida pública. En el análisis de estas controversias se entremezclan varias preguntas recurrentes. Sabemos, por ejemplo, que los derechos individuales y la libertad de elección son los ideales más destacados de nuestra vida moral y política. Ahora bien, ¿constituyen una base adecuada para una sociedad democrática? ¿Podemos despejar razonadamente todas las difíciles incógnitas morales que surgen en la vida pública sin recurrir a ideas controvertidas sobre la vida buena? Si (como yo mantengo) nuestros argumentos políticos no pueden eludir las cuestiones relacionadas con la vida buena, ¿cómo podemos afrontar el hecho de que en las sociedades modernas sean tan abundantes los desacuerdos en torno a dichas cuestiones?

La tercera parte, «Liberalismo, pluralismo y comunidad», se aleja de las controversias morales y políticas concretas comentadas en la segunda parte para examinar las variedades de la teoría política liberal más destacadas hoy en día y valorar sus puntos fuertes y débiles. En ella se ofrecen algunos ejemplos de teorías políticas que se fundamentan abierta y explícitamente en ideales morales y religiosos sin renunciar a un compromiso con el pluralismo. Los artículos de esta sección, que conectan entre sí los distintos temas que recorren el conjunto del libro, defienden una política que ponga un mayor énfasis en la ciudadanía, la comunidad y la virtud cívica, y en la



que se lidie más abiertamente con cuestiones relacionadas con la vida buena. A los liberales suele preocuparles el supuesto riesgo de intolerancia y coerción que existe cuando se permite la entrada del debate moral y religioso en la esfera pública. Los artículos del presente libro responden a esa inquietud evidenciando que el discurso moral sustantivo y los fines públicos progresistas no están reñidos entre sí, y que una sociedad pluralista no tiene por qué rehuir las convicciones morales y religiosas que sus ciudadanos trasladan a la vida pública.

En muchos de estos breves ensayos se difumina la línea que separa el comentario político de la filosofía política. Constituyen una incursión en la filosofía política en dos sentidos: encuentran en las controversias políticas y legales de nuestro tiempo una ocasión para la filosofía, y representan un intento de hacer filosofía en público (es decir, de contribuir a que la filosofía moral y política influya en el discurso público contemporáneo). La mayoría de los artículos del libro aparecieron originariamente en publicaciones destinadas a un público más amplio que el académico, como *Atlantic Monthly*, *New Republic*, *The New York Times* y *The New York Review of Books*. Otros aparecieron en revistas de derecho o en publicaciones académicas. Pero todos van dirigidos tanto a los ciudadanos como a los estudiosos del tema y tratan de arrojar luz sobre la vida pública contemporánea.

## **Primera parte**

### La vida cívica estadounidense

Los artículos de esta sección buscan fuentes de renovación cívica para nuestro tiempo en la tradición política americana. El capítulo 1, «La búsqueda de una filosofía pública en Estados Unidos», no pretende recrearse en la nostalgia sino propiciar una recuperación, o al menos eso

espero. Muestra que nuestros debates políticos no han estado siempre centrados en el volumen y la distribución del producto nacional, y que la libertad no tiene por qué entenderse únicamente en el sentido consumista e individualista al que tan acostumbrados estamos actualmente. Desde Thomas Jefferson hasta el New Deal, el carácter y la esencia del debate político estadounidense han venido también dados por una forma más cívica y exigente de concebir la libertad. La escala de la vida política en una era global hace que aumente también la complejidad del proyecto cívico; ya no podemos fortalecer el autogobierno limitándonos a reavivar la virtud cívica tal como ésta se ha concebido tradicionalmente. Pero recordar la veta cívica de nuestra tradición puede ayudarnos a imaginar de un modo distinto las posibilidades del presente. Cuando menos, puede ayudarnos a recordar cómo hacernos ciertas preguntas que teníamos olvidadas: ¿Cómo pueden ser sometidas a control democrático unas fuerzas económicas tan poderosas? ¿Es posible el autogobierno en las condiciones propias de una economía globalizada? En una era pluralista marcada por la multiplicidad de identidades y la complejidad de nuestras personalidades, ¿en qué formas de interés común podemos esperar que se inspiren las sociedades democráticas?

Los capítulos que van del 2 al 7 son ensayos más breves que exploran la variación en los términos del discurso político estadounidense de las últimas décadas. «Más allá del individualismo: los demócratas y la comunidad» fue publicado inicialmente cuando Michael Dukakis y Gary Hart competían por la nominación del candidato presidencial del Partido Demócrata en 1988. Yo sostenía que los demócratas habían cedido a Ronald Reagan el lenguaje relacionado con la comunidad y habían perdido así su voz moral y cívica. Poco después de la aparición del artículo, recibí una carta de agradecimiento de un lector de Little Rock. Bill Clinton, el entonces gobernador de Arkansas, me escribía que llevaba un tiempo pronunciando discursos por

todo el país en los que evocaba temas similares y que le habían impresionado dos puntos en particular de lo que había leído en mi artículo: «El primero, que tenemos algo que aprender de la visión conservadora de Reagan y de su éxito a la hora de "hablar con el lenguaje del autogobierno y la comunidad"», y el segundo, «que debemos centrarnos menos en los temas macroeconómicos y más en las "cuestiones relacionadas con la estructura económica" y en la "construcción de comunidades facultadas para un autogobierno de dimensiones manejables"».

Los capítulos que van del 3 al 5 fueron escritos ocho años después, en plena presidencia de Clinton. Representan diversas reflexiones sobre el — hasta cierto punto fructífero— intento del presidente demócrata de arrebatarse a los republicanos el lenguaje de la comunidad y de los valores morales, y sobre su no tan exitoso empeño en articular grandes temas de gobierno para la política progresista en pleno fin del siglo XX. Ambas iniciativas se vieron perturbadas por los procesos de impugnación presidencial de 1998-1999, desatados por un escándalo sexual del propio Clinton con una becaria en prácticas de la Casa Blanca. En el capítulo 6 se compara la impugnación iniciada contra Clinton por los republicanos de la Cámara de Representantes —marcada por un elevado grado de partidismo— con las mucho más serenas sesiones del proceso de impugnación que condujeron a la dimisión de Richard Nixon, sesiones a las que asistí personalmente cuando era aún un joven periodista.

La sección concluye con un ensayo que rememora la voz cívica de Robert E Kennedy y que procede de una conferencia que pronuncié en un encuentro celebrado en la Biblioteca John E Kennedy de Boston en 2000 para conmemorar el 75º aniversario del nacimiento de Robert Kennedy.

## **1. La búsqueda de una filosofía pública en Estados Unidos**

### **Libertad liberal frente a libertad republicana**

La idea central de la filosofía pública según la cual organizamos nuestras vidas es que la libertad consiste en la capacidad de elegir nuestros fines por nosotros mismos. La política no debería tratar de formar el carácter ni de cultivar la virtud de sus ciudadanos y ciudadanas, puesto que, si lo hiciera, estaría «legislando sobre moral». El Estado no debería ratificar —con sus políticas o sus leyes— ninguna concepción determinada de la vida buena, sino proporcionar un marco neutral de derechos, dentro del cual las personas puedan escoger sus propios valores y fines.

Esta aspiración de neutralidad encuentra una expresión destacada en nuestra política y nuestro derecho. Aunque deriva de la tradición liberal del pensamiento político, su ámbito no está limitado únicamente a aquéllos que en el debate político estadounidense cotidiano se conocen como «liberales», por oposición a los «conservadores», sino que puede abarcar al conjunto del espectro ideológico. Los progresistas liberales invocan el ideal de la neutralidad cuando se oponen a la oración en las escuelas, a las restricciones al aborto o a los esfuerzos de los fundamentalistas cristianos por trasladar su moral a la arena pública. Los conservadores apelan a la neutralidad cuando se oponen a los intentos por parte del Estado de imponer ciertas restricciones morales (ya sea en aras de la seguridad de los trabajadores, de la protección medioambiental o de la justicia distributiva) al funcionamiento de la economía de mercado.

El ideal de la libertad de elección también está presente en ambos bandos en el debate sobre el Estado del bienestar. Así, los republicanos vienen

quejándose desde hace tiempo de que gravar a los ricos para financiar los programas de prestaciones públicas y ayudas sociales para los pobres constituye una forma de caridad coactiva que vulnera la libertad de las personas para elegir qué hacer con su propio dinero. Los demócratas, por su parte, han respondido reiteradamente que el gobierno debe garantizar un nivel digno de ingresos, vivienda, educación y atención sanitaria para todos los ciudadanos, alegando que quienes se ven asfixiados por la necesidad económica no son verdaderamente libres para elegir en otros ámbitos. Pese a su desacuerdo sobre cómo debe actuar el Estado para que se respete la libre elección individual, ambos bandos asumen que la libertad consiste en la capacidad de las personas para escoger sus propios fines.

Tan familiarizados estamos con esta concepción de la libertad que podría incluso parecernos una característica que ha sido permanente en la tradición política norteamericana. Pero su reinado como filosofía pública imperante es aún breve y apenas se remonta al último medio siglo. El mejor modo de apreciar su carácter distintivo es compararla con la filosofía pública rival a la que fue desplazando paulatinamente: una versión de la teoría política republicana.

Una idea clave de la teoría republicana es que la libertad de cada persona depende de su participación en el autogobierno colectivo. Esta idea no es en sí incongruente con la libertad liberal. Participar en política puede ser la forma elegida por un ciudadano (entre otras muchas) para perseguir sus propios fines individuales. Ahora bien, según la teoría política republicana, compartir el autogobierno implica algo más: implica deliberar con nuestros conciudadanos y conciudadanas acerca del bien común y contribuir a dar forma al destino de la comunidad política. Pero deliberar apropiadamente sobre el bien común exige algo más que la capacidad de cada persona de elegir sus propios fines y de respetar los derechos de las demás a hacer lo mismo. Requiere un conocimiento de los asuntos públicos y, asimismo, un sentimiento de pertenencia, una preocupación por el conjunto: un vínculo moral con la comunidad cuyo

destino está en juego. Compartir el autogobierno exige, pues, que los ciudadanos posean (o adquieran) ciertas virtudes cívicas. Pero eso significa que la política republicana no puede ser neutral frente a los valores y los fines que propugnan sus ciudadanos. La concepción republicana de la libertad, a diferencia de la liberal, exige una política formativa, una política que cultive en los ciudadanos las cualidades de carácter precisas para el autogobierno.

Tanto la forma liberal como la republicana de entender la libertad han estado presentes a lo largo de toda nuestra experiencia política, pero su importancia relativa ha sido variable. En décadas recientes, el aspecto cívico (o formativo) de nuestra política ha cedido terreno ante una república procedimental, no tan preocupada por cultivar la virtud como por capacitar a las personas para que puedan elegir sus propios valores. Este desplazamiento explica nuestro descontento actual. Y es que, a pesar de su atractivo, la visión liberal de la libertad carece de los recursos cívicos necesarios para sustentar el autogobierno. La filosofía pública conforme a la que vivimos no puede asegurar la libertad que promete, porque no puede inspirar la conciencia de comunidad y la implicación cívica que esa libertad requiere.

### La economía política de la ciudadanía

Para que la política estadounidense recobre su voz cívica, debe encontrar el modo de debatir cuestiones y preguntas cuya formulación ya ni siquiera recordamos. Pensemos si no en nuestra forma actual de pensar y debatir sobre la economía, y comparémosla con el modo en que los estadounidenses hemos debatido sobre la política económica a lo largo de buena parte de nuestra historia. Hoy en día, la mayoría de nuestras controversias económicas giran en torno a dos factores: la prosperidad y la equidad. Sean cuales sean las políticas fiscales, las propuestas presupuestarias o las regulaciones por las que abogamos cada uno de nosotros y nosotras, solemos defenderlas aduciendo

que servirán para incrementar el tamaño del pastel económico a repartir o que ayudarán a distribuir los trozos de ese pastel de un modo más justo (o bien que lograrán ambas cosas).

Tan familiares resultan estas formas de justificación de la política económica que podría parecer que agotan todas las alternativas posibles. Pero nuestros debates en torno a la política económica no siempre se han centrado exclusivamente en el volumen y la distribución del producto nacional. Durante gran parte de la historia estadounidense, también se ha abordado en ellos una pregunta distinta: ¿qué ordenamiento económico es más propicio al autogobierno colectivo?

Thomas Jefferson dio expresión a la corriente cívica del debate económico en su formulación clásica. En sus *Notas sobre el estado de Virginia* (1787), se opuso al desarrollo de un sector industrial interno a gran escala porque, según su argumentación, el modo de vida agrario contribuía a generar ciudadanos virtuosos y aptos para el autogobierno. «Quienes trabajan la tierra», escribió, «son el pueblo elegido de Dios», ya que, según él, constituyen la encarnación de la «virtud auténtica». Los economistas políticos de Europa afirmaban que cada nación debía fabricar lo necesario para autoabastecerse, pero a Jefferson le preocupaba que un sector manufacturero a gran escala generara una clase plebeya «no propietaria», desprovista de la independencia que exige la ciudadanía republicana: «La dependencia engendra sumisión ciega y corrupción, ahoga el germen de la virtud y pone en manos de la ambición herramientas eficaces con las que ésta puede cumplir sus designios». Jefferson consideraba que era mejor dejar «que nuestros talleres continúen estando en Europa» y evitar así la corrupción moral que traerían consigo: mejor, pues, importar bienes manufacturados que las costumbres y los hábitos que comportaría producirlos. «Las muchedumbres de las grandes ciudades añaden tanto al sostén del gobierno puro como los dolores a la fortaleza del cuerpo humano», escribió. «Las costumbres y el espíritu de un pueblo son los que

preservan el vigor de una república. La degeneración de éstos abre una úlcera que pronto carcome hasta el corazón mismo de sus leyes y de su constitución».

Potenciar el tejido fabril interno de la nación o retener el carácter agrario de ésta fue un tema de intenso debate durante las primeras décadas de la nueva república. Al final, no se impuso la visión agraria de Jefferson. Pero el supuesto republicano que subyacía a su argumentación económica —que las políticas públicas deberían servir para cultivar las cualidades de carácter que exige el autogobierno— halló mayores apoyos y tuvo una vigencia más prolongada. Desde la guerra de Independencia hasta la de Secesión, la economía política de la ciudadanía desempeñó un papel destacado en el debate nacional estadounidense. En el fondo, esa corriente cívica de la argumentación económica se extendió hasta bien entrado el siglo XX, cuando los activistas de la Era Progresista abordaron el tema de las grandes empresas y de sus consecuencias para el autogobierno.

### **El maleficio de lo grande**

Las dificultades políticas que se planteaban en la Era Progresista guardan una llamativa similitud con las nuestras. Entonces, como ahora, los americanos tenían la sensación de que la comunidad se desintegraba y temían por las perspectivas de futuro del autogobierno. Entonces, como ahora, existía una brecha o un desajuste entre la escala de la vida económica y los términos en que las personas concebían sus identidades (una brecha que muchos estadounidenses vivían como algo que los desorientaba y les restaba poder e influencia). La amenaza que se cernía sobre el autogobierno en el cambio de siglo adoptaba dos formas distintas: por un lado, la concentración de poder amasado por las gigantescas corporaciones industriales y, por el otro, la erosión de las formas de autoridad y comunidad tradicionales que habían



regido las vidas de la 'mayoría de los estadounidenses durante el primer siglo de la república. Aquella economía nacional dominada por sociedades empresariales de proporciones descomunales disminuía la autonomía de las comunidades locales, en las que había residido tradicionalmente el autogobierno. Mientras tanto, el crecimiento de grandes ciudades impersonales, abarrotadas de inmigrantes, pobreza y desorden, inducía a muchos a temer que los estadounidenses carecieran de suficiente cohesión moral y cívica para gobernarse conforme a una visión compartida de la vida buena.

Pero pese a los trastornos que provocaban, las nuevas formas de industria, transporte y comunicación parecían ofrecer una nueva base más amplia para la comunidad política. En muchos sentidos, los norteamericanos de principios del siglo XX estaban más estrechamente conectados entre sí que nunca. Los ferrocarriles se extendían de una punta a otra del continente. El teléfono, el telégrafo y los diarios ponían a las personas en contacto con acontecimientos de lugares distantes. Y el complejo sistema industrial entrelazaba a la población dentro de una vastísima estructura de interdependencia que coordinaba su trabajo. Algunos vieron en esa nueva interdependencia industrial y tecnológica una forma más expansiva de comunidad. «El vapor nos ha dado la electricidad y ha convertido la nación en un vecindario», escribió William Allen White. «El cable eléctrico, la tubería de hierro, el tranvía, el diario, el teléfono, las líneas de tráfico transcontinental por ferrocarril y por mar [...] nos han hecho a todos elementos de un mismo cuerpo, tanto en el plano social como en el industrial o el político. [...] Ahora es posible que todos los hombres se entiendan entre sí».

Otros observadores más sosegados no estaban tan seguros. Que los estadounidenses se hallaran inmersos en un complejo sistema de interdependencia no garantizaba que se identificaran con dicho esquema ni que llegaran realmente a compartir su vida con los demás desconocidos que

se hallaban implicados en él de un modo parecido. Tal como observó la reformadora social Jane Addams: «En teoría, la "división del trabajo" hace más interdependientes y humanos a los hombres al impulsarlos hacia un propósito unificado». Pero que se alcance tal unificación de propósito depende de que los participantes se enorgullezcan de su proyecto común y lo consideren como propio; «la mera realidad mecánica de la interdependencia no significa nada».

El debate político durante la Era Progresista se centró en dos respuestas diferentes al poder de las grandes empresas. Así, algunos pretendían preservar el autogobierno por la vía de descentralizar el poder económico, para someterlo de ese modo al control democrático. Otros consideraban irreversible la concentración económica y proponían controlarla mediante la ampliación de la capacidad de las instituciones democráticas nacionales. La corriente descentralizadora del progresismo tuvo a su mejor valedor en Louis D. Brandeis. Antes de su nombramiento como juez del Tribunal Supremo, Brandeis fue un abogado activista y un crítico abierto de la concentración industrial. Su principal preocupación estribaba en las consecuencias cívicas del ordenamiento económico. Se oponía a los monopolios y a los trusts, pero no porque el poder de mercado de éstos redundara en un aumento de los precios al consumo, sino porque su poder político debilitaba el gobierno democrático.

A juicio de Brandeis, las grandes empresas amenazaban el auto-gobierno de dos maneras distintas: por un lado, de forma directa, porque arrollaban a las instituciones democráticas y desafiaban su control, y, por el otro, de forma indirecta, porque hacían mella en las capacidades morales y cívicas que habilitan a los trabajadores para pensar y actuar como ciudadanos. Brandeis trasladó temas de larga tradición republicana al debate del siglo XX: al igual que Jefferson, consideraba que la concentración de poder —ya fuese económico o político— era contraria a la libertad. Su solución no pasaba por

hacer frente a las grandes empresas con un gobierno y una administración pública igualmente colosales —eso, decía él, no haría sino contribuir aún más al «maleficio de lo grande»—, sino por dismantelar los trusts y restablecer la competencia. Sólo así sería posible conservar una economía descentralizada formada por empresas de base local y susceptibles de control democrático.

Brandeis no estaba a favor de la democracia industrial porque contribuyera a mejorar los ingresos de los trabajadores — aun siendo ése un objetivo deseable—, sino porque de ese modo se potenciarían sus capacidades cívicas. Para Brandeis, la formación de ciudadanos capaces para el autogobierno era un fin más elevado incluso que la justicia distributiva. «Los americanos no sólo tenemos un compromiso con la justicia social en el sentido de que debemos evitar [...] [una] distribución injusta de la riqueza, sino también, y principalmente, tenemos un compromiso con la democracia». La «lucha por la democracia» era inseparable de la «lucha por el desarrollo de los hombres», decía. «Para que los hombres se desarrollen resulta absolutamente imprescindible que tengan una alimentación y una vivienda apropiadas, y que dispongan de oportunidades adecuadas de educación y entretenimiento. No podemos alcanzar nuestra meta sin esos elementos. Pero también podríamos contar con todos ellos y vivir en una nación de esclavos.»

## El Nuevo Nacionalismo

La otra rama del movimiento progresista ofrecía una respuesta diferente a la amenaza planteada por el poder de las grandes corporaciones empresariales. Lejos de descentralizar la economía, Theodore Roosevelt proponía un «Nuevo Nacionalismo» para regular las grandes empresas mediante el aumento de la capacidad del gobierno nacional.

Al igual que Brandeis, Roosevelt temía las consecuencias políticas de aquella concentración de poder económico. En lo que Roosevelt discrepaba

de los descentralizadores era en cómo reafirmar la autoridad democrática. Él consideraba que las grandes empresas eran un producto inevitable del desarrollo industrial y no veía ninguna utilidad en los intentos encaminados a recuperar la economía política descentralizada del siglo XIX. Como la mayoría de las grandes corporaciones industriales actuaban en el ámbito del comercio interestatal y exterior — y, por tanto, fuera del alcance de los diversos estados individuales de la Unión—, sólo el gobierno federal era apto para la tarea de controlarlas. El poder del gobierno nacional tenía, pues, que crecer para equiparar su escala a la del poder empresarial.

A Roosevelt, igual que a todos los republicanos desde los tiempos de Jefferson, le preocupaban las consecuencias cívicas del ordenamiento económico. Su objetivo no era sólo reducir el dominio de las grandes empresas sobre el gobierno, sino también ampliar el concepto que los ciudadanos estadounidenses tenían de sí mismos, inculcar en ellos lo que denominaba «un despertar moral auténtico y permanente», «un espíritu nacionalista de gran amplitud y alcance». Más que un programa de reforma institucional, el Nuevo Nacionalismo constituía un proyecto formativo que pretendía cultivar una nueva conciencia de ciudadanía nacional.

Roosevelt fue el portavoz más destacado del Nuevo Nacionalismo; Herbert Croly fue su filósofo más importante.

En *The Promise of American Life* [La promesa de la vida americana] (1909), Croly expuso la teoría política sobre la que se fundamentaba la corriente nacionalista del progresismo: ante «la creciente concentración de la vida industrial, política y social de Estados Unidos», el gobierno estadounidense «requería más (y no menos) centralización». Pero, según Croly, el éxito de la democracia también requería de la nacionalización de la política. Había que reformular la forma primaria de comunidad política para que pasase a tener una escala nacional. Ese era el modo de reducir la distancia —que tanto se había dejado sentir en la Era Progresista— entre la

escala a la que se desarrollaba la vida en Estados Unidos y los términos en los que se definía la identidad estadounidense. En vista de que la economía moderna había adquirido una escala nacional, la democracia precisaba de «una creciente nacionalización del pueblo americano en cuanto a ideas, instituciones y espíritu».

Aunque no compartía la idea de Jefferson de que la democracia depende de la dispersión del poder, Croly sí compartía con éste la convicción de que los ordenamientos económico y político deben ser juzgados por las cualidades de carácter que promueven. Para Croly, el proyecto de nacionalización del carácter estadounidense suponía «una transformación política esencialmente formativa e instructiva». La democracia norteamericana sólo podría avanzar si el país se hacía más nación, lo que, a su vez, exigía una educación cívica que inspirara en los estadounidenses una conciencia más profunda de identidad nacional.

Las versiones descentralizadora y nacionalizadora de la reforma progresista quedaron memorablemente puestas de manifiesto en la contienda electoral de 1912 entre Woodrow Wilson y Theodore Roosevelt. Sin embargo, vista en retrospectiva, la mayor significación de aquella campaña radicó no tanto en los supuestos que diferenciaban a ambos protagonistas como en los que compartían. Brandeis y Wilson, por una parte, y Croly y Roosevelt, por la otra, estaban de acuerdo —pese a sus diferencias— en que las instituciones políticas y económicas debían ser valoradas según su tendencia a promover o a erosionar las cualidades morales necesarias para el autogobierno. Igual que a Jefferson antes que ellos, les preocupaba la clase de ciudadanos que el ordenamiento económico de su tiempo era proclive a crear. Defendían, cada uno a su modo, una economía política de la ciudadanía.

Los argumentos y debates económicos de nuestros días guardan escasa similitud con los temas que dividieron en su momento a los reformadores progresistas. A ellos les preocupaba la estructura de la economía y debatían

sobre cómo preservar el gobierno democrático frente a la concentración del poder económico. A nosotros nos preocupa el nivel general de producción económica y debatimos sobre cómo fomentar el crecimiento económico garantizando, al mismo tiempo, un acceso generalizado a los frutos de la prosperidad. Una mirada retrospectiva permite identificar el momento en que nuestras preocupaciones económicas desplazaron a las suyas. La economía política del crecimiento y de la justicia distributiva reemplaza a la economía política de la ciudadanía a lo largo de un periodo que comienza en la fase final del New Deal y culmina a principios de la década de 1960.

### **El New Deal y la revolución keynesiana**

En las fases iniciales del New Deal, el debate político seguía reflejando las alternativas definidas en la Era Progresista. Cuando Franklin D. Roosevelt asumió la presidencia del país en plena Depresión, había dos tradiciones reformistas que proponían enfoques enfrentados sobre cómo emprender la recuperación económica. Un grupo de reformadores, herederos de la filosofía de Louis Brandeis, pretendía descentralizar la economía por medio de leyes antitrust y otras medidas destinadas a restaurar la competencia. Otro grupo, deudor del Nuevo Nacionalismo de Teddy Roosevelt, buscaba racionalizar la economía mediante la planificación económica nacional. A pesar de sus diferencias, tanto los antitrust como los planificadores daban por sentado que, para superar la Depresión, era preciso un cambio en la estructura del capitalismo industrial. También coincidían en considerar que la concentración de poder en la economía, abandonada a su suerte, suponía una amenaza para el gobierno democrático.

La pugna entre ambos enfoques se mantuvo sin resolver durante buena parte del New Deal. Roosevelt experimentó con ambos en diferentes políticas y

con niveles diversos de insistencia, pero nunca llegó a adherirse plenamente a ninguno de ellos ni a rechazarlos por completo. Finalmente llegó la recuperación, pero no se debió a ninguna reforma estructural sino al fuerte desembolso realizado por el Estado. La Segunda Guerra Mundial proporcionó un motivo para ese gasto y la economía keynesiana lo dotó de una argumentación razonada. Pero **la** política fiscal keynesiana **ya** tenía atractivo político antes incluso de que la guerra demostrase su éxito económico. Y es que, a diferencia de otras propuestas diversas de reforma estructural —como la de una enérgica acción antitrust o la de la planificación económica nacional—, la economía keynesiana ofrecía al gobierno una vía para controlar la economía sin necesidad de optar entre concepciones diferentes y controvertidas de la sociedad buena. Si los reformadores anteriores buscaban un ordenamiento económico que ayudara a cultivar ciudadanos de un determinado tipo, los keynesianos no acometían ninguna misión formativa: lo único que proponían era aceptar las preferencias ya existentes de los consumidores y regular la economía manipulando la demanda agregada.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, los temas centrales de la política económica tenían ya poco que ver con los debates que habían ocupado a los estadounidenses en las décadas anteriores del siglo. Los viejos debates sobre cómo reformar el capitalismo industrial desaparecieron de escena y, en su lugar, adquirieron protagonismo las cuestiones macroeconómicas con las que estamos familiarizados en la actualidad. Hacia 1960, la mayoría de economistas y autoridades encargadas de la política económica estaban de acuerdo en que, como ha escrito Herbert Stein, «el principal problema económico del país era alcanzar y mantener una producción elevada y en rápido aumento». Otras medidas, destinadas a distribuir la renta de forma más igualitaria, eran consideradas también deseables, aunque secundarias ante el objetivo del pleno empleo y el crecimiento económico.

Obviamente, el debate no había cesado; se debatía acerca de las exigencias relativas del crecimiento económico y de la justicia distributiva, acerca del equilibrio deseable entre inflación y desempleo, o acerca de las políticas fiscales y las prioridades de gasto. Pero eran debates que delataban un supuesto subyacente: que la política económica debe ocuparse, por encima de todo, de la cantidad y la distribución de la riqueza nacional. Ante el triunfo de la política fiscal, la economía política de la ciudadanía cedió su terreno a la economía política del crecimiento y de la justicia distributiva.

### Keynesianismo y liberalismo

El advenimiento de esa nueva economía política significó un momento decisivo de cara a la desaparición de la tradición republicana de la política estadounidense y el ascenso del liberalismo contemporáneo. Según este liberalismo, el Estado ha de ser neutral con respecto a las diversas concepciones de la vida buena, respetando así a las personas como individuos libres e independientes, capaces de elegir sus propios fines. La política fiscal keynesiana era un reflejo de ese liberalismo y, al mismo tiempo, contribuyó a arraigarlo aún más en la vida pública norteamericana. Aunque quienes ponían en práctica la economía keynesiana no la defendían exactamente en esos términos, la nueva economía política evidenciaba dos rasgos del liberalismo que define la república procedimental. En primer lugar, ofrecía a los responsables de la elaboración de las políticas públicas y a los cargos electos un modo de «poner entre paréntesis» las posibles controversias sobre las diversas visiones de la sociedad buena, con lo que les hacía albergar esperanzas sobre un consenso que los programas de reforma estructural no podían ofrecer. En segundo lugar, al abandonar el proyecto formativo, negaba al Estado cualquier interés en el carácter moral de sus ciudadanos y ratificaba la concepción de las personas como individuos libres e independientes.



La expresión más clara de la fe en la nueva economía como instrumento neutral del gobierno nacional la ofreció el presidente John E Kennedy. En un discurso pronunciado durante la ceremonia de graduación de alumnos de la Universidad de Yale, en 1962, argumentó que los problemas económicos modernos tenían más posibilidades de resolverse si las personas prescindían de sus convicciones ideológicas. «Las cuestiones nacionales centrales de nuestro tiempo», explicó, «son más sutiles y menos simples» que los grandes temas morales y políticos que centraban la atención del país en épocas anteriores. «No tienen que ver con confrontaciones filosóficas o ideológicas básicas, sino con las vías y los medios para alcanzar metas comunes. [...] Lo que está en juego en nuestras decisiones económicas de hoy no es una guerra a gran escala entre ideologías rivales que despierte grandes pasiones en todo el país, sino la gestión práctica de una economía moderna.» Kennedy instaba al país «a hacer frente a los problemas técnicos sin preconcepciones ideológicas» y a centrarse en «las sofisticadas cuestiones técnicas con las que hay que lidiar para mantener en movimiento una gran maquinaria económica».

Con el arraigo definitivo de la política fiscal keynesiana en la década de los sesenta, desapareció del discurso político estadounidense la anterior corriente cívica del debate económico. Convencidos de hallarse ante una economía demasiado vasta como para alimentar ninguna esperanza republicana de dominarla y tentados por la perspectiva de la prosperidad, los estadounidenses de las décadas de posguerra fueron labrándose un nuevo modo de entender la libertad. Según dicha concepción, nuestra libertad depende no de nuestra capacidad de influir como ciudadanos en las fuerzas que gobiernan nuestro destino colectivo, sino de nuestra capacidad para elegir por nosotros mismos, como personas, nuestros valores y nuestros fines.

Desde el punto de vista de la teoría política republicana, esta transición ha supuesto una concesión fatídica: abandonar la aspiración formativa equivale a abandonar el proyecto de la libertad misma, tal como la concibe la tradición

republicana. Pero los americanos no vivieron la experiencia de esa nueva filosofía pública como algo que los privara de poder e influencia (o no al principio, al menos), sino como todo lo contrario: la república procedimental se erigió aparentemente en una especie de triunfo del dominio y de la autodeterminación. Esto se debió, por una parte, al momento histórico que se vivía en aquellos años y, por otra, a la promesa encerrada en la concepción liberal de la libertad.

### El momento del dominio

La república procedimental nació en un raro momento histórico de dominio estadounidense. Al acabar la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos estaba sentado en el trono mundial, convertido en una potencia global sin rival. Este poder, combinado con la boyante economía de las décadas de posguerra, habituó a toda una generación de americanos a verse a sí mismos también como amos de sus propias vidas. El discurso de investidura de John Kennedy dio una conmovedora expresión a la creencia de toda una generación de estar en posesión de unos poderes de proporciones prometeicas. «El mundo es muy diferente en la actualidad», proclamó entonces Kennedy. «Hoy el hombre tiene en sus manos mortales el poder para abolir todas las formas tanto de pobreza humana como de vida humana. [...] [Estaríamos dispuestos] a pagar cualquier precio y a soportar cualquier carga» para garantizar el éxito de la libertad.

Pero además de la prodigalidad del poder estadounidense, otra de las fuentes de la esperanza de dominio durante las décadas de posguerra radicaba en la propia filosofía pública del liberalismo contemporáneo. La imagen de las personas como individuos libres e independientes, desligadas de vínculos morales o comunales que no han elegido, es un ideal liberador e, incluso, vigorizante. Liberado de los dictados de la costumbre o de la tradición, el yo

liberal se instala como auténtico soberano, asumiendo el papel de autor de las únicas obligaciones que lo constriñen. Esta imagen de la libertad encontró expresión a uno y otro lado del espectro político. Lyndon Johnson argumentó su defensa del Estado del bienestar no por remisión a un deber comunitario, sino como un modo de habilitar a las personas para que escojan sus propios fines: «Desde hace más de treinta años, desde la instauración de la Seguridad Social hasta la actual guerra contra la pobreza, trabajamos diligentemente para ampliar la libertad del hombre», dijo al aceptar la nominación como candidato presidencial del Partido Demócrata en 1964. «Y, gracias a ello, los estadounidenses son hoy más libres para vivir como quieran vivir, para perseguir sus propias aspiraciones, para cumplir sus deseos [...] que nunca antes en nuestra gloriosa historia.» Los defensores de los derechos sociales del Estado del bienestar se oponían a que las prestaciones y ayudas a que éstos daban lugar vinieran condicionadas a unos requisitos de trabajo, a una formación profesional obligatoria o a programas de planificación familiar, porque —sostenían ellos—todas las personas, incluidas las pobres, «debían tener libertad para elegir cómo expresar el sentido de sus vidas». Por su parte, los críticos conservadores de la Gran Sociedad de Johnson también exponían sus argumentos en nombre de la concepción liberal de la libertad. Las únicas funciones legítimas del Estado, insistía Barry Goldwater, son las que «permiten que los hombres persigan con el máximo de libertad los objetivos que ellos mismos se proponen». El economista ultraliberal Milton Friedman se oponía al sistema de la Seguridad Social y a otros programas estatales obligatorios alegando que infringían los derechos de las personas «a vivir sus vidas conforme a sus propios valores».

Así, durante un tiempo, las especiales circunstancias de Estados Unidos eclipsaron la desaparición de la concepción cívica de la libertad. Pero cuando el momento del dominio tocó a su fin (cuando, en 1968, Vietnam, los

disturbios en los guetos, la agitación en los campus universitarios y los asesinatos de Martin Luther King Jr. y de Robert Kennedy acabaron por echar por el suelo la anterior fe), los estadounidenses se encontraron mal preparados para hacer frente a la desarticulación general que los rodeaba. La promesa liberadora del individuo que escoge libremente no podía compensar la pérdida del autogobierno concebido de un modo más amplio. Los acontecimientos estaban fuera de control tanto dentro como fuera del país y el gobierno parecía impotente para darles respuesta.

### **El conservadurismo cívico de Reagan**

Siguió entonces un periodo de protesta que todavía no ha terminado. A medida que crecía el desencanto con el Estado, los políticos buscaban a tientas el modo de articular unas frustraciones que no formaban parte de los programas políticos del momento. Quien más éxito tuvo en ese intento —al menos en términos electorales— fue Ronald Reagan. Aunque no logró disipar finalmente el descontento en el que se apoyó para llegar al poder, no deja de ser instructivo reflexionar sobre la fuente de su atractivo y sobre lo alejada que estaba de los términos entonces dominantes en el discurso político.

Reagan bebió, en diferentes momentos y circunstancias, de las corrientes ultraliberal y cívica del conservadurismo estadounidense. La parte más notable de su atractivo político procedía de la segunda, gracias a su habilidosa evocación de valores comunitarios como la familia y el vecindario, la religión y el patriotismo. Lo que distinguía a Reagan de los conservadores adheridos al *laissez faire* liberal y lo alejaba de la filosofía pública dominante en su tiempo era su capacidad para identificarse con los anhelos de sus compatriotas, que ansiaban una vida colectiva de significados más amplios pero a una escala más reducida, menos impersonal, de la que proporciona la república procedimental.

Reagan achacaba la pérdida de poder e influencia de los ciudadanos al gran crecimiento de la administración y del gasto público (el llamado *big government*), y proponía un «Nuevo Federalismo» que descentralizara y desplazara competencias hacia el nivel estatal y local, en consonancia con la tradicional desconfianza republicana ante la concentración de poder. Pero Reagan imprimió un importante matiz en la tradición que recuperaba. A los antiguos partidarios de la economía política republicana les preocupaba tanto el crecimiento desmesurado del sector estatal como el de las grandes empresas. Para Reagan, sin embargo, el maleficio de lo grande era únicamente aplicable al Estado. El presidente evocaba repetidamente el ideal de la comunidad, pero apenas hacía referencia a los efectos corrosivos de la fuga de capitales o de las consecuencias (en términos de disminución del poder o la influencia de los ciudadanos) del poder económico organizado a tan inmensa escala.

Los demócratas de la era Reagan no cuestionaron este aspecto del discurso del presidente, ni tampoco entraron en el debate sobre la comunidad y el autogobierno. Comprometidos con un liberalismo orientado a los derechos, no supieron reconocer la sensación de descontento imperante. Las ansiedades del momento estaban relacionadas con la erosión de las comunidades intermedias situadas entre el individuo y la nación (las familias y los vecindarios, las ciudades pequeñas y los pueblos, las escuelas y las congregaciones religiosas). Pero los demócratas —quienes antaño fueran el partido de la dispersión del poder— habían aprendido en las últimas décadas a contemplar esas comunidades intermedias con suspicacia. Con frecuencia habían constituido bolsas residuales de prejuicios, avanzadillas de intolerancia, lugares donde se imponía la tiranía de la mayoría. Por eso, desde el New Deal hasta el movimiento de defensa de los derechos civiles y la Gran Sociedad, el proyecto progresista liberal pasó por utilizar el poder federal para reivindicar los derechos individuales que las comunidades locales no habían podido

proteger. Esa falta de apego hacia los niveles intermedios de la vida cívica, por muy honorable que fuera su origen, dejó a los demócratas muy mal situados para dar respuesta a la erosión del autogobierno.

La veta cívica de la retórica de Reagan le permitió tener éxito allí donde los demócratas fracasaron: a la hora de aprovechar el sentimiento de descontento. Al final, sin embargo, poco hizo la presidencia de Reagan por modificar las condiciones sobre las que se sustentaba ese malestar. Gobernó más como un conservador de libre mercado que como un conservador cívico. El capitalismo sin trabas que promovió no hizo nada por reparar el tejido moral de las familias, los vecindarios y las comunidades, sino que contribuyó a debilitarlos aún más.

### Los riesgos de la política republicana

Todo intento de revitalizar la corriente cívica de la libertad debe hacer frente a dos objeciones que invitan a una seria reflexión. La primera de ellas nos induciría a dudar de la posibilidad de que los ideales republicanos revivan algún día; la segunda nos llevaría incluso a recelar de tal posibilidad por poco deseable. La primera objeción plantea que, dada la escala y la complejidad del mundo moderno, no es realista aspirar al autogobierno colectivo tal como éste se concibe en la tradición republicana. Desde la polis de Aristóteles hasta el ideal agrario de Jefferson, la concepción cívica de la libertad ha hallado acomodo en entornos pequeños y limitados, prácticamente autosuficientes, habitados por personas cuyas condiciones de vida hacían posible el tiempo libre, el aprendizaje y la vida común necesarios para deliberar debidamente acerca de los asuntos públicos. Pero no es así como vivimos hoy. Muy al contrario, vivimos en una sociedad continental altamente móvil y rebotante de diversidad. Por otro lado, ni siquiera una sociedad tan inmensa como ésta es autosuficiente, sino que está enmarcada en una economía global cuyo frenético flujo de dinero y de productos, de información y de imágenes

apenas entiende de naciones, no hablemos ya de vecindarios locales. ¿Cómo podría llegar siquiera a arraigar la corriente cívica de la libertad en unas condiciones como éstas?

La realidad, según esta objeción, es que la corriente republicana de la política norteamericana, a pesar de su persistencia, habla la mayoría de las veces desde la nostalgia. Ya cuando Jefferson exaltaba al pequeño propietario rural, Estados Unidos se estaba convirtiendo en una nación industrial. Lo mismo puede decirse de las menciones que se hacían de los artesanos republicanos de la época de Andrew Jackson, de los apóstoles del trabajo libre de los tiempos de Abraham Lincoln, y de los tenderos y los boticarios a los que Brandeis defendía del maleficio de lo grande. En cada uno de esos casos —o, al menos, así lo afirman quienes plantean esta objeción— los ideales republicanos no se manifestaron más que en el último instante, demasiado tarde ya para proporcionar alternativas viables y sólo a tiempo para ofrecer una simple elegía por una causa perdida. Si la tradición republicana es irremisiblemente nostálgica, entonces, por mucho que ayude a arrojar luz sobre los defectos de la política liberal, apenas aporta nada que pueda conducirnos a una vida cívica más rica.

La segunda objeción plantea que, aun cuando fuera posible recuperar los ideales republicanos, no sería deseable hacerlo: enfrentada a la difícil tarea de inculcar la virtud cívica, la política republicana entraña siempre un riesgo de coacción. Ése es un peligro que se deja entrever en la descripción que hacía Jean-Jacques Rousseau de la labor formativa necesaria para constituir una república democrática. La tarea del fundador o del gran legislador de esa república, escribió Rousseau, consiste nada más y nada menos que en «cambiar la naturaleza humana, transformar a cada individuo [...] en una parte de un todo más amplio del que, en cierto sentido, este individuo recibe su vida y su ser». El legislador «debe negar al hombre sus propias fuerzas» para que así dependa de la comunidad en su conjunto. Cuanto más próxima está la voluntad

individual de cada persona a estar «muerta y destruida», más probable será que se adhiera a la voluntad general. «Así pues, cuando cada ciudadano no es nada y no puede hacer nada si no es en concierto con todos los demás [...] se puede decir que la legislación ha alcanzado la máxima perfección posible».

El aspecto coercitivo de esa ingeniería del alma humana tampoco era desconocido para los republicanos estadounidenses. Benjamin Rush, por ejemplo, uno de los signatarios de la Declaración de Independencia, quería «convertir a los hombres en máquinas republicanas» y enseñar a cada ciudadano «que no se pertenece a sí mismo, sino que es una propiedad pública». Ahora bien, la educación cívica no tiene por qué adoptar formas tan severas. En la práctica, la ingeniería republicana del alma tiene lugar a través de una forma más moderada de tutela. Por ejemplo, la economía política de la ciudadanía que orientaba la vida estadounidense del siglo XIX buscaba cultivar no sólo los vínculos comunes, sino también la independencia y el criterio necesarios para deliberar acertadamente acerca del bien común. No funcionaba por medio de la coacción sino por medio de una compleja mezcla de persuasión y habituación (lo que Alexis de Tocqueville llamó «la lenta y callada acción de la sociedad sobre sí misma»).

Lo que separa los ejercicios republicanos de Rousseau de las prácticas cívicas descritas por Tocqueville es el carácter disperso y diferenciado de la vida pública norteamericana en tiempos de Tocqueville, así como los modos indirectos de formación del carácter a que daba pie dicha diferenciación. Incapaz de acomodar la falta de armonía, el ideal republicano de Rousseau trata de anular la distancia entre las personas para que los ciudadanos alcancen una especie de muda transparencia o de presencia mutua inmediata. Allí donde gobierna la voluntad general, los ciudadanos «se consideran miembros de un único cuerpo singular» y ya no hay necesidad de debate político. «El primero en proponer [una nueva ley] no dice más que lo que todos los demás han sentido ya, por lo que no precisa recurrir a la intriga ni a la elocuencia» para conseguir su aprobación.



Es este supuesto —que el bien común es unitario e incontestable— y no la aspiración formativa como tal lo que inclina la ideología política de Rousseau hacia la coacción. Se trata, además, de una premisa perfectamente prescindible para la política republicana. Como bien sugiere la experiencia de Estados Unidos con la economía política de la ciudadanía, la concepción cívica de la libertad no convierte el desacuerdo en algo innecesario: la vía que ofrece no trata tanto de trascender el debate político como de hacerlo realidad.

Frente a la visión unitaria de Rousseau, la práctica política republicana que Tocqueville describió en su momento funciona más por aclamación que por consenso. No desprecia la diferenciación. En lugar de anular el espacio que media entre las personas, lo llena de instituciones públicas que ponen en contacto a los ciudadanos en diversos papeles y funciones, y que los separan y los relacionan al mismo tiempo entre sí. Entre estas instituciones están los concejos municipales, las escuelas, las religiones y aquellas ocupaciones promotoras de la virtud que forman el «espíritu» y los «hábitos del corazón» necesarios para una república democrática. Cualesquiera que sean sus finalidades particulares, estas agencias de educación cívica inculcan el hábito de la dedicación a las cuestiones públicas. Y pese a su multiplicidad, evitan que la vida pública se disuelva en un todo indiferenciado.

Así pues, la corriente cívica de la libertad no es necesariamente coactiva. En ocasiones, puede hallar una expresión pluralista. Y podemos considerar que, en ese sentido, es equivocada la objeción liberal a la teoría política republicana. Pero en esa preocupación liberal está contenida una advertencia que no podemos desdeñar sin más: la política republicana es arriesgada, carece de garantías y los riesgos que entraña son inherentes al proyecto formativo que impulsa. Conceder a la comunidad política la capacidad de inmiscuirse en el carácter de sus ciudadanos significa también abrir la

posibilidad de que las malas comunidades formen malos caracteres. La dispersión del poder y la multiplicidad de escenarios de formación cívica pueden servir para mitigar esos peligros, pero no para eliminarlos.

### **El terreno que los liberales temen pisar**

Las conclusiones que deban extraerse de esta objeción dependen de las alternativas. Si hubiera un modo de garantizar la libertad sin prestar atención al carácter de los ciudadanos, o de definir derechos sin ratificar con ello una concepción de la vida buena, entonces la objeción liberal al proyecto formativo podría ser decisiva. Pero ¿existe realmente? La teoría política liberal asegura que sí. La concepción voluntarista de la libertad promete enterrar los riesgos de la política republicana de una vez por todas. Si se pudiera desligar la libertad del ejercicio del autogobierno y concebirla en cambio como la capacidad de las personas de elegir sus propios fines, se podría prescindir de la dificultosa labor de formación de una virtud cívica. O al menos podría quedar reducida a la tarea —aparentemente más simple— de cultivar la tolerancia y el respeto hacia los demás.

En la concepción voluntarista de la libertad, la construcción del Estado ya no necesita de una construcción paralela del alma, salvo en un ámbito limitado. Ligar la libertad al respeto por los derechos de unos individuos que eligen libremente arroja tierra sobre aquellas viejas querellas en torno al mejor modo de formar los hábitos del autogobierno. Le ahorra a la política las antiguas discrepancias sobre la naturaleza de la vida buena. En cuanto la libertad queda separada del proyecto formativo, «el problema de establecer un Estado puede ser resuelto incluso por una nación de demonios», según las memorables palabras de Kant, «porque tal tarea deja de comportar la mejora moral del hombre».

Ahora bien, el intento liberal de separar la libertad del proyecto formativo

topa con sus propios problemas, que podemos apreciar tanto en la teoría como en la práctica de la república procedimental. La dificultad filosófica estriba en la concepción liberal de los ciudadanos, entendidos como individuos independientes que eligen libremente, desvinculados de todo lazo moral o cívico previo a esa elección. Esta perspectiva no deja cabida a un amplio elenco de deberes morales y políticos que habitualmente reconocemos, como son los deberes de lealtad o de solidaridad. Al insistir en que sólo nos atan los fines y los roles que elegimos por nosotros mismos, niegan que tengamos ningún compromiso con fines que no hayamos escogido: fines dados por la naturaleza o por Dios, por ejemplo, o por nuestras identidades como miembros de una familia, de un pueblo, de una cultura o de una tradición.

Algunos liberales admiten que es posible que estemos vinculados a ciertas obligaciones de ese tipo, pero insisten en que sólo son aplicables a la vida privada y no influyen en la política. Esto, sin embargo, plantea una dificultad adicional. ¿Por qué insistir en separar nuestra identidad como ciudadanos de nuestra identidad como personas concebida en un sentido más amplio? ¿Por qué la deliberación política no debe reflejar nuestro modo personal de concebir los más elevados fines humanos? ¿Acaso los argumentos sobre la justicia y los derechos no se basan ineludiblemente en concepciones particulares de la vida buena, lo queramos admitir o no?

Los problemas de la teoría del liberalismo procedimental se manifiestan en la práctica misma que inspira. Una política que ponga entre paréntesis la moral y la religión de un modo demasiado rígido no tarda en generar su propio desencanto. Cuando el discurso político carece de eco moral, el anhelo de una vida pública de significado más amplio puede adoptar formas poco deseables. La Coalición Cristiana y otros grupos similares pueden tratar de vestir la desnuda arena pública con moralismos estrechos e intolerantes. Los fundamentalistas ocupan rápidamente aquellos territorios que los liberales temen pisar. El desencanto también asume formas más seculares. En ausencia

de un programa político que aborde la dimensión moral de las cuestiones públicas, la atención acaba centrada en los vicios privados de las autoridades públicas. El discurso político pasa a ocuparse cada vez más de lo escandaloso, lo sensacional y lo confesional, puntualmente suministrado por los tabloides sensacionalistas, los programas de entrevistas y, al final, por los grandes medios de comunicación. No se puede acusar a la filosofía pública del liberalismo contemporáneo de ser totalmente responsable de estas tendencias. Pero la visión del discurso político que propone ese liberalismo es demasiado austera como para dar cabida a las energías morales de la vida democrática. Crea un vacío moral que abre las puertas a la intolerancia y a otros moralismos indeseables.

Uno de los síntomas derivados de la filosofía pública de la república procedimental es la ausencia de un discurso moral sustantivo en los programas políticos. Otro es una pérdida de poder. El triunfo de la concepción voluntarista de la libertad ha coincidido con una sensación creciente de menoscabo de la influencia o del poder de los ciudadanos. Pese a la expansión de los derechos en las últimas décadas, los estadounidenses advierten con creciente frustración que están perdiendo control sobre las fuerzas que gobiernan sus vidas. Esto tiene que ver, en parte, con la inseguridad del empleo en una economía globalizada, pero también refleja la «autoimagen» (el concepto de nosotros mismos) de acuerdo con la que vivimos. La autoimagen liberal está en abierta contradicción con la organización real de la vida social y económica moderna. Por más que pensemos y actuemos como individuos independientes que eligen libremente, nos vemos enfrentados a un mundo en el que rigen unas estructuras impersonales de poder que desafían nuestra comprensión y nuestro control. La concepción voluntarista de la libertad nos prepara mal para afrontar esta situación. Por muy liberados que estemos de la carga de unas identidades que no hemos elegido, por muy autorizados que estemos para gozar de la amplia gama de derechos garantizados por el Estado del bienestar, no podemos evitar sentirnos abrumados a la hora de hacer frente

al mundo por nuestra cuenta.

## **Política global e identidades particulares**

Pero si la filosofía pública del liberalismo contemporáneo no logra solucionar el descontento generado por la democracia, aún tenemos que responder a la pregunta de cómo una atención renovada hacia los temas republicanos podría equiparnos mejor para afrontar nuestra situación. ¿Es siquiera posible el autogobierno —en el sentido republicano del término— en la sociedad contemporánea? Y si lo fuera, ¿qué cualidades de carácter serían necesarias para sustentarlo?

Algunos cambios en los términos del debate político contemporáneo dejan entrever una respuesta incipiente y parcial a estas preguntas. Algunos conservadores (y, recientemente, también algunos progresistas) han tenido gestos que apuntan hacia un renacer de la virtud cívica, la formación del carácter y el criterio moral como factores a considerar en la elaboración de políticas y en el discurso político. Desde los años treinta hasta bien entrada la década de los ochenta del siglo XX, los conservadores criticaron el Estado del bienestar con los argumentos del liberalismo libertario. Desde mediados de los ochenta, sin embargo, la argumentación conservadora se ha centrado en las consecuencias morales y cívicas de la política social del gobierno federal. El sistema de ayudas y prestaciones sociales, sostienen actualmente un buen número de conservadores, casa mal con la libertad, no tanto porque coaccione a los contribuyentes como porque engendra dependencia e irresponsabilidad entre sus perceptores, lo que, a su vez, los priva de la independencia que es consustancial a una ciudadanía plena.

Los progresistas no se han sumado de tan buen grado a la revuelta contra la república procedimental, pero también ellos han comenzado a exponer temas y argumentos cívicos. En noviembre de 1993, en un discurso

pronunciado en la iglesia de Memphis en la que Martin Luther King Jr. predicó la noche anterior a su asesinato, Bill Clinton se aventuró por ese terreno de lo moral y lo espiritual que los progresistas liberales de tiempos recientes habían procurado evitar. Recuperar el trabajo y el empleo en la vida de los barrios deprimidos del interior de las ciudades era fundamental, según explicó, no sólo por los ingresos que aportaría, sino también por sus efectos de cara a la formación del carácter, así como por la disciplina, la estructura y el sentimiento de orgullo que el trabajo confiere a la vida familiar.

Pero supongamos que los indicios cívicos presentes en nuestra política pudieran expresarse con una voz más plena y lograran reorientar los términos del discurso político. ¿Qué posibilidad habría entonces de que esa política revitalizada aliviara la erosión y la pérdida de poder de la comunidad que tanto inciden en el actual descontento democrático? Ni siquiera una política que se implicara en un discurso moral sustantivo (en lugar de rehuirlo) y consiguiera hacer revivir el proyecto formativo estaría exenta de enfrentarse a un obstáculo imponente: la formidable escala a la que está organizada la vida económica moderna y la dificultad de lograr la autoridad política democrática necesaria para gobernarla.

En realidad, esta dificultad implica dos retos relacionados. Uno de ellos es el de idear instituciones políticas capaces de gobernar la economía global. El otro es el de cultivar las identidades cívicas necesarias para sustentar esas instituciones, para dotarlas de la autoridad moral que precisan. Y no está nada claro que ambos retos sean superables.

En un mundo en el que los bienes y los capitales, la información y las imágenes, la contaminación y las personas, fluyen a través de las fronteras nacionales con una facilidad nunca antes conocida, la política debe asumir formas transnacionales (incluso globales) aunque sólo sea para mantenerse a la par de esa movilidad. De no hacerlo, el poder económico seguirá estando fuera del control del poder político refrendado democráticamente. Los Estados nacionales, que tradicionalmente habían sido los vehículos del

autogobierno colectivo, serán cada vez más incapaces de lograr que los juicios y las opiniones de sus ciudadanos influyan en las fuerzas económicas que rigen sus destinos. Pero aunque el carácter global de la economía sugiere la necesidad de unas formas de gobierno transnacionales, sigue sin ser evidente que estas unidades políticas puedan inspirar la identificación y la lealtad —la cultura moral y cívica— de las que depende en última instancia la autoridad democrática.

El desafío que supone la economía global para el autogobierno guarda notables parecidos con las dificultades a las que se enfrentaba la política estadounidense en las décadas iniciales del siglo XX. Entonces, como en la actualidad, unas nuevas formas de comercio y comunicación rebasaron los límites políticos hasta entonces conocidos y crearon redes de interdependencia entre personas de lugares distantes. Pero aquella nueva interdependencia no trajo consigo una nueva conciencia de comunidad. La reflexión de Jane Addams («la mera realidad mecánica de la interdependencia no significa nada») no es menos oportuna hoy que entonces. Lo que en su tiempo representaron los ferrocarriles, los hilos del telégrafo y los mercados nacionales, lo constituyen hoy las conexiones vía satélite, la CNN, el ciberespacio y los mercados globales: instrumentos que ligan a unas personas con otras sin convertirlas necesariamente en vecinas, en conciudadanas o en participantes en una empresa común.

Dada la similitud entre sus dilemas y los nuestros, podríamos estar tentados de pensar que la misma lógica de la solución propugnada por los activistas de la Era Progresista puede ser extrapolada a nuestros días. Si su manera de responder a la existencia de una economía nacional fue fortalecer el gobierno nacional y cultivar una conciencia de ciudadanía nacional, tal vez el modo adecuado de reaccionar ante una economía global sea fortalecer la gobernanza mundial y cultivar la correspondiente conciencia de ciudadanía global o cosmopolita. Algunos reformadores interesados en el ámbito

internacional ya han empezado a articular proyectos que van en esta línea. La Comisión sobre Gobernanza Global, un grupo de 28 altos dignatarios públicos de todo el mundo, ha publicado recientemente un informe en el que pide mayor autoridad para las instituciones internacionales. La comisión también solicitaba que se emprendieran iniciativas que ayudaran a inspirar una más «amplia aceptación de una ética cívica global» para transformar «el vecindario global, basado en el intercambio económico y en la mejora de las comunicaciones, en una comunidad moral universal».

Está claro en todo caso que la analogía entre el impulso globalizador de nuestro tiempo y el proyecto nacionalizador de la Era Progresista es válida al menos en el siguiente sentido: no podemos aspirar a gobernar la economía global sin unas instituciones políticas transnacionales, y no podemos esperar que dichas instituciones se sostengan sin cultivar unas identidades cívicas más expansivas. Las convenciones sobre derechos humanos, los acuerdos medioambientales globales y los organismos mundiales rectores del comercio, las finanzas y el desarrollo económico, son algunas de las iniciativas cuyo apoyo público depende de su capacidad de inspirar un mayor sentimiento de implicación en un destino global compartido.

Pero en lo que se equivoca esta visión cosmopolita es en sugerir que podemos restablecer sin más el autogobierno con sólo que la soberanía y la ciudadanía asciendan un escalón. La esperanza actual de lograr el autogobierno no radica en reubicar la soberanía, sino en dispersarla. La opción más prometedora para el Estado soberano no consiste en una comunidad cosmopolita basada en la solidaridad de la humanidad, sino en una multiplicidad de comunidades y órganos políticos —algunos más extensos que las naciones y otros menos— entre los que se difunda la soberanía. Sólo una política que esparza la soberanía tanto hacia arriba como hacia abajo podrá combinar, por una parte, el poder requerido para rivalizar con las fuerzas de mercado globales y, por otra, la diferenciación necesaria en una vida pública que aspira a inspirar la lealtad de sus ciudadanos.



En algunos lugares, esa dispersión de la soberanía puede suponer la concesión de una mayor autonomía cultural y política a las comunidades subnacionales —como la catalana, la kurda, la escocesa o la quebequesa—, sin que por ello dejen de fortalecerse y democratizarse la Unión Europea y otras estructuras transnacionales. Esa clase de ajustes podrían evitar los conflictos que surgen cuando la soberanía estatal es una cuestión de todo o nada. En Estados Unidos, que nunca fue un Estado nacional en el sentido europeo del término, la proliferación de escenarios de implicación política podría adoptar una forma diferente. La federación estadounidense nació precisamente de la convicción de que la soberanía no tenía que residir en un único lugar. Desde el primer momento, la constitución dividió el poder entre los distintos poderes del Estado y los diversos niveles territoriales de gobierno. Con el tiempo, sin embargo, también nosotros trasladamos la soberanía y la ciudadanía hacia escalones superiores, concretamente la nación.

La nacionalización de la vida política estadounidense tuvo lugar principalmente como reacción al capitalismo industrial. La consolidación del poder económico dio paso a la consolidación del poder político. Los conservadores actuales que claman contra el excesivo crecimiento del aparato estatal suelen ignorar ese dato. Asumen erróneamente que recortar el poder del gobierno nacional supone liberar a los individuos para que obren de acuerdo con los fines que ellos mismos se marquen, cuando, en realidad, eso supone dejarlos a merced de unas fuerzas económicas que están más allá de su control.

Las protestas conservadoras contra el volumen y el alcance del actual aparato estatal suelen hallar eco entre la población, pero no por los motivos expresados por los propios conservadores. El Estado del bienestar estadounidense es políticamente vulnerable porque no descansa sobre una conciencia de comunidad nacional adecuada. El proyecto nacionalizador que se desplegó desde la Era Progresista hasta la de la Gran Sociedad,

pasando por el New Deal, sólo logró materializarse parcialmente. Consiguió crear un gobierno nacional fuerte, pero fracasó a la hora de cultivar una identidad nacional compartida. El desarrollo del Estado del bienestar no se ha fundado tanto en una ética de solidaridad social y obligación mutua como en una ética de procedimientos equitativos y derechos individuales. Sin embargo, el liberalismo de la república procedimental resultó ser un sustituto inadecuado del fuerte sentimiento de ciudadanía que exige el Estado del bienestar.

Si la nación apenas es capaz de concitar un interés común mínimo entre sus ciudadanos, es improbable que la comunidad global pueda hacerlo mejor en ese sentido (al menos, por sí sola). Una base más prometedora para una política democrática cuyo alcance trascienda incluso las naciones es la revitalización de la vida cívica desde las comunidades más concretas en las que vivimos. En la era del NAFTA, la política local adquiere una importancia mayor, no menor. Las personas no juran lealtad a entidades inmensas y distantes, por importantes que éstas sean, a menos que dichas instituciones estén conectadas de algún modo con un ordenamiento político que refleje la identidad de los participantes.

Más allá de los Estados soberanos y de los individuos soberanos

La creciente aspiración de expresión pública de las identidades comunes refleja el anhelo de unas formas de organización política que permitan situar a las personas en un mundo cada vez más gobernado por fuerzas inmensas y distantes. El Estado-nación prometió durante un tiempo responder a ese anhelo, proporcionar el eslabón que conectara la identidad y el autogobierno. Cada Estado era (como mínimo, en teoría) una unidad económica más o menos autosuficiente que daba expresión a la identidad colectiva de una población definida por una historia, una lengua o una tradición común. El

Estado-nación reclamaba la lealtad de sus ciudadanos alegando que su ejercicio de soberanía expresaba su identidad colectiva.

En el mundo contemporáneo, sin embargo, esa reivindicación está perdiendo fuerza. La soberanía nacional se ve erosionada desde arriba por la movilidad del capital, las mercancías y la información a través de las fronteras nacionales, así como por la integración de los mercados financieros mundiales y por el carácter transnacional de la producción industrial. Pero la soberanía nacional también se ve cuestionada desde abajo, debido al renacimiento de las aspiraciones de autonomía y autodeterminación de diversos grupos subnacionales. A medida que su soberanía efectiva se desvanece, las naciones pierden paulatinamente la capacidad de retener la lealtad de sus ciudadanos. Acuciadas por las tendencias integradoras de la economía global y por las tendencias disgregadoras de las identidades grupales, los Estados-nación son cada vez menos capaces de vincular la identidad con el autogobierno colectivo. Ni siquiera los Estados más poderosos pueden escapar a los imperativos de la economía global, pero, al mismo tiempo, hasta los más pequeños son demasiado heterogéneos para dar expresión plena a la identidad comunitaria de un determinado grupo étnico, nacional o religioso sin oprimir a otros que también viven en su seno.

Desde los días de la polis aristotélica, la tradición republicana ha entendido el autogobierno como una actividad arraigada en un lugar particular y realizada por ciudadanos leales a ese lugar y al modo de vida que representa. Actualmente, sin embargo, el autogobierno precisa de una política que se desarrolle en una multiplicidad de escenarios, desde el barrio hasta la nación y el mundo en su conjunto. Una política así requiere ciudadanos capaces de encontrarse cómodos en la ambigüedad inherente a una soberanía dividida, capaces de pensar y actuar como personas situadas en múltiples escenarios de referencia. La virtud cívica característica de nuestro tiempo es la capacidad de negociar nuestra propia senda entre los

distintos deberes que nos reclaman —a veces coincidentes, a veces contradictorios entre sí— y de vivir con la tensión que generan esas múltiples lealtades.

Los medios de comunicación y los mercados globales que influyen en nuestras vidas apuntan hacia un mundo que desconoce las fronteras y los sentimientos de pertenencia a colectivos particulares. Pero los recursos cívicos que necesitamos para domeñar esas fuerzas (o, cuando menos, para enfrentarnos a ellas) sólo pueden encontrarse en los lugares y los relatos, los recuerdos y los significados, los incidentes y las identidades que nos sitúan en el mundo y dan a nuestras vidas su particularidad moral. La tarea que se le presenta a la política actual es la de cultivar esos recursos y reparar la vida cívica de la que depende la democracia.

## **2. Más allá del individualismo: los demócratas y la comunidad**

Este artículo apareció al inicio de la ronda de elecciones primarias previa a los comicios presidenciales de 1988. Michael Dukakis consiguió ese año la nominación demócrata y fue luego derrotado por George H. W. Bush en la contienda electoral general.

Durante medio siglo, el Partido Demócrata se ha sustentado en la filosofía pública del progresismo liberal del New Deal. Los demócratas y los republicanos debatieron entonces sobre el papel del Estado en la economía de mercado y sobre la responsabilidad de las instituciones estatales respecto a la provisión de servicios y prestaciones para cubrir necesidades básicas. Los demócratas ganaron ese debate y todos los candidatos ganadores de las

elecciones presidenciales celebradas entre 1932 y 1964 fueron de ese partido, con la única excepción de Eisenhower.

Con el tiempo, los republicanos dejaron de atacar el Estado del bienestar y empezaron a argumentar que podían gestionarlo mejor. Pero tanto los términos del debate como el significado de progresismo y conservadurismo continuaban estando definidos por el programa político surgido del New Deal. Los progresistas estaban a favor de aumentar el papel de la administración federal en la vida social y económica de la nación; los conservadores en cambio preferían disminuirlo.

Los ritmos de la política norteamericana fueron oscilando entre esas dos opciones alternativas. Arthur Schlesinger Jr. ha escrito que la política estadounidense se mueve por ciclos y va del activismo al inmovilismo para volver de nuevo al activismo y así indefinidamente. Como el progreso exige pasiones que no pueden prolongarse mucho en el tiempo, el progresismo liberal avanza por temporadas, entre las que se intercalan paréntesis conservadores que preparan el escenario para nuevas oleadas reformistas.

Desde ese punto de vista, podemos entender que los autocomplacientes años veinte republicanos dieran paso al activismo de Franklin D. Roosevelt y de Truman, el cual, a su vez, acabaría remitiendo para ceder su lugar a los lánguidos años de Eisenhower. Ese momento de consolidación preparó el camino para renovados llamamientos a la acción política, para el llamamiento de Kennedy a «poner el país otra vez en marcha», y para la Gran Sociedad de Johnson. A finales de los sesenta, exhausto y dividido, el país se entregó a los torpes brazos de Richard Nixon.

Así relatados, los vaivenes del péndulo político explican el predominio del Partido Demócrata en tiempos recientes. Por más que se asigne a cada partido una vocación diferenciada —la de reforma a los demócratas y la de reposo a los republicanos—, el Partido Demócrata se erige en el agente principal del progreso moral y político. Y tal ha sido el papel de los demó-

cratas durante medio siglo. El Estado del bienestar tomó forma bajo los auspicios de los demócratas y los grandes temas de los años sesenta —los derechos civiles y la guerra de Vietnam— se dirimieron no entre un partido y otro, sino dentro del propio Partido Demócrata.

Si se mantienen los ciclos de la política estadounidense, 1988 debería ser un año demócrata. Si el mundo se comporta de acuerdo con lo que dice la ortodoxia, ocho años de Ronald Reagan deberían de haber dejado el país listo para nuevas reformas.

Pero hay motivos para creer que el ciclo se ha estancado y el patrón anterior se ha disuelto. La agenda original del New Deal había quedado obsoleta ya en los años setenta. Las opciones alternativas que planteaba habían perdido su capacidad de inspirar al electorado o de alentar un debate significativo. La participación electoral ha experimentado una constante disminución entre los años sesenta y los ochenta, las lealtades de partido se han erosionado y ha crecido la desilusión con el gobierno. Mientras tanto, los políticos han buscado a tientas modos de articular esas frustraciones y ese descontento, modos no contemplados en la agenda política imperante. Surgieron manifestaciones políticas de protesta tanto desde la izquierda como desde la derecha. En las primarias de 1972, los encuestadores descubrieron sorprendidos que muchos partidarios de George Wallace consideraban a George McGovern como su segundo candidato favorito. A pesar de las profundas diferencias ideológicas entre el candidato ultraconservador y el izquierdista, ambos apelaban a una tradición de protesta populista.

En 1976, Jimmy Carter aunó en una sola candidatura las vetas sureña y progresista de esa protesta populista. Igual que Wallace y McGovern en su momento, Carter se presentó en campaña como, alguien ajeno a los tejemanejes de la política tradicional, un recién llegado crítico con la burocracia federal y con el *establishment* de Washington. Pero su presidencia sólo contribuyó a ahondar aún más el descontento que él mismo había

explotado como candidato. Cuatro años después, otro candidato que se describía a sí mismo como ajeno a la política de Washington, Ronald Reagan, se presentó para presidente atacando el aparato del Estado y la administración federal, y ganó.

Cada uno a su modo, tanto Carter como Reagan incidieron en ansiedades no recogidas en el programa político del New Deal. Ambos percibieron nuestro miedo creciente a tener cada vez menos control, individual y colectivo, sobre las fuerzas que rigen nuestras vidas. Pese a la ampliación de los derechos durante las últimas décadas, y pese a la extensión del sufragio, los estadounidenses se ven cada vez más sometidos al dominio de unas estructuras impersonales de poder que escapan a su comprensión y control.

En los setenta, una generación criada en un contexto de crecimiento continuo del nivel de vida y de poder sin rival de Estados Unidos en el escenario internacional se vio de pronto enfrentada a un mundo que ya no podía subyugar y utilizar a su antojo. Una década de inflación y de descenso de los salarios reales había debilitado la confianza de los norteamericanos en su capacidad para dar forma a sus propios destinos personales. Entretanto, los acontecimientos en el resto del mundo simbolizaban esa pérdida de dominio colectivo: en Vietnam, con una guerra que no pudimos ganar; en Irán, con una toma de rehenes de la que no nos pudimos vengar; y, en 1987, con un crac bursátil que ni los expertos supieron explicar.

Para empeorar aún más las cosas, el flujo de poder hacia las instituciones a gran escala coincidió con el declive de las comunidades tradicionales. Las familias y los barrios, las ciudades y los pueblos, las comunidades religiosas, étnicas y regionales, se erosionaban u homogeneizaban y dejaban al individuo solo frente a las fuerzas impersonales de la economía y del Estado, desprovisto de los recursos morales o políticos que les facilitaban las comunidades intermedias.

Hoy resulta evidente que la presidencia de Ronald Reagan no ha

solucionado las preocupaciones y los anhelos que tan eficazmente utilizó en su campaña. Pese a que el presidente dijo que Estados Unidos volvía a «caminar con la cabeza bien alta», su administración no nos ha devuelto el sentimiento de control sobre nosotros mismos ni ha revertido la erosión de la comunidad. Los marines muertos en el Líbano, el intento fallido de compra de la liberación de los rehenes con armas, la caída de Wall Street y el abismal déficit comercial son algunos de los elementos de la era Reagan que nos recuerdan hasta qué punto el mundo escapa cada vez más a nuestro control.

Pese a ello, los demócratas no cosecharán los frutos de los fracasos de Reagan hasta que aprendan de su éxito al hablar con el lenguaje del autogobierno y la comunidad. Por sorprendente que resulte, tratándose de una nueva filosofía pública para el progresismo estadounidense, tiene algo que aprender del mensaje conservador de Ronald Reagan.

El genio político es más instintivo que deliberado y eso es especialmente así en el caso de Reagan. Su genialidad consistió en aunar en una sola voz dos corrientes enfrentadas en el conservadurismo estadounidense. La primera es individualista, ultraliberal y defensora del *laissez faire*; la segunda es comunitaria, tradicionalista y partidaria de la Mayoría Moral. [Organización política fundada en 1979 y disuelta en 1989 que actuaba como *lobby* promotor de las causas del cristianismo evangélico estadounidense y que fue pionera de la nueva derecha cristiana en aquel país.] Quienes propugnan la primera línea aspiran a conseguir un mayor papel para los mercados en la vida pública; los que propugnan la segunda aspiran a conseguir lo mismo, pero para las cuestiones morales.

Los conservadores individualistas creen que las personas deben ser libres para hacer lo que les parezca siempre que no dañen a otras personas. Son los conservadores que hablan de «aliviar a las personas del peso del Estado». Los conservadores comunitarios, por el contrario, creen que el gobierno debería



afirmar los valores morales y religiosos. Quieren prohibir el aborto, restringir la pornografía y reimplantar la oración en las escuelas públicas. Mientras los primeros se muestran favorables a un ejército profesional invocando la libertad individual, los segundos son partidarios de las levas de reclutamiento obligatorio porque esperan que con ello se cultive la virtud cívica. Los primeros se oponen al Estado del bienestar por considerarlo una forma de caridad coaccionada; los segundos son favorables a un Estado del bienestar que promueva valores conservadores.

Reagan consiguió afirmar ambas éticas sin optar nunca por una u otra. En su espacioso conservadurismo coincidieron Milton Friedman y Jerry Falwell y convivieron durante algún tiempo. Pero el mayor logro político de Reagan no fue simplemente el de convertir en compañeros de viaje a los economistas ultraliberales y a los predicadores fundamentalistas: su mayor logro político consistió en extraer de los ideales conservadores un conjunto de temas que apelaban directamente a las preocupaciones del momento.

Y ahí radica precisamente la lección que el progresismo liberal estadounidense aún tiene que aprender: los temas que obtuvieron un eco más profundo provenían de la segunda corriente, es decir, de la línea comunitaria del pensamiento conservador. Por mucho que Reagan hablara de la libertad individual y de las soluciones de mercado, la parte más atractiva de su mensaje era su evocación de los valores comunitarios (familia y vecindario, religión y patriotismo). Lo que Reagan consiguió agitar fue el anhelo de un modo de vida que últimamente parece hallarse en retroceso: una vida colectiva de significados más amplios y a una escala más reducida y menos impersonal que la que ofrece el Estado-nación.

Para su desgracia política, en los últimos años los demócratas no han sabido hablar convincentemente sobre autogobierno y comunidad. Pero más que en una cuestión retórica, los motivos hay que buscarlos en el fondo de la teoría política del progresismo liberal. Y es que, a diferencia de lo que sucede con el conservadurismo, el progresismo contemporáneo carece de

una segunda voz, de una línea comunitaria. Su impulso predominante es de índole individualista.

Como los conservadores partidarios del libre mercado, los progresistas liberales creen que el gobierno debe mantenerse neutral frente a las cuestiones de tipo moral y religioso. Lejos de ratificar legalmente una visión particular de la vida buena, los progresistas actuales prefieren dejar libertad a los individuos para elegir por sí mismos los valores que deseen. Creen que el Estado debe proteger los derechos de las personas, no promover la virtud cívica: el Estado, según ellos, debe ofrecer un marco de derechos, neutro con respecto a los fines, dentro del que sus ciudadanos puedan actuar según los valores que sostengan.

Aunque comparten el ideal de un Estado neutral que protege los derechos individuales, los conservadores individualistas y los progresistas liberales discrepan sobre qué derechos son fundamentales y sobre *qué* ordenamiento político es el adecuado para este ideal de neutralidad. Los conservadores ponen el énfasis en los derechos de propiedad privada y proclaman que la libertad de elección se realiza al máximo en una economía de mercado sin restricciones. Los progresistas replican que para que la libertad sea verdadera son precisos ciertos prerrequisitos sociales y económicos, por lo que abogan por el derecho al bienestar, a la educación, a la vivienda, a la sanidad y otros por el estilo.

En esos parámetros se ha movido el debate durante el último medio siglo. Enzarzados en una batalla con los conservadores del *laissez faire*, los progresistas han defendido el Estado del bienestar con el lenguaje individualista de los derechos y las garantías. Así fue, por ejemplo, como el sistema de la Seguridad Social se estableció desde el primer momento de acuerdo con el modelo de un seguro privado y no con el modelo de un programa de prestaciones sociales, financiado a partir de «cotizaciones» salariales y no a partir de los ingresos fiscales generales. Franklin D.

Roosevelt pensó con razón que eso garantizaría la supervivencia política del sistema.

En comparación con las democracias sociales europeas, el Estado del bienestar estadounidense pone menos énfasis en los conceptos de obligación colectiva y solidaridad social, y más en la noción de derechos individuales. Dado el individualismo de la cultura política estadounidense, tal vez fuera ése el único modo de conquistar un amplio apoyo para la provisión pública de ciertos bienes humanos básicos.

Consideraciones políticas aparte, los progresistas liberales son reacios por principio a cualquier concepción fuerte del autogobierno y la comunidad. Si el Estado no es neutral, se preguntan, ¿qué puede impedir entonces que una mayoría intolerante imponga sus valores sobre quienes discrepen de ellos? ¿No demostró la lucha por los derechos civiles que el «control local» puede ser un modo de enmascarar el racismo y que la «comunidad» es el primer refugio del prejuicio y la intolerancia? ¿Y no nos ha enseñado el auge de la derecha religiosa el peligro de mezclar la moralidad y la política?

Cuando los demócratas hablan de comunidad, suelen referirse a la comunidad nacional. Franklin D. Roosevelt propugnó «extender a nuestra vida nacional el viejo principio de la comunidad local» y animó a los estadounidenses a concebirse a sí mismos como «vecinos» ligados por una comunidad nacional. En época más reciente, los demócratas han recurrido a la familia como metáfora de los vínculos de la ciudadanía nacional. En su exhortación a la Gran Sociedad, Lyndon Johnson habló de «Estados Unidos como una familia cuyos miembros están unidos por lazos comunes de confianza y afecto». En 1984, Walter Mondale y Mario Cuomo también compararon la nación con una familia. Según proclamó el propio Mondale, «seamos una comunidad, una familia en la que nos preocupamos los unos por los otros, unidos por un lazo de amor y cariño».

Sin embargo, ya no es posible satisfacer el anhelo de comunidad caracterizando la nación como una familia o como una comunidad de vecinos. La metáfora es demasiado inverosímil hoy en día para que pueda resultar convincente: la nación es demasiado grande como para que pueda dar pie a algo más que un interés común mínimo, demasiado distante como para permitir otra cosa que no sean momentos ocasionales de participación.

Las adscripciones locales pueden contribuir al autogobierno al implicar a los ciudadanos en una vida colectiva que va más allá de sus actividades privadas y al cultivar en ellos el hábito de interesarse por las cuestiones públicas. En definitiva, pueden habilitar a los ciudadanos para, en palabras de Tocqueville, «practicar el arte del gobierno en el reducido ámbito que tienen a su alcance».

Al menos idealmente, dicho alcance se extiende a medida que se amplía la esfera. Las capacidades cívicas que se despiertan inicialmente en los barrios y los concejos municipales (o en las iglesias y las sinagogas, o en los sindicatos y los movimientos sociales) acaban encontrando expresión a nivel nacional. Por ejemplo, la educación cívica y la solidaridad social cultivadas en las iglesias baptistas negras del Sur fueron un requisito previo crucial para el surgimiento del movimiento de defensa de los derechos civiles que se desarrolló finalmente a escala nacional. Lo que se inició como un boicot a un autobús en Montgomery (Alabama) se convertiría posteriormente en un desafío contra la segregación en el Sur, que, a su vez, desembocaría en una campaña nacional a favor de la igualdad de los derechos de ciudadanía y de sufragio. Pero más que un medio de conquista del voto como derecho, el movimiento en sí constituyó un momento de autogobierno, de afirmación del poder de los ciudadanos. Supuso un ejemplo de la clase de implicación cívica que puede emanar de las adscripciones locales y de los lazos comunitarios.

Desde el New Deal hasta la Gran Sociedad, la ética individualista de los

derechos y las garantías constituyó una fuerza vigorizante y de progreso. Pero ya en los años setenta había perdido su capacidad para inspirar. Desprovistos de una sensibilidad comunitaria, los progresistas perdieron el pulso del descontento. No comprendían cómo las personas podían tener más derechos y, al mismo tiempo, ver reducido su poder de decisión.

Las inquietudes de nuestro tiempo están relacionadas con la erosión de las comunidades intermedias entre el individuo y la nación: desde las familias y los vecindarios hasta las ciudades y los pueblos, pasando por las comunidades que se definen por tradiciones religiosas o étnicas. La democracia estadounidense depende desde hace mucho tiempo de esas comunidades para cultivar un espíritu público que la nación no puede infundir por sí sola. El autogobierno requiere una comunidad, ya que las personas aspiran a controlar su destino no sólo como individuos, sino también como participantes en una vida colectiva con la que puedan identificarse.

Sin embargo, la filosofía pública de los derechos y las garantías hizo que los demócratas se volvieran suspicaces con respecto a las comunidades intermedias. Desde el New Deal hasta el movimiento de defensa de los derechos civiles y la Gran Sociedad, el proyecto liberal-progresista ha usado el gobierno federal para reivindicar derechos individuales que las comunidades locales no habían conseguido proteger. Incapaces de satisfacer el ansia de autogobierno y comunidad, los demócratas permitieron que Ronald Reagan y la derecha religiosa captaran esas aspiraciones y las condujeran hacia fines conservadores.

Esta abdicación se cobró un precio político, pues como ha demostrado el caso de Reagan la dimensión comunitaria de la política es demasiado importante para ser ignorada. Pero además era innecesaria desde el punto de vista filosófico, pues la familia, el vecindario, la comunidad o la religión no son nociones intrínsecamente conservadoras, sino todo lo contrario: en el

contexto moderno, las políticas conservadoras no sirven para reivindicar los valores tradicionales, como bien podemos apreciar en el fracaso de Reagan para gobernar conforme al proyecto que él mismo propugnaba.

La solución que proponía Reagan para acabar con la erosión del autogobierno era desplazar poder desde el gobierno federal hacia el nivel estatal y local mediante el recorte del gasto federal interno, la descentralización y la desregulación. Así revitalizado, el sistema federal ayudaría a restablecer el control de los ciudadanos sobre sus vidas porque permitiría que el poder se localizara mucho más cerca de ellos. Simultáneamente, un poder judicial federal menos activista que en décadas anteriores contribuiría también a reforzar los valores tradicionales al autorizar a las comunidades para legislar sobre moralidad en temas como el aborto, la pornografía, la homosexualidad y la oración en las escuelas.

Pero este enfoque estaba condenado al fracaso, porque ignoraba las condiciones que habían conducido inicialmente al crecimiento del poder federal, entre las que se contaban el incremento del poder empresarial a escala nacional y, más recientemente, internacional.

En sus orígenes, el federalismo fue diseñado con la intención de potenciar el autogobierno mediante la dispersión del poder político. Pero esta distribución suponía la existencia de una economía descentralizada como la que imperaba en aquel entonces. Con el crecimiento de los mercados nacionales y de las empresas a gran escala, las formas políticas de los primeros momentos de la república fueron haciéndose cada vez más inadecuadas para el autogobierno. Desde el comienzo del siglo XX, la concentración del poder político ha constituido una respuesta a la concentración del poder económico: un intento de preservar el control democrático.

Descentralizar el gobierno sin descentralizar la economía, tal como proponía Reagan, sólo es un federalismo a medias. Y desde el punto de vista

del autogobierno, un federalismo a medias es peor que ninguno. Dejar a las comunidades locales a merced de las decisiones tomadas por los consejos de administración de las grandes sociedades empresariales en sus remotas sedes centrales no aumenta en absoluto su poder de decisión: como mucho, disminuye la capacidad que puedan tener para influir en su propio destino.

Por motivos parecidos, las políticas conservadoras tampoco pueden dar respuesta a la aspiración comunitaria. El mayor agente corrosivo de los valores tradicionales no hay que buscarlo en los jueces progresistas, sino en ciertos elementos de la economía moderna ignorados por los conservadores, como, por ejemplo, la movilidad ilimitada del capital (con el trastorno que ocasiona sobre los barrios, las ciudades y los pueblos), la concentración de poder en grandes corporaciones empresariales (que no tienen por qué rendir cuentas ante las comunidades en las que desarrollan sus actividades) o la inflexibilidad de las condiciones laborales actuales (que obliga a los trabajadores y a las trabajadoras a elegir entre progresar en sus carreras profesionales u ocuparse de sus hijos).

Al final, la presidencia de Reagan ha sido un éxito desde el punto de vista evocativo y un fracaso desde el punto de vista práctico. Ambos resultados ofrecen elementos de reflexión que pueden servir de orientación de cara a la elaboración de una filosofía pública para el progresismo estadounidense.

En primer lugar, el progresismo liberal debe aprender el lenguaje del autogobierno y la comunidad. Necesita un proyecto para el autogobierno que vaya más allá de los derechos electorales, por muy importantes que éstos sean. Y necesita un proyecto de comunidad que abrace la rica diversidad de recursos cívicos intermedios existentes entre el individuo y la nación.

En segundo lugar, por mucho que se exhorte a ello, será imposible rejuvenecer las comunidades si las personas no se identifican con ellas y no encuentran motivo para participar en ellas. Así pues, los demócratas

necesitan desarrollar una versión propia y revitalizada del federalismo y deberían comenzar a debatir cuáles son las responsabilidades políticas que mejor se pueden prestar a un control local. Una teoría demócrata del federalismo podría empezar por definir los derechos básicos de la ciudadanía nacional y, a partir de ahí, buscar vías —coherentes con esos derechos— para ceder a las comunidades locales un papel más amplio en las decisiones que rigen sus vidas. Podría preguntarse, por ejemplo, cómo potenciar un control local de las escuelas congruente con unos derechos —como el de la igualdad racial y el de una educación digna para todos los ciudadanos— garantizados a nivel nacional.

En tercer lugar, los demócratas deben reconocer (a diferencia de los republicanos) que cualquier descentralización significativa del poder político precisa de reformas en la estructura de la economía contemporánea. Necesitan políticas que aborden la movilidad sin precedentes del capital, el poder de las grandes corporaciones empresariales (que escapa al control político y ciudadano) y la confrontación entre los sindicatos y la dirección de las empresas. Una filosofía pública que pusiera el autogobierno por delante se centraría menos en temas macroeconómicos, como los déficits presupuestarios o los tipos impositivos, y haría un mayor hincapié en cuestiones relacionadas con la estructura económica. Y abordaría dichas cuestiones no sólo desde la óptica de una maximización del PNB, sino también con la vista puesta en la construcción de comunidades facultadas para un autogobierno de dimensiones manejables.

En este sentido, esa nueva filosofía pública evocaría un debate anterior dentro de la propia tradición progresista: un debate sobre el ordenamiento económico más propicio al gobierno democrático. Algunos promotores del New Deal eran partidarios de la planificación económica nacional como un medio para preservar la democracia frente al poder económico; otros progresistas buscaban el mismo fin mediante las políticas antitrust y la descentralización económica. En las primeras décadas del siglo, se



contrapusieron el Nuevo Nacionalismo de Theodore Roosevelt y la Nueva Libertad de Woodrow Wilson. Pero, pese a sus diferencias, los participantes en aquellos debates entendían que la política económica no era relevante únicamente para el consumo, sino también para el autogobierno. Los demócratas de nuestros días harían bien en recuperar aquella idea de sus antecesores progresistas.

Por último, los demócratas deberían vencer el impulso a desterrar el discurso moral y religioso de la vida pública. Deberían rechazar la idea de que el Estado puede ser neutral. Una vida pública vacía de significados morales e ideales compartidos no es ninguna garantía de libertad, sino que constituye más bien una invitación abierta a la intolerancia. Como ha mostrado la Mayoría Moral, una política cuyos recursos morales se ven disminuidos por el desuso se vuelve vulnerable a quienes pretenden imponer moralismos estrechos. Los fundamentalistas acuden raudos allí donde los progresistas liberales no se aventuran a entrar. La respuesta para estos últimos no radica en rehuir los argumentos y los debates morales, sino en implicarse en ellos. En cualquier caso, los liberal-progresistas llevan mucho tiempo formulando argumentos morales, algunos bastante explícitos. El movimiento de defensa de los derechos civiles «legisló sobre la moral» y aprovechó sin miramientos diversos lemas religiosos.

En años recientes, el progresismo ha sufrido un retroceso por causa de su rechazo a postular y defender una visión propia del bien común. De este modo han dejado en manos de los conservadores los recursos más potentes de la política estadounidense. Una filosofía pública del autogobierno y la comunidad serviría para reclamar esos recursos para los fines progresistas, y haría posible que los demócratas reanudaran su trayectoria como el partido del progreso político y moral.

### 3. La política de la virtud fácil

Este artículo y el siguiente aparecieron durante la campaña para las presidenciales de 1996, en las que se enfrentaron Bill Clinton y su rival republicano, Bob Dole. Clinton salió elegido por una cómoda mayoría.

Desde que Richard Nixon se hiciera con la presidencia con un mensaje de defensa de la ley y el orden y de ataque a la contracultura, los demócratas han adoptado una actitud defensiva en el tema de los valores. Al menos hasta ahora. En lo que constituye uno de los grandes giros de la política estadounidense contemporánea, Bill Clinton ha conseguido conquistar la posición dominante en el debate político sobre la virtud. Durante este último año, Clinton ha promovido la implantación de un chip de control de contenidos televisivos para los espectadores infantiles, los toques de queda para los menores de edad y los uniformes escolares, y ha condenado públicamente los embarazos adolescentes, el consumo de tabaco y el absentismo escolar entre los menores. Algunos se burlan de esos puntos de su programa, que ven como un catálogo de pequeños favores, y se preguntan si no llegará un día en que el presidente condene en público hasta las palabras malsonantes. Pero, como ya saben los republicanos desde hace algún tiempo, la virtud fácil da mucho juego en la política estadounidense, más incluso, quizás, que otras versiones más estrictas y elaboradas.

Nadie entendió esto mejor que Ronald Reagan. Reagan supo evocar con gran habilidad la familia y las comunidades vecinales, la religión y el patriotismo, sin dejar por ello de promover un capitalismo sin restricciones que, paralelamente, socavaba las mismas tradiciones y comunidades que tanto elogiaba. Otros republicanos siguieron su ejemplo. George H. W.

Bush, quien invocaba los valores más por estrategia que por convicción, posó para la prensa en una fábrica de banderas y nos dio a conocer a Willie Horton. [Durante la campaña para las elecciones presidenciales de 1988, los partidarios de Bush financiaron un célebre anuncio electoral protagonizado por Willie Horton, un condenado a cadena perpetua por asesinato en Massachusetts (y sin posibilidad de libertad condicional) que, tras haber huido en 1986 aprovechando un permiso de fin de semana, cometió un atraco a mano armada y una violación en 1987 en Maryland, antes de volver a ser detenido, condenado y encarcelado en este último estado. El anuncio cargaba las tintas contra el rival de Bush y ex gobernador de Massachusetts, Michael Dukakis, quien había apoyado en su momento la implantación del programa de permisos que Horton había aprovechado para su huida.]. Dan Quayle criticó al personaje de televisión Murphy Brown por concebir y tener un hijo fuera del matrimonio. William Bennett emprendió una campaña contra las letras violentas de la música *rap*. Patrick Buchanan exigió que recuperáramos «nuestra cultura y nuestro país». Los demócratas, mientras tanto, se resistían a toda esa política de la virtud, pero no lo hacían rebatiendo las opiniones morales particulares de los conservadores, sino rechazando la idea misma de que los juicios morales puedan tener cabida en la esfera pública. Cuando los republicanos intentaban prohibir el aborto, negar los derechos de los homosexuales o promover la oración en las escuelas, los progresistas replicaban que el gobierno no debe legislar sobre la moral ni ocuparse del carácter moral de los ciudadanos. Convertir la edificación del alma en tarea del Estado, argumentaban, entraña el riesgo de la coacción. La finalidad de la política no debería ser decir a las personas cómo vivir, sino dar a las personas la libertad necesaria para que éstas puedan elegir por sí mismas cómo quieren hacerlo.

La insistencia de los progresistas liberales en que la política fuese neutral con respecto a las cuestiones morales y religiosas resultó equivocada en

principio y costosa en la práctica. Desde el plano filosófico, no está ni mucho menos claro que el Estado pueda o deba mantenerse neutral frente a los interrogantes morales más acuciantes del momento. Las leyes sobre los derechos civiles legislaron sobre cuestiones morales, y así es como debía ser. No sólo prohibieron prácticas detestables —como la segregación en los comedores públicos—, sino que también trataron de influir deliberadamente sobre los sentimientos morales.

Pero, dejando a un lado la filosofía, el rechazo demócrata de la política de la virtud tuvo un elevado precio para el partido y sus candidatos, porque cedió a los conservadores el monopolio del discurso moral en política, lo cual ayudó a los republicanos a ganar cinco de las seis elecciones presidenciales celebradas entre 1968 y 1988. Bill Clinton rompió por fin esa pauta y ganó al presentarse como un «nuevo demócrata» que ponía el mismo énfasis en la responsabilidad que en los derechos. Pero el éxito de Clinton a la hora de arrebatarse el estandarte de los valores a los republicanos no se hizo evidente hasta el verano de 1996.

Dos factores lo hicieron posible. El primero fue la mayoría conquistada por los republicanos en las dos cámaras del Congreso en las elecciones intermedias de 1994. Viendo perdida toda esperanza de legislar a partir de ese momento, Clinton se replegó hacia la dimensión retórica de la presidencia. Y una plataforma tan influyente como la presidencia invita a practicar algo de edificación social.

El segundo factor fue la nominación de Bob Dole, un hombre carente tanto del don como del gusto por la retórica de la virtud. Su único intento de apelar a una mayor influencia de la moral sobre los mercados fue un discurso que pronunció hace un año en Hollywood, en el que denunció la tendencia de los cineastas a plegarse a las preferencias del público potenciando la violencia, el sexo y los actos depravados en sus películas. Pero lo dijo sin poner mucho entusiasmo en sus palabras. Hace poco regresó a Hollywood y

declaró que, en el fondo, los mercados y la moral no son contradictorios, pues los cineastas pueden ganar mucho dinero apelando a nuestros instintos más nobles, y puso como ejemplo el gran éxito de taquilla de *Independence Day*, una película de invasores alienígenas, acción y tiros de alta tecnología. Abandonada su anterior imagen de profeta recriminador, Dole hablaba ahora como un buen asesor de relaciones públicas: «En el Hollywood actual, la gran noticia es que, la responsabilidad es un buen negocio. Ustedes pueden ver subir sus índices y aumentar sus ingresos de taquilla sin dejar de poder mirarse al espejo». Las taquillas de venta de entradas, según el propio Dole, funcionan como «urnas electorales culturales» que demuestran la predilección de los estadounidenses por «lo bueno antes que por lo grotesco, por la excelencia antes que por la explotación y por la virtud discreta antes que por la violencia gratuita».

Ante la necesidad de dar un impulso a su candidatura, Dole tuvo que escoger entre las dos grandes pasiones de la política republicana contemporánea: el fervor moral de la derecha religiosa o el fervor reductor de impuestos de los devotos de las políticas económicas orientadas a la oferta. Cansado de la contienda sobre el aborto que ha dividido a su partido, Dole optó por la segunda línea, lo que dejó todo un espacio abierto a Clinton en el frente de los valores. En una entrevista sobre la cuestión de los valores para *USA Today*, Dole no pudo ocultar su falta de interés por el tema. En su discurso de investidura, dijo, los valores tendrían «un gran peso». Pensaba defender que «no son cosa de todos, sino que son cosa de familia. Y demás». Pero incluso esta concesión de mala gana a la política de la virtud parecía ofender su lacónica sensibilidad: «¿Acaso tiene que ir uno por ahí diciendo "soy el candidato de los valores, pasen y vean, yo les daré valores"?».

Aun así, y pese a no estar lastrado por semejantes reticencias, Clinton todavía tenía que dar un contenido a su proyecto de edificación del alma. Y

no estaba muy claro cuál debía ser. Otros presidentes anteriores habían utilizado la plataforma que les brindaba su cargo para pedir grandes sacrificios a sus conciudadanos: que arriesgaran sus vidas en una guerra, que compartieran su abundancia con los menos afortunados o que sacrificaran un poco de consumo material en aras de la virtud cívica. Y confirmando las inquietudes del progresismo liberal, los episodios más ambiciosos de estas campañas de edificación habían comportado a menudo ciertas dosis de coacción, como por ejemplo en las iniciativas de americanización de inmigrantes durante el siglo XIX o en los intentos de combatir la pobreza mediante las *settlement houses* [Casas situadas en barrios desfavorecidos en las que se realojaba a estudiantes de las universidades locales para que interactuaran con la población de la zona y ayudaran a mejorar sus condiciones de vida.]. *y* otros medios de avance moral durante la Era Progresista.

Pero ¿qué clase de edificación moral del alma es más adecuada para una nación hambrienta de comunidad pero escasamente dispuesta a tolerar las restricciones (un país que anhela un fin moral, pero que está poco preparado para los sacrificios)? Ya sea de forma planeada o por mera intuición, lo cierto es que Clinton ha dado con una solución: no imponer límites morales a las personas adultas, sino a los niños. Lo que tienen en común los chips de control de contenidos televisivos, los toques de queda, los uniformes escolares y las campañas contra el absentismo en los colegios, los embarazos adolescentes y el consumo de tabaco entre menores de edad, es que todas estas medidas abordan la preocupación de muchas personas por la erosión de la autoridad moral ocupándose del carácter moral de sus hijos e hijas. La política de la virtud de Clinton elude las críticas de paternalismo convirtiéndose ella misma en paternal, en sentido estricto.

Habrá quien se queje de que, comparado con otros proyectos históricos de progreso moral y cívico, la edificación de Clinton apenas supone una

forma *light* de ingeniería del alma, un ejercicio de virtud fácil que apenas sirve para cuestionar los hábitos y las disposiciones cívicas de la población adulta. Pero tal vez eso sea lo único a lo que podemos aspirar actualmente. La política de la virtud de Clinton constituye, al menos, un paso adelante con respecto a las fábricas de banderas y a Willie Horton. Y puede que le ayude a convertirse en el primer presidente demócrata que consigue ser reelegido para el cargo después de Franklin D. Roosevelt.

#### **4. Grandes ideas**

Esta campaña presidencial nos invita a elegir entre una gran idea, aunque de escaso mérito, y otras muchas más pequeñas, pero meritorias. La gran idea de limitado valor es la propuesta de rebaja de impuestos lanzada por Bob Dole: la gente debería retener una parte más importante de sus ingresos. No está claro por qué. Para empezar, atendiendo al déficit presupuestario existente y a las necesidades públicas aún por satisfacer, parece evidente que el Estado necesita ese dinero. En segundo lugar, los estadounidenses pagan ya actualmente en forma de impuestos una cuota más reducida de su renta nacional que los ciudadanos de cualquier otra democracia industrializada. Y, por último, al no ofrecer otra meta mayor que la de bajar los impuestos, Dole se contradice con la admirable proclamación que realizó en su discurso de aceptación de la nominación como candidato presidencial republicano, en el que vino a decir que los presidentes deben anteponer las consideraciones morales a las materiales. Dole ha tratado, en alguna ocasión, de elevar el estatus moral de esos recortes fiscales argumentando que una fiscalidad excesiva cercena la libertad. Pero cuesta ver de qué modo hará

más libres a los estadounidenses el hecho de que se desvíen unos cientos de dólares por persona a su consumo privado.

La campaña de Bill Clinton, aun estando desprovista de grandes ideas, está salpicada de pequeñas propuestas: un programa de alfabetización a cargo de voluntarios, la implantación de unos cheques para la formación ocupacional, la prohibición de la venta al público de munición capaz de perforar los chalecos antibalas, nuevas restricciones a la venta de cigarrillos, una ley que impida que las mujeres puedan ser dadas de alta de las maternidades de los hospitales antes de que hayan transcurrido 48 horas desde el momento del parto, y hasta un plan para limitar el número de veces que el teléfono general de emergencias da señal de ocupado. Son buenas ideas, pero no conforman un proyecto de gobierno completo y coherente. Aun así, Clinton ha decidido que no necesita ninguno para ganar y probablemente tiene razón.

Ése es el fallo más importante de la campaña de Dole: le ha puesto las cosas demasiado fáciles a Clinton. Le ha eximido de la dificultad de replantearse la política progresista, así como de la obligación de lidiar con las fuerzas que, tarde o temprano, vendrán a transformar el debate político estadounidense. Si Pat Buchanan hubiera sido el nominado republicano, Clinton se habría visto obligado a abordar la preocupación generada por el cambio de la situación del empleo, la erosión de las comunidades tradicionales, el ascenso de los mercados globales y el declive de la soberanía nacional. Pero teniendo enfrente a un republicano cuya imaginación política transita por los caminos bien marcados de la cansina política de partido, Clinton puede mantenerse fiel al centro convencional sin necesidad de afrontar los grandes interrogantes que acechan en el horizonte. Por mucho que el presidente hable de que estas elecciones constituyen todo un puente de entrada al siglo XXI, lo cierto es que, si son recordadas por algo, no lo serán por haber marcado el comienzo de una nueva era en la política



estadounidense, sino la expresión marchita de la anterior.

Puede que las elecciones definitivas del siglo XXI no se produzcan hasta dentro de una década o más tarde. Las cuestiones que inspiran a toda una época no se hacen evidentes hasta que la gente, presionada por los acontecimientos, halla uno o más modos de explicar las nuevas circunstancias en las que viven. Las elecciones que «construyeron el puente» al siglo XX no tuvieron lugar hasta 1912. Fue entonces cuando Woodrow Wilson, el candidato demócrata, y Theodore Roosevelt, que encabezaba la candidatura del «Partido del Alce» [El Partido Progresista, conocido popularmente como el Bull Moose o el "Partido del Alce".], articularon las grandes ideas que darían forma al debate político del siglo XX.

Las dificultades que tenían planteadas eran similares a las nuestras. Entonces, como ahora, se asistía a un desajuste entre la escala de la vida económica y la escala de la comunidad política. Los ferrocarriles, los teléfonos, los cables del telégrafo y los periódicos rebasaban los límites locales y ponían a las personas en contacto con los sucesos de lugares lejanos. Los mercados nacionales y el complejo sistema industrial existente hacían que trabajadores y consumidores fueran interdependientes. Pero los estadounidenses, acostumbrados a orientarse bien en comunidades reducidas, se sentían impotentes ante aquellas fuerzas que escapaban a su control. El sistema político descentralizado, ideado originalmente para una nación de granjeros y tenderos, se quedaba pequeño ante el poder de los gigantes empresariales.

¿Cómo podía una democracia de base local gobernar una economía de alcance nacional? Ésa era la pregunta que dividía a Wilson y a Roosevelt. Wilson abogaba por romper los trusts y descentralizar el poder económico para que pudiera rendir cuentas ante las unidades políticas locales. Las grandes empresas habían alcanzado un grado de «centralización mucho mayor que el de la propia organización del país», declaró el candidato

demócrata. Según Wilson, algunas grandes corporaciones empresariales disponían de presupuestos superiores a muchos de los estados de la Unión «y su influencia se deja[ba] sentir más [que la de esos estados] sobre las vidas y las fortunas de comunidades enteras de hombres». Para él, aceptar sin más esta situación y tratar de regular simplemente el poder de los monopolios era una especie de capitulación: «¿Acaso ha llegado el momento», se preguntó, «de que el presidente de los Estados Unidos tenga que quitarse el sombrero ante estos altos financieros y decirles "son ustedes nuestros inevitables amos, pero a ver si podemos arreglarlo un poco"?».

Teddy Roosevelt consideraba las grandes empresas un producto inevitable del desarrollo industrial y creía inútil tratar de restaurar la economía descentralizada del siglo XIX. El único modo de lidiar con el poder económico nacional, sostenía, era ampliar la capacidad de las instituciones democráticas nacionales. La solución a las grandes empresas era un gobierno y una administración pública igualmente grandes. Roosevelt pretendía afrontar el poder económico nacional con un poder político también nacional. Pero insistía, además, en que una democracia nacional requería algo más que una centralización del Estado: necesitaba también una nacionalización de la política. Había que refundir la comunidad política en un nuevo molde que la ampliara a escala nacional. El «Nuevo Nacionalismo» de Roosevelt pretendía inspirar en los americanos «un despertar moral auténtico y permanente», una nueva conciencia de ciudadanía nacional.

Wilson conquistó la reelección, pero el «Nuevo Nacionalismo» de Roosevelt conquistó el futuro. Desde el New Deal hasta la Gran Sociedad (e, incluso, hasta los tiempos de Reagan y Gingrich), el proyecto nacionalizador dio energía y sentido al debate político estadounidense, tanto a los progresistas que trataban de expandir las responsabilidades del gobierno federal como a los conservadores que pretendían restringirlas.

Actualmente nos enfrentamos a unas dificultades parecidas a las que los americanos de principios de siglo tenían ante sí. Ahora, como entonces, unas

nuevas formas de comercio y comunicación rebasan las fronteras políticas y crean redes de interdependencia que alteran las formas de comunidad conocidas. Lo que en su tiempo representaron los ferrocarriles, los hilos del telégrafo y los mercados nacionales, lo constituyen hoy las conexiones vía satélite, la CNN, el ciberespacio y los mercados globales: instrumentos que ligan a unas personas con otras sin convertirlas necesariamente en vecinas, en conciudadanas o en participantes en una empresa común. De nuevo, la escala de la vida económica ha superado el alcance de las instituciones democráticas existentes. Esto explica la sensación de pérdida de poder e influencia que flota sobre nuestra política, la lacerante duda de que ni uno ni otro partido puedan hacer mucho por aplacar las inquietudes de nuestro tiempo.

El hecho de que hoy no estemos debatiendo sobre cuestiones o preguntas análogas a las que ocuparon en su momento a Wilson y a Roosevelt es un dato muy revelador de la pobreza de nuestra política. ¿Es posible la democracia dentro de una economía global? ¿Cómo pueden las actuales instituciones transnacionales emergentes —desde el NAFTA al GATT, pasando por el Tribunal Internacional de Justicia— llegar a inspirar la lealtad que han inspirado las comunidades locales y nacionales? Si las virtudes cívicas deben ser alentadas en entornos más próximos a las personas —en las escuelas, las congregaciones religiosas y los lugares de trabajo—, ¿de qué modo pueden estas comunidades prepararnos para ejercer la ciudadanía a escala global? El puente al siglo XXI no se construirá con un gran número de pequeñas respuestas, sino con unas pocas grandes preguntas.

## **5. El problema de la civilidad**

La preocupación por la incivilidad y el partidismo es un tema recurrente en la política estadounidense. Dicha inquietud recibió una atención renovada tras las elecciones de 1996, en las que el presidente Clinton alcanzó la reelección, aunque los republicanos retuvieron el control que ya tenían sobre las dos cámaras del Congreso federal.

La mezquindad está en horas bajas en Estados Unidos: lo que resuena por todo el país son las llamadas a la civilidad. Hartos de las cuñas de publicidad electoral dedicadas a la descalificación del adversario, de campañas negativas y de rencor partidista, los americanos se sienten consternados, además, por la creciente aspereza de la vida cotidiana: la mala educación en las carreteras, la violencia y la vulgaridad de las películas de Hollywood y la música popular, el tono descaradamente «confesional» de la televisión diurna, la figura del béisbol que escupe al árbitro...

Conscientes de esa reacción negativa frente a la incivilidad, el presidente Clinton y los dirigentes republicanos han prometido trascender el debate partidista y buscar puntos de acuerdo. Los congresistas tienen previsto celebrar unas jornadas bipartidistas durante un fin de semana para conocerse mejor y analizar métodos para canalizar sus desacuerdos con un mayor grado de civilidad. Mientras tanto, un número cada vez mayor de comisiones nacionales reflexionan sobre modos diversos de renovar la ciudadanía y la comunidad.

Los estadounidenses tienen razón al preocuparse por la erosión de la civilidad en la vida cotidiana. Pero es un error pensar que una simple mejora de los modales y un mayor decoro en la conducta podrán solucionar los

problemas fundamentales de la democracia norteamericana. En política, la civilidad es una virtud sobrevalorada.

El problema de la civilidad es, precisamente, el motivo que tienta a los políticos a ensalzarla: que anula la controversia. Y, sin embargo, la política democrática, bien llevada, rebosa controversia. Elegimos a los políticos para que debatan sobre cuestiones públicas sumamente polémicas, como, por ejemplo, cuánto gastar en educación, defensa y atención a los pobres, cómo castigar la delincuencia, si hay que permitir el aborto, etc. No deberíamos retroceder ante el clamor y la confrontación resultantes: son el sonido y el espectáculo de la democracia.

Ni que decir tiene que resulta deseable que el debate político proceda con un ánimo de respeto mutuo y no de enemistad. Pero hoy en día ocurre a menudo que el llamamiento a una mayor civilidad en el ámbito de la política es una forma elegante de pedir un menor escrutinio crítico de las donaciones ilícitas a las campañas electorales o de otros delitos. Igualmente, la apelación a superar el debate partidista puede difuminar diferencias legítimas en cuanto a las propuestas políticas de uno y otro partido, o justificar un escenario político carente de principios o de convicciones.

Desde el New Deal hasta el movimiento de defensa de los derechos civiles, la política basada en principios siempre ha sido partidista, es decir, siempre ha implicado la movilización de unos ciudadanos de opiniones parecidas para que luchen por una causa a la que otros se oponen.

La incivilidad galopante que se vive hoy en nuestro país no se curará con un simple llamamiento ni con el silenciamiento de las diferencias políticas. Es el síntoma de un problema de nuestra vida pública que es demasiado fundamental como para que pueda resolverse con sólo rebajar el tono de los mensajes de los partidos. La preocupación de los norteamericanos por la incivilidad pone de manifiesto el temor de que estemos asistiendo a la desintegración del tejido moral de la comunidad.

Las familias, los barrios, las ciudades, los pueblos, las escuelas, las congregaciones religiosas, los sindicatos: las instituciones que tradicionalmente proporcionaban a las personas unos puntos de anclaje moral y una sensación de pertenencia a un colectivo sufren hoy un auténtico asedio.

El conjunto de estas instituciones reciben a veces el nombre de «sociedad civil». Una sociedad civil sana es importante no sólo porque fomenta la civilidad (por más que ésta sea un valioso producto secundario), sino también porque inspira las costumbres, las aptitudes y las cualidades de carácter que caracterizan a los ciudadanos democráticos más activos.

Evidentemente, cada institución de la sociedad civil tiene sus propios fines diferenciados. Las escuelas sirven para educar a los más jóvenes; las iglesias y las sinagogas para el culto religioso, etc. Pero cuando participamos en escuelas o en congregaciones confesionales, también desarrollamos virtudes cívicas, cualidades que nos preparan para ser buenos ciudadanos. Aprendemos, por ejemplo, a pensar en el bien del conjunto, a ejercer la responsabilidad hacia los demás, a abordar intereses en conflicto, a defender nuestras opiniones respetando las de las otras personas. Pero, por encima de todo, las instituciones de la sociedad civil nos abstraen de nuestros intereses privados y egoístas, y nos inculcan el hábito de preocuparnos por el bien común.

Hace un siglo y medio, Alexis de Tocqueville ensalzó la vibrante sociedad civil de Estados Unidos por producir los «hábitos del corazón» de los que depende la democracia. Si Tocqueville estaba en lo cierto, es lógico que nos preocupe la salud de la sociedad civil en un sentido más amplio incluso que el de su efecto sobre los modales de las personas en los comercios y en la calle. La razón es que el descrédito de las familias, las comunidades vecinales locales y las escuelas puede tener como resultado que no produzcan los ciudadanos activos e interesados por los asuntos públicos necesarios para que

una democracia funcione. (Las pésimas cifras de participación en las recientes elecciones podrían ser un indicio de ese efecto.)

Ésa al menos es la corazonada que ha dado pie a una profusión de comisiones nacionales nacidas con el propósito de explorar el modo de renovar la ciudadanía y la comunidad. Entre ellas se incluyen la Comisión Nacional Penn sobre Sociedad, Cultura y Comunidad, que se ha reunido este mismo mes en Filadelfia; la Comisión Nacional de Renovación Cívica, encabezada por William Bennett y Sam Nunn (senador saliente por Georgia); la Comisión Nacional de Filantropía y Renovación Cívica, presidida por el ex secretario federal de Educación Lamar Alexander, y el Instituto de la Sociedad Civil, con sede en Boston, que recientemente anunció un proyecto sobre renovación cívica que será dirigido por Patricia Schroeder (miembro saliente de la Cámara de Representantes por Colorado).

La posibilidad de que esas iniciativas ayuden a rejuvenecer la vida cívica estadounidense dependerá de lo dispuestas que se muestren a afrontar ciertas preguntas difíciles y controvertidas sobre los factores que han socavado esas comunidades en las que se apoya la virtud. Deben resistirse a la tentación — endémica en esa clase de comisiones— a apartarse de las cuestiones que poseen una mayor carga política.

A primera vista, el proyecto de renovación de la sociedad civil cuenta con el mismo tipo de atractivo no partidista que los llamamientos a la civilidad en la vida pública. A fin de cuentas, ¿quién iba a oponerse a unos esfuerzos destinados a fortalecer las familias, las comunidades vecinales locales y las escuelas? Pero ese intento de reparar la sociedad civil sólo podrá eludir la polémica en la medida en que mantenga un carácter exhortatorio (o, lo que es lo mismo, mientras sea apto para ser incluido en los discursos conmemorativos del 4 de julio o en los del estado de la Unión).

Cualquier intento serio de apuntalamiento de estas comunidades cargadas de valores debe enfrentarse a las fuerzas que las han debilitado. Los

conservadores como el señor Bennett localizan la amenaza a esas instituciones en dos fuentes: la cultura popular y el crecimiento del aparato estatal y la administración pública.

Según ellos, la música *rap* y los contenidos cinematográficos de mal gusto corrompen a la juventud, mientras que el Estado del bienestar y el crecimiento de la administración federal minan la iniciativa individual, debilitan el impulso a la actuación autónoma a nivel local y ocupan el papel de las instituciones intermedias. Podemos el árbol del gran aparato estatal, insisten, y las familias, los barrios y las organizaciones religiosas de beneficencia saldrán de detrás de su sombra y podrán florecer aprovechando el espacio actualmente ocupado por el descontrolado ramaje del árbol gubernamental.

Estos conservadores culturales tienen razón al preocuparse por los efectos vulgarizadores de la industria del entretenimiento popular, unos efectos que, unidos a la publicidad que impulsa a dicha industria, inducen un ardor consumista y una pasividad respecto a la política totalmente contrarios a la virtud cívica. Pero se equivocan al ignorar la fuerza más potente de todas: el poder corrosivo de una economía de mercado sin restricciones.

Cuando las grandes empresas utilizan su poder para obtener reducciones fiscales, modificaciones provechosas de los planes urbanísticos y concesiones medioambientales de manos de municipios y estados desesperados por crear nuevos empleos, restan más poder e influencia a las comunidades que ninguna otra disposición u ordenación federal en la historia. Cuando la brecha creciente entre ricos y pobres lleva a los primeros a huir de las escuelas públicas, los parques públicos y los transportes públicos, para refugiarse en enclaves protegidos y privilegiados, resulta difícil sostener la virtud cívica y es más fácil que se pierda de vista el bien común.

Cualquier intento de revitalización de la comunidad debe hacer frente a las fuerzas económicas —y no sólo a las culturales— que carcomen el tejido



social. Necesitamos una filosofía política que se pregunte qué ordenamiento económico es propicio para el autogobierno y para las virtudes que lo sustentan. El proyecto de la renovación cívica es importante no porque ofrezca una vía para acallar las diferencias políticas, sino porque la salud de la democracia estadounidense lo hace necesario. Como necesario es para que sea posible la civilidad.

## **6. El *impeachment* pasado y presente**

El siguiente comentario apareció en el momento en que la Cámara de Representantes iniciaba los trámites del proceso de impugnación de Bill Clinton en 1998. La Cámara, cuyos miembros votaron básicamente en función de su afiliación de partido, acabaría aprobando dos cargos de impugnación. Pero Clinton conservó el apoyo popular y el Senado votó finalmente a favor de su absolución.

Yo también fui un becario de 21 años de prácticas en Washington. Cuando me hallaba entre tercero y cuarto curso de carrera, trabajé como periodista en la oficina de Washington del *Houston Chronicle*. Fue en el verano de 1974 y el Comité Judicial de la Cámara de Representantes estaba considerando la impugnación de Richard Nixon.

«Dejemos que sean otros los que se revuelquen en el Watergate», dijo Nixon en una ocasión. Yo era uno de los que disfrutaban revolcándose. El 8 de julio me encontraba en la sala del Tribunal Supremo escuchando cómo debatían Leon Jaworski, el fiscal especial del caso, y James St. Clair,

abogado del presidente, sobre si Nixon debía ser obligado a entregar sus cintas. (En realidad, sólo pude oír la mitad de los argumentos orales. Era tal la multitud de periodistas allí concentrados que la mayoría tuvimos que compartir asiento en la sala del Tribunal y nos íbamos turnando cada media hora.) Unos días después, el Comité Judicial de la Cámara de Representantes publicó varios volúmenes de pruebas recopilados por su personal. A diferencia de lo que sucede con los actuales «volcados» de documentos, que aparecen al instante en la web, aquellos volúmenes eran normalmente repartidos en el Capitolio por la noche, pero la divulgación de su contenido quedaba prohibida hasta que no fueran publicados oficialmente a la mañana siguiente. Yo me ofrecí voluntario para recoger las copias asignadas a nuestro diario, cargué con ellas hasta el piso donde me alojaba, detrás del Capitolio, y estuve leyéndolos hasta altas horas de la noche, seleccionando nuevas revelaciones entre aquellos gruesos tomos. Cuando terminé mis prácticas de verano, dejaron que me quedara (a modo de voluminoso recuerdo) con uno de los juegos de tomos que guardábamos en nuestra oficina.

Las recientes maniobras para iniciar un nuevo proceso de impugnación presidencial me llevaron a sacar de la estantería aquellos volúmenes de cubierta beige. Leídos a la luz del informe Starr de nuestros días, la «Declaración de información» del comité de 1974 sorprende por su comedimiento. Sólo incluye datos y documentos que apoyan dichos datos, sin argumentos ni conclusiones adicionales. También contiene un conjunto paralelo de volúmenes, preparados por los abogados de Nixon y publicados por el comité, en los que se pone el acento en otras pruebas, más favorables al entonces presidente del país.

Pese a ciertas similitudes superficiales, las sesiones de impugnación que presencié personalmente aquel verano eran distintas en varios sentidos de las que actualmente se desarrollan en Washington. Tanto entonces como

ahora, el partido que tenía la mayoría en el Congreso investigaba a un presidente del partido rival que cumplía su segundo mandato en el cargo. El equilibrio entre partidos en los comités era aproximadamente el mismo: la mayoría demócrata cuando Peter Rodino era presidente del comité era de 21 a 17, y la mayoría demócrata en el actual comité, presidido por Henry Hyde, es de 21 a 16. La investigación de Rodino —al igual que la que proponen actualmente los republicanos de la Cámara de Representantes— no tenía limitación temporal ni temática. Casi seis meses transcurrieron entre la autorización de la investigación y la votación final sobre la misma. Al final, Rodino logró reunir una mayoría bipartidista favorable a la impugnación y, con ello, ayudó a generar un consenso nacional.

No es probable, sin embargo, que el comité que actualmente preside Hyde logre ni lo uno ni lo otro, y no lo es por tres motivos. El primero tiene que ver con los cambios producidos en el Congreso desde entonces. Muchos han señalado que la actual Cámara de Representantes (y, en especial, el Comité Judicial) son más acérrimamente partidistas que hace un cuarto de siglo. Hasta cierto punto, esa comparación está nublada por la nostalgia. Las sesiones de la impugnación de Nixon no estuvieron exentas de apasionamiento partidista. Doce de los demócratas del comité —entre ellos, Robert Drinan (de Massachusetts), Charles Rangel y Elizabeth Holtzman (de Nueva York), y John Conyers Jr. (de Michigan, y actual líder por edad de la minoría demócrata en el comité)— votaron a favor de impugnar a Nixon por los bombardeos secretos que había ordenado sobre Camboya. (Ese artículo concreto no fue aprobado en la propuesta de impugnación final.) Por el bando republicano, Charles Wiggins, representante por el antiguo distrito de Nixon en California, y Charles Sandman Jr., un combativo republicano de Nueva Jersey, defendieron con uñas y dientes a su presidente hasta el final. Ya entonces (como ahora), la minoría se quejó de la existencia de filtraciones y de haber sido objeto de un

trato injusto.

Aun así, el clima reinante era menos polémico. Partido e ideología no estaban tan claramente alineados como lo están hoy. De los 21 demócratas del comité de Rodino, tres eran demócratas sureños conservadores: Walter Flowers (de Alabama), James Mann (de Carolina del Sur) y Ray Thornton (de Arkansas) venían de distritos que habían votado mayoritariamente por Nixon en 1972 y el signo de sus votos se mantuvo incierto hasta muy avanzado el proceso. En la filas republicanas, había moderados del Norte, como William Cohen (representante por Maine y actual secretario de Defensa), Hamilton Fish Jr. (de Nueva York) y Tom Railsback (de Illinois). Los demócratas sureños y los republicanos moderados coincidían frecuentemente, lo que suavizaba las aristas partidistas del proceso. Al final, la totalidad de los demócratas y siete republicanos votaron a favor de recomendar la impugnación.

La segunda gran diferencia hay que buscarla en la naturaleza de los desmanes presidenciales. Los delitos de Nixon —el encubrimiento del robo con allanamiento que se produjo en el Watergate (Artículo I de la recomendación de impugnación) y la utilización del FBI, la CIA y el IRS (la agencia tributaria federal estadounidense) contra los enemigos políticos del presidente (Artículo II de la recomendación de impugnación)—constituían ejemplos clásicos de los «delitos graves contra el sistema de gobierno» a los que, según argumentó acertadamente el comité, la impugnación de los altos cargos del ejecutivo pretende poner remedio. Cuando Nixon hizo pública finalmente la famosa cinta llamada «de la pistola humeante» que probaba su implicación en la conspiración para encubrir el incidente del Watergate, hasta sus diez partidarios republicanos más tenaces del comité anunciaron que darían su apoyo al proceso de impugnación. Un presidente debe ser destituido, escribieron en un anexo de la minoría, «sólo por una mala conducta peligrosa para el sistema de gobierno establecido por la

Constitución». Entre los leales a Nixon que acabaron respaldando aquella declaración estaba Trent Lott, quien por entonces se encontraba en su primera legislatura como miembro de la Cámara de Representantes federal. Hyde, Lott y sus camaradas republicanos tendrán graves dificultades para persuadir a los demócratas —y al país— de que los desmanes de Clinton, aun siendo deplorables, plantean una amenaza grave para nuestro sistema constitucional.

Un tercer factor que hace difícil imaginar que se alcance un consenso favorable a la impugnación de Bill Clinton es el relacionado con el papel cambiante de la presidencia estadounidense en la vida del país. Vietnam, el Watergate y, ahora, el escándalo sexual de Clinton han devaluado la majestad y el aura del cargo. También ha contribuido a ello el estilo de la cobertura que le dispensan los medios de comunicación, que alienta a los candidatos presidenciales a desnudar sus almas y a confesar sus flaquezas en televisión ante todo el país. Bill Clinton gusta más pero es menos reverenciado que Richard Nixon. Paradójicamente, esta ausencia de veneración es la que protege a Clinton del sentimiento de indignación e idealismo herido que facilitó la impugnación de Nixon.

Al anochecer del 27 de julio yo estaba allí, en la sala 2141 del edificio de oficinas Rayburn de la Cámara de Representantes, cuando el presidente Rodino pidió al ujier que pasara lista para proceder a la votación. La sala aguardó en silencio mientras, uno a uno, los miembros del comité respondían con un «sí» o con un «no». Los «síes» se iban anunciando en voz baja, casi en un murmullo. Aquél fue un momento de solemnidad casi religiosa. Cuando se hubo aprobado el primer artículo del documento de impugnación, Rodino hizo sonar su mazo y los periodistas nos abalanzamos, como siempre hacíamos, hacia las primeras filas de la sala, donde se sentaban los miembros del comité. Mi misión era obtener una declaración de Barbara Jordan, la congresista demócrata por Houston que se había destacado a lo

largo de aquellas sesiones por su enérgica e imponente elocuencia. «Ahora mismo no quiero hablar de nada con nadie», explotó. Con lágrimas en los ojos, se escabulló hacia una de las salas posteriores. Yo decidí entonces batirme en retirada, tembloroso aún tras aquel encuentro. Hasta los demócratas más hostiles a Nixon sintieron sobre sí mismos la abrumadora carga de la impugnación. Resulta difícil imaginar un momento de parecida emoción cívica en la actualidad.

## **7. La promesa de Robert F. Kennedy**

Robert F. Kennedy fue asesinado en 1968, la misma noche de su victoria en las primarias de California. Rememorar su muerte equivale inevitablemente a preguntarse qué podría haber llegado a ser. Y es que, mientras hacía campaña para convertirse en candidato demócrata a las elecciones presidenciales, logró dar con un proyecto de futuro político que cuestionaba la autocomplacencia del progresismo estadounidense de la posguerra. De haber seguido vivo, podría haber impreso un nuevo (y más exitoso) rumbo a la política progresista. En las décadas que han transcurrido desde su muerte, el Partido Demócrata no ha logrado recuperar la energía moral y las audaces metas públicas a las que RFK dio voz.

A pesar de su compromiso con los pobres y de su oposición a la guerra en Vietnam, Kennedy no era —ni por temperamento ni por ideología— un progresista liberal. Su perspectiva política era más conservadora en ciertos sentidos y más radical en otros que la de la corriente mayoritaria de su partido. A diferencia de la mayoría de progresistas liberales, le preocupaba la distancia que el crecimiento del aparato administrativo federal había generado

entre el gobierno y los ciudadanos, se mostraba favorable a la descentralización del poder, criticaba el sistema de ayudas y prestaciones sociales (que consideraba «nuestro mayor fracaso a nivel nacional»), cuestionaba la fe en el crecimiento económico como panacea de los males sociales y había adoptado una línea dura contra la delincuencia.

Había quien veía esa desviación de RFK con respecto a la ortodoxia progresista como un astuto intento de hacerse con el apoyo de los votantes blancos de clase obrera sin enajenarse el de las minorías y los pobres. Y no hay duda que tuvo ese efecto. En las primarias de Indiana de 1968, Kennedy consiguió de manera asombrosa ganar el 86% del voto negro, a la vez que arrasaba en los condados que más apoyo habían brindado a George Wallace en 1964. El periodista Jack Newfield describió acertadamente a RFK al calificarlo como el único candidato de protesta «capaz de apelar al mismo tiempo a los dos polos de la impotencia social».

Pero la desavenencia de Kennedy con la opinión mayoritaria establecida dentro del progresismo de la década de los sesenta era algo más que una cuestión de cálculo político. Su mensaje hallaba eco porque partía de una visión de la ciudadanía y de la comunidad que la política gerencial y tecnócrata de la era moderna había eclipsado casi por completo. En su tentativa de articular una filosofía política adecuada a la agitación de su tiempo, RFK resucitó una antigua (y más exigente) visión de la vida cívica. Según ese ideal, la libertad no consiste simplemente en disponer de un acceso equitativo a la abundancia de una sociedad de consumo, sino que también requiere que los ciudadanos compartan el autogobierno y participen en la conformación de las fuerzas que gobiernan su destino colectivo.

La veta cívica de la política de Kennedy le permitía abordar las mismas inquietudes de finales de los sesenta que han perdurado hasta nuestros días: la desconfianza hacia el gobierno, la sensación de pérdida de poder e influencia, y el temor de que el tejido moral de la comunidad se esté desintegrando. Los

progresistas suelen formular sus argumentos en términos individualistas o apelando al ideal de la comunidad nacional. Kennedy, sin embargo, hacía especial hincapié en la importancia que tienen para el autogobierno las comunidades intermedias entre el individuo y la nación, y se lamentaba de la pérdida de tales comunidades en el mundo contemporáneo: «Las naciones y las grandes ciudades son demasiado grandes como para proporcionarnos los valores de la comunidad. [...] El mundo que se extiende más allá de las calles de nuestra vecindad se ha vuelto más impersonal y abstracto» y escapa al control individual. «Con su desordenada expansión, las ciudades están anulando los vecindarios y los barrios. Las viviendas son cada vez más elevadas, pero no hay espacio para que las personas paseen, para que las mujeres salgan con sus hijos, para realizar actividades comunes. El lugar de trabajo está lejos y para llegar a él hay que atravesar túneles oscuros o autopistas impersonales. El médico, el abogado y el funcionario suelen estar en algún otro lugar que apenas conocemos. En muchas (demasiadas) zonas — desde los agradables barrios residenciales de las afueras hasta las calles del interior de las ciudades—, nuestro hogar es sólo el lugar donde dormimos, comemos y vemos la televisión, pero la comunidad donde vivimos no está allí. Vivimos en muchos sitios y, precisamente por eso, no vivimos en ninguno.»

A la hora de abordar los males urbanos del país, los demócratas de los sesenta ponían el énfasis en el desempleo, mientras que los republicanos hacían referencia a la delincuencia. Kennedy habló convincentemente del paro y del crimen, y vinculó ambos a temas cívicos. La tragedia de la delincuencia, sostenía, no radicaba únicamente en el peligro que suponía para la vida y la integridad física, sino también en su efecto destructivo sobre los espacios públicos, como los vecindarios y las comunidades locales: «Ninguna nación que se esconde tras puertas cerradas es libre, porque se halla prisionera de su propio miedo. Ninguna nación cuyos ciudadanos temen caminar por sus propias calles goza de buena salud, porque el aislamiento envenena la participación pública». Del mismo modo, según Kennedy, el desempleo planteaba un problema cívico y no sólo



económico. Los parados no sólo carecían de una fuente de ingresos, sino que, además, se veían incapaces de participar de la vida común de la ciudadanía: «El desempleo significa no tener nada que hacer; lo que, a su vez, implica no tener nada que ver con el resto de nosotros. En el fondo, estar sin trabajo, no ser de provecho para nuestros conciudadanos, es como ser aquel Hombre Invisible del que escribió Ralph Ellison».

La diferencia más evidente entre Kennedy y la opinión mayoritaria de los progresistas giraba en torno a la cuestión de las ayudas sociales a cargo del Estado. A diferencia de los conservadores, que se oponían al gasto federal destinado a los pobres en general, Kennedy criticaba las ayudas sociales públicas porque, según consideraba, corrumpían la capacidad cívica de sus perceptores. Convertían a «millones de nuestros ciudadanos en esclavos de la dependencia y la pobreza que aguardan la limosna de los cheques que les transfieren sus conciudadanos. La fraternidad, la comunidad, el patriotismo común: estos valores esenciales de nuestra civilización no surgen del simple hecho de comprar y consumir productos juntos. Son el resultado de una conciencia compartida de independencia individual y esfuerzo personal». La solución a la pobreza no estaba en una renta garantizada y sufragada por el Estado, sino en un «empleo digno con un salario digno, la clase de empleo que permite que un hombre diga a su comunidad, a su familia, a su país y —lo más importante— a sí mismo: "Yo he ayudado a construir este país. Soy partícipe de sus grandes empresas e iniciativas públicas"». El limitado bien que puede hacer una renta pública garantizada no sirve «para proporcionar la sensación de autosuficiencia, de participación en la vida de la comunidad, que tan imprescindible resulta para los ciudadanos de una democracia».

Si los demócratas hubiesen tomado el relevo de la dureza con la que RFK se expresó ante el problema de la delincuencia, habrían privado a toda una generación de republicanos de uno de sus temas de campaña más eficaces. Si los demócratas hubieran atendido a la preocupación de Kennedy por el sistema

federal de subsidios sociales, podrían haberlo reformado sin abandonar a los pobres y se habrían evitado décadas de resentimiento público generalizado hacia esa clase de ayudas, un resentimiento que no hizo más que alimentar una hostilidad aún mayor hacia el gobierno y la administración pública federales. Si los demócratas hubieran aprendido de RFK la importancia de la comunidad, el autogobierno y la virtud cívica, no habrían cedido tan poderosos ideales a conservadores como Ronald Reagan. Tres décadas después, el impulso progresista aún no ha recobrado una voz tan persuasiva y convincente. Seguimos necesitando un idealismo vigoroso que nos haga recordar una ciudadanía que consista en algo más que en una preparación básica para la sociedad de consumo.

## **Segunda parte**

### **Argumentos morales y políticos**

Los artículos de esta sección se ocupan de debates y argumentos morales impulsados por ciertas controversias judiciales y políticas recientes, que van desde la discriminación positiva a las licencias de contaminación, pasando por la investigación con células madre. Algunos de los artículos abordan los límites morales de los mercados, un tema que tengo previsto examinar más sistemáticamente en un futuro libro. En los capítulos del 8 al 13 sostengo que las prácticas mercantiles y las presiones comerciales pueden corromper las instituciones cívicas y degradar la esfera pública. Un ejemplo bastante llamativo de ello es la tendencia creciente a financiar la educación y otras funciones públicas por medio de loterías estatales y de la introducción de publicidad comercial en las escuelas. Menos evidente, pero igualmente pernicioso, es la extensión de la imagen de marca, el comercialismo y los imperativos del mercado a ámbitos de la vida (como el gobierno, el deporte y las univer-

sidades) tradicionalmente regidos, al menos hasta cierto punto, por normas no mercantiles.

El capítulo 14, «¿Debemos comprar el derecho a contaminar?», critica la insistencia estadounidense en que los acuerdos medioambientales globales incluyan un mecanismo de compraventa de emisiones, que permitiría a cada país adquirir o vender su derecho a contaminar. Este artículo arrancó todo un torrente de críticas de diversos economistas, para quienes la compraventa de licencias de contaminación representa uno de sus ejemplos más preciados de cómo los mecanismos de mercado promueven el bien público. Poco después de la aparición del artículo, recibí una nota de mi profesor de economía en la universidad. En ella se mostraba sorprendentemente comprensivo con mi argumento, pero me pedía también que no divulgara públicamente que lo que sabía de economía lo había aprendido de él.

Con más frecuencia de la que creemos, la cuestión del mérito moral se oculta detrás de las disputas sobre la distribución justa de oportunidades, honores y recompensas. Los capítulos del 15 al 17 tratan de interpretar y dar sentido a las distintas nociones de mérito que aparecen en los debates contemporáneos sobre los derechos de las personas discapacitadas, la discriminación positiva y el castigo penal. El capítulo 18, «Clinton y Kant a propósito de la mentira», aprovecha el asunto del presunto perjurio del ex presidente Clinton acerca de su conducta sexual para examinar la distinción moral que establecía Immanuel Kant entre mentir e inducir al equívoco.

Cuando los políticos, los activistas y los comentaristas políticos hablan de la moralidad en política suelen tener en mente una serie de temas cargados de connotaciones morales y religiosas que han sido motivo de las llamadas guerras culturales: el aborto, los derechos de los homosexuales, el suicidio asistido y, en fechas más recientes, la investigación con células madre. Los capítulos del 19 al 21 tratan esas cuestiones. El argumento que recorre esos tres ensayos es que la tolerancia liberal falla cuando trata de adjudicar

derechos sin prestar atención a las reivindicaciones morales y religiosas sustantivas enfrentadas.

Hay quien afirma que no es posible tener un debate razonado sobre ciertas convicciones morales y religiosas profundas, especialmente sobre aquéllas que se refieren a los orígenes y al carácter sagrado de la vida humana. Estos artículos cuestionan esa afirmación. El capítulo 20 —sobre la ética de la investigación con células madre— tomó forma a partir de los debates en los que me introduje como miembro del Consejo sobre Bioética, un órgano nombrado por el presidente George W. Bush para examinar las implicaciones éticas de las nuevas tecnologías biomédicas. Los debates en los que yo mismo participé con mis colegas del Consejo confirmaron la sensación que tenía de que incluso cuestiones tan cargadas como las referidas al estatus moral del embrión humano son susceptibles de una argumentación y un debate razonados. (Con esto no pretendo sugerir que los debates razonados conduzcan necesariamente a un acuerdo; las opiniones expresadas en ese artículo son exclusivamente mías y no representan las del Consejo.) El capítulo 21, por su parte, se ocupa de dos temas especialmente polémicos como son el aborto y los derechos de los homosexuales. En él analizo el razonamiento que el Tribunal Supremo estadounidense ha ido siguiendo en torno a ambas cuestiones, partiendo de una serie de casos relacionados con el derecho a la privacidad en la década de 1960, hasta llegar a una sentencia de 2003 que derogó una ley que prohibía las prácticas homosexuales, tanto femeninas como masculinas.

## **8. Contra las loterías estatales**

La corrupción política se presenta de dos formas posibles. La más familiar es la que asociamos con la idea de «echar mano a la caja»: sobornos, pago de favores, tráfico de influencias, representantes de grupos de interés que llenan los bolsillos de algunas autoridades públicas a cambio de contactos y favores. Esta corrupción prolifera en secreto y suele ser condenada cuando se pone al descubierto.

Pero hay otra clase de corrupción que se está abriendo paso paulatinamente a la vista de todos. No conlleva robo ni fraude, sino más bien un cambio en las costumbres de los ciudadanos, un distanciamiento con respecto a las responsabilidades públicas. Esta segunda forma de corrupción, la corrupción cívica, acaba siendo más perniciosa que la primera. No infringe ley alguna, pero debilita el espíritu del que dependen las buenas leyes. Y para el momento en que eso se haga evidente, es muy posible que los nuevos hábitos adquiridos estén demasiado extendidos y arraigados como para que haya alguna posibilidad de dar marcha atrás.

Consideremos el cambio más trascendental producido en las finanzas públicas desde el impuesto sobre la renta: la proliferación desenfrenada de loterías estatales. Tras haber sido ilegales en todos los estados de la Unión durante la mayor parte de este siglo, las loterías se han convertido súbitamente en la fuente de ingresos de las administraciones estatales que están experimentando un crecimiento más rápido. En 1970, sólo dos estados organizaban loterías; actualmente, cuarenta de los cincuenta estados, además del Distrito de Columbia, las organizan. En todo el país, las ventas de boletos de lotería sobrepasaron los 48.000 millones de dólares anuales en 2004, cuando en 1985 sólo alcanzaban los 9.000 millones.

La objeción tradicional contra las loterías es que el juego es un vicio. Esta objeción ha perdido fuerza en las últimas décadas, en parte porque han

cambiado las nociones de lo que es y no es pecado, pero en parte, también, porque los estadounidenses son hoy más reacios que antes a legislar sobre cuestiones de moral. Incluso quienes consideran el juego como algo objetable desde el punto de vista moral eluden prohibirlo por esa sola razón, mientras no se aluda a un efecto dañino sobre la sociedad en su conjunto.

Liberados de las tradicionales objeciones paternalistas al juego, los impulsores de las loterías estatales aducen tres argumentos a primera vista atractivos en su favor. En primer lugar, las loterías constituyen un modo indoloro de recaudar fondos para servicios públicos importantes sin necesidad de aumentar los impuestos; a diferencia de éstos, las loterías son optativas y no obligatorias. En segundo lugar, son una forma popular de entretenimiento. Y, en tercer lugar, generan negocio para los establecimientos que expenden los boletos (tiendas de comestibles, gasolineras y supermercados), así como para las firmas publicitarias y los medios de comunicación que las promocionan.

¿Qué tienen pues de malo las loterías organizadas por los estados? Para empezar, descansan hipócritamente sobre una desaprobación moral residual del juego de la que sus defensores reniegan oficialmente. Así, las loterías estatales generan grandes beneficios porque son monopolios, y son monopolios porque la organización privada de juegos numéricos está prohibida en virtud de los consabidos motivos morales tradicionales. (En Las Vegas, donde los casinos compiten entre sí, las máquinas tragaperras y las mesas de *blackjack* pagan en torno al 90% de su recaudación en premios. Las loterías estatales, al tratarse de monopolios, sólo pagan alrededor del 50%.) Quienes defienden las loterías estatales desde posiciones ultraliberales no pueden argumentar al mismo tiempo una cosa y la contraria. Si una lotería es un negocio legítimamente moral —como una tintorería, por ejemplo—, ¿por qué no debe abrirse también a la empresa privada? Y si una lotería es un negocio moralmente censurable —como la prostitución, digamos—, ¿por qué implicar en ello al Estado?

Los partidarios de las loterías suelen replicar que las personas deben ser libres para decidir por sí mismas sobre el estatus moral del juego. Nadie está obligado a jugar, señalan, y quienes estén en contra pueden sencillamente abstenerse. A quienes les preocupe la idea de que el Estado recaude ingresos con el pecado, los defensores de la lotería les responden que el gobierno suele imponer «impuestos por pecaminosidad» a productos (como los licores y el tabaco) considerados como no deseables por mucha gente. Las loterías son mejores que los impuestos, según ese argumento, porque son absolutamente voluntarias, una cuestión de libre elección.

Pero el funcionamiento real de las loterías se aparta radicalmente de este ideal de *laissez faire*. Los estados no sólo ofrecen a sus ciudadanos la oportunidad de jugar, sino que la promocionan activamente y los animan a aprovecharla. Los casi 400 millones de dólares gastados en publicidad de estas loterías cada año las sitúan entre los mayores anunciantes del país. Si las loterías son una forma más de «impuesto por pecaminosidad», lo cierto es que suponen la única en que los estados se gastan enormes sumas en forma de promoción para animar a sus ciudadanos a cometer el pecado en cuestión. Como no debería sorprendernos, las loterías dirigen su publicidad más agresiva hacia sus mejores clientes: la clase trabajadora, las minorías y los pobres. Una valla publicitaria que anunciaba la lotería de Illinois en un gueto de Chicago proclamaba: «Este podría ser tu billete de salida». Los anuncios suelen evocar la fantasía de ganar el premio gordo y no tener que volver a trabajar nunca más. La publicidad de las loterías inunda las ondas alrededor del primer día de cada mes, que es cuando las pensiones de la Seguridad Social y los subsidios de ayuda social se depositan en las cuentas corrientes de sus perceptores. En claro contraste con lo que sucede con la mayoría de servicios gubernamentales (la protección policial, por ejemplo), los establecimientos de venta de boletos saturan los barrios pobres *y* obreros, *y* se prodigan menos en los de mayor nivel de renta.

Massachusetts, donde se registran las más elevadas ventas per cápita de lotería del país, constituye un crudo ejemplo de ese sesgo desfavorable a los sectores obreros. Según una serie de artículos publicados en 1997 en el *Boston Globe*, Chelsea —uno de los municipios más pobres del estado— cuenta con un vendedor de lotería por cada 363 habitantes; la exclusiva Wellesley, sin embargo, sólo tiene uno por cada 3.063 habitantes. En Massachusetts, como en otros estados, esta alternativa «indolora» a los impuestos supone un modo marcadamente regresivo de recaudación de fondos públicos. Los ciudadanos de Chelsea se gastaron la friolera de 915 dólares per cápita en boletos de lotería el año pasado, casi un 8% de sus ingresos. Los habitantes de Lincoln, un suburbio acomodado del área metropolitana de Boston, sólo dedicaron 30 dólares por persona a ese mismo capítulo de gasto (una décima parte del 1% de su renta).

Cada vez son más las personas para las que jugar a la lotería no es la opción libre y voluntaria que proclaman los promotores del juego. Las variedades con premio instantáneo, como los boletos de rascar y ganar o el Keno (un juego de números que se anuncian en unos monitores de vídeo y del que se extraen combinaciones ganadoras cada cinco minutos), que son actualmente las que mayores ingresos reportan a las organizaciones de lotería, son una de las principales causas de ludopatía, equiparable a los casinos y a las carreras de caballos. Hoy hay bastantes adictos a las loterías que engrosan las filas de Jugadores Anónimos, como aquel hombre que se gastaba 1.500 dólares diarios en boletos de «rasca y gana» y acabó por dilapidar todos sus ahorros para la jubilación y por agotar el límite de endeudamiento de once tarjetas de crédito distintas.

Al mismo tiempo, el estado se ha vuelto tan adicto a la lotería como aquéllos de sus habitantes que tienen problemas con el juego. Lo recaudado en concepto de loterías supone el 13% de los ingresos estatales en Massachusetts, lo que hace prácticamente inconcebible un cambio radical.



Ningún político, por muy preocupado que se muestre por los efectos perjudiciales de las loterías, se atrevería a incrementar los impuestos o a recortar el gasto público hasta el nivel necesario para compensar la pérdida de los fondos que aporta actualmente la lotería.

Enganchados como están a ese dinero, los estados no tienen más remedio que seguir bombardeando a sus ciudadanos — sobre todo, a los más vulnerables — con un mensaje que contradice la ética del trabajo, del sacrificio y de la responsabilidad moral sobre la que se sustenta la vida democrática. Esta corrupción cívica es el daño más grave que producen las loterías. Degradan la esfera pública situando al gobierno en el papel de proveedor de una educación cívica perversa. Para mantener ese flujo de dinero, un buen número de gobiernos estatales de Estados Unidos se ven obligados actualmente a emplear su autoridad e influencia no para cultivar la virtud cívica, sino para vender falsas esperanzas, y deben convencer a sus ciudadanos y ciudadanas de que, con un poco de suerte, pueden escapar del mundo de trabajo al que sólo el infortunio los ha condenado.

## **9. Publicidad en las aulas**

Cuando el club de béisbol de los Red Sox de Boston instaló un montaje publicitario formado por unas botellas de Coca-Cola gigantes encima del muro que delimita la zona izquierda del terreno de juego de su estadio, los comentaristas deportivos locales se quejaron de que un comercialismo tan grosero mancillara la sagrada tradición de un escenario mítico como Fenway Park. Pero hace ya tiempo que los campos de béisbol están repletos de vallas publicitarias y anuncios, y en la actualidad es habitual incluso que los clubes vendan a una u otra empresa el derecho a poner nombre a sus estadios (los Rockies de Colorado, por ejemplo, juegan en el Coors Field).

Aun así, y pese a su aparente mal gusto, ese comercialismo no parece haber corrompido dicho deporte ni devaluado su juego.

No se puede decir lo mismo, sin embargo, de la nueva frontera alcanzada por el afán comercial: las escuelas públicas. La invasión de las aulas a la que se han lanzado las empresas amenaza con convertir los centros educativos en refugios para los charlatanes y los mercachifles de nuestros días. Ávidas de obtener rentabilidad de un público cautivo de consumidores en plena formación, numerosas compañías abruman al profesorado con vídeos, pósteres y «kits de aprendizaje» gratuitos destinados a higienizar las imágenes corporativas de quienes los envían y a grabar los nombres de sus marcas en las mentes de los niños. Los alumnos pueden aprender ahora nutrición con los materiales curriculares suministrados por chocolates Hershey's o por McDonald's, o pueden estudiar los efectos del vertido de petróleo en Alaska en un vídeo producido por EXXon. Según el libro *Giving Kids the Business*, de Alex Molnar, hay un vídeo de Monsanto en el que se enseñan los beneficios de la hormona del crecimiento bovina en la producción de leche, mientras que en un programa medioambiental patrocinado por Procter & Gamble se muestra que los pañales desechables son buenos para la Tierra.

No todos estos obsequios educativos patrocinados por empresas promueven objetivos ideológicos: algunos se limitan a hacer propaganda de su imagen de marca. Hace unos años, la empresa de sopas Campbell ofrecía un kit de ciencias naturales en el que se enseñaba a los estudiantes el modo de demostrar que la salsa para espaguetis Prego de Campbell es más espesa que la salsa Ragu. General Mills también repartió kits de ciencias con muestras gratuitas de sus galletas de frutas Gusher [erupción], cuyo relleno «erupciona» al morderlo. La guía para profesores les sugería que sus alumnos mordieran las Gushers y compararan el efecto con las erupciones geotérmicas. En otro kit de ejercicios de aritmética y redacción de la compañía de

caramelos de chocolate Tootsie Roll se recomienda, como deberes para casa, que los niños entrevisten a sus familiares para que les expliquen sus recuerdos relacionados con estos dulces.

Aunque algunas de esas empresas se limitan a insinuar los nombres de sus marcas en los ejercicios de los materiales didácticos, otras adoptan una táctica mucho más directa: pagan anuncios publicitarios en las propias escuelas. El Consejo Escolar de Seattle sufrió una crisis presupuestaria importante hace unos años y votó a favor de permitir y facilitar la introducción de publicidad comercial en los centros. Las autoridades escolares esperaban recaudar un millón de dólares anuales con el patrocinio de actividades extracurriculares (por ejemplo, anunciando a las animadoras en los partidos del siguiente modo: «y, a continuación, ¡nuestras animadoras, por gentileza de Reebok!») y hasta con el cambio de nombre de algunas dependencias de los centros (por ejemplo, cambiando el nombre del gimnasio por el de «gimnasio McDonald's»).

Las quejas de los padres y de los profesores obligaron a las escuelas de Seattle a suspender aquella política, pero este tipo de marketing está cada vez más presente en centros educativos de todo el país.

Los logotipos comerciales de las empresas reclaman actualmente la atención del alumnado desde los autobuses que los llevan a clase hasta las cubiertas de los libros de texto. En Colorado Springs, los anuncios de Mountain Dew decoran los pasillos de los centros de enseñanza y los anuncios de Burger King animan los laterales de los autobuses escolares. Una empresa de Massachusetts reparte tapas gratuitas para los libros y los cuadernos con publicidad de Nike, Gatorade y Calvin Klein a casi 25 millones de estudiantes de todo el país. Una empresa audiovisual de Minnesota suministra un servicio de hilo musical para los pasillos y los comedores de los centros escolares de quince estados, en el que se intercalan doce minutos de anuncios cada hora. El 40% de los ingresos por

esa publicidad va a parar a las propias escuelas.

Pero el ejemplo mayúsculo de comercialización en las escuelas es Channel One, un informativo televisivo de doce minutos de duración que hoy ven unos 8 millones de alumnos de 12.000 centros. Presentado por primera vez en 1990 por Whittle Communications, Channel One proporciona a los colegios e institutos un aparato de televisión para cada aula, dos reproductores de vídeo y una conexión por satélite a cambio del acuerdo de los centros para transmitir el programa a diario, incluidos los dos minutos de anuncios que contiene. Como Channel One llega a más del 40% de los adolescentes de la nación, puede cobrar a los anunciantes la jugosa suma de 200.000 dólares por una cuña de treinta segundos. Entre los argumentos con los que se promociona entre los anunciantes, la empresa les promete acceso a la mayor audiencia adolescente de la historia, una audiencia que, en el momento de emisión de los anuncios, no tiene ninguna de las «distracciones habituales» que suelen desviar su atención «como los teléfonos, los aparatos de música, los mandos a distancia, etc.». El programa de Whittle hizo añicos el tabú que había sido hasta entonces la introducción de publicidad comercial directa en el aula. Pese a la polémica que ha venido generando en numerosos estados, sólo Nueva York ha prohibido Channel One en sus escuelas.

La comercialización galopante de los centros de enseñanza resulta corruptora en dos sentidos. En primer lugar, la mayoría de suplementos didácticos patrocinados por empresas vienen lastrados por una pesada carga de tendenciosidad, distorsión y superficialidad. Según un reciente estudio de la Unión de Consumidores, cerca del 80% de los obsequios didácticos para el aula están sesgados en favor del producto del patrocinador. Un estudio independiente sobre Channel One publicado este mismo año reveló que sus informativos contribuían poco a que el alumnado tuviera una mejor comprensión de los asuntos públicos. Sólo el 20% de su tiempo de emisión está dedicado a acontecimientos políticos, económicos o culturales actuales.

El resto lo ocupan la publicidad, los deportes, el tiempo y los desastres naturales.

Pero incluso aunque las empresas patrocinadoras suministraran herramientas didácticas objetivas y de una calidad impecable, la publicidad comercial seguiría constituyendo una presencia perniciosa en las aulas porque socava los fines que justifican la existencia misma de las escuelas. La publicidad nos anima a comprar cosas y a satisfacer nuestros deseos; la educación, en cambio, anima a las personas a reflexionar sobre sus deseos, a restringirlos o a elevarlos de categoría. El propósito de la publicidad comercial es reclutar consumidores; el de las escuelas públicas es cultivar ciudadanos.

No es fácil enseñar a los estudiantes a ser ciudadanos, capaces de reflexionar críticamente sobre el mundo que les rodea, cuando la formación básica para la vida en una sociedad comercial ocupa una parte tan considerable de la infancia. Precisamente ahora, cuando los niños van al colegio convertidos en vallas publicitarias andantes, repletos de logotipos, etiquetas y ropa de marca, resulta aún más complicado —pero también más importante— que las escuelas marquen una cierta distancia respecto a una cultura popular embebida en el espíritu del consumismo.

Pero la publicidad aborrece el distanciamiento. Difumina los límites entre espacios distintos y convierte cualquier sitio en bueno para vender lo que anuncia. «¡Descubre tu propia fuente de ingresos a las puertas del colegio!», proclamaba el folleto anunciador de la pasada IV Conferencia Anual de Marketing Infantil, celebrada en mayo en Nueva Orleans. «Tanto si son alumnos de primer curso que están aprendiendo a leer como si se trata de adolescentes que aspiran a comprar su primer coche, nosotros podemos garantizar la introducción de su producto y de su empresa entre esos estudiantes ¡y en un escenario tan tradicional como el aula!» Los anunciantes irrumpen en las escuelas por la misma razón por la que Willie Sutton

atracaba bancos: porque allí es donde está el dinero. Se calcula que los consumidores de entre 6 y 19 años de edad gastan directamente (o influyen en sus padres para que lo hagan) unos 485.000 millones de dólares al año. La creciente influencia económica de los menores constituye ya por sí misma un síntoma lamentable de la abdicación de muchos padres de su papel como mediadores entre sus hijos y el mercado. Mientras tanto, los centros educativos —asfixiados económicamente por nuevos topes en el impuesto de patrimonio, recortes presupuestarios y por el aumento del alumnado— son cada vez más vulnerables al canto de sirena de los patrocinadores comerciales. De este modo, en lugar de recaudar los fondos públicos necesarios para sufragar el coste completo de la escolarización de nuestros hijos, optamos por vender su tiempo y alquilar sus mentes a Burger King y a Mountain Dew.

## 10. La imagen de marca en el espacio público

La asociación de marcas comerciales con los espacios públicos ha proliferado considerablemente desde 1998, cuando escribí este artículo. También han surgido desde entonces numerosas empresas de «marketing municipal», dedicadas a ayudar a los gobiernos locales a vender los derechos del nombre de su ciudad. En 2003, el alcalde de Nueva York contrató al primer director general de marketing de la administración municipal. Uno de sus primeros acuerdos fue un contrato de 166 millones de dólares con la empresa Snapple para que su producto estrella fuese la bebida

oficial de la ciudad de Nueva York.

Cada vez cuesta más apreciar la diferencia entre las empresas y los países. Earthwatch Inc., de Longmont (Colorado), ha lanzado hace poco al espacio el primer satélite espía comercial. Hoy en día, por unos pocos cientos de dólares, cualquiera puede comprar fotos de instalaciones para misiles en Oriente Medio o de la piscina de la casa de un famoso o famosa obtenidas desde una cámara de vigilancia en órbita. Lo que otrora fuera un privilegio de los gobiernos nacionales --espíar desde el espacio— se ha convertido en una actividad comercial más.

Pero incluso en aquellas funciones que los países y los Estados aún retienen en exclusiva, cada vez resulta más difícil separar la actividad gubernamental de la comercial. Durante décadas, los candidatos a cargos públicos se han promocionado como se promocionan los cereales para el desayuno. Hoy hacen lo mismo países enteros. Pensemos si no en el llamado «cambio de imagen de marca» [*rebranding*] de Gran Bretaña. Hace unos meses, los asesores del primer ministro Tony Blair le recomendaron que actualizara la imagen del país. Había llegado el momento de «cambiar la imagen» de Gran Bretaña y mostrarla «como uno de los países pioneros del mundo y no como uno de sus museos». Ahora se están cambiando las cabinas telefónicas rojas por otras de cristal transparente. También se está modificando el diseño del taxi de Londres, cuyas tradicionales formas cuadriculadas están siendo remozadas con un diseño más liso y aerodinámico. El viejo lema «Rule Britannia!» cede su lugar al «Cool Britannia» («Gran Bretaña en la onda») en el nuevo eslogan de la Autoridad Británica del Transporte, cuyo logo es ahora una vistosa Union Jack teñida de amarillo y verde para darle mayor dinamismo). «La imagen de Gran Bretaña», explicó Blair, «que hasta hace poco era la de los sombreros de bombín y los pantalones de tela de raya diplomática, *y* que resultaba muy anticuada *y* estirada, ha sido sustituida por

otra mucho más dinámica, abierta y orientada al futuro. [...] Me enorgullezco del pasado de mi país, pero no quiero vivir en él». El «cambio de imagen de marca» de Gran Bretaña no constituye un episodio aislado, sino todo un síntoma de los tiempos que corren. Refleja un nuevo enfoque —comercial, más preocupado por la imagen— en la actividad gubernamental que amenaza con convertir las identidades nacionales en nombres de marca, los himnos en sintonías publicitarias y las banderas en logotipos de empresa.

El año pasado, el Servicio Postal estadounidense emitió un sello de Bugs Bunny. Hubo quien criticó tal medida quejándose de que los sellos deberían rendir homenaje a figuras históricas y no a productos comerciales. Pero el servicio público de correos, enfrentado a la dura competencia del correo electrónico, el fax y Federal Express, ha visto en la compraventa de derechos de imagen una de las claves de su viabilidad futura. Cada sello de Bugs Bunny que el comprador se guarda sin utilizarlo aporta 32 céntimos en forma de beneficios al servicio de correos estadounidense. Y la filatelia es sólo el principio. El acuerdo de licencia firmado con Warner Bros. autoriza al Servicio Postal a comercializar corbatas, sombreros, vídeos y otros productos con los personajes de Looney Tunes en más de 500 tiendas de correos de todo el país.

También ha salido a la venta una nueva línea de productos llamada Postmark America, que trata de sacar partido del nombre y de la imagen de marca del Servicio Postal. Entre sus productos se incluyen una gorra juvenil del Pony Express (por 2,95 dólares), ropa infantil adornada con el logotipo «Recién entregado» y una cazadora de cuero de aviador del servicio postal aéreo (por 345 dólares). Un ejecutivo del Servicio Postal explicó que esa iniciativa de comercio minorista está basada en el modelo de empresas como Warner Bros. y Walt Disney, que «han convertido sus iconos en líneas de productos. Eso es lo que nosotros tratamos de hacer. Estamos intentando sacar provecho de nuestros sellos y de su imagen».



A veces, sin embargo, el intento de transformar símbolos nacionales en nombres de marca choca con cierta resistencia. En 1995, la Real Policía Montada del Canadá vendió a Disney los derechos para la comercialización de la imagen de la Policía Montada en todo el mundo. Disney pagaba a la policía federal canadiense 2,5 millones de dólares anuales por esos derechos de comercialización, más una participación de los ingresos obtenidos de las licencias para la comercialización de camisetas, tazas de café, osos de peluche, jarabe de arce, bolsos portapañales y otros artículos con motivos de la Policía Montada. Muchos canadienses protestaron porque consideraban que los *mounties* estaban vendiendo un símbolo nacional sagrado a un gigante empresarial estadounidense. «Lo humillante no es el precio, sino la venta en sí», se quejaba un editorial del *Globe and Mail* de Toronto. «La Policía Montada ha cometido un error de cálculo en un aspecto crucial: el orgullo».

Canadá ha aprendido a vivir con la comercialización de la imagen de los *mounties*, pero los críticos tenían razón en algo: hay motivos para preocuparse por la excesiva mezcla entre la actividad gubernamental y la comercial. En un momento en que la política y el gobierno gozan de mala prensa en general, las autoridades públicas tratan inevitablemente de sacar partido del atractivo de la cultura popular, la publicidad y el entretenimiento. El problema no es precisamente el fracaso de esta autoridad prestada, sino más bien su éxito excesivo. Según los sondeos, los dos organismos más populares del gobierno y la administración pública federal estadounidenses son el servicio de correos y el ejército. Y tal vez no sea de extrañar, ya que ambos se anuncian abundantemente por televisión. En un mundo saturado de medios de comunicación, las opiniones de los ciudadanos sobre el gobierno dependen cada vez más de la imagen que éste proyecta.

Esto no sólo resulta injusto con aquellos programas gubernamentales que no disponen de presupuesto para publicidad (¿alguien ha visto alguna vez un

anuncio del sistema de ayudas sociales?), sino que también distorsiona las prioridades de los organismos públicos, que dilapidan dinero para potenciar su imagen: con el tiempo, la función y los objetivos de esas agencias se confunden con su marketing hasta hacerse indistinguibles. En tiempos, el servicio postal vendía sellos y repartía el correo; hoy vende las imágenes de aquellos sellos y ropa con motivos relacionados. El director general del Servicio Postal, Marvin Runyon, expuso claramente la teoría en la que se fundamenta este nuevo estilo comercializado de las administraciones públicas: «Tenemos que orientarnos al mercado y a los clientes, y fabricar productos que quiera la gente».

Pero los ciudadanos no son clientes y la democracia no se reduce a dar a la gente lo que quiere sin más. El autogobierno, cuando se practica como es debido, induce a las personas a reflexionar sobre sus deseos y necesidades y a revisarlos a la vista de otras consideraciones que también demandan su atención. A diferencia de los clientes, los ciudadanos sacrifican en ocasiones sus deseos en aras del bien común. Ésa es la diferencia entre la política y el comercio, y entre el patriotismo y la fidelidad a una marca.

Cuando el Estado se apoya excesivamente en el atractivo que toma prestado de los personajes de dibujos animados y de las tendencias más vanguardistas en publicidad, tal vez logre impulsar al alza sus índices de aprobación, pero también despilfarra la dignidad y la autoridad del ámbito público. Y sin un ámbito público dignificado cabe desechar toda esperanza de que los ciudadanos sean capaces de encauzar las fuerzas del mercado y las presiones comerciales, que inciden en nuestras vidas de mil maneras distintas y que cada día ganan más fuerza.

Margaret Thatcher, poco partidaria de un cambio de imagen de marca para Gran Bretaña, contribuyó involuntariamente a este fenómeno cuando, siendo ella primera ministra, privatizó las aerolíneas nacionales. En un reciente congreso del Partido Conservador, se acercó a un *stand* de British

Airways y reparó consternada en que en la cola de la maqueta que allí se exhibía ya no figuraba la Union Jack, sino un motivo multicultural diseñado para representar la nueva identidad global de la aerolínea. La ex primera ministra sacó un pañuelo de papel de su bolso y tapó a modo de protesta la aleta de cola del modelo. Como bien debería haber sabido la señora Thatcher, el mercado —pese a todos sus méritos— se cobra su peaje en términos de honor y orgullo.

## **11. Deporte e identidad cívica**

Cuando el capitalismo y la comunidad entran en conflicto —como vienen haciendo con creciente frecuencia últimamente—, la comunidad necesita toda la ayuda que pueda conseguir. Consideremos el caso del deporte. El béisbol, el fútbol, el baloncesto y el hockey profesionales constituyen una fuente de cohesión social y orgullo cívico casi sin igual entre las instituciones estadounidenses. Ya se trate del Yankee Stadium o del Candlestick Park, los estadios deportivos son las auténticas catedrales de nuestra religión civil, espacios públicos que congregan a personas de diferentes clases y orígenes en un ritual de derrotas y esperanzas, de blasfemia y oración. Los sentimientos comunitarios se extienden más allá del estadio o del pabellón. Cuando los Celtics de Boston y los Lakers de Los Ángeles se enfrentaron hace unos años en las eliminatorias finales de la NBA, se podía pasear por las calles de Boston y oír ecos de la retransmisión de los partidos provenientes de todas las ventanas abiertas.

Pero el deporte profesional no sólo es una fuente de identidad cívica. También es un negocio. Y en la actualidad el aspecto dinerario del deporte

está arrinconando a su aspecto comunitario. Obviamente, cuando los aficionados acuden al estadio no lo hacen para vivir una experiencia cívica. Van a ver a Ken Griffey Jr. batear una bola a gran distancia o atrapar otra de forma espectacular en el centro del campo. Pero lo que el público experimenta mientras contempla el partido son dos importantes elementos de la vida pública democrática: uno es la igualdad básica entre ciudadanos; el otro es el sentimiento de pertenencia a un lugar específico. Es cierto que los palcos de tribuna siempre han costado más que las entradas de general, pero los estadios deportivos son uno de los pocos espacios públicos donde los directores generales de las empresas se sientan al lado de los repartidores del correo y donde todos comen los mismos perritos calientes grasientos, donde ricos y pobres se mojan si llueve, donde todos los corazones se encojen o estallan al unísono según la suerte del equipo local.

O, al menos, así era hasta hace poco. Hoy, sin embargo, atraídos por la posibilidad de una mayor rentabilidad, los propietarios de los equipos están transformando sus deportes con medidas que socavan la mezcla de clases sociales y la conciencia de espacio compartido que tanto contribuyen a que prosperen el deporte y la democracia. La proliferación de palcos de lujo segrega a una reducida élite de la plebe que se sienta en las gradas inferiores. Al mismo tiempo, los dueños se llevan a sus equipos (o amenazan con llevárselos) a ciudades distintas cuando la ciudad donde tienen su sede actual no quiere o no puede desembolsar generosas subvenciones públicas para la construcción o la ampliación de sus estadios.

La moda de los palcos de lujo empezó cuando los Cowboys de Dallas instalaron *suites* de lujo en el Texas Stadium para que las empresas — pagando hasta 1,5 millones de dólares por ese derecho— pudieran entretener a sus ejecutivos y clientes selectos en un elegante espacio situado por encima del resto del público. Durante los años ochenta, más de una docena de clubes siguieron el ejemplo de los Cowboys, mimando a un grupo

privilegiado de aficionados con palcos cerrados con plexiglás y suspendidos sobre las gradas de los estadios. A finales de esa década, el Congreso redujo las deducciones fiscales a las que las empresas podían acogerse por sus gastos en esa clase de palcos, pero eso no frenó la demanda de refugios climatizados.

Por más positivos que hayan sido para los ingresos de los clubes, esta clase de palcos han cambiado la relación de los aficionados con el deporte y de éstos entre sí. La intensidad sudorosa e igualitaria del Boston Garden en tiempos de Larry Bird ha cedido hoy su lugar al FleetCenter, un pabellón espacioso pero estratificado por clases, donde los clientes de las *suites* para ejecutivos cenan salmón rebozado con pistacho en un restaurante tan elevado que ni siquiera permite ver lo que sucede en la pista.

Si los palcos climatizados segregan a los aficionados según su clase social, el cambio de sede de un club priva a toda una localidad del que hasta ese momento había sido su equipo, como ilustra el famoso caso de los Browns de Cleveland. Arthur Modell, dueño de los Browns desde hace 35 años, no podía tener queja alguna de los aficionados de Cleveland, que llenaban los 70.000 asientos del Estadio Municipal partido tras partido. Sin embargo, en 1995 anunció que trasladaba su club a Baltimore, donde las autoridades locales le ofrecían 65 millones de dólares, un estadio nuevo libre de alquiler y los ingresos adicionales que le supondría la instalación de palcos de lujo.

La de Cleveland no es la única comunidad cuya lealtad a su equipo local no se vio correspondida por un propietario ansioso por maximizar beneficios. De hecho, la desmesurada oferta que Baltimore hizo por los Browns vino provocada por el deseo de aquella ciudad de reemplazar a sus queridos Baltimore Colts, que se habían ido a Indianápolis casi sin decir adiós en 1984. («El equipo es mío», declaró sin rodeos el propietario de los Colts en aquel entonces. «Yo soy su dueño y hago lo que quiero con él».) En los últimos seis años, ocho equipos de las grandes ligas profesionales han

abandonado las ciudades que los acogían para aprovechar acuerdos económicamente más favorables; por su parte, otra veintena de ciudades han cedido al chantaje de sus clubes y les han construido un estadio nuevo o les han restaurado el ya existente. Y otros muchos clubes exigen actualmente subvenciones como condición indispensable para no moverse de donde están. Por ejemplo, los ganadores de la pasada Super Bowl, los Broncos de Denver, han amenazado con irse de aquella ciudad si los contribuyentes no desembolsan 266 millones de dólares para la construcción de un nuevo estadio.

Desde el punto de vista de los principios del mercado, nada tiene de malo que los equipos se vendan al mejor postor. Los municipios y los estados compiten habitualmente entre sí por atraer a nuevas empresas hacia sus territorios. Si se considera correcto que un gobierno local o estatal ofrezca beneficios fiscales y subvenciones a una empresa para que ésta instale allí su planta de producción de automóviles, ¿por qué no iba a pujar igualmente por una franquicia deportiva? La respuesta es que, en el fondo, todas las guerras de pujas entre administraciones estatales son censurables porque permiten que las empresas obtengan unos ingresos que deberían ir destinados a la educación y a otras funciones públicas especialmente necesarias. En el caso del deporte profesional, esas pujas son perjudiciales por partida doble, ya que, además, se burlan de la lealtad y el orgullo cívico que las comunidades locales depositan en sus equipos.

¿Qué puede hacerse (si es que puede hacerse algo) para reducir la vulnerabilidad de las comunidades locales a la extorsión de la que pueden ser objeto por parte de los mismos clubes deportivos que tanto aman? David Morris, cofundador en Minneapolis del Institute for Local Self-Reliance, sugiere una solución prometidora: si los clubes exigen actualmente subvenciones que sobrepasan el valor de los propios clubes, ¿por qué no permitimos que las propias comunidades locales se hagan

dueñas de los equipos? El único ejemplo en todas las grandes ligas profesionales de EE.UU. de un club que es propiedad de su comunidad local es el de los Packers de Green Bay, fundados en 1923 como una organización sin ánimo de lucro. Pese a su reducido mercado inicial, los Packers han conquistado tres Super Bowls y llevan agotando las entradas para sus partidos en su estadio desde hace más de 30 temporadas consecutivas. La lista de espera para obtener un abono de temporada acumula unos 36.000 nombres. Sus 108.000 seguidores-accionistas saben que no obtendrán rentabilidad alguna de sus participaciones, pero no tienen que preocuparse de que sus Packers vayan a irse algún día de la ciudad.

Tal como señala el propio Morris, la NFL prohíbe actualmente que las comunidades locales sean dueñas de sus clubes (con la única excepción de los Packers) y en la Major League Baseball rige informalmente una política contraria a ese tipo de propiedad. Morris está a favor de la legislación propuesta por Earl Blumenauer, miembro de la Cámara de Representantes federal por el estado de Oregón, que obligaría a las ligas profesionales a autorizar la propiedad pública de sus equipos. Las ligas que se negaran perderían la valiosa exención de la legislación antitrust que permite que sus clubes colaboren en la venta de los derechos televisivos. El proyecto de ley, conocido también como la Give Fans a Chance Act [Ley para dar una Oportunidad a los Aficionados], obligaría asimismo a los clubes a avisar de cualquier traslado de sede con un mínimo de 180 días de antelación y a garantizar a los grupos locales la posibilidad de presentar ofertas para hacerse con el equipo o para retenerlo en su ciudad.

Tanto si el Congreso actúa al respecto como si no, lo cierto es que el movimiento en favor de la propiedad comunitaria de los clubes podría ganar un apoyo creciente entre aquellos electores reacios a subvencionar a unos dueños y a unos jugadores multimillonarios para pagar el precio de retener al equipo local en casa. En Denver, un grupo de activistas tiene previsto presentar una iniciativa en el legislativo de Colorado que vincule cualquier

subvención para la construcción de un estadio a la cesión de una participación pública en la propiedad de los Broncos. En Minnesota, ante el peligro de perder a su principal club profesional de béisbol —los Twins— por un posible traslado a Charlotte (en Carolina del Norte), algunos legisladores del estado han propuesto un proyecto de ley que permitiría que el gobierno estatal compre el equipo y lo venda luego a los aficionados. El impulso favorable a la propiedad comunitaria ha ganado apoyos tanto de los conservadores que se oponen a las subvenciones públicas para estadios como de los progresistas que valoran la comunidad y quieren que el gobierno iguale el terreno de juego entre la riqueza privada y el bien público.

## **12. Historia en venta**

La reciente subasta de objetos personales de John E Kennedy ha puesto en evidencia dos rasgos lamentables de la cultura norteamericana de los noventa: la obsesión por las celebridades y la disposición a convertirlo todo en una mercancía. Entre los artículos vendidos había una mecedora de JFK (adquirida por 300.000 dólares), un folio con garabatos presidenciales (12.250 dólares), el maletín negro de piel de cocodrilo que Kennedy llevó consigo a Dallas (700.000 dólares), su sudadera de Harvard (27.500 dólares), un juego de ropa interior (3.000 dólares) y un peine de plástico (1.100 dólares). La subasta estuvo integrada básicamente por los objetos que Robert L. White (un ávido coleccionista de antiguos efectos personales de JFK) había heredado de quien durante muchos años fuera secretaria de Kennedy, Evelyn Lincoln.

Los hijos de Kennedy —Caroline Kennedy y John E Kennedy Jr.— se opusieron a la celebración de dicha subasta, reclamaron la propiedad de algunos de los artículos y trataron de lograr que todos fueran a la Biblioteca



John F. Kennedy de Boston. «La Sra. Lincoln no ha sido nunca dueña de la inmensa mayoría de objetos que el Sr. White recibió de ella», declararon. «Antes pertenecían a nuestro padre y ahora son propiedad de nuestra familia, de la historia y del pueblo estadounidense». Los defensores de la subasta tildaron a los hijos de Kennedy de hipócritas aludiendo a la subasta de pertenencias personales de Jacqueline Kennedy Onassis que ellos mismos habían organizado y con la que habían recaudado 34,4 millones de dólares. El abogado de White los acusó de pretender «escoger objetos de la colección como si fuera un catálogo de venta por correo». El rifirrafe finalizó cuando White accedió a entregar dos diarios de Kennedy y otros efectos personales a cambio del acuerdo de los hijos del ex presidente de no llevar la subasta a los tribunales. Pero con independencia de las intrigas judiciales a que dio lugar, la subasta refleja una chabacana tendencia que cobra cada vez mayor fuerza: la mercantilización de la memoria, la compraventa del orgullo y el dolor nacionales, la reducción de nuestro pasado a una lista de artículos de teletienda o de venta por correo. En el caso de los objetos relacionados con Kennedy, el mercado de recuerdos personales se ve alimentado no sólo por su aspecto sentimental, sino también por el morboso deseo de poseer los símbolos materiales de la tragedia. Los artículos relacionados con el asesinato en sí resultan especialmente valorados por los coleccionistas. El año pasado, una casa de subastas vendió una nota de teletipo de Associated Press con la noticia del asesinato de Kennedy. Unos años antes, la pistola que Jack Ruby utilizó para matar a Lee Harvey Oswald recaudó 200.000 dólares.

Muchos sentimos una cierta náusea moral ante este espectáculo de historia sacada a subasta, pero ¿qué tiene de malo exactamente vender los diarios, los documentos y la ropa interior de un ex presidente al mejor postor? Pues bien, como mínimo dos cosas, dependiendo del artículo ofrecido: la primera que se privatice algo que debería ser público; la segunda que se haga público algo que debería ser privado.

Cuando se trata de unos documentos históricos, venderlos a coleccionistas privados priva a la ciudadanía en general de acceso (a través de bibliotecas, museos y archivos) a unas señas de identidad y memoria colectivas. Mercantilizar el pasado supone una reducción del ámbito público. Esta es la razón por la que muchos representantes del mundo del arte se oponen a la sustracción al acceso público ["deaccessioning"], es decir, a la venta de obras maestras de las colecciones de los museos para recaudar fondos para cubrir gastos de mantenimiento. También es la razón por la que cabe lamentar que uno de los primeros ejemplares impresos de la Declaración de Independencia estadounidense se vendiera a un coleccionista privado hace unos años (por 2,4 millones de dólares).

Algunos académicos y figuras destacadas de la defensa de los derechos civiles han planteado objeciones similares a los intentos de la familia de Martin Luther King Jr. de sacar partido económico de su legado. El año pasado, la familia King llegó a un acuerdo «multimedia» con Time Warner para que esta empresa comercialice las palabras y la imagen del Dr. King; está previsto que ese contrato reporte a los herederos del reverendo entre 30 y 50 millones de dólares. Dado que el acuerdo con Time Warner es para la venta de libros, grabaciones y CD-Rom, podría argüirse que en este caso el comercialismo, más que restringir el acceso público, lo favorece. Pero el agresivo *marketing* relacionado con el legado de King ha coincidido con la aplicación de rigurosos límites al acceso de los estudiosos al archivo del Centro King. Los herederos se han mostrado también inusualmente estrictos a la hora de hacer cumplir sus derechos de propiedad intelectual. Por ejemplo, han demandado a la CBS por vender una cinta de vídeo con imágenes del famoso discurso de King «Tengo un sueño» y a USA *Today* por publicar ese mismo discurso sin pagar los derechos correspondientes.

Es evidente que muchas de las cosas ansiadas por los coleccionistas no lo son tanto por su valor histórico como por la fama o la celebridad que las rodea. El dominio público no se ve disminuido porque alguien haya pagado una

fortuna por el peine de un ex presidente. Aun así, no deja de haber un elemento de mal gusto en el hecho de comprar y vender los efectos personales de figuras públicas. Quizás tenga que ver con la curiosidad malsana o la lascivia que sospechamos que mueve a esas personas a poseer tales objetos. Hace unos meses, en otra subasta muy reñida, Greer Johnson, ex agente y compañero de la histórica estrella del béisbol Mickey Mantle, trató de vender una abundante cantidad de artículos personales suyos, entre los que se incluía un rizo del cabello del antiguo bateador de los Yankees, su tarjeta American Express, un albornoz, un suspensorio, unos calcetines gastados, unos zapatos de golf y cuatro viales de un anticongestivo con receta. Ante la amenaza de demanda judicial por parte de la familia de Mantle, Johnson accedió a retirar algunos objetos personales de aquella venta, incluidos los medicamentos. En otra subasta relacionada con personas famosas que se celebró el año pasado en Tokio, coleccionistas de todo el mundo pujaron por teléfono y vía satélite por diversos artículos de los Beatles. Paul McCartney obtuvo una orden judicial para impedir la venta de un borrador manuscrito con la letra de su canción «Penny Lane», pero su certificado de nacimiento (vendido en su momento por su madrastra por 14.613 dólares) fue finalmente adquirido por uno de los postores por 73.064 dólares.

El culto a las celebridades —los héroes deportivos, las estrellas del *rock* y los ídolos del cine— no tiene nada de nuevo. Pero el ansia frenética por mercantilizar la fama, por comprarla y poseerla, ha alcanzado una intensidad sin precedentes. Durante generaciones, los niños llegaban antes al estadio de béisbol con la esperanza de encontrarse allí con algún jugador y obtener su autógrafo. Hoy el mercado de autógrafos es ya una industria que mueve 500 millones de dólares, en la que hay vendedores que pagan a los jugadores para que firmen miles de objetos que son luego comercializados por empresas de venta por catálogo o por correo, por canales de televisión por cable y por

tiendas especializadas en esta clase de artículos, que pueden encontrarse hoy en los centros comerciales de todo el país. Sólo en 1992, el propio Mantle ganó 2,75 millones de dólares en concepto de autógrafos y apariciones públicas (más de lo que ganó durante toda su carrera como jugador de los Yankees).

Resulta irónico que los iconos culturales cuya imagen y cuyos objetos personales tienen hoy una mayor demanda —JFK, Mickey Mantle, los Beatles, Martin Luther King Jr.— sean figuras de los años sesenta, una época más inocente e idealista, cuando las flaquezas de las figuras públicas aún no eran exhibidas de forma tan implacable y los presidentes no hablaban de sus calzoncillos por televisión. Tal vez lo que haya detrás de todo esto sea un vano esfuerzo, en nuestros términos típicamente mercantiles, por recuperar a golpe de talonario un mundo donde no todo estaba en venta ni expuesto a la vista de los demás.

### **13. El mercado del mérito**

Los estudiantes de último curso de secundaria sopesan a qué universidad irán el año que viene y sus padres se preguntan cómo podrán sufragar los estudios superiores de sus hijos. El precio de la matrícula, la comida y el alojamiento en algunas universidades privadas supera actualmente los 40.000 dólares anuales. De todos modos, para muchas familias el coste real no es tan exorbitante como parece. Como sucede con los billetes de avión, no todo el mundo paga la tarifa máxima. Las universidades ofrecen desde hace varias décadas ayuda financiera a estudiantes cuyas familias no se pueden permitir el coste total de la matrícula y la estancia. Y, en los últimos años, un número creciente de centros de estudios superiores han pasado a ofrecer

becas por méritos a estudiantes que consideran especialmente apetecibles, con independencia de su situación económica.

La tendencia hacia las becas por méritos ha supuesto una gran ayuda para familias cuyo nivel de renta no les daba derecho a recibir ayudas económicas al estudio, así como una valiosa herramienta de reclutamiento de alumnos para las universidades que compiten por quedarse con los más prometedores. Pero desde el punto de vista de la educación superior las becas por méritos tienen sus pros y sus contras. No hay que olvidar que el hecho de que haya más dinero para estudiantes que podrían permitirse sufragar sus estudios puede significar que quede menos dinero para los más necesitados. Las ayudas al estudio basadas en los méritos previos de los estudiantes se incrementaron a un ritmo anual del 13% durante la década de los ochenta (descontando la inflación), lo que significa un crecimiento más rápido que el de las ayudas vinculadas a la necesidad económica de los alumnos y sus familias. El efecto se deja sentir con especial intensidad en los centros universitarios de segundo nivel que tratan de competir con los de máximo prestigio por los estudiantes con mejores calificaciones. Las universidades privadas y públicas situadas en el quintil superior de «selectividad» ofrecen escasas ayudas basadas en los méritos. Sin embargo, en las universidades del segundo quintil, casi la mitad de los fondos asignados a becas se conceden en función de los méritos de los estudiantes.

El argumento más convincente contra las becas por méritos es que «mérito» es aquí un eufemismo de «mercado». Según esta lógica, las becas por méritos representan la intrusión de los valores del mercado en el ámbito de la educación. Las universidades que ofrecen un descuento en el precio de la matrícula a los estudiantes más destacados no sólo están reconociendo el éxito académico de éstos, sino que están comprando un alumnado mejor del que acudiría a esas instituciones si sus ayudas al estudio estuvieran exclusivamente vinculadas al grado de necesidad económica de los

candidatos.

A diferencia de los negocios corrientes, las universidades no persiguen la maximización de sus beneficios. Pero sí aspiran a maximizar ciertas cualidades, como la selectividad, la excelencia y el prestigio académicos, y eso cuesta dinero. La competencia ha empujado a muchos centros de estudios superiores a adoptar políticas de tipo mercantil en la admisión de nuevos estudiantes y en la concesión de ayudas económicas. Desde el punto de vista del mercado, una beca por méritos —como un billete de avión con tarifa superreducida— constituye un descuento en el precio de adquisición de un producto con el objeto de mejorar el balance de resultados de la empresa. Al igual que las aerolíneas, muchas universidades emplean actualmente políticas informatizadas de «gestión de matriculaciones» que predicen la «disposición a pagar» de los candidatos que solicitan plaza, los cuales son clasificados en diversas categorías en función de este cálculo. Actualmente, el precio de una plaza en el primer curso universitario puede variar no sólo en función de las circunstancias económicas y del historial académico del solicitante, sino también de la raza, el género, la geografía o el campo de estudio propuesto. Algunas universidades y centros han descubierto que quienes acuden a una entrevista de evaluación en el propio campus están más deseosos de estudiar allí y, por lo tanto, estarían dispuestos a aceptar un paquete más modesto de ayudas financieras.

Que debamos considerar esas prácticas mercantiles como una racionalización o una corrupción de las políticas de ayuda económica de las universidades depende de cuál entendamos que sea la finalidad de la educación superior. Si se trata de un producto comercial más —una inversión en capital humano con una rentabilidad en forma de ingresos futuros—, sería defendible una asignación conforme a principios de mercado. Pero si la educación promueve unos ideales no mercantiles —la búsqueda de la verdad y el cultivo de la sensibilidad moral y cívica—, tenemos

motivos para preocuparnos por el posible efecto corruptor de estos principios mercantiles.

Estas dos formas de ver la educación universitaria chocaron frontalmente hace unos años en una notoria demanda judicial presentada por el Departamento Federal de Justicia contra un grupo de universidades de élite del Noreste del país. Desde finales de la década de 1950, las ocho universidades de la Ivy League [La *Ivy League* o Liga de la Hiedra es una asociación y una conferencia deportiva de ocho universidades privadas del noreste de los Estados Unidos, entre las que se cuentan algunas de las más antiguas y de mayor prestigio: Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth, Harvard, Pensilvania, Princeton y Yale.] más el MIT habían acordado ofrecer ayudas al estudio a sus nuevos estudiantes basándose exclusivamente en su necesidad económica, una necesidad que venía establecida por una fórmula común. Para poner en práctica aquel acuerdo, los representantes de las nueve instituciones se reunían cada año para comparar sus ofertas de ayuda económica y ajustar posibles divergencias. Un estudiante que fuera admitido en Harvard, Princeton y Columbia, por ejemplo, recibía una oferta de ayuda financiera comparable por parte de las tres universidades.

El Departamento de Justicia presentó una demanda por infracción de la legislación antitrust contra esos centros, alegando que sus prácticas equivalían a un acuerdo para alterar el precio de las cosas. Las universidades respondieron que no eran empresas con ánimo de lucro, sino instituciones educativas, y que el objetivo de estas prácticas era promover dos valiosos fines sociales: garantizar una igualdad de acceso para quienes no podían permitirse una educación universitaria de élite y permitir que todos los estudiantes admitidos eligieran su universidad de destino sin que su decisión estuviera contaminada por factores económicos. Según sus argumentos, las ayudas económicas al estudio no eran un descuento sobre un producto

comercial, sino una donación benéfica que las universidades ofrecían para fomentar su misión educativa.

Los tribunales federales acabaron rechazando esa opinión. «Ofrecer un descuento en el precio de los servicios educativos a los estudiantes más necesitados económicamente no es un acto de beneficencia porque la universidad recibe unos beneficios tangibles a cambio», estipulaba el Tribunal de Apelaciones estadounidense. Esos beneficios tangibles no eran ganancias económicas, sino los alumnos excepcionales que las universidades de la Ivy League podían atraerse de ese modo y que de otro modo no tendrían posibilidad de acoger. Como resultado, los centros de la Ivy League pueden continuar compartiendo unos principios comunes en la concesión de ayudas al estudio, pero ya no están autorizados a comparar casos individuales.

No es de extrañar que los más fervientes opositores de las becas por méritos sean las universidades que menos las necesitan. Gracias a su prestigio, los centros y facultades más selectivos del país siempre salen ganando en la competencia por los buenos estudiantes cuando el terreno de juego de las ayudas financieras está igualado. Uno de los beneficios educativos de las becas por méritos que ofrecen las universidades de segundo nivel podría ser el de dispersar a los mejores estudiantes entre un elenco más amplio de centros de enseñanza superior y evitar así que se concentren en un reducido puñado de instituciones de élite.

Aun así, las objeciones que se plantean por principio a las becas por méritos no resultan tan fácilmente desechables. En pleno declive de las ayudas estatales a la educación, el principio de accesibilidad para los estudiantes más necesitados económicamente se ha vuelto difícil de sostener para la mayoría de las instituciones de enseñanza, a excepción de las más ricas. Por otro lado, ni siquiera los centros que logran un beneficio competitivo gracias a las becas por méritos deberían ignorar los peligros de una progresiva mercantilización. Hasta los más fervientes partidarios de los mercados tendrían motivos para aislar —hasta cierto punto— la educación



superior de las presiones mercantiles. Por ejemplo, si no hay problema para ofrecer becas que cubran los gastos de matrícula, comida y alojamiento para atraer a los mejores estudiantes, ¿por qué no ofrecerles un salario? ¿Por qué no iba a permitir la NCAA [La NCAA (National Collegiate Athletic Association) es la autoridad nacional del deporte universitario en Estados Unidos] las pujas abiertas por los servicios de los jóvenes atletas y deportistas estrella? O bien, si las universidades consideran que hay una demanda excesiva de ciertas asignaturas o especializaciones, ¿por qué no cobrar una tarifa adicional por ellas? Si un profesor impopular registra repetidamente un bajo número de alumnos matriculados en sus asignaturas, ¿por qué no ofrecerlas a un precio con descuento?

Llega un punto en el que las soluciones de mercado mancillan el carácter del bien o producto que distribuyen; al menos, así sucede en el caso de la educación superior. El uso creciente de becas por méritos podría estar aproximándose hoy a ese punto.

#### **14. ¿Deberíamos comprar el derecho a contaminar?**

En la conferencia sobre calentamiento global celebrada en 1997 en Kioto (Japón), Estados Unidos se vio enfrentado con las naciones en vías de desarrollo a propósito de dos importantes cuestiones: los estadounidenses querían que esos países se comprometieran a aprobar limitaciones a sus emisiones y pretendían, además, que cualquier acuerdo incluyera un sistema de compraventa que permitiera a cualquier país vender o comprar el derecho a contaminar.

La administración Clinton tenía razón respecto al primer punto, pero estaba equivocada en el segundo. Crear un mercado internacional de créditos de emisión haría más fácil para nosotros el cumplimiento de las obligaciones que nos asigna el tratado, pero minaría la misma ética que deberíamos tratar de fomentar en lo relacionado con el medio ambiente.

De hecho, China e India amenazaron con hacer fracasar las conversaciones por esa cuestión. Temían que tal sistema de compraventa permitiera a los países ricos quedar eximidos de los compromisos de reducción de gases invernadero. Al final, las naciones en vías de desarrollo accedieron a autorizar un comercio parcial de emisiones entre los países desarrollados, cuyos detalles serían negociados al año siguiente.

La administración Clinton convirtió la compraventa de derechos de emisión en pieza central de su política medioambiental. Crear un mercado internacional de emisiones, sostenía, es un modo más eficiente de reducir la contaminación que imponer unos niveles fijos para cada país.

El comercio de gases invernadero podría abaratar el cumplimiento de las estipulaciones y hacerlo menos doloroso para Estados Unidos, que podría así pagar la reducción de las emisiones de dióxido de carbono de otro país en lugar de disminuir las suyas propias. Así, por ejemplo, Estados Unidos podría considerar más barato (y más aceptable políticamente) pagar para poner al día una vieja fábrica basada en el carbón en un país en vías de desarrollo que gravar los vehículos deportivos de gran consumo en su propio territorio.

Si el objetivo es limitar el nivel global de estos gases, podríamos preguntarnos qué importancia tiene cuáles sean los lugares del planeta donde se reducen las emisiones de carbono a la atmósfera.

Tal vez no suponga diferencia alguna desde el punto de vista atmosférico, pero sí que importa en el plano político. Pese a su eficiencia, el comercio internacional de emisiones constituye un sistema inaceptable por tres

motivos.

Para empezar, crea lagunas normativas que podrían permitir que los países ricos eludieran sus obligaciones. Según la fórmula de Kioto, por ejemplo, Estados Unidos podría aprovechar el hecho de que Rusia haya visto reducidas ya sus emisiones en un 30% desde 1990 no gracias a una mayor eficiencia energética, sino a su declive económico. Estados Unidos podría comprar créditos excedentes a Rusia y contarlos como parte del cumplimiento de sus obligaciones derivadas del tratado.

En segundo lugar, convertir la contaminación en una mercancía de compra y venta elimina el estigma moral que tan justamente la acompaña. Si una compañía o un país recibe una multa por arrojar una cantidad excesiva de contaminantes a la atmósfera, la comunidad le transmite así su opinión de que ha hecho algo incorrecto. Pero cuando lo que se aplica es una tarifa, se convierte la contaminación en un coste más de la actividad comercial y empresarial, como pueden serlo los salarios, las cotizaciones a la Seguridad Social o el alquiler.

La distinción entre pagar una multa y pagar una tarifa por saquear el medio ambiente no debería pasarse por alto alegremente. Supongamos que la multa por arrojar una lata de cerveza al Gran Cañón del Colorado fuera de 100 dólares y un excursionista rico decidiera pagar esa cantidad por la comodidad de hacerlo. ¿No veríamos algo incorrecto en su forma de tratar la multa como si no fuera más que una onerosa tasa por la realización de un vertido?

O bien consideremos el caso de una multa por aparcar en una plaza reservada para personas discapacitadas. Si un constructor muy ajetreado necesita aparcar cerca de la obra en la que trabaja y está dispuesto a pagar la multa, ¿no veríamos nada incorrecto en que usara ese espacio como un costoso garaje reservado al aire libre?

La supresión de la distinción entre una multa y una tarifa aproxima el comercio de emisiones a una propuesta reciente para abrir los carriles

reservados a coches con alta ocupación en las autopistas de Los Ángeles a conductores que viajen solos pero que estén dispuestos a pagar un peaje. Actualmente, estos conductores son multados por colarse en un carril que no les corresponde; bajo la nueva propuesta, podrían disfrutar de un desplazamiento más rápido sin oprobio social alguno.

Una tercera objeción al comercio de emisiones entre países radica en que dicha compraventa puede socavar la conciencia de responsabilidad compartida que tan necesaria resulta para la cooperación global.

Consideremos un ilustrativo ejemplo tomado de un ritual típicamente otoñal: reunir las hojas caídas en grandes pilas y quemarlas en hogueras. Imaginémonos un vecindario en el que cada familia accediera a quemar únicamente una hoguera pequeña cada año, pero en el que también se acordara que las familias pueden comprar y vender su licencia para encender hogueras según les plazca. La familia de la gran mansión opta entonces por comprar los permisos de sus vecinos, lo que supone pagarles en realidad para que lleven las hojas que hayan amontonado hasta el depósito municipal. El mercado funciona y la contaminación se reduce, pero desaparece el espíritu de sacrificio compartido que podría haber existido en otro caso.

Quienes han vendido sus permisos y quienes los han adquirido acaban viendo las hogueras más como un lujo (un símbolo de estatus que puede comprarse y venderse) que como un delito contra el aire limpio. Y el resentimiento así generado contra la familia que habita la mansión hace que otras formas futuras (y más exigentes) de cooperación resulten más difíciles de materializar.

Sin duda, un buen número de países asistentes a la conferencia de Kyoto han puesto ya en entredicho la cooperación. Son los que no han accedido aún a realizar ninguna restricción en sus emisiones. Su negativa socava la posibilidad de alcanzar una ética medioambiental global tanto como pueda

hacerlo nuestra fórmula de compraventa de la contaminación.

Pero Estados Unidos tendría más poder de persuasión si estos países en vías de desarrollo no tuvieran motivos para quejarse de que el comercio de emisiones permite a las naciones ricas comprar su propia vía de exención del cumplimiento de las obligaciones globales.

## 15. Honor y resentimiento

La política de los antiguos giraba en torno a la virtud y el honor, pero a nosotros, los modernos, nos preocupan la equidad y los derechos. Este es un adagio bien conocido que tiene algo de verdad, pero sólo hasta cierto punto. A simple vista, nuestros debates políticos hacen escasa mención del honor, una pintoresca preocupación más propia del mundo de los caballeros y los duelos, donde las cuestiones de estatus ocupaban un lugar de privilegio. Pero no hay que hurgar demasiado para comprobar que algunos de nuestros más acalorados debates sobre la justicia y los derechos reflejan un profundo desacuerdo acerca de cuál ha de ser la base del reconocimiento social.

Consideremos el escándalo que ha rodeado a Callie Smartt, una animadora de 15 años de un instituto de secundaria del oeste de Texas. Durante un año fue una popular animadora de primer curso, a pesar de padecer parálisis cerebral y desplazarse en silla de ruedas. Según una noticia de Sue Anne Pressley en el *Washington Post*, a Callie «le sobraba espíritu de equipo para hacer lo que hacía. [...] Los seguidores parecían entusiasmados con ella. Los jugadores de fútbol decían que les encantaba ver su deslumbrante sonrisa». Sin embargo, al acabar la temporada, Callie fue expulsada del equipo y, al empezar el nuevo curso, quedó relegada al estatus de animadora honorífica. Ahora, incluso ese puesto ha sido abolido. A instancias de

algunas de las animadoras y de los padres de éstas, los administradores del centro de enseñanza le han dicho a Callie que, si quiere entrar en el equipo de animadoras el año que viene, tendrá que entrenar como las demás, siguiendo una rigurosa rutina de ejercicios entre los que se incluyen volteretas y espagats.

El padre de la capitana de las animadoras se opone a la participación de Callie. Asegura que lo único que le preocupa en este caso es su seguridad. Si un jugador sale despedido del terreno de juego, declara preocupado, «las animadoras que no tienen discapacidades siempre podrán apartarse más rápidamente para no ser arrolladas». Pero Callie nunca ha padecido lesión alguna mientras actuaba de animadora. Su madre sospecha que la oposición a su participación puede deberse al resentimiento que puede haber generado su éxito entre los otros padres.

¿Pero qué clase de resentimiento podría mover al padre de la capitana de las animadoras? No puede basarse en un temor a que la inclusión de Callie prive a su hija de un puesto en el equipo, porque ya está en él. Tampoco puede deberse a la envidia típica que un padre puede sentir cuando otra chica supera a su hija en acrobacias y contorsiones, algo que Callie evidentemente no puede hacer. Lo más probable es que el resentimiento refleje el convencimiento de que Callie está recibiendo un reconocimiento que no merece y que devalúa el orgullo que siente por los logros de su hija como animadora. Si se puede ser una gran animadora desde una silla de ruedas, ¿qué honor les corresponde a quienes bordan las acrobacias y las contorsiones? La indignación ante un reconocimiento social indebido es un sentimiento moral que ocupa un lugar prominente en nuestra política *y* que complica los debates sobre justicia *y* derechos, hasta el punto de inflamarlos en ocasiones.

¿Debería permitirse a Callie continuar en el equipo? Algunos responderían a esa pregunta invocando el derecho a la no discriminación: si cumple bien

con su papel, Callie no debería ser excluida como animadora sólo porque carezca (sin que ella tenga culpa alguna de ello) de la capacidad física necesaria para realizar ejercicios gimnásticos. Pero el argumento da por supuesto aquello mismo que se trata de resolver: ¿qué significa cumplir bien con el papel de animadora? Esta pregunta, a su vez, nos lleva a reflexionar sobre qué virtudes y qué clase de excelencia son las que se reconocen y se premian en las animadoras deportivas. En ese sentido, en defensa de Callie se puede decir que al gritar desde su silla de ruedas en los laterales del campo, agitando sus pompones y motivando al equipo, hace bien lo que precisamente se supone que deben hacer las animadoras: inspirar el espíritu propio del deporte escolar.

Pero del mismo modo que Callie debería ser animadora porque, a pesar de su discapacidad, exhibe las virtudes apropiadas para su papel, su participación supone ciertamente una amenaza para el reconocimiento que se dispensa normalmente a las demás animadoras. Las habilidades gimnásticas de que hacen gala dejan así de parecer imprescindibles para sobresalir como animadoras, convirtiéndose en uno más de diversos modos posibles de enardecer a las gradas. Por más que fuera una actitud poco generosa, lo cierto es que el padre de la capitana de las animadoras se percató acertadamente de lo que se jugaban su hija y las demás. Una práctica social cuyo propósito y reconocimiento se daban por fijados había quedado redefinida por causa de Callie.

Las disputas en torno a la distribución de los honores subyacen a otras controversias sobre equidad y derechos. Consideremos, por ejemplo, el debate sobre la discriminación positiva en las admisiones de nuevos estudiantes en las universidades. También en este caso hay quien trata de resolver la cuestión invocando un argumento general en contra de la discriminación. Los partidarios de la discriminación positiva [*affirmative action*] sostienen que resulta necesaria justamente para remediar los efectos

de la discriminación, mientras que sus oponentes mantienen que tener en cuenta la raza equivale a practicar una discriminación a la inversa. Pero el argumento cae de nuevo en una petición de principio. Cualquier política de admisiones discrimina en función de unos criterios u otros. La cuestión es justamente determinar qué clase de discriminación resulta apropiada para las funciones que cumplen las universidades. Se trata de una cuestión controvertida, no sólo porque de su respuesta depende el modo de distribuir las oportunidades educativas, sino porque también determina cuáles son las virtudes que las universidades definen como merecedoras de reconocimiento.

Si el único fin de una universidad fuera promover la excelencia académica y las virtudes intelectuales, debería admitir a los nuevos estudiantes que más probabilidades tuvieran de contribuir a tal objetivo. Pero si entre las misiones de una universidad está también la de cultivar líderes para una sociedad pluralista, debe buscar estudiantes con probabilidades de promover tanto esos fines cívicos como los intelectuales. En un juicio reciente relacionado con su programa de discriminación positiva, la Facultad de Derecho de la Universidad de Texas invocó su función cívica para defender que su programa de admisiones de estudiantes pertenecientes a minorías había contribuido a preparar a titulados negros y mexicano-americanos para que pudieran entrar más tarde en el legislativo de Texas, en la judicatura federal e, incluso, en el gabinete del presidente de los Estados Unidos.

Algunos de los que critican la discriminación positiva se sienten ofendidos por la idea de que las universidades reconozcan y honren cualidades distintas a las meramente intelectuales, ya que, al hacerlo, dan a entender que niegan a las virtudes meritocráticas tradicionales un lugar moral privilegiado. Si la raza y la etnia pueden resultar relevantes en las admisiones de nuevos estudiantes universitarios, ¿qué pasa con el padre que está orgulloso de las notas de secundaria y los resultados de su hija en los tests. [En Estados Unidos los



alumnos deben pasar un test estándar conocido como el SAT, más o menos equivalente a la Selectividad española, antes de acceder a la universidad] y está convencido de que eso es lo único que debería tenerse en cuenta para su admisión? Como en el caso del padre que se enorgullece de las acrobacias y las contorsiones de su hija animadora, este padre también tendría que reconocer que el honor y el reconocimiento son relativos a la función de las instituciones sociales, cuyos fines están siempre abiertos a debate y a revisión.

Tal vez el ejemplo más claro de la política del reconocimiento son los debates acerca del trabajo. Uno de los motivos por los que muchos votantes de clase obrera desprecian el Estado del bienestar no es por su coste económico, sino por el mensaje que transmite acerca de qué es merecedor de reconocimiento y recompensa. Los progresistas liberales que defienden el Estado del bienestar en términos de equidad y derechos suelen pasar por alto ese aspecto. Más que un incentivo para promover un esfuerzo y unas competencias útiles a nivel social, los ingresos son una medida de las cosas que nosotros, como sociedad, valoramos. Para muchas personas que «trabajan duro y respetan las normas», recompensar a otras que se quedan en casa sin ir a trabajar supone burlarse del esfuerzo que invierten en su trabajo y del sentimiento de orgullo que obtienen de él. El malestar de estas personas ante el sistema de ayudas sociales no debe ser razón para que abandonemos a los más necesitados. Pero sí sugiere que los progresistas deben articular más convincentemente las nociones de virtud y honor que subyacen a sus argumentos a favor de la equidad y los derechos.

## **16. Argumentos a favor de la discriminación positiva**

La discriminación positiva ha sido objeto de reiteradas controversias políticas constitucionales desde los años setenta. En 1996, el electorado de California aprobó la llamada Proposición 209, una enmienda a la constitución del estado por la que se prohíbe el trato preferencial en la educación y el empleo públicos. En 2003, el Tribunal Supremo estadounidense rechazó una política de admisión de estudiantes de licenciatura en la Universidad de Michigan que empleaba un sistema de puntos para dar cierta ventaja a los candidatos pertenecientes a minorías. Sin embargo, sí confirmó una política más flexible de discriminación positiva utilizada en la Facultad de Derecho de esa misma universidad y sentenció que la raza podía ser considerada como un factor más en la admisión de nuevos estudiantes.

Hay quien dice que todo depende de las palabras con las que se formulen las cosas. Cuando en 1997 se sometió a referéndum en Houston una propuesta de supresión de la discriminación positiva, los votantes se negaron mayoritariamente. Pero cuando la Proposición 209 pidió a los votantes californianos que acabaran con el trato preferencial basado en la raza, los votantes dijeron que sí.

Controlar el lenguaje de un debate político es el primer paso para ganarlo. Pero en el caso de la discriminación positiva la diferencia en las respuestas refleja algo más que la mera manipulación política: pone de manifiesto las contradicciones de la opinión pública. Quienes critican la discriminación positiva consideran que el conflicto se debe a que los estadounidenses son reacios a remediar las equivocaciones del pasado con nuevas discriminaciones, mientras que sus partidarios consideran que se debe a la persistencia del racismo en la sociedad. Ambos se equivocan. La discriminación positiva es difícil de defender, pero por una razón que no

tiene nada que ver con la raza. El principal problema es que los mejores argumentos a favor de la discriminación positiva ponen en cuestión un mito sagrado en Estados Unidos, a saber, que lo único que decide la obtención de un empleo o la admisión en una universidad es el esfuerzo de la propia persona. Consideremos los dos principales argumentos favorables a incluir la raza como factor en las admisiones de nuevos estudiantes universitarios: uno se basa en la compensación y el otro en la diversidad. El argumento compensatorio contempla la discriminación positiva como un remedio de males pasados. Los estudiantes procedentes de minorías deberían tener preferencia actualmente para compensar una historia de discriminación negativa que los ha colocado en una situación de injusta desventaja. Este argumento trata la admisión principalmente como si fuera una ventaja que se otorga a unos destinatarios y trata de distribuirla del modo que mejor compense las discriminaciones pasadas.

Pero el argumento compensatorio es el más débil de los dos. Como bien señalan los oponentes de la discriminación positiva, aquellos que se benefician de ella no son necesariamente los que han sufrido realmente una discriminación negativa, y aquellos que pagan por la compensación rara vez son los que fueron responsables en su momento de los males que se pretende rectificar. Muchos beneficiarios de la discriminación positiva son estudiantes de clase media pertenecientes a diversas minorías, pero que no han sufrido nunca las penurias que afectan a los jóvenes negros e hispanos que viven en los barrios marginados de las ciudades. Y quienes salen perdiendo con esta clase de programas pueden ser estudiantes a los que la vida también ha puesto sus propios obstáculos.

Quienes defienden la discriminación positiva alegando razones compensatorias deben explicar por qué unos candidatos que en otro caso estarían perfectamente cualificados han de cargar con la culpa de resarcir a las minorías por los males que han padecido. Aun cuando fuese posible

argumentar que la compensación no ha de ser entendida como un remedio específico de unos actos de discriminación concretos, la lógica compensatoria es demasiado limitada como para justificar la amplia gama de programas promovidos en nombre de la discriminación positiva.

Más convincente resulta el argumento de la diversidad. Su coherencia no depende de que se demuestre que el estudiante de una minoría al que se da preferencia actualmente sufrió discriminación en el pasado. Y ello se debe a que no trata la admisión como una recompensa para el admitido, sino como un medio de promover un objetivo considerado socialmente valioso. Desde el argumento de la diversidad se sostiene que un alumnado racialmente mixto es deseable porque permite que los estudiantes aprendan más los unos de los otros que si todos tuvieran orígenes parecidos. Un alumnado caracterizado por una excesiva homogeneidad racial, étnica o de clase supone una limitación del abanico de perspectivas intelectuales disponibles, del mismo modo que lo sería un alumnado exclusivamente extraído de una parte determinada del país. Por otra parte, preparar a miembros de las minorías desfavorecidas para asumir puestos de liderazgo en funciones públicas y profesionales clave ayuda a que la universidad cumpla con su finalidad cívica y contribuye al bien común.

Quienes critican la discriminación positiva pueden estar de acuerdo con ese objetivo, pero cuestionan los medios empleados para conseguirlo. Por muy deseable que sea un alumnado diverso, ¿no es injusto excluir a quienes tienen notas suficientemente altas pero carecen —sin tener culpa alguna de ello— de los antecedentes raciales o étnicos que los encargados de las admisiones de nuevos estudiantes buscan para cumplir con sus valiosos objetivos? ¿Acaso no merecen ser admitidos los estudiantes con mejores calificaciones y perspectivas académicas?

La respuesta más honesta a esa pregunta es un sencillo «no». Llegamos aquí a la crucial premisa que subyace a la justificación de la discriminación

positiva por razones de diversidad: la admisión no es un honor que se otorgue para recompensar una virtud superior. Desde el punto de vista moral, ni el estudiante con las notas de acceso más elevadas ni el que procede de un colectivo minoritario desfavorecido merecen ser admitidos. En la medida en que los criterios de admisión estén razonablemente relacionados con un fin social valioso, y en la medida en que los candidatos sean seleccionados conforme a tales criterios, nadie tiene derecho a quejarse.

La fuerza moral del argumento de la diversidad estriba en que separa la admisión de nuevos estudiantes de las pretensiones individuales de cada uno de ellos y la vincula a consideraciones sobre el bien común. Pero este es el origen también de su vulnerabilidad política. La creencia de que los empleos y las oportunidades son recompensas para quienes las merecen está profundamente arraigada en el alma de los norteamericanos. Los políticos nos recuerdan continuamente que quienes «trabajan duro y respetan las normas» merecen progresar, e insisten en que quienes ven realizado el sueño americano deben entender su éxito como un indicador de sus virtudes.

La defensa de la discriminación positiva y de otros actos de solidaridad social sería más sencilla si el mito no fuese tan potente, si los estadounidenses miraran un día con escepticismo la fe que proclama que el éxito terrenal es un reflejo del merecimiento moral. Pero ¿qué político se atreve a explicar que, en el fondo, por buenas que sean, las reglas del juego no premian la virtud, sino que se limitan a propiciar las cualidades requeridas en cada momento para favorecer el bien común?

## **17. ¿Deben tener voz las víctimas en las sentencias judiciales?**

Antes de condenar a muerte a Timothy McVeigh, el jurado del proceso en el que se le juzgaba como acusado de cometer un atentado con bomba contra un edificio federal de Oklahoma City oyó testimonios desgarradores de los supervivientes y de familiares de las víctimas. Hay quien dice que esa clase de testimonios, por conmovedores que resulten, no deben tener cabida en los tribunales de justicia. Que el acusado de un delito sea sentenciado a la pena capital debería ser decidido sobre la base de una reflexión razonada en torno a los hechos y a la legislación aplicable, sostiene el argumento, y no en virtud de la ira o la rabia que comprensiblemente puedan sentir las familias de las víctimas. Otros arguyen que las víctimas deberían tener voz en el castigo que recibe el autor o la autora del crimen. Según ellos, si el castigo debe ser proporcional al delito, los jurados han de conocer el alcance completo del sufrimiento y la pérdida padecidas por las víctimas.

El juez Richard Matsch, que presidía el juicio del caso McVeigh, parecía dividido entre esas dos posturas. Por un lado, permitió que algunas víctimas declarasen durante la fase de decisión de la sentencia, pero excluyó el uso de pruebas de especial carga emotiva, como poemas, fotografías de boda o el testimonio de un niño de 9 años cuya madre murió en el atentado. Se esforzó por impedir testimonios que pudieran «inflamar o incitar las pasiones del jurado en un sentido vengativo o [...] de empatía por la pena de las víctimas». Esas emociones, según dijo, resultaban «inapropiadas para la elaboración de un juicio moral mesurado y deliberado sobre si el acusado debía ser condenado a muerte o no». La ambivalencia del juez refleja a su vez dos visiones en conflicto sobre la finalidad del castigo penal. Quienes están a favor de dar voz a las víctimas en la elaboración de las sentencias penales fundamentan su opinión —a veces sin ser conscientes de ello— en dos argumentos distintos: uno terapéutico y otro retributivo. Según el primero, el castigo es una fuente de consuelo para la víctima, la expresión de una catarsis, un momento de cierre de un episodio doloroso. Si el castigo se

produce en beneficio de la víctima, ésta debería tener algo que decir en cuanto a cuál ha de ser esa pena. Esta teoría terapéutica del castigo se encuentra más claramente expresada en las leyes estatales que invitan a las víctimas no sólo a describir su dolor y su sufrimiento, sino también a expresar la opinión que les merece la persona o la entidad acusada, lo que acaba derivando en escenas más propias de los programas de entrevistas de la televisión matutina que de unos tribunales de justicia. La legislación de Texas autoriza incluso a las víctimas o a sus parientes para que reprendan al acusado en plena vista pública una vez conocida la sentencia.

Pero la defensa del testimonio de las víctimas atendiendo a motivos terapéuticos contiene un fallo de base: confunde un efecto del castigo penal (que las víctimas y sus familias obtengan satisfacción por el resultado de la sentencia) con su justificación fundamental (dar al autor de un delito lo que se merece). La razón más convincente para permitir que una víctima realice testimonios sobre los efectos del delito juzgado (las llamadas «exposiciones del impacto sufrido por las víctimas») es de carácter retributivo: proporcionar al jurado una descripción lo más completa posible de la gravedad moral del crimen. Aunque posiblemente todos sabemos que en el atentado de Oklahoma murieron 168 personas, sólo los angustiosos relatos de niños de muy corta edad que preguntan de forma lastimera por su madre muerta transmiten plenamente la verdadera dimensión moral del delito.

Desde este enfoque punitivo, las exposiciones del impacto sobre las víctimas no tienen por objeto permitir que éstas den rienda suelta a sus emociones, sino hacer justicia, llegar a la verdad moral del asunto. Eso sí, dado que las emociones pueden distorsionar más que aclarar la naturaleza del crimen, el juez debe estar preparado para restringir su incidencia a la hora de dictar sentencia.

Pero, aunque el argumento retributivo es el más convincente a la hora de permitir el testimonio de las víctimas, está aparentemente abierto a dos

objecciones. En primer lugar, el uso de pruebas sobre el carácter de determinadas víctimas y sobre su importancia para la familia o para la comunidad parece implicar que hay vidas más valiosas que otras. De no ser así, ¿qué importancia moral tendría que el asesino matase a un amado padre de cuatro hijos y no a un soltero que ha ido dando tumbos por la vida y cuya muerte no llora nadie, a Martin Luther King Jr. y no al borracho del pueblo? A menos que exista cierto motivo para emitir juicios de esta clase, es difícil explicar la relevancia moral de los testimonios sobre la vida o el carácter de ciertas víctimas.

En segundo lugar, aun cuando ciertos crímenes pueden ser moralmente más graves que otros, ¿no es injusto dictar un castigo adicional en razón de ciertos aspectos de un delito de los que su autor era completamente inconsciente? Si un asaltante mata a un extraño, ¿debe depender su pena de que descubramos con posterioridad si la víctima era un santo o un pecador? El Tribunal Supremo resaltó esta objeción en su sentencia del caso *Booth v. Maryland* (1987), en la que sostuvo la inconstitucionalidad de las exposiciones del impacto sobre las víctimas en aquellos juicios en los que se pide la pena capital para el acusado. Según el alto tribunal, permitir que el jurado tome en consideración el carácter de la víctima o sus circunstancias familiares «podría acabar provocando la imposición de la pena de muerte en base a factores de los que el acusado no tenía conocimiento y que fueron irrelevantes para su decisión de matar».

Esta segunda objeción es de menor peso que la primera. No castigamos a los asesinos únicamente por su «decisión de matar», sino también por el daño que ocasionan. Un asesino potencial al que, llegado el momento, se le encasquilla la pistola y no puede disparar recibe un castigo menor que un asesino que logra su objetivo, aun cuando ambos tomaron la «decisión de matar». Un conductor borracho que mata a un peatón está sujeto a una pena más dura que otro conductor igualmente ebrio que tuvo la fortuna de no



acabar con la vida de nadie, aun cuando ni el uno ni el otro llegaron a tomar nunca la «decisión de matar».

Pero la primera objeción no es fácil de rebatir. Dificilmente se puede negar que la defensa del testimonio de las víctimas en base a criterios retributivos implica una jerarquía moral entre asesinatos (y tal vez entre víctimas). Esa noción de discriminación moral casa mal con un tiempo tan poco dado a los juicios morales como el nuestro. Pero esto tampoco constituye un argumento en su contra. No podemos dar sentido a nuestros juicios sobre el crimen y su castigo sin contar antes con algún principio de discriminación moral.

El juez Matsch no es el único que ha tenido que lidiar con estas teorías enfrentadas acerca del castigo. El uso de las mencionadas «declaraciones de impacto» ha proliferado en los últimos años, promovido por un movimiento de defensa de los derechos de las víctimas y por una sentencia del Tribunal Supremo de 1991 sobre el caso *Payne v. Tennessee*, que invalidó la anterior decisión del caso *Booth y* autorizó el testimonio de las víctimas en los casos judiciales en los que se solicita la pena de muerte. La mayoría de estados reconocen actualmente a las víctimas el derecho a ser oídas ante el tribunal y el Congreso incluyó disposiciones sobre el testimonio de las víctimas en el código penal federal de 1994. El pasado mes de marzo, el presidente Clinton ratificó unas reformas legales que permiten que las víctimas del atentado de Oklahoma presencien el juicio aunque hayan sido también llamadas a él como testigos. «Cuando alguien es una víctima, debe estar en el centro del proceso de justicia penal», declaró Clinton, «y no fuera de él, como si fuera un simple espectador».

La creciente preocupación por los derechos de las víctimas representa un fenómeno moralmente ambiguo. Refleja tanto el auge del aspecto terapéutico en la vida pública estadounidense —un abogado defensor calificó los testimonios de las víctimas de ejemplo de la «oprahización de las

sentencias»— [*En referencia al estilo del programa de la famosa presentadora de televisión estadounidense Oprah Winfrey.*] como el creciente atractivo de las nociones tradicionales de justicia retributiva. Si la ética terapéutica representa una huida de la responsabilidad moral, la ética retributiva va ligada a un anhelo de recuperar esa responsabilidad. El reto estriba en separar y diferenciar el segundo impulso del primero. El testimonio de las víctimas, debidamente controlado, puede ayudar a la justicia al arrojar luz sobre la gravedad moral del crimen. Pero existe el peligro de situar de ese modo a la víctima «en el centro del proceso de justicia penal». Es el mismo peligro — tan viejo como la práctica de la venganza privada— de que las necesidades psicológicas de la víctima ahoguen y anulen el imperativo moral que dicta que el castigo ha de ser proporcional al delito.

## **18. Clinton y Kant a propósito de la mentira**

Supongamos, para introducir el argumento, que el presidente hubiera tenido una relación sexual con Monica Lewinsky. ¿Estaría mal que lo negara? La respuesta evidente es «sí»: un devaneo extramatrimonial con una becaria en prácticas de la Casa Blanca ya es algo suficientemente malo y mentir no hace más que agravar el pecado. Pero aunque una mentira pública acerca de una mala conducta privada no sea precisamente admirable desde el punto de vista moral, tampoco tiene por qué sumarse como un factor negativo añadido al error de comportamiento que intenta ocultar. E incluso podría llegar a estar justificada.

Consideremos un caso distinto de engaño presidencial: el desmentido de los planes para llevar al país a una guerra. Durante la campaña de las presidenciales

de 1964, Lyndon Johnson ocultó su intención de intensificar la intervención bélica en Vietnam, de manera muy parecida a como Franklin D. Roosevelt había negado sus planes para entrar en la Segunda Guerra Mundial. «Ya he dicho esto antes, pero lo volveré a repetir todas las veces que haga falta», declaró FDR durante la campaña electoral de 1940, «nadie va a enviar a sus hijos a ninguna guerra extranjera». Ambos presidentes engañaron a la población: Roosevelt por una causa justa; Johnson por una injusta. El estatus moral de sus respectivos engaños difiere en función de esto último. La mentira de Johnson estaba menos justificada que la de Roosevelt, no porque tuviese menos de verdad, sino porque tenía un fin indigno. El caso Clinton difiere de aquellos dos en cuanto que la conducta en cuestión no es una actividad pública, sino una supuesta falta de carácter privado. No hay duda de que carece del elevado propósito moral de la causa de Roosevelt. Pero podría estar justificado, en nombre de la privacidad y el decoro, que el presidente negara una acusación insidiosa aun si fuera cierta, siempre que no tenga incidencia alguna sobre sus responsabilidades públicas. El Talmud admite tres excepciones al mandamiento de la sinceridad, relacionadas respectivamente con el conocimiento, la hospitalidad y el sexo. Así, un erudito al que le preguntan si conoce un cierto pasaje del Talmud podría responder falsamente que no para evitar una inmodesta exhibición de su sabiduría. También podría mentir si le preguntaran por la calidad de la hospitalidad que ha recibido para ahorrar a su anfitrión un futuro desfile de huéspedes no deseados. Por último, también tendría derecho a decir una mentira si se le preguntara acerca de temas tan íntimos como el desempeño de sus deberes conyugales. (Esta última excepción sólo es aplicable de forma muy indirecta al caso de Clinton. Para empezar, sugiere que el derecho a mentir puede emanar de la incorrección de quien pregunta. Y, por otra parte, sólo cubre posibles indagaciones sobre las relaciones conyugales, pero no las preguntas sobre una supuesta infidelidad.)

La moralidad de la mentira se ve complicada aún más por el hecho de que es

posible llamar a engaño sin llegar realmente a mentir. Se ha comentado mucho la tendencia de Clinton a desmentir imputaciones embarazosas con declaraciones muy estudiadas y llenas de ambigüedades. Cuando en su primera campaña electoral como candidato a la presidencia se le preguntó si alguna vez había consumido alguna droga, Clinton respondió que nunca había infringido las leyes antidroga de su país o de su estado. Más tarde admitió haber probado la marihuana en sus años de estudiante en Gran Bretaña. Una lectura detenida de la famosa entrevista que concedió en 1992 al programa de televisión «60 Minutes» nos revela que nunca llegó a negar realmente que hubiera tenido un *affaire* extramatrimonial con Gennifer Flowers. Cuando le preguntaron acerca de la historia que Flowers había explicado en un tabloide sensacionalista sobre una relación de doce años con Clinton, éste contestó: «Esa imputación es falsa». Esa respuesta no es técnicamente incompatible con el hecho de que, al parecer, el propio Clinton admitiera tiempo después en la deposición sellada que presentó con motivo del caso de Paula Jones que sí había tenido una relación de tipo sexual con Flowers.

¿Existe alguna diferencia moral entre un equívoco calculado y una mentira descarada? No, según los críticos de Clinton y según muchos especialistas en ética. Según éstos, una verdad que llama a engaño tiene la misma finalidad y (si lo consigue) el mismo efecto que una mentira en toda regla: engañar a quien la escucha. Sin embargo, uno de los mayores moralistas de todos los tiempos no estaba de acuerdo con esa apreciación. Immanuel Kant, filósofo alemán del siglo XVIII, subrayó que existe una gran diferencia entre una mentira y una treta que técnicamente no contradiga la verdad.

Nadie era más firme detractor de la mentira que Kant. Según él, no sería moralmente permisible mentir ni siquiera ante un asesino que acudiera a nuestra puerta preguntando por una persona que se ocultase en nuestra casa. La obligación de decir la verdad se mantiene con independencia de las consecuencias. Benjamin Constant, un pensador francés contemporáneo de

Kant, disentía de esa postura suya tan inflexible. La obligación de decir la verdad sólo rige, argumentaba Constant, para aquéllos que merecen que se les diga la verdad, pero no para alguien como un asesino, por poner un ejemplo. Kant respondió que engañar a un asesino no está mal por el daño que pueda reportarle a éste, sino porque vulnera el principio mismo de la moral y atenta contra la dignidad humana de la persona que miente: «Ser sincero en todas nuestras declaraciones es, por consiguiente, una ley sagrada e incondicionalmente vinculante de la razón que no deja lugar a ningún tipo de conveniencia u oportunismo».

Pero a pesar de su prohibición categórica del engaño —o tal vez debido a ella—, Kant establecía una distinción muy nítida entre las mentiras y los enunciados que pueden inducir a equívocos pero que no son falsos en un sentido formal. Unos años antes de su debate con Constant, Kant tuvo problemas con el rey Federico Guillermo II de Prusia. El monarca y sus censores exigieron que Kant se abstuviera de dar lecciones o de escribir textos que supusieran a sus ojos una distorsión o un menosprecio del cristianismo. Kant, que tenía pensado seguir hablando y escribiendo sobre religión, respondió con un lenguaje sumamente medido en una carta en la que prometía que, «como súbdito leal de Vuestra Majestad, en el futuro desistiré por completo de toda conferencia o documento público referido a la religión».

Cuando el rey murió unos años después, Kant se consideró dispensado de su anterior promesa, ya que ésta sólo lo obligaba en cuanto «súbdito leal de Vuestra Majestad». Kant explicó más tarde que había escogido sus palabras «con el mayor cuidado para no verme privado de mi libertad [...] para siempre, sino únicamente mientras viviera Su Majestad». Con esta inteligente estratagema, aquel ejemplo y modelo de probidad prusiana logró llamar a engaño a los censores sin mentirles.

Muchos creyeron que Clinton estaba poniendo en práctica una maniobra parecida cuando, en los primeros momentos del escándalo, recurrió

reiteradamente al presente verbal para negar las imputaciones de haber mantenido una conducta inapropiada en el pasado y decía cosas como «no hay relación sexual alguna». Cuando los periodistas pusieron de relieve esa posible estratagema, el presidente se vio obligado a emitir un desmentido menos ambiguo.

Pero aun si Clinton ha pasado de decir una verdad que induce a equívoco (como la de Kant) a mentir directamente, podría existir un factor atenuante a su favor. Ni siquiera el mayor de los moralistas agradecería que se le sometiera al examen indiscreto y morboso al que se ven expuestas las figuras públicas. Volvamos de nuevo al Talmud. En él se nos cuenta la historia de un sabio rabínico tan ejemplar que su discípulo se escondió una vez bajo su cama para aprender la forma correcta de hacer el amor con la propia esposa. Cuando el rabino se percató de la presencia de su alumno y le pidió que se marchara de allí, el discípulo le respondió: «Está en la Torá y merece ser estudiado». La popularidad del presidente no se ha deteriorado, pero no porque el pueblo estadounidense crea que dice la verdad, sino porque ha decidido que su vida sexual no está en la Torá y no merece estudiarse.

## **19. ¿Existe el derecho al suicidio asistido?**

Este artículo fue redactado mientras el Tribunal Supremo estudiaba dos casos relativos a leyes estatales que prohibían el suicidio con asistencia médica. El Tribunal acabaría ratificando unánimemente la legislación impugnada y rechazando la existencia de un derecho constitucional al suicidio asistido por personal médico.

El Tribunal Supremo decidirá en breve si los pacientes con enfermedades terminales tienen un derecho reconocido en la Constitución a suicidarse con

la ayuda de personal médico. Lo más probable es que el Tribunal diga que no. Casi todos los estados de la Unión prohíben el suicidio asistido y en los argumentos orales que se oyeron hace unos meses los magistrados expresaron sus dudas sobre la posibilidad de invalidar de golpe tantas legislaciones estatales sobre un tema moral tan espinoso.

Si el Tribunal falla en el sentido esperado, no sólo estará anulando las sentencias de los dos tribunales federales que declararon que el suicidio es un derecho constitucional, sino que también estará rechazando el asesoramiento de seis distinguidos filósofos morales que aportaron su propio informe de *amicus curiae* para ayudar en la resolución del caso. Los autores del escrito forman un auténtico *dream team* de la filosofía política liberal: Ronald Dworkin (de las universidades de Oxford y Nueva York), Thomas Nagel (de la Universidad de Nueva York), Robert Nozick (de Harvard), John Rawls (de Harvard), Thomas Scanlon (de Harvard) y Judith Jarvis Thomson (del MIT).

En la base del argumento de estos filósofos se halla el atractivo aunque erróneo principio según el cual el Estado ha de ser neutral respecto a cuestiones morales y religiosas controvertidas. Sostienen ellos que, como las personas están en desacuerdo sobre qué da sentido y valor a la vida, el gobierno no debe imponer por ley ninguna respuesta particular a tales interrogantes. Debe limitarse a respetar el derecho de toda persona a vivir (y morir) conforme a sus propias convicciones sobre lo que hace que vivir valga la pena. Conscientes de que los jueces son reacios a aventurarse por terrenos moralmente disputados, los filósofos insisten en que el Tribunal puede ratificar el derecho al suicidio asistido sin emitir opinión alguna sobre el estatus moral del suicidio en sí. «Estos casos no invitan ni obligan al Tribunal a emitir juicios morales, éticos o religiosos sobre el modo en que las personas deben enfocar o afrontar su muerte ni sobre cuándo resulta éticamente apropiado acelerar el deceso propio o solicitar ayuda a otras

personas para precipitarlo», escriben. En realidad, señalan los filósofos, el Tribunal debería reconocer a los individuos el derecho a emitir esos «importantes juicios por sí mismos, libres de la imposición de una determinada ortodoxia religiosa o filosófica desde los tribunales o desde el poder legislativo».

Pese a su pretensión de neutralidad, el argumento de estos filósofos delata un cierto punto de vista sobre lo que da sentido y valor a la vida. Según ese punto de vista, el mejor modo de vivir *y* morir es hacerlo de una forma deliberada *y* autónoma que nos permita contemplar nuestras vidas como si fueran creación nuestra. Las mejores vidas son, según esto, las vividas por aquellas personas que se ven a sí mismas no como participantes en un drama que las supera sino como autoras del drama en sí. «La mayoría de nosotros consideramos la muerte [...] como el acto final del drama de la vida», se lee en el informe, «y queremos que ese último acto refleje nuestras propias convicciones». Los filósofos hablan en nombre de aquéllos que desean poner fin a sus vidas cuando concluyen que seguir viviendo «no mejoraría, sino que desfiguraría las vidas que habían creado». Citando las palabras del Tribunal en un reciente caso sobre aborto, *Planned Parenthood v. Casey* (1992), los filósofos recalcan el derecho del individuo a elegir «entre opciones elementales para la dignidad y la autonomía personales». Esa libertad incluye nada menos que «el derecho de cada persona a definir su propia concepción de la existencia, del sentido, del universo y del misterio de la vida humana».

El énfasis de estos filósofos en la autonomía y la libertad de elección implica que la vida es propiedad de la persona que la vive. Pero esta ética discrepa de una gran diversidad de perspectivas morales que contemplan la vida como un don del que nosotros somos custodios y que nos impone una serie de deberes. Esas perspectivas rechazan que pueda darse cualquier uso a la vida, ni siquiera por parte del individuo de cuya vida hablamos. Lejos de ser neutral, la ética de la autonomía invocada en el mencionado informe se



aparta tanto de un sinfín de tradiciones religiosas como de las opiniones de los fundadores de la filosofía política liberal, John Locke e Immanuel Kant. Locke y Kant se oponían al derecho al suicidio y ambos rechazaban que nuestras vidas fuesen posesiones de las que pudiéramos disponer a nuestra voluntad.

Locke, el filósofo del consentimiento, defendía la necesidad de limitar el gobierno sobre la base de que ciertos derechos son tan esencialmente nuestros que no podemos delegarlos ni siquiera mediante un acto de consentimiento. En la medida en que el derecho a la vida y a la libertad es inalienable, sostenía Locke, no podemos vendernos a nosotros mismos como esclavos ni tampoco suicidarnos: «Nadie puede dar más poder del que tiene, y aquél que no puede quitarse su propia vida tampoco puede ceder a otro el poder sobre ella».

Para Kant, el respeto a la autonomía implica una serie de deberes hacia uno mismo y hacia los demás, entre los que destaca la obligación de tratar a la humanidad como un fin en sí. Este deber restringe también el modo en que una persona puede tratarse a sí misma. Según Kant, el asesinato está mal porque utiliza a la víctima como un medio en vez de respetarla como un fin en sí. Pero lo mismo se puede decir del suicidio. Si una persona «pone fin a su propia vida para escapar de una situación dolorosa», escribió, «está haciendo uso de una persona únicamente como un medio para hacer que su propia vida sea más tolerable. Pero el hombre no es una cosa; no es algo que se pueda utilizar como un medio: en sus acciones debe ser siempre considerado como un fin en sí». Kant concluía que una persona no tiene más derecho a matarse a sí misma que a matar a otra.

A diferencia de Kant, el informe de los filósofos parte del supuesto de que la vida de una persona no tiene más valor que el que dicha persona le atribuye, siempre que esté perfectamente informada y capacitada para decidir. «Cuando una persona en plenitud de sus facultades mentales quiere

morir», escriben los filósofos, «carece de sentido apelar al derecho del paciente a que se preserve su vida como argumento para desautorizar cualquier acto destinado a ocasionarle la muerte». Kant habría discrepado. El hecho de que una persona quiera morir no hace que matarla sea moralmente permisible, aun cuando su deseo esté bien informado y no sea producto de coacción alguna.

Los filósofos podrían responder que permitir el suicidio asistido no hace daño a quienes lo encuentran moralmente censurable; quienes prefieran ver sus vidas como episodios de un drama superior a ellas y no como creaciones autónomas continuarían siendo muy libres de hacerlo.

Pero esta respuesta pasaría por alto hasta qué punto los cambios en la legislación pueden comportar cambios en la forma como nos concebimos a nosotros mismos. Los filósofos señalan —con razón— que las actuales leyes contra el suicidio asistido reflejan y afianzan determinados puntos de vista acerca de qué es lo que da sentido a la vida. Pero lo mismo sucedería si, en nombre de la autonomía, el Tribunal proclamase la existencia de un derecho al suicidio asistido. El nuevo régimen no serviría únicamente para ampliar el actual abanico de opciones, sino que alentaría también la tendencia a entender la vida como una posesión antes que como un don. Podría aumentar el prestigio que atribuimos a las vidas autónomas e independientes, y devaluar los derechos de las que se consideren dependientes. Habría que ver, entonces, cómo afectaría ese cambio a políticas como las dedicadas a la tercera edad, las personas discapacitadas, la pobreza y las personas enfermas, o cómo influiría sobre las actitudes de los médicos hacia sus pacientes, o las de los hijos hacia sus padres mayores.

Rechazar el argumento de la autonomía no significa necesariamente oponerse al suicidio asistido en todos los casos. Incluso quienes consideran la vida como una responsabilidad sagrada pueden admitir que los llamamientos a la compasión anulan a veces el deber de mantener la vida a toda costa. El reto estriba en hallar el modo de respetar esas pretensiones sin

minimizar la gravedad moral del hecho de acelerar la muerte y preservar la noción de la vida como algo digno de reverencia y no como un objeto de elección.

## **20. Ética del embrión: la lógica moral de la investigación con células madre**

A primera vista, el argumento a favor de la financiación federal de las investigaciones con células madre embrionarias parece tan evidente que no requiere siquiera defensa alguna. ¿Por qué debería negarse el Estado a apoyar una investigación tan prometedora de cara al tratamiento y la cura de afecciones tan devastadoras como la enfermedad de Parkinson, la diabetes y las lesiones de médula espinal? Quienes critican la investigación con células madre plantean dos objeciones principales: unos argumentan que, pese a los valiosos fines que persigue, este tipo de investigación está mal porque implica la destrucción de embriones humanos; otros consideran que, aun cuando la investigación con embriones no esté mal en sí misma, puede abrir la puerta a una espiral descontrolada de prácticas deshumanizadoras como las granjas de embriones, los bebés clonados, el uso de fetos para trasplantes de órganos y la mercantilización de la vida humana.

Ninguna de estas objeciones resulta plenamente persuasiva por sí sola, aunque cada una plantea interrogantes que los proponentes de la investigación con células madre deberían tomar muy en serio. Consideremos la primera objeción. Quienes la propugnan tienen razón cuando argumentan que la ética biomédica no se reduce a los fines, sino

que también se aplica a los medios: por más grande que sea el bien generado por una investigación, no está justificada si esos resultados se obtienen al precio de infringir derechos humanos fundamentales. Los macabros experimentos de los médicos nazis, por ejemplo, no estarían moralmente justificados ni siquiera en el caso de que hubieran dado lugar a descubrimientos que aliviaran el sufrimiento humano.

Pocos discutirían que el respeto por la dignidad humana impone ciertas restricciones morales a la investigación médica. La pregunta es si la destrucción de embriones humanos en la investigación con células madre equivale a un asesinato de seres humanos. La «objeción del embrión» insiste en que sí. Para quienes se adhieren a esta postura, la extracción de células madre a partir de un blastocisto viene a ser lo mismo que extirpar órganos a un bebé para salvar las vidas de otras personas.

Algunos basan esa conclusión en la creencia religiosa de que el alma le es comunicada al nuevo ser humano en el momento mismo de la concepción. Otros tratan de defender esa misma postura sin recurrir a la religión, siguiendo la línea de razonamiento siguiente: cada uno de nosotros comenzó su vida siendo un embrión; si nuestras vidas son dignas de respeto, y por lo tanto inviolables, simplemente en virtud de nuestra humanidad, sería un error pensar que a una edad o un estadio de desarrollo más tempranos no éramos dignos de respeto. Según este argumento, a menos que seamos capaces de especificar un momento inequívoco en el tramo comprendido entre la concepción y el nacimiento que señale el surgimiento de la persona, debemos considerar que los embriones poseen la misma inviolabilidad que los seres humanos plenamente desarrollados.

Ahora bien, este argumento presenta algunos fallos. El hecho de que todas las personas hayamos iniciado nuestras vidas como embriones no demuestra que los embriones sean personas. Consideremos la siguiente analogía: todos los robles fueron bellotas alguna vez, pero no se sigue de ello

que las bellotas sean robles, ni que yo deba tratar la pérdida de una bellota devorada por una ardilla en mi jardín como la muerte de un roble derribado por una tormenta. Pese a la continuidad que existe entre ambas en el plano del desarrollo, las bellotas y los robles son dos clases distintas de cosas. Lo mismo sucede con los embriones humanos y los seres humanos. Las criaturas sensibles reclaman de nosotros unos derechos que las no sensibles no pueden reclamar; los seres capaces de experiencia y conciencia reclaman derechos aún mayores. La vida humana se desarrolla por grados.

Quienes opinan que los embriones son personas asumen a menudo que la única opción es no establecer ninguna diferencia moral entre ambos. Pero no es preciso considerar el embrión como un ser humano pleno para reconocerle un cierto respeto. Entender un embrión simplemente como una cosa, susceptible de cualquier uso que queramos darle, supone pasar por alto en mi opinión su importancia como vida humana potencial. Pocos estarían a favor de la destrucción sin sentido de embriones o de su uso para el desarrollo de una nueva gama de cosméticos. La personalidad humana no es la única condición merecedora de respeto. Por ejemplo, nos parece irrespetuoso que un excursionista grabe sus iniciales sobre algo tan longevo como una secuoya, no porque consideremos que este árbol sea una persona, sino porque entendemos que se trata de una maravilla natural merecedora de apreciación y reverencia. Respetar un bosque antiguo no implica que no se pueda derribar nunca un árbol para fines humanos. Respetar el bosque y darle un uso pueden ser conceptos perfectamente compatibles. Pero los fines deben ser valiosos y apropiados a la naturaleza extraordinaria de la cosa.

La noción de que un embrión en una placa de Petri tiene el mismo estatus moral que una persona puede ser cuestionada también por otros motivos adicionales. Tal vez el mejor modo de apreciar lo escasamente convincente que resulta ese argumento sea desplegar hasta el extremo sus implicaciones. Para empezar, si cultivar y extraer células madre de un blastocisto fuese lo

mismo que cultivar y extraer órganos de un bebé, la política moralmente responsable sería prohibir esa actividad y no simplemente negarle financiación federal. Si algunos médicos se dedicaran a matar a niños pequeños para obtener órganos para trasplantes, nadie adoptaría la posición de permitir el infanticidio en el sector privado pero excluirlo de la financiación federal. Si realmente estuviéramos convencidos de que la investigación con células madre embrionarias equivale a un infanticidio, no sólo la prohibiríamos, sino que la trataríamos como una forma particularmente macabra de asesinato y exigiríamos para los científicos que la perpetraran el castigo penal correspondiente.

En segundo lugar, considerar el embrión como una persona no sólo vuelve intolerable la investigación con células madre, sino todos los tratamientos de fertilidad que suponen la creación y eliminación de embriones sobrantes. La mayoría de clínicas de fertilización *in vitro* generan más óvulos fertilizados de los que finalmente se implantan, a fin de incrementar la tasa de embarazos y ahorrar a las mujeres la necesidad de repetir varias veces el proceso. Normalmente, los embriones sobrantes se congelan por tiempo indefinido o se desechan sin más. (Un reducido número de ellos son también donados para la investigación con células madre.) Pero si es inmoral sacrificar embriones para curar o tratar enfermedades devastadoras, también ha de serlo sacrificarlos en aras del tratamiento de la infertilidad.

En tercer lugar, los defensores de la fertilización *in vitro* señalan que la pérdida de embriones en los procesos de reproducción asistida es menos frecuente que en los embarazos naturales, en los que más de la mitad de los óvulos fertilizados no llegan a implantarse o se pierden por otras causas. Este dato apunta hacia un problema adicional de la equiparación de los embriones a las personas. Si la procreación natural conlleva la pérdida de algunos embriones por cada nacimiento con éxito, quizás no debamos

preocuparnos tanto por la pérdida de embriones que se produce en la fertilización *in vitro* y en la investigación con células madre. Quienes consideran que los embriones son personas podrían responder en ese caso que una elevada mortalidad infantil no justifica el infanticidio. Pero nuestra forma de reaccionar a la pérdida natural de embriones sugiere que no juzgamos ese hecho como el equivalente moral o religioso de la muerte de un niño pequeño. Ni siquiera las tradiciones religiosas más preocupadas por la vida humana incipiente exigen los mismos ritos de entierro y de duelo por la pérdida de un embrión que por la pérdida de un niño. Es más, si la pérdida del embrión que acompaña a la procreación natural fuese moralmente equivalente a la muerte de un niño pequeño, cabría considerar el embarazo como una crisis de salud pública de proporciones epidémicas; atenuar la pérdida natural de embriones sería una causa moral más apremiante que el aborto, la fertilización *in vitro* y la investigación con células madre juntas.

Los propios detractores de la investigación con células madre vacilan a la hora de asumir todas las implicaciones de la objeción del embrión. El presidente George W. Bush ha prohibido la financiación federal de las investigaciones con líneas de células madre embrionarias derivadas con posterioridad al 9 de agosto de 2001, pero no ha tratado de impedir esos estudios ni ha hecho llamamiento alguno a los científicos para que desistan de ellos. Y mientras el debate de las células madre sube de temperatura en el Congreso, ni siquiera los oponentes más abiertos de la investigación con embriones han organizado una campaña nacional paralela para prohibir la fertilización *in vitro* o para impedir a las clínicas de fertilidad la creación y eliminación de embriones sobrantes. Esto no significa que sus posturas no respondan a unos principios determinados, pero no es menos cierto que sus postulados no pueden descansar sobre el principio concreto de que los embriones son inviolables.

¿Qué otra justificación podría darse para la restricción de la financiación

federal destinada a la investigación con células madre? Podría aducirse que la investigación embrionaria nos arrastrará a una espiral descontrolada de explotación y abuso.

Esta objeción plantea unas preocupaciones legítimas, pero limitar la investigación con células madre constituye una forma equivocada de abordarlas. El Congreso puede conjurar ese peligro aprobando unas normativas sensatas, que podrían empezar por una sencilla prohibición de la clonación humana con fines reproductivos. Siguiendo la estela del enfoque adoptado por el Reino Unido, el Congreso podría asimismo obligar a que sólo se destinen a la investigación embriones que no se hayan desarrollado más allá de los 14 días, podría restringir la comercialización de los embriones y los gametos, y podría establecer un banco de células madre para evitar que nadie pueda monopolizar el acceso a las líneas de células madre apelando a unos derechos de propiedad. Esta clase de regulaciones podrían salvarnos de caer en una espiral que nos arrastre a una especie de funesto «nuevo mundo feliz», mientras tratamos de sacar partido a la gran esperanza biomédica de nuestro tiempo.

## **21. Argumentación moral y tolerancia liberal: el aborto y la homosexualidad**

Quienes defienden la existencia de leyes contra el aborto y la conducta homosexual parten de dos razonamientos distintos: algunos sostienen que el aborto y la homosexualidad son reprobables desde el punto de vista moral y, por consiguiente, dignos de ser prohibidos; otros tratan de eludir cualquier juicio sobre la moralidad de dichas prácticas y, en su lugar, arguyen que en una democracia las mayorías políticas tienen derecho a plasmar sus convicciones morales en forma de ley.



Paralelamente, los argumentos contrarios a las leyes antiaborto y antisodomía se expresan también en dos líneas diferenciadas de razonamiento: la de quienes dicen que esas leyes son injustas porque las prácticas que prohíben son moralmente permisibles (y, en ocasiones, incluso deseables) y la de quienes se oponen a ese tipo de legislación sin hacer referencia al estatus moral de las prácticas en cuestión, argumentando que los individuos tienen derecho a elegir por su propia cuenta si las realizan o no.

Podríamos referirnos a estos dos estilos de argumentación como el «ingenuo» y el «sofisticado», respectivamente. Desde la perspectiva ingenua se propugna que la justicia de las leyes depende del valor moral de la conducta que prohíben o amparan. Desde la perspectiva sofisticada se sostiene que la justicia de esas leyes no depende de un juicio moral sustantivo sobre la conducta en cuestión, sino de una teoría más general acerca de la prioridad relativa entre el principio de la mayoría y los derechos individuales, o lo que es lo mismo, entre la democracia y la libertad.

En este artículo trataré de poner de relieve la validez de la perspectiva ingenua, según la cual la justicia (o la injusticia) de las leyes contra el aborto y los comportamientos homosexuales depende, al menos en parte, de la moralidad (o la inmoralidad) de tales prácticas. Esto es precisamente lo que rechaza la perspectiva sofisticada. Ya sea en su versión mayoritarista o en su versión liberal, la perspectiva sofisticada trata de dejar a un lado, o "poner entre paréntesis" toda concepción moral y religiosa controvertida en relación con la justicia, e insiste en que la justificación de cualquier legislación ha de ser neutral con respecto a las diversas visiones de la vida buena.

En la práctica, como es lógico, estas dos formas de argumentación pueden resultar difíciles de distinguir. En el debate que abrieron en su momento las sentencias judiciales de *Roe v. Wade*<sup>2</sup> y *Bowers v. Hardwick*, los bandos enfrentados tendieron a defender la perspectiva ingenua pero disfrazándola como si fuera la sofisticada. (Tal es el prestigio de la forma

sofisticada de argumentación.) Por ejemplo, quienes desearían prohibir el aborto y el sexo homosexual masculino o femenino por aversión a tales prácticas suelen plantear sus argumentos en nombre del respeto a la democracia y la contención judicial. De un modo similar, quienes quieren unas leyes permisivas porque aprueban el aborto y la homosexualidad dicen hablar la mayoría de las veces en nombre de la tolerancia liberal.

Con esto no pretendo sugerir que todos los ejemplos de argumentación sofisticada sean intentos insinceros de promover una convicción moral sustantiva. Quienes argumentan que la ley debería ser neutral con respecto a las diversas concepciones de la vida buena aportan variados motivos en defensa de su tesis, entre los que destacan especialmente los siguientes:

(1) desde la perspectiva voluntarista, se mantiene que el Estado debería ser neutral respecto a las concepciones de la vida buena con objeto de respetar la capacidad de las personas —en cuanto ciudadanos libres o agentes autónomos— para elegir sus propias concepciones por sí mismas; (2) desde la perspectiva minimalista o pragmática se propone que, dado que las personas discrepan inevitablemente sobre la moral y la religión, el gobierno debería mantenerse al margen de esas controversias por el bien del acuerdo político y la cooperación social.

Para mostrar la validez del modo «ingenuo» de argumentación abordaré los argumentos concretos aportados por jueces y comentaristas en los recientes casos judiciales relacionados con el aborto y la homosexualidad. A pesar de que se inscriben indefectiblemente en la línea sofisticada, tales argumentos ilustran claramente la dificultad de dejar al margen los juicios morales en materia legislativa. En mi argumentación critico las principales teorías de la tolerancia liberal, pero no creo que dé mucho apoyo a los propulsores del mayoritarismo. La cura del liberalismo no es el mayoritarismo, sino una comprensión más cabal del papel del discurso moral

en la argumentación política y constitucional.

### **Los derechos de privacidad: la intimidad y la autonomía**

En el derecho constitucional a la privacidad la defensa de la neutralidad del Estado suele presentarse en combinación con una concepción voluntarista de la persona. En el caso del aborto, por ejemplo, se dice que ningún Estado puede «adoptar una determinada teoría de la vida» para anular el derecho de una mujer a decidir «sobre la interrupción o la continuación de su embarazo». Un gobierno no puede exigir a nadie que obedezca una perspectiva moral particular, por muy extendida que ésta esté entre la población, ya que «ningún individuo debe ser obligado a renunciar a la libertad de tomar esa decisión por sí mismo, sólo porque sus "preferencias de valores" no sean compartidas por la mayoría».

En el caso de la privacidad, como en los de la libertad religiosa y la libertad de expresión, el ideal de la neutralidad suele ser reflejo de una concepción voluntarista de la acción humana: el Estado debe ser neutral entre concepciones distintas de la vida buena para respetar la capacidad que las personas tienen de elegir sus propios valores y relaciones. Tan estrecha es la relación entre los derechos de privacidad y la concepción voluntarista de la persona que muchos comentaristas asimilan con frecuencia los valores de la privacidad a los de la autonomía. Se dice, así, que los derechos de privacidad están «fundamentados en los principios de la autonomía individual» porque «la dignidad humana protegida por las garantías constitucionales se vería gravemente disminuida si las personas no fueran libres de elegir y adoptar un estilo de vida que permita la expresión de su singularidad y su individualidad». En su «reconocimiento de un derecho constitucional a la privacidad», el Tribunal Supremo ha hecho efectiva la idea según la cual «las

personas tienen la capacidad de vivir autónomamente y el derecho de ejercer esa capacidad». Las sentencias del alto tribunal que han anulado leyes contrarias al uso de anticonceptivos «no sólo protegen al individuo que opta por no procrear, sino también la autonomía de la asociación de la pareja». Protegen a los hombres y a las mujeres «frente al compromiso no elegido» que supone tener hijos no deseados y «frente a una identificación forzada con el papel social de padre o madre».

Tanto en las sentencias del Tribunal Supremo como en los votos particulares discrepantes, los jueces han tendido a vincular los derechos de privacidad con premisas voluntaristas. Por ejemplo, el Tribunal ha censurado las leyes que prohíben el uso de anticonceptivos por considerar que sus disposiciones vulneran «la protección constitucional de la autonomía individual en materia de maternidad». Igualmente, ha defendido el derecho al aborto sobre la base de que pocas decisiones son «más propiamente privadas o más elementales para la dignidad y la autonomía individuales que la decisión de una mujer [...] en cuanto a continuar o no con su embarazo». El juez Douglas, en un voto concurrente en un caso de aborto, recalcó que el derecho a la privacidad protege libertades como la «autonomía en el control del desarrollo y la expresión del intelecto, los intereses, los gustos y la personalidad de uno mismo», así como la «libertad de elección en lo que se refiere a las decisiones básicas de la vida de cada persona con respecto al matrimonio, el divorcio, la procreación, la contracepción y la educación y la crianza de los hijos». En otro caso, cuatro de los nueve magistrados se manifestaron dispuestos a hacer extensiva la protección de la privacidad a la actividad homosexual consentida sobre la base de que «buena parte de la riqueza de una relación proviene de la libertad de la que el individuo goza para *escoger* la forma y la naturaleza de esos lazos tan intensamente personales».

El vínculo entre privacidad y autonomía resulta tan familiar hoy en día

que parece natural (necesario incluso), pero el derecho a la privacidad no tiene por qué presuponer una concepción voluntarista de la persona. En realidad, a lo largo de la mayor parte de la historia de la jurisprudencia estadounidense, la defensa del derecho a la privacidad no ha implicado ni el principio de la neutralidad del Estado ni el ideal del individuo que elige libremente sus metas y sus relaciones y compromisos.

Si el derecho contemporáneo a la privacidad es entendido como el derecho a practicar una determinada conducta sin restricciones gubernamentales, en su versión tradicional era concebido como el derecho a mantener ciertas cuestiones personales fuera de la vista del público. La nueva privacidad protege «la independencia [de una persona] a la hora de tomar ciertos tipos de decisiones importantes», mientras que la vieja privacidad protege el interés de la persona «por evitar la revelación de cuestiones personales».

La tendencia a identificar la privacidad con la autonomía no sólo hace menos evidentes estas interpretaciones cambiantes de la privacidad, sino que también restringe el abanico de razones para protegerla. Aunque la nueva privacidad descansa normalmente sobre fundamentaciones voluntaristas, también puede ser justificada de otros modos. El derecho a que el Estado no interfiera en materia matrimonial, por ejemplo, puede defenderse no sólo en nombre de la libertad de elección individual, sino también en nombre del valor intrínseco o la importancia social de la práctica que dicho derecho protege.

### **De la vieja a la nueva privacidad**

En Estados Unidos, el derecho a la privacidad obtuvo su primer reconocimiento jurídico no como doctrina constitucional, sino en el ámbito de la responsabilidad civil. En un influyente artículo publicado en

1890, Louis Brandeis (por aquel entonces, un abogado de Boston) y quien fuera su socio, Samuel Warren, argumentaron que el derecho civil debía proteger «el ,derecho a la privacidad». La privacidad de la que hablaban Brandeis y Warren estaba muy alejada de la que hoy en día se entiende como tal (que atañe especialmente a las libertades sexuales) y puede resultarnos hasta pintoresca en comparación: era la privacidad relacionada con la publicación de cotilleos de alta sociedad en la prensa sensacionalista o con el uso no autorizado de retratos de personas en los anuncios publicitarios. Paulatinamente al principio, pero con mayor frecuencia durante la década de 1930, ese derecho a la privacidad obtuvo reconocimiento en la legislación y la jurisprudencia sobre responsabilidad civil de la mayoría de estados de la Unión. La privacidad apenas fue objeto de atención en el ámbito del derecho constitucional hasta la década de 1960.

El Tribunal Supremo abordó por vez primera el derecho a la privacidad como tal en 1961, en *Poe v. Ullman*, un caso propiciado por el recurso de un farmacéutico de Connecticut que pretendía impugnar la prohibición que pesaba en su estado sobre los anticonceptivos. Aunque la mayoría del Tribunal desestimó el caso por motivos técnicos, los jueces Douglas y Harlan discreparon y argumentaron que dicha ley vulneraba el derecho a la privacidad. La privacidad que ellos defendían era la tradicional. El derecho en cuestión, según ellos, no era el derecho al uso de anticonceptivos, sino el derecho a no estar sometidos a la vigilancia necesaria para hacer cumplir la ley. «En un régimen de estricto cumplimiento de la ley», escribió Douglas, «se llegaría al extremo de emitir órdenes de registro y de enviar a agentes policiales a los dormitorios para que averiguaran lo que sucede en ellos. [...] Si [el Estado] puede aprobar esta ley, significa que puede hacerla cumplir. Pero para recabar cualquier prueba de su incumplimiento deberá investigar las relaciones entre marido y mujer». Prohibir la venta de

anticonceptivos, pero no su uso, sería un caso muy distinto, como señalaba el propio Douglas. Prohibir la venta supondría limitar el acceso a los anticonceptivos, pero no expondría las relaciones íntimas a la inspección pública. La vigilancia del cumplimiento de la ley llevaría a la policía hasta las farmacias, pero no hasta las alcobas, por lo que no atentaría contra la privacidad entendida en el sentido tradicional.

El juez Harlan también planteó objeciones a la ley basándose en argumentos que distinguen claramente la vieja de la nueva privacidad. Concretamente, el magistrado no se oponía a que la ley contra los anticonceptivos no fuera neutral entre diferentes concepciones morales: Harlan reconocía que la ley se basaba en la creencia de que la contracepción es inmoral en sí y fomenta «acciones disolutas» como la fornicación y el adulterio, al minimizar sus «desastrosas consecuencias», pero no consideraba que esa falta de neutralidad fuese contraria a la Constitución. En una declaración claramente contraria a las constricciones de la neutralidad, Harlan sostenía que la moral es un asunto de interés legítimo para el gobierno.

Los fines de la sociedad no se ciñen únicamente al bienestar físico de la comunidad, sino que se ha extendido tradicionalmente a la categoría moral de sus miembros. De hecho, tratar de trazar una línea de separación entre el comportamiento público y el puramente consensual o solitario supondría apartar a la comunidad de una serie de temas que toda sociedad en tiempos civilizados ha considerado necesario abordar.

Aunque rechazaba el ideal del Estado neutral, Harlan no concluía por ello que Connecticut tuviera derecho a prohibir el uso de anticonceptivos a las parejas casadas. Al igual que Douglas, argumentaba que la aplicación de la

ley acabaría representando una intrusión en la privacidad, que es esencial para una institución tan preciada como el matrimonio. Se oponía pues a la violación de la privacidad en el sentido tradicional, ya que se mostraba contrario a «la intrusión de la maquinaria del derecho penal en el corazón mismo de la privacidad conyugal, lo que obligaría a los esposos a rendir cuentas ante un tribunal penal del uso que hicieran de tal intimidad». A juicio de Harlan, el estado de Connecticut tenía derecho a dar forma de ley a la creencia de que la contracepción es inmoral, pero no a desplegar «los medios detestablemente invasivos que ha[bía] elegido para llevar a cabo esa política».

Esas voces discrepantes acabarían imponiéndose cuatro años después, en la sentencia del caso de *Griswold v. Connecticut*. El Tribunal Supremo invalidó la ley de Connecticut contra los anticonceptivos y reconoció explícitamente por primera vez la existencia de un derecho constitucional a la privacidad. Aunque en esta ocasión el alto tribunal localizó ese derecho en la Constitución y no en el derecho civil, continuó ligándolo a la noción tradicional de privacidad (entendida como el interés de las personas por mantener sus asuntos privados apartados del ojo público). Lo que vulneraba la privacidad seguía siendo la intromisión requerida para hacer cumplir la ley y no la limitación de la libertad para utilizar anticonceptivos. «¿Permitiríamos que la policía registrase las sagradas dependencias de los dormitorios conyugales en busca de señales reveladoras del uso de anticonceptivos?», escribió el juez Douglas expresando la opinión del Tribunal. «La sola idea resulta repulsiva para la noción de privacidad que rodea la relación matrimonial».

La justificación del derecho, pues, no era de corte voluntarista, sino que se fundamentaba sobre un juicio moral sustantivo; el alto tribunal reivindicaba la privacidad con el objeto de afirmar y proteger la institución social del matrimonio, no de dejar que las personas vivan su sexualidad como deseen.



El matrimonio es una unión para lo bueno y para lo malo, en el mejor de los casos duradera, e íntima hasta el punto de ser sagrada. Es una asociación que promueve un modo de vida, [...] una armonía en el vivir, [...] una lealtad bilateral. [...] [Es una asociación con un fin tan noble como cualquiera de los que hemos valorado en nuestras sentencias anteriores.

Aunque muchos comentaristas y jueces suelen considerar que *Griswold* supuso una innovación espectacular en la jurisprudencia constitucional, el derecho a la privacidad allí proclamado era perfectamente coherente con nociones tradicionales de la privacidad que se remontaban a finales del siglo XIX y principios del XX. En lo que al cambio de concepciones sobre la privacidad respecta, el giro más decisivo se produciría siete años más tarde, en la sentencia de *Eisenstadt v. Baird*, un caso aparentemente similar. Como en *Griswold*, aquí también estaba en juego una ley estatal que limitaba los anticonceptivos. Pero en *Eisenstadt*, la ley impugnada restringía la distribución de los anticonceptivos, no su uso. Así pues, si bien limitaba el acceso a esa clase de productos, no se podía decir que su aplicación efectiva requiriese la vigilancia de ciertas actividades íntimas por parte del gobierno. No violaba la privacidad en su sentido tradicional. Por otra parte, la ley sólo prohibía la distribución de anticonceptivos a personas no casadas, por lo que no dañaba la institución del matrimonio como lo hacía la ley de Connecticut.

A pesar de tales diferencias, el Tribunal Supremo derogó dicha legislación con un solo voto discrepante. Su fallo supuso dos innovaciones: una explícita y otra no reconocida. La novedad explícita consistía en una redefinición de las personas portadoras de los derechos de privacidad, que ya no lo eran en cuanto participantes en la institución social del matrimonio, sino en cuanto individuos, con independencia de sus papeles o

compromisos. Como explicó el Tribunal, «es cierto que en *Griswold*, el derecho a la privacidad en cuestión era inherente a la relación conyugal. Pero la pareja matrimonial no es una entidad independiente con una mente y un corazón propios, sino una asociación de dos individuos, cada uno con su propia disposición intelectual y emocional».

El cambio más sutil (aunque no menos trascendental) contenido en la sentencia de *Eisenstadt* radicaba en la transición de la vieja a la nueva noción de la privacidad. En lugar de concebir la privacidad como una protección frente a la vigilancia externa o frente a la revelación pública de asuntos íntimos, el alto tribunal entendió a partir de entonces que el derecho a la privacidad amparaba la libertad para efectuar ciertas actividades sin restricciones gubernamentales. Mientras que la privacidad recogida y protegida en *Griswold* impedía la intrusión en «las sagradas dependencias de los dormitorios conyugales», la privacidad consagrada en *Eisenstadt* proscribía la intromisión en ciertas clases de *decisiones*. Al cambiar el significado de la privacidad, también lo hizo su justificación. El Tribunal no protegía la privacidad en *Eisenstadt* por los fines sociales que promovía, sino por la libertad de elección individual que garantizaba. «Si el derecho a la privacidad significa algo, es el derecho del *individuo* (casado o soltero) a no padecer una intromisión gubernamental injustificada en cuestiones que afectan tan fundamentalmente a una persona como la decisión de engendrar o dar a luz a un hijo»

Un año después, en *Roe v. Wade*, el Tribunal Supremo hizo la aplicación más controvertida de esa nueva concepción de la privacidad al derogar una ley de Texas contra el aborto y ampliar el ámbito de la privacidad hasta incluir «la decisión de una mujer sobre la interrupción o la continuación de su embarazo». Primero en relación con la contracepción, más tarde en relación con el aborto, el derecho a la privacidad se había convertido en el derecho a tomar cierta clase de decisiones sin interferencia estatal.

Los fundamentos voluntaristas de la nueva privacidad fueron explícitamente enunciados en una sentencia de 1977 que invalidaba una ley del estado de Nueva York que prohibía la venta de anticonceptivos a los menores de 16 años. Por primera vez, el alto tribunal empleó el lenguaje de la autonomía para describir el interés protegido por la privacidad y defendió abiertamente el paso de la antigua a la nueva privacidad. En la motivación del voto mayoritario del Tribunal en *Carey v. Population Services International*, el juez Brennan admitía que *Griswold* se había centrado en la posibilidad de que una ley que prohíbe el uso de anticonceptivos acabe abriendo la puerta de las alcobas conyugales a la policía. «Pero otras sentencias subsiguientes han dejado claro que la protección constitucional de la autonomía individual en asuntos relacionados con la maternidad y la paternidad no depende de ese elemento». Al repasar los casos anteriores, Brennan hizo hincapié en que en *Eisenstadt* se estableció la protección de la «*decisión* de engendrar o dar a luz a un hijo», y en *Roe* se protegió «la decisión de una mujer sobre la interrupción o la continuación de su embarazo». Su conclusión fue que «la doctrina que se extrae de *Griswold* es que la Constitución protege las decisiones individuales en materia de maternidad y paternidad frente a cualquier intrusión injustificada por parte del Estado».

Desde la interpretación voluntarista, la privacidad resulta tan gravemente vulnerada cuando se restringe la *venta* de anticonceptivos como cuando se proscribe su *uso*; ambas prohibiciones limitan severamente la libertad de elección. «En la práctica», señalaba Brennan, «la prohibición de toda venta, podría tener un efecto incluso más devastador sobre la libertad de optar por la contracepción, en la medida en que su aplicación es más fácil y menos ofensiva». Lo irónico del caso es que se considere que el hecho de que la proscripción de la venta no ponga en peligro la vieja privacidad

convierta esa prohibición en una amenaza aún mayor para la nueva privacidad.

En sentencias posteriores que han reafirmado el derecho a abortar, también se ha empleado el lenguaje de la autonomía para definir la privacidad que tratan de proteger. «Pocas decisiones son [...] más propiamente privadas o más elementales para la dignidad y la autonomía individuales», argumentó el Tribunal en una de esas sentencias, «que la decisión de una mujer [...] de interrumpir o continuar con su embarazo. El derecho de una mujer a realizar esa elección en libertad es sin duda fundamental». La noción de privacidad entendida como autonomía encontró tal vez su expresión más plena en un voto particular sobre el derecho al aborto emitido por los jueces Sandra Day O'Connor, Anthony Kennedy y David Souter en una sentencia de 1992. En aquella opinión, los jueces declararon que los derechos de privacidad protegen «las elecciones más íntimas y personales que un individuo puede realizar a lo largo de su vida, elecciones centrales en cuanto a su dignidad y su autonomía personales». O'Connor, Kennedy y Souter establecían una conexión explícita entre la privacidad como autonomía y la concepción voluntarista del individuo: «El derecho de cada persona a definir su propia concepción de la existencia, del sentido, del universo y del misterio de la vida humana, forma parte de lo más esencial de la libertad. Las creencias en torno a estas cuestiones no podrían definir los atributos de la personalidad si tuvieran que formarse bajo la coacción del Estado»

Sin embargo, pese a su tendencia creciente a equiparar la privacidad con la autonomía, el alto tribunal rechazó en otra sentencia, por cinco votos a cuatro, extender la protección de la privacidad a las actividades homosexuales mutuamente consentidas. El juez White, expresando la opinión de la mayoría, recalcó que en sus anteriores sentencias sobre privacidad el Tribunal había protegido la libertad de elección únicamente con

respecto a la decisión de ser padres, la educación de los hijos, las relaciones familiares, la procreación, el matrimonio, la contracepción y el aborto. «Nos parece evidente», explicó, «que ninguno de los derechos enunciados en esas sentencias guarda semejanza alguna con el pretendido derecho constitucional de las personas homosexuales a practicar actos de sodomía». También rechazaba la tesis de que los ciudadanos de Georgia no pudiesen plasmar en ley su creencia de que «la sodomía homosexual es inmoral e inaceptable». Contrariamente a lo que dictaría la neutralidad, «la ley [...] remite constantemente a nociones morales, y si hubiera que invalidar todas las leyes que representan opciones esencialmente morales invocando la cláusula constitucional del proceso debido, los tribunales se verían de pronto desbordados de trabajo».

Expresando la opinión de los cuatro votos discrepantes, el juez Blackmun argumentó que las anteriores sentencias del Supremo sobre privacidad no habían dependido de la virtud de las prácticas protegidas, sino del principio de la libertad de elección individual en los asuntos íntimos. «Protegemos esos derechos, no porque contribuyan [...] al bienestar público general, sino porque constituyen un aspecto central de la vida de un individuo. "El concepto de privacidad encarna el hecho moral de que una persona sólo se pertenece a sí misma, y no a otros individuos ni a la sociedad en su conjunto».

Blackmun argumentaba la aplicación de los principios contenidos en sentencias previas sobre privacidad a las prácticas homosexuales en base a una reformulación en términos individualistas del interés del Tribunal por los vínculos familiares convencionales: «Protegemos la decisión de tener hijos o no porque la maternidad y la paternidad modifican extraordinariamente la definición que un individuo tiene de sí mismo. [...] Y protegemos la familia porque contribuye poderosamente a la felicidad de los individuos, no por mostrar una preferencia por los hogares estereotipados».

Dado que el derecho a la privacidad en las relaciones sexuales protege «la libertad de un individuo para elegir la forma y la naturaleza de esos vínculos tan intensamente personales», tal derecho no puede amparar menos la actividad homosexual que otras opciones íntimas.

En defensa del ideal del Estado neutral, Blackmun añadía que las tradicionales condenas religiosas de la homosexualidad «no dan licencia al Estado para imponer esos juicios a la totalidad de la ciudadanía». Todo lo contrario: la invocación por parte del Estado de ciertas doctrinas religiosas contra la homosexualidad debilita las pretensiones de éste cuando afirma que la ley «representa el uso legítimo de un poder coercitivo laico»

Pese a las reticencias del alto tribunal a la hora de extender los derechos de privacidad a los homosexuales, las sentencias en materia de privacidad de los últimos 25 años ofrecen pruebas más que sobradas del empleo de unos supuestos extraídos de la concepción liberal de la persona. También suscitan dos preguntas sobre el liberalismo que en ellas se refleja: la primera es si resulta siquiera posible dejar al margen las cuestiones morales controvertidas, y la segunda es si la concepción voluntarista de la privacidad limita el abanico de motivos para proteger la privacidad.

Una defensa minimalista de la tolerancia: el caso del aborto

Frente a la fundamentación voluntarista del Estado neutral, el liberalismo minimalista trata de desarrollar una concepción política y no filosófica de la justicia, que no presuponga ninguna concepción particular de la persona en cuanto sujeto autónomo o lo que sea. Concretamente, propone dejar de lado las cuestiones morales y religiosas controvertidas para garantizar la cooperación social más allá de los desacuerdos en cuanto a los fines,

renunciando a la promoción de ideales liberales comprensivos como la autonomía o la individualidad?' Una de las objeciones que se pueden plantear al liberalismo minimalista es que el propio argumento en favor de excluir del debate una determinada cuestión moral o religiosa puede estar basado en parte en una respuesta implícita a la misma polémica que pretende excluir. En el caso del aborto, por ejemplo, cuanto más convencidos estamos de que los fetos son diferentes, en el sentido moral relevante, de los bebés, más fácil nos resulta dejar de lado la cuestión del estatus moral de los fetos a efectos políticos.

El argumento del Tribunal Supremo en *Roe v. Wade* ejemplifica la dificultad que supone dictar sentencia en casos de relevancia constitucional sin entrar en temas controvertidos a nivel moral y religioso. Por más que el Tribunal declarase su neutralidad respecto a la cuestión de cuándo empieza realmente la vida, su decisión presupone una respuesta particular a esa pregunta. El alto tribunal empezó señalando que la legislación tejana contra el aborto descansa sobre una teoría particular acerca del momento inicial de la vida. «Texas insiste en que [...] la vida comienza en el momento mismo de la concepción y está presente a lo largo de todo el embarazo, y que, por consiguiente, el Estado está imperiosamente llamado a proteger esa vida desde la concepción y en todo momento posterior».

Pero inmediatamente después el Tribunal se declaraba neutral ante esa misma cuestión: «No tenemos que resolver aquí la difícil pregunta de cuándo empieza la vida. Si quienes tienen formación en disciplinas como la medicina, la filosofía y la teología no son capaces de alcanzar un consenso al respecto, el Poder Judicial [...] no está mejor posicionado para especular en torno a una respuesta». Y luego constataba «la amplia divergencia de opinión en torno a una cuestión tan especialmente sensible y difícil como ésta» que ha existido y existe tanto en la tradición occidental en general como en la legislación de diversos estados de la Unión.

De este examen general el Tribunal concluía que «los no nacidos nunca han sido reconocidos en la legislación como personas en un sentido pleno». De ello deducía que Texas se había equivocado al plasmar en forma de ley una teoría particular de la vida. Dado que ninguna teoría al respecto resultaba concluyente, el Supremo mantenía que Texas cometió un error al «adoptar una teoría de la vida [...] [que] anula los derechos de la mujer embarazada que se discuten aquí».

No obstante, y contra toda pretensión explícita de neutralidad, el dictamen del alto tribunal suponía una respuesta particular a la pregunta que, según aseguraba, no quería abordar.

En cuanto al importante y legítimo interés que se atribuye el Estado para proteger la vida potencial, el punto auténticamente "definitorio" viene marcado por la viabilidad. Es así porque el feto tiene entonces presumiblemente la capacidad de vivir en un sentido relevante fuera del seno materno. La regulación estatal dirigida a proteger la vida fetal superado el umbral de la viabilidad del feto tiene, pues, justificación tanto lógica como biológica.

Que el fallo del Supremo en *Roe* presuponga una respuesta particular a la pregunta que pretende excluir de sus consideraciones no es ningún argumento contra su decisión, pero sí contra su pretensión de haber dejado al margen la controvertida cuestión de cuándo se inicia la vida. El Tribunal Supremo no ha reemplazado la teoría de la vida del estado de Texas por una postura neutral, sino por una teoría distinta y propia del Tribunal.

La defensa minimalista de la neutralidad está sujeta a una dificultad adicional: aun si existiera un acuerdo para dejar de lado las cuestiones morales y religiosas controvertidas en aras de la cooperación social, podría continuar habiendo controversia acerca de qué se entiende por «dejar de



lado». Y ésta es una polémica cuya solución podría requerir una evaluación sustantiva de los intereses en juego o de la propia concepción «autonomista» de la acción humana que el liberalismo minimalista se había propuesto evitar. *Thornburgh v. American College of Obstetricians & Gynecologists*, una sentencia de 1986 sobre un caso de aborto que reafirmaba lo establecido en *Roe*, ofrece un buen ejemplo de tal dificultad.

En su voto particular discrepante, el juez White instaba al Tribunal a invalidar el dictamen de *Roe v. Wade* y «devolver la cuestión al pueblo». Admitía que el aborto es un tema moral controvertido, pero sostenía que el mejor modo de dejar al margen esa controversia por parte del Tribunal era permitir que cada estado decidiera por su cuenta sobre esa cuestión. En realidad, lo que proponía White para dejar de lado la intratable polémica del aborto era lo mismo que propuso en su día Stephen Douglas para dejar de lado la intratable polémica de la esclavitud: no imponer una única respuesta a todo el país. «El aborto es un disputadísimo tema moral y político», escribió White. «En nuestra sociedad, estos temas han de ser resueltos por la voluntad popular, ya sea la que se expresa en la legislación o la que se encuentra recogida en los principios generales que el pueblo ha incorporado a su Constitución». Si el Tribunal obrase de otro modo, no estaría siendo neutral, sino que «estaría imponiendo al pueblo la controvertida elección de valores del propio Supremo».

El juez Stevens respondía a White en esa misma sentencia defendiendo una forma distinta de «dejar de lado». Dado lo controvertido de los temas morales en cuestión, Stevens defendía que fuesen las propias mujeres —y no las asambleas legislativas— las que respondieran a esa pregunta a título individual. Según Stevens, que el Tribunal insista en la libertad de las mujeres para elegir por sí mismas no significa que esté imponiendo los valores del propio Tribunal, sino simplemente que está impidiendo que las mayorías locales impongan sus valores a los individuos. «Ninguna mujer individual debería ser

obligada a renunciar a la libertad de tomar esa decisión por sí misma sólo porque sus "preferencias de valores" no son compartidas por la mayoría». Para Stevens, la pregunta básica no es qué teoría de la vida es la buena, sino «si la "decisión de abortar" debe ir a cargo del individuo o de la mayoría "mediante una imposición sin restricciones de sus propias (y extraconstitucionales) preferencias de valores».

Lo más sorprendente es que ambas formas de excluir la cuestión son congruentes, en principio, con el liberalismo minimalista: el interés práctico por la cooperación social aun en condiciones de desacuerdo sobre el bien no nos ofrece ninguna razón concreta para preferir una u otra. Aunque existiese un consenso para dejar de lado una determinada controversia religiosa o moral intratable en aras de la cooperación social, seguiría sin estar claro qué debe entenderse por "dejar de lado". Además, para resolver esa duda —para escoger entre la postura de White y la de Stevens— se necesita tener un punto de vista sustantivo acerca de los intereses morales y religiosos en cuestión, o bien una concepción autónoma de la persona como la afirmada por la perspectiva voluntarista. Pero tanto una solución como la otra privarían al liberalismo minimalista de su minimalismo; cada una deduciría su concepción supuestamente política de la justicia a partir, precisamente, de los compromisos morales y filosóficos que tanto se esfuerza por evitar.

La defensa voluntarista de la tolerancia: el caso de la homosexualidad

El argumento a favor de la tolerancia expresado en los votos particulares discrepantes en la sentencia del caso *Bowers v. Hardwick* sirve para ilustrar las dificultades que entraña la versión del liberalismo que vincula la tolerancia exclusivamente a los derechos de autonomía. La mayoría del Supremo en *Bowers* amparaba su negativa a extender a los homosexuales el derecho a la privacidad en que ninguno de los derechos proclamados en

las sentencias previas sobre casos de privacidad se parecían a los derechos que los homosexuales trataban de ver reconocidos: «No se ha demostrado ninguna conexión entre la familia, el matrimonio o la procreación, por un lado, y la actividad homosexual, por el otro». Cualquier réplica a la postura del Tribunal tendría que demostrar, pues, algún vínculo entre las prácticas ya sujetas a la protección de la privacidad y las prácticas homosexuales todavía no protegidas. ¿Cuál puede ser la semejanza entre las relaciones íntimas heterosexuales y las homosexuales que las convierta a ambas en merecedoras de un derecho constitucional a la privacidad?

Esta pregunta admite al menos dos respuestas distintas: una voluntarista y otra sustantiva. La primera parte de la autonomía que reflejan esas prácticas, mientras que la segunda invoca los bienes humanos que las mismas realizan. La respuesta voluntarista sostiene que las personas deben ser libres para elegir por sí mismas las relaciones íntimas que deseen, independientemente de las virtudes o de la popularidad de las prácticas escogidas, siempre que no hagan daño a otras personas. Desde este punto de vista, las relaciones homosexuales son similares a las relaciones heterosexuales que el Tribunal ya ha protegido, en cuanto ambas son reflejo de las decisiones de individuos autónomos.

La respuesta sustantiva, por el contrario, afirma que gran parte de lo que valoramos en el matrimonio convencional está también presente en las uniones homosexuales. Según esta perspectiva, lo que conecta las relaciones heterosexuales con las homosexuales no es que ambas sean producto de la elección individual, sino que tanto unas como otras hacen realidad importantes bienes humanos. En vez de descansar exclusivamente sobre la autonomía, esta segunda línea argumental expone las virtudes que la intimidad homosexual puede compartir con la heterosexual, junto con cualesquiera otras que pudiera poseer por sí misma. Defiende la privacidad homosexual del mismo modo que *Griswold* defendía la privacidad

conyugal, al considerar que la unión homosexual también puede ser «íntima hasta el punto de ser sagrada [...] una armonía en el vivir, [...] una lealtad bilateral», una asociación para un «noble [...] fin».

Los votos discrepantes de la sentencia del caso *Bowers* se basaron íntegramente en la primera de estas dos posibles respuestas. En lugar de proteger la intimidad homosexual en virtud de los bienes humanos que comparte con las otras formas de intimidad que el Tribunal ya había amparado con sus sentencias, el juez Blackmun interpretó las decisiones anteriores del Tribunal desde una óptica individualista y entendió que la doctrina que de ellas se extrae es igualmente aplicable a la homosexualidad porque «buena parte de la riqueza de una relación proviene de la libertad de la que el individuo goza para *escoger* la forma y la naturaleza de esos lazos tan intensamente personales». Lo que estaba en cuestión, pues, no era la homosexualidad en sí, sino el respeto por el hecho de que «diversos individuos elijan opciones distintas» sobre cómo vivir sus vidas.

En una opinión discrepante separada, el juez Stevens también eludió referirse a los valores que la intimidad homosexual puede compartir con el amor heterosexual. En su lugar, se refirió en general al «derecho del individuo a tomar ciertas decisiones especialmente importantes» y al «respeto por la dignidad de la elección individual»,<sup>7</sup> y rechazó que tal libertad sea exclusiva de las personas heterosexuales. «Desde el punto de vista del individuo, el homosexual y el heterosexual tienen el mismo interés en decidir cómo quieren vivir su vida y, más concretamente, cómo quieren comportarse en sus asociaciones voluntarias y personales con sus parejas».

La argumentación voluntarista domina hasta tal punto las opiniones discrepantes del caso *Bowers* que parece difícil imaginar una traducción jurídica de la perspectiva sustantiva. Pero tal vez cabría adivinar este último punto de vista en la opinión que había expresado el tribunal de apelaciones en su sentencia previa sobre ese mismo caso. El Tribunal de Apelación

Federal había fallado a favor de Hardwick y había derogado la ley por la que había sido condenado. Como posteriormente hicieron Blackmun y Stevens, el tribunal de apelaciones construyó una analogía entre la privacidad en el matrimonio y la privacidad en las relaciones homosexuales. Pero a diferencia de los votos discrepantes del Tribunal Supremo, no fundamentó dicha analogía exclusivamente en razones voluntaristas, sino que argumentó que ambas prácticas podían realizar importantes bienes humanos.

La relación matrimonial es importante, escribió la corte de apelaciones, no sólo por su finalidad procreadora, sino también «por la inigualable oportunidad de apoyo mutuo y expresión personal que proporciona». En la sentencia se recordaba también la apreciación incluida por el Tribunal Supremo en su dictamen sobre el caso *Griswold*, donde indicó que «el matrimonio es una unión para lo bueno y para lo malo, en el mejor de los casos duradera, e íntima hasta el punto de ser sagrada». Y también se señalaba que las cualidades que tanto había valorado el alto tribunal en *Griswold* podrían hallarse perfectamente presentes de igual modo en las uniones homosexuales: «Para algunas personas, la actividad sexual de la que tratamos aquí cumple el mismo propósito que la intimidad del matrimonio».

No deja de ser irónico que esta forma de extensión de los derechos de privacidad a las personas homosexuales dependa de una lectura «anticuada» de la doctrina defendida en *Griswold*, es decir, como una protección de los bienes humanos que se hacen realidad en el matrimonio: una lectura a la que el alto tribunal ha renunciado desde entonces en beneficio de una interpretación individualista. Al basarse en la afirmación parcial de ciertos valores y fines que puede encontrarse en *Griswold*, la defensa sustantiva de la privacidad homosexual atenta contra el liberalismo que insiste en la neutralidad. Basa el derecho a la privacidad en el bien de la práctica amparada y, por lo tanto, deja de ser neutral entre diversas concepciones del bien.

El precedente más usado para la defensa de los derechos homosexuales no es *Griswold*, sino la sentencia de *Stanley v. Georgia*, que confirmó el derecho a poseer materiales obscenos en la privacidad del propio hogar. En *Stanley* no se argumentaba que las películas obscenas halladas en el dormitorio del acusado tuvieran un «propósito noble», sino, simplemente, que el acusado tenía derecho a verlas en privado. La tolerancia que se defendía en *Stanley* era totalmente independiente del valor o la importancia de lo que se toleraba.

En el caso de *el Pueblo v. Onofre*, de 1980, el Tribunal de Apelación del estado de Nueva York empleó precisamente estos fundamentos para justificar los derechos de privacidad de los homosexuales. El tribunal argumentó que si, en virtud de *Stanley*, existe un derecho a la «satisfacción de los deseos sexuales mediante el recurso a material considerado obsceno», también debería existir un derecho «a obtener gratificación sexual a partir de lo que, en tiempos, fue comúnmente visto como un comportamiento "desviado"», siempre y cuando se ciña a las condiciones de la privacidad y el consenso mutuo. El tribunal hizo especial hincapié en su neutralidad con respecto a la conducta que estaba amparando con aquella sentencia: «No expresamos opinión alguna que pueda suponer una evaluación teológica, moral o psicológica de la sodomía consentida. Éstos son aspectos sobre los que personas informadas y competentes en la materia pueden discrepar, y discrepan». El papel del tribunal se limitó, pues, a garantizar que el Estado no tomara partido acerca de esos puntos de vista morales confrontados y no materializara ninguno de ellos en forma de ley.

El argumento a favor de la tolerancia que propone no tomar en consideración la moralidad de la homosexualidad resulta sumamente atractivo. Dado el profundo desacuerdo existente en cuanto a los valores, parece ser el que menos exige de las partes en disputa. Ofrece paz social y respeto por los derechos sin necesidad de ninguna conversión moral. No

hay por qué persuadir a quienes consideran pecado la sodomía para que cambien de opinión: sólo se les pide que toleren a quienes la practiquen en privado. Insistiendo únicamente en que cada persona respete la libertad de las demás para vivir la vida que elijan, esta tolerancia parece prometer una base para el acuerdo político que no precisa de unas concepciones compartidas de la moral.

Pero por más prometedora que resulte, la justificación neutral de la tolerancia está sujeta a dos objeciones conectadas entre sí. En primer lugar, no está en absoluto claro que pueda alcanzarse a nivel práctico la cooperación social confiando exclusivamente en la fortaleza de los derechos de autonomía y sin que exista algún grado de acuerdo sobre la aceptabilidad moral de las prácticas en cuestión. Tal vez no sea casual que las primeras prácticas que recibieron protección constitucional en razón del derecho a la privacidad fueran ligadas a la santidad del matrimonio y de la procreación. Todavía hubo que esperar para que el Tribunal Supremo abstrajera los derechos de privacidad de esas prácticas y los protegiera sin hacer referencia a los bienes humanos que hasta entonces se pensaba que realizaban. Esto da a entender que la justificación voluntarista de los derechos de privacidad depende —tanto política como filosóficamente— de la existencia de algún tipo de acuerdo en cuanto a la admisibilidad moral de las prácticas amparadas.

Una segunda dificultad de la defensa voluntarista de la tolerancia concierne a la calidad del respeto que garantiza. Tal como sugiere la sentencia de Nueva York, la tolerancia de la homosexualidad por analogía con los argumentos de *Stanley* se produce a costa de degradarla: coloca la intimidad homosexual a la par con la obscenidad, como algo innoble que pese a todo debe ser tolerado siempre que tenga lugar en privado. Si la analogía relevante es *Stanley* y no *Griswold*, el interés considerado se ve necesariamente reducido —y así lo hizo efectivamente el tribunal

neoyorquino— a una mera «gratificación sexual». (La única relación íntima estudiada en *Stanley* era la que podía haber entre un hombre y su material pornográfico.)

La mayoría del tribunal en *Bowers* se aprovechó de ese supuesto para ridiculizar la idea de un «derecho fundamental a practicar la sodomía homosexual». La respuesta obvia es que *Bowers* no apelaba a un derecho a la sodomía homosexual en mayor medida que *Griswold* pudiera apelar a un derecho a las relaciones heterosexuales. Pero al negarse a exponer los bienes humanos que la intimidad homosexual puede compartir con las uniones heterosexuales, la defensa voluntarista de la tolerancia sacrifica una posible analogía con *Griswold* y hace muy difícil refutar la consiguiente ridiculización.

El problema de la defensa neutral de la tolerancia es la otra cara de aquello mismo que le da su atractivo: deja indemnes los puntos de vista contrarios a la propia homosexualidad. Si esas no se abordan y rebaten de forma convincente estas opiniones adversas, ni siquiera una sentencia del Supremo favorable a los derechos de los homosexuales tiene grandes posibilidades de otorgarles algo más que una tolerancia superficial y frágil. Para un respeto más pleno haría falta, si no admiración, sí al menos cierto reconocimiento del modo de vida de las personas homosexuales. Pero no parece que ese reconocimiento pueda ser cultivado mediante un discurso judicial y político basado exclusivamente en los derechos de autonomía.

El liberal puede replicar que los argumentos judiciales centrados en la autonomía no excluyen la posibilidad de que se planteen argumentos más sustantivos y afirmativos en otros ámbitos; excluir la argumentación moral del terreno constitucional no significa que se tenga que abandonar toda argumentación moral. En cuanto tengan garantizada su libertad de elección en materia de práctica sexual, los homosexuales podrán tratar de ganarse, mediante el argumento y el ejemplo, un respeto más profundo de sus



conciudadanos que el que la mera autonomía les puede brindar.

Esa respuesta liberal, sin embargo, infravalora hasta qué punto el discurso constitucional ha llegado a conformar los términos del discurso político en la vida pública estadounidense. Aunque tengan su espacio propio en el derecho constitucional, los lemas principales del liberalismo contemporáneo —los derechos entendidos como «triumfos» [Es decir, que, como si de cartas del palo ganador en un juego de naipes se tratase, tienen siempre preferencia frente a los factores morales particulares. Es un concepto que fue ya recogido en su momento por Ronald Dworkin en su teoría de los derechos, según la cual los derechos «triunfan» (o prevalecen) sobre cualquier otra consideración. (Véase R. Dworkin, «Rights as trumps», en *Theories of Rights*, ed. J. Waldron (Oxford: Oxford University Press, 1984).], la neutralidad del Estado y el yo desvinculado— figuran con una presencia cada vez más destacada en nuestra cultura moral y política. Y, con frecuencia creciente, los términos del debate político en general se fijan con supuestos extraídos del discurso constitucional.

No hay duda de que la tendencia a prescindir de las cuestiones de carácter moral sustantivo dificulta una defensa de la tolerancia argumentada con el lenguaje del bien. Definir los derechos de privacidad a partir de una defensa de las prácticas que la propia privacidad protege parece así una imprudencia o una excentricidad: una imprudencia porque descansa sobre una argumentación moral y una excentricidad porque evoca la perspectiva tradicional que liga la defensa de la privacidad a los méritos de la conducta amparada por esa privacidad. Pero como bien ilustran los casos del aborto y la sodomía, el intento de dejar al margen las cuestiones morales topa con sus propias dificultades, unas dificultades que dan la razón a la visión «ingenua», según la cual la justicia o la injusticia de las leyes contra el aborto y la conducta homosexual tiene algo que ver finalmente con la moralidad o la inmoralidad de las prácticas en cuestión.

## Epílogo

Desde el momento de la redacción de este artículo, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos ha revocado su decisión anterior en *Bowers v. Hardwick* con la sentencia del caso *Lawrence v. Texas (2003)*, y ha derogado una ley que penalizaba las que denominaba «relaciones sexuales desviadas» entre personas del mismo sexo. La opinión del Tribunal, redactada por el juez Anthony Kennedy, descansaba hasta cierto punto sobre la línea de razonamiento de no enjuiciamiento que he criticado aquí: «La libertad presupone una autonomía del individuo que incluye la libertad de opinión, de creencia, de expresión y de ciertas conductas íntimas». Y en ella se citaba en sentido aprobatorio la extravagante proclamación de la concepción voluntarista de la persona anunciada en *Casey*: «El derecho de cada persona a definir su propia concepción de la existencia, del sentido, del universo y del misterio de la vida humana, forma parte de lo más esencial de la libertad. Las creencias en torno a estas cuestiones no podrían definir los atributos de la personalidad si tuvieran que formarse bajo la coacción del Estado».

Sin embargo, pese a la retórica de autonomía y libertad de elección, la opinión del juez Kennedy también marcaba un giro hacia una motivación distinta y más sustantiva para derogar la ley de Texas: que dicha ley degradaba injustificadamente un modo de vida moralmente legítimo. En primer lugar, la opinión señalaba que en *Bowers* no se sancionaba más un derecho a la sodomía homosexual de lo que en *Griswold* podía sancionarse un derecho a las relaciones heterosexuales: «Decir que lo que se decidía en *Bowers* era, simplemente, el derecho a practicar una determinada conducta sexual devalúa la pretensión planteada por el demandante, del mismo modo que devaluaría a las parejas casadas decir que el matrimonio se reduce únicamente al derecho a tener relaciones sexuales».

Los derechos de privacidad deberían proteger por igual la intimidad sexual de los homosexuales y los heterosexuales, pero no porque el sexo sea un reflejo de la autonomía y la libertad de elección individuales, sino porque expresa un importante bien humano. «Cuando la sexualidad encuentra expresión en una conducta íntima con otra persona, esa conducta no puede ser más que un elemento más dentro de un vínculo personal más amplio y duradero».

En segundo lugar, el alto tribunal insistió en invalidar el fallo emitido en *Bowers*, aun cuando hubiera podido no ir tan lejos y derogar la ley de Texas invocando la necesidad de una igual protección ante la ley para todos los individuos. (A diferencia de la ley impugnada en *Bowers*, la ley que se hallaba bajo examen en *Lawrence* prohibía la sodomía en parejas de individuos del mismo sexo, pero no en parejas de individuos de distinto sexo.) «Si una ley criminaliza una conducta protegida y no se entra a valorar la validez sustantiva de dicha ley, el estigma podría mantenerse aun cuando ésta resultara inaplicable por apelación a la igual protección». En su pretensión de eliminar el estigma que las leyes antisodomía imponen sobre la intimidad sexual gay, el Tribunal fue más allá de la tolerancia liberal para afirmar la legitimidad moral de la homosexualidad. Permitir que *Bowers* mantuviera su vigencia como precedente habría significado «devaluar las vidas de las personas homosexuales».

El juez Antonin Scalia advirtió claramente los intereses morales que estaban en juego. En una mordaz opinión discrepante, reprendió a la mayoría del Tribunal por suscribir «el programa de unos cuantos activistas homosexuales, empeñados en eliminar el oprobio moral que ha acompañado tradicionalmente a la conducta homosexual», y por «elegir bando en aquella "guerra cultural" ». Scalia entendía bien la lógica moral de *Lawrence*, y temía que si el Supremo negaba que la «desaprobación moral de la conducta homosexual» fuera un tema de interés legítimo para el Estado a efectos del

derecho penal, pasaría a ser difícil justificar la prohibición de los matrimonios entre personas del mismo sexo.

Scalia no abogaba abiertamente por el mantenimiento de la desaprobación moral de la homosexualidad. Afirmaba no tomar partido en aquella guerra cultural. No defendía la legislación antisodomía por sus méritos, sino en nombre del principio de la mayoría. La «promoción de la moral sexual mayoritaria» era, según Scalia, un tema de interés legítimo del Estado, y el papel del alto tribunal debía limitarse a asegurar, «como observador neutral, que [se respetaran] las reglas de la confrontación democrática». Sin embargo, la convicción con la que Scalia defendía que la estigmatización de la conducta homosexual es un tema de interés legítimo para el Estado parece derivarse de algo más que un compromiso neutral con el mayoritarismo. (El propio Scalia deja entrever su postura moral al establecer una analogía entre la legislación antisodomía de Texas y las leyes que prohíben el bestialismo y el incesto.) Cuando menos, el argumento en favor de que las mayorías puedan prohibir la intimidad homosexual tiene mucho más peso si la homosexualidad es inmoral que si ésta se considera moralmente permisible.

No deja de ser irónico que, en el momento mismo en que los liberales progresistas dejaban atrás en *Lawrence* la premisa de que es posible resolver casos sobre derechos de privacidad sin entrar en el estatus moral de las prácticas protegidas, los conservadores la hicieran suya. Pero ni la tolerancia liberal ni la sumisión al principio de la mayoría pueden evitar la necesidad de una argumentación moral sustantiva. El voto discrepante de Scalia en *Lawrence* y la opinión del juez Blackmun en *Roe v. Wade* tienen algo en común: ambos ilustran la dificultad de excluir todo juicio moral, tanto si se pretende hacer en nombre del respeto a la libertad de elección individual como si con ello se pretende remitir la cuestión al sentir mayoritario.

## Tercera parte

### Liberalismo, pluralismo y comunidad

Los artículos de esta sección exploran las variedades de liberalismo más destacadas en la filosofía política contemporánea, así como el debate entre el liberalismo y sus críticos. En ellos se desarrollan dos líneas de crítica. En primer lugar, debido al énfasis que pone el liberalismo en la libertad de elección individual, no da cuenta adecuadamente de conceptos como los de comunidad, solidaridad y pertenencia. En segundo lugar, debido a la insistencia del liberalismo en las distintas visiones de la vida buena que acostumbran a existir en las sociedades pluralistas, comete el error de exhortar a los ciudadanos para que releguen sus convicciones morales y religiosas al plano privado, o al menos para que las dejen al margen de la arena política.

En los capítulos 22 («La moral y el ideal liberal») y 23 («La república procedimental y el yo desvinculado»), sostengo que el liberalismo de Immanuel Kant y de John Rawls es más persuasivo que el utilitarismo que ambos autores rechazaron. Su concepción de la persona como un individuo independiente que elige libremente ofrece una convincente rectificación del ideal utilitarista que nos reduce a la mera suma de nuestras preferencias y deseos. Pero ese sujeto individual kantiano y rawlsiano plantea sus propios problemas, pues no podemos concebirnos a nosotros mismos como individuos «desvinculados» si no es a costa de aquellas lealtades y tradiciones que nos sitúan en el mundo y confieren a nuestras vidas su particularidad moral.

Los capítulos del 24 al 26 abordan diversas variedades no kantianas de liberalismo. El capítulo 24, «La justicia como pertenencia a un colectivo», analiza la obra *Esferas de la justicia* de Michael Walzer, una importante

contribución a lo que más tarde se conocería como la crítica comunitarista del liberalismo. El capítulo 25, «El peligro de la extinción», es una respuesta al ferviente individualismo de George Kateb, para quien el peligro moral que entraña la guerra nuclear consiste en la amenaza que supone para los derechos individuales. El capítulo 26, «El liberalismo de Dewey y el nuestro», rememora el liberalismo del más destacado filósofo público estadounidense de principios del siglo XX, John Dewey. Richard Rorty ha tratado de apropiarse de Dewey para la causa del liberalismo partidario de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. Pero Dewey no era un kantiano ni un partidario del liberalismo basado en los derechos. Todo lo contrario: su interés por cultivar un ámbito público que se nutriera de las energías morales y espirituales de los ciudadanos lo convierte, en el fondo, en un aliado más natural de los comunitaristas de hoy en día.

Los liberales suelen inquietarse ante la presencia de la religión en la política, pues asocian fe con intolerancia. El deseo de evitar las guerras de religión ha inspirado a lo largo de la historia buena parte del pensamiento político liberal. En los últimos años, diversos teólogos cristianos, judíos e islámicos han lidiado con las fuentes de intolerancia que han ido hallando en las doctrinas y las tradiciones de sus respectivas confesiones. En el capítulo 27, «Dominio y orgullo en el judaísmo», se examina el intento de articulación de una ética pluralista desde el seno mismo de la tradición judaica emprendido por el rabino David Hartman, uno de los pensadores judíos más destacados de nuestro tiempo. Incluyo aquí ese artículo con la esperanza de mostrar hasta qué punto las reflexiones religiosas y teológicas pueden ayudar a esclarecer ciertas cuestiones morales y políticas contemporáneas, incluso para quienes no compartan la fe de la que derivan tales reflexiones.

En la década de 1990, el debate entre utilitaristas y liberales kantianos había dado paso ya al debate «liberal-comunitarista». En 1993, John Rawls publicó *Liberalismo político*, un libro en el que reestructuraba la versión del liberalismo que había presentado en su ya clásica *Teoría de la justicia* (1971).

El capítulo 28, «Liberalismo político», examina la versión revisada de Rawls. El capítulo 29, «En recuerdo de Rawls», es un homenaje al filósofo con motivo de su fallecimiento en 2002. El capítulo 30, «Los límites del comunitarismo», ofrece una visión retrospectiva del debate liberal-comunitarista y explica por qué algunos de los autores etiquetados como «comunitaristas» (incluido yo mismo) somos reacios a adoptar ese término.

## 22. La moral y el ideal liberal

Los progresistas liberales suelen poner orgullo en defender cosas con las que no están de acuerdo, como la pornografía o ciertas opiniones que resultan generalmente impopulares. Dicen que el Estado no debería imponer un estilo de vida a sus ciudadanos sino que debería darles la máxima libertad posible para elegir sus propios valores y fines, siempre que sean compatibles con una libertad similar para las demás personas. Este compromiso con la libertad de elección obliga constantemente a los liberales a distinguir entre lo permisible y lo loable: entre la autorización y la aprobación de una práctica. Según ellos, una cosa es permitir la pornografía y otra muy distinta manifestarse a su favor.

Los conservadores sacan partido a veces de esa distinción a base de ignorarla. Así, sostienen que los partidarios de permitir el aborto son partidarios del aborto en sí, o que los contrarios a la oración en las escuelas son contrarios a la oración en sí, o que los defensores de los derechos de los comunistas simpatizan con su causa. Ante lo cual, y siguiendo un patrón de argumentación ya familiar en nuestra política, los progresistas liberales responden invocando principios más elevados: no es que la pornografía les desagrade menos que a los conservadores, sino que valoran más la tolerancia, la libertad de elección o los procedimientos justos y equitativos.

Sin embargo, en el debate contemporáneo, la réplica liberal parece cada vez más frágil, y su base moral cada vez más confusa. ¿Por qué deben prevalecer

la tolerancia y la libertad de elección cuando también están en juego otros valores importantes? Con frecuencia, la respuesta a esa pregunta implica un cierto relativismo moral, es decir, la idea de que no es correcto «legislar la moral» porque toda moral es puramente subjetiva. « ¿Quién determinará qué obras son literatura y qué obras son basura? Ése es un juicio de valores, pero ¿en base a los valores de quién se debe decidir?».

El relativismo no suele manifestarse tanto en forma de afirmación como en forma de pregunta: « ¿Quién está en posición de juzgar?». Pero ésa es una pregunta que también puede formularse con respecto a los valores que los propios liberales propugnan. La tolerancia, la libertad y la equidad son también valores, y difícilmente pueden defenderse afirmando que no se puede defender ningún valor. Es por tanto un error patrocinar los valores liberales argumentando que todos los valores son meramente subjetivos. La defensa relativista del liberalismo no es defensa alguna.

¿Cuál puede ser, entonces, la base moral de esos principios superiores que el liberal invoca? La filosofía política reciente ha aportado dos posibilidades alternativas principales: una utilitarista y la otra kantiana. La perspectiva utilitarista, siguiendo a John Stuart Mill, defiende los principios liberales en nombre de la maximización del bienestar general. El Estado no debería imponer un modo de vida a sus ciudadanos, ni siquiera por el bien de éstos, porque al hacerlo reduce la suma total de felicidad humana (al menos, a largo plazo). Es mejor que las personas escojan por sí mismas, aunque, a veces, se equivoquen. «La única libertad que merece ese nombre», escribió Mill en *Sobre la libertad*, «es la de perseguir nuestro propio bien a nuestra propia manera, siempre y cuando no tratemos de privar a otras personas de la suya ni intentemos bloquear sus esfuerzos por obtenerla». Y añadió que su argumento no depende de ninguna noción abstracta de lo que es justo y correcto, sino únicamente del principio del mayor bien para el mayor número. «Considero que la utilidad es el principio supremo a invocar en



todas las cuestiones éticas; pero debe ser una utilidad entendida en su sentido más amplio, fundamentada sobre los intereses permanentes del hombre como ser de progreso.»

Muchas son las objeciones que se han planteado contra el utilitarismo como doctrina general de la filosofía moral. Algunas han cuestionado el concepto mismo de utilidad y el supuesto de que todo bien humano sea conmensurable por principio. Otras han objetado que la reducción de todos los valores a preferencias y deseos hace que los utilitaristas sean incapaces de admitir distinciones cualitativas de valor o de diferenciar los deseos nobles de los innobles. De todos modos, el debate más reciente se ha centrado en si el utilitarismo ofrece una base convincente para los principios liberales, incluido el respeto por los derechos individuales.

En cierto sentido, podría parecer que el utilitarismo resulta bastante adecuado para los propósitos liberales. La maximización de la felicidad global no exige juicio alguno sobre los valores de las personas, sino simplemente la agregación de todos ellos. Y esa disposición a agregar preferencias sin juzgarlas sugiere un espíritu tolerante e, incluso, democrático: en las elecciones nos limitamos a contar los votos que las personas depositan en las urnas, sean cuales sean.

Pero el cálculo utilitarista no siempre es tan liberal como puede parecer a primera vista. Si un número suficientemente grande de romanos se reúnen en el Coliseo para presenciar cómo devora el león al cristiano de turno, el placer colectivo de los romanos pesará seguramente más que el dolor del cristiano, por intenso que sea. Y si una gran mayoría aborrece una religión minoritaria y quiere proscribirla, el equilibrio de preferencias no será favorable a la tolerancia, sino a la supresión de dicha religión. A veces, los utilitaristas defienden los derechos individuales alegando que respetarlos en el momento presente aumentará la utilidad a largo plazo. Pero este cálculo es precario y contingente. Difícilmente garantiza la promesa liberal de no imponer sobre

algunas personas los valores de otras. Del mismo modo que la voluntad mayoritaria es un instrumento inadecuado para la política liberal —por sí sola no puede garantizar que se respeten los derechos individuales—, la filosofía utilitarista no constituye un fundamento apropiado para los principios liberales.

El argumento más convincente contra el utilitarismo fue formulado por Immanuel Kant. Éste sostuvo que los principios empíricos —como la utilidad, por ejemplo— no eran un fundamento adecuado para la ley moral. Una defensa meramente instrumental de la libertad y los derechos no sólo deja esos derechos en una situación de vulnerabilidad, sino que no respeta la dignidad inherente de las personas, ya que el cálculo utilitarista las trata como medios para la felicidad de otros, no como fines en sí mismas y sujetos dignos de respeto.

Los liberales contemporáneos amplían el argumento de Kant al afirmar que el utilitarismo no toma en serio la distinción entre personas. En su pretensión de maximizar el bienestar general por encima de todo, el utilitarista trata la sociedad en su conjunto como si fuera una sola persona y funde nuestros múltiples y diversos deseos en un único sistema de deseos. La distribución de satisfacciones entre personas le resulta indiferente, siempre y cuando no afecte a la suma global. Pero esto equivale a no respetar nuestra pluralidad y nuestra diferencia. Supone utilizar a algunos como medio para la felicidad de todos, con lo que no respeta a nadie como fin en sí mismo.

A juicio de los kantianos contemporáneos, algunos derechos son tan fundamentales que ni siquiera el bienestar general puede anularlos. Como escribió John Rawls en su crucial obra *Teoría de la justicia*, «cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en su conjunto puede anular. [...] Los derechos garantizados por la justicia no están supeditados a negociación política alguna ni al cálculo de los intereses sociales».

Así pues, los liberales kantianos necesitan una definición de los derechos que no dependa de consideraciones utilitaristas. Pero, más aún, necesitan una definición que no dependa de ninguna concepción particular del bien, que no presuponga la superioridad de un modo de vida sobre otros. Sólo una justificación neutral con respecto a los fines podría respetar la pretensión liberal de no favorecer ningún fin particular y de no imponer sobre los ciudadanos un modo de vida preferido. Pero ¿cuál podría ser esa justificación? ¿Cómo se pueden proclamar ciertas libertades y derechos como fundamentales sin asumir una determinada visión de la vida buena o sin respaldar ciertos fines a costa de otros? Nos encontramos de nuevo ante el dilema del relativismo: cómo afirmar unos principios liberales sin adoptar ningún fin particular.

La solución que proponen los liberales kantianos es establecer una distinción entre lo «correcto» y lo «bueno», es decir, entre un marco de libertades y derechos básicos, y las concepciones del bien que las personas pueden optar por perseguir dentro de ese marco. Una cosa es que el Estado garantice un marco equitativo, sostiene, y otra distinta que suscriba unos fines particulares determinados. Así, por ejemplo, no es lo mismo defender el derecho a la libertad de expresión para que las personas sean libres de formarse sus propias opiniones y escoger sus propios fines, que apoyar ese mismo derecho sobre la base de que una vida de discusión política es inherentemente más valiosa que una vida de desinterés hacia los asuntos públicos, o alegando que la libertad de expresión servirá para incrementar el bienestar general. Sólo la primera defensa es válida desde el punto de vista kantiano, puesto que descansa sobre el ideal de un marco neutral.

Ahora bien, el compromiso con un marco neutral respecto a los fines puede considerarse también como un tipo de valor —en este sentido, el liberal kantiano no es ningún relativista—, un valor que consiste precisamente en el rechazo a suscribir una forma de vida o una concepción del bien preferidas.

Para los liberales kantianos, pues, lo correcto es previo a lo bueno, y lo es en dos sentidos. En primer lugar, los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bien general. Y, en segundo lugar, los principios de la justicia a partir de los cuales se concretan estos derechos no pueden tomar como premisa ninguna visión particular de la vida buena. Lo que justifica los derechos no es el hecho de que maximicen el bienestar general o de que promuevan el bien, sino, más bien, que conforman un marco equitativo e imparcial dentro del cual los individuos y los grupos pueden escoger sus propios valores y fines hasta donde esto resulte compatible con una libertad similar para los demás.

Obviamente, los proponentes de esta ética basada en los derechos discrepan notoriamente acerca de cuáles de éstos son los más fundamentales y sobre qué ordenamiento político es el requerido por ese marco neutral ideal. Los liberales igualitaristas están a favor del Estado del bienestar y de un sistema de libertades civiles a las que se sumen determinados derechos sociales y económicos, como los derechos a las prestaciones sociales, a la educación, a la sanidad, etc. Los liberales libertarios (o ultraliberales) defienden la economía de mercado y aseguran que las políticas redistributivas vulneran los derechos de las personas; están a favor de un sistema de libertades civiles combinado con un estricto régimen de derechos de propiedad privada. Pero tanto si es igualitarista o libertario, el liberalismo basado en los derechos parte del supuesto de que somos personas individuales separadas, cada una con sus propias metas, intereses y concepciones del bien; busca un marco de derechos que nos permita materializar nuestra capacidad como agentes morales libres de forma compatible con una libertad similar para las demás personas.

A lo largo de la última década, la ética basada en los derechos ha ganado cierta precedencia sobre la utilitarista en el campo académico, debido en gran parte a la influencia de la *Teoría de la justicia* de Rawls. El filósofo jurídico H. L. A. Hart describió recientemente esa transición como el paso de «la vieja fe

en que tenía que ser una forma u otra de utilitarismo la que captase la esencia de la moral política» a una nueva fe en que «la verdad ha de buscarse en una doctrina de los derechos humanos fundamentales que protejan libertades e intereses básicos concretos de los individuos. [...] No hace tanto tiempo que buena parte de las energías y del ingenio de un gran número de filósofos se dedicaba a conseguir que funcionara una forma u otra de utilitarismo, mientras que hoy esas mismas energías y ese ingenio han pasado a dedicarse a la elaboración de teorías de los derechos básicos».

Pero en filosofía, como en la vida, la nueva fe no tarda en convertirse en vieja ortodoxia. Al tiempo que se imponía sobre su rival utilitarista, la ética basada en los derechos se ha visto cada vez más cuestionada desde una posición diferente, una posición que da una expresión más plena que la visión liberal a las pretensiones de ciudadanía y comunidad. Los críticos comunitaristas, a diferencia de los liberales contemporáneos, abogan por una política del bien común. En un tono que recuerda a los argumentos de Hegel contra Kant, cuestionan la pretensión liberal de priorizar lo correcto sobre lo bueno, y cuestionan la imagen del sujeto individual capaz de elegir libremente que encarna tal pretensión. Tomando a Aristóteles como punto de partida, sostienen que no podemos justificar ninguna disposición política sin hacer referencia a unos propósitos y unos fines comunes, y que tampoco podemos concebirnos a nosotros mismos sin hacer referencia a nuestro papel como ciudadanos, como participantes en una vida común.

Este debate contiene dos imágenes contrastadas del sujeto individual. La ética basada en los derechos y la concepción de la persona encarnada en dicha ética se forjaron en gran medida a través de la confrontación con el utilitarismo. Mientras que los utilitaristas fusionan nuestros múltiples deseos en un único sistema desiderativo, los kantianos insisten en el carácter separado de las personas. Mientras que el yo utilitarista queda simplemente definido como la suma de sus deseos, el yo kantiano es un sujeto que elige

independientemente de los deseos y los fines que pueda tener en un determinado momento. Tal como escribió Rawls, «el sujeto es previo a los fines que afirma; hasta el fin más dominante ha de ser escogido entre numerosas posibilidades».

La prioridad del sujeto individual sobre sus fines implica que yo nunca me defino por mis metas y mis adhesiones, ya que siempre soy capaz de dar un paso atrás para estudiarlos y valorarlos, y tal vez revisarlos. Eso es lo que significa ser un sujeto libre e independiente, capaz de elegir. Y ésta es la visión del yo que se expresa en el ideal del Estado como marco neutral. De acuerdo con la ética basada en los derechos, si necesitamos un marco neutral, es decir, un marco de derechos que rehúse elegir entre propósitos y fines diferenciados, es precisamente porque somos sujetos esencialmente separados e independientes. Si el yo es previo a sus fines, lo correcto ha de ser previo a lo bueno.

Los críticos comunitaristas del liberalismo basado en los derechos dicen que no podemos concebirnos a nosotros mismos como seres independientes hasta ese punto, como portadores de un yo individual totalmente desligado de nuestras metas y adhesiones. Dicen que algunos de nuestros roles constituyen en parte las personas que somos: por ejemplo, ser ciudadanos de cierto un país, o ser miembros de un cierto movimiento, o ser partidarios de una cierta causa. Pero si las comunidades que habitamos contribuyen en parte a definir quiénes somos, también debemos estar implicados en las metas y los fines característicos de tales comunidades. Tal como Alasdair MacIntyre escribió en su libro *Tras la virtud*, «lo que es bueno para mí tiene que serlo también para quien ocupa estos mismos roles». Por más abierta que sea, la historia de mi vida siempre estará inscrita en la historia de aquellas comunidades (familia, ciudad, tribu, nación, partido o causa) de las que derivo mi identidad. Desde el punto de vista comunitarista, estas historias tienen una relevancia moral y no sólo psicológica. Nos sitúan en el mundo y confieren a nuestras vidas su

particularidad moral.

¿Qué relevancia tiene para la política ese debate entre sujetos humanos desvinculados y sujetos humanos situados? ¿Cuáles son las diferencias prácticas entre una política de los derechos y una política del bien común? En ciertos temas, ambas teorías pueden producir argumentos distintos que justifiquen políticas similares. Por ejemplo, el movimiento de defensa de los derechos civiles de la década de 1960 puede ser justificado por los liberales en nombre de la dignidad humana y el respeto a las personas, pero también puede ser justificado por los comunitaristas en nombre del reconocimiento pleno de unos conciudadanos indebidamente excluidos de la vida común de la nación. Y si los liberales pueden apoyar la educación pública con la esperanza de que prepare a los estudiantes para ser individuos autónomos, capaces de elegir sus propios fines y de tratar eficazmente de alcanzarlos, los comunitaristas pueden estar a favor de la educación pública porque esperan que prepare a los estudiantes para ser buenos ciudadanos, capaces de contribuir significativamente a las deliberaciones y a las actividades públicas.

En otros temas, sin embargo, las dos éticas pueden desembocar en políticas diferentes. Los comunitaristas serían más propensos que los liberales a permitir que un ayuntamiento prohibiera las tiendas de material pornográfico, alegando que la pornografía atenta contra el modo de vida de la localidad y los valores que lo sustentan. Pero una política centrada en la virtud cívica no tiene por qué apartarse de las posiciones del liberalismo progresista y favorecer políticas conservadoras. Por ejemplo, los comunitaristas verían con mejores ojos que algunos liberales la aprobación por parte de los estados de leyes reguladoras de los cierres de fábricas, con el fin de proteger a sus comunidades de los efectos perturbadores de la movilidad del capital y de la rápida transformación de la industria. En un sentido más general, mientras que el liberal considera que la ampliación de los derechos individuales supone un progreso moral y político sin matices, el comunitarista se preocupa por la tendencia de las políticas liberales a desplazar la esfera del debate y la decisión

política desde formas más modestas de asociación política hacia formas más comprensivas. Allí donde los liberales libertarios defienden la economía privada y los liberales igualitaristas defienden el Estado del bienestar, los comunitaristas se muestran preocupados por la concentración de poder en las grandes corporaciones empresariales y en el Estado burocrático, con la consiguiente erosión de aquellas formas intermedias de comunidad que, en tiempos, habían albergado una vida pública más vital.

Los liberales suelen argumentar que una política del bien común debe basarse necesariamente en lealtades, obligaciones y tradiciones particulares, y, por lo tanto, abre la puerta al prejuicio y la intolerancia. El Estado-nación moderno no es la polis ateniense, señalan; la escala y la diversidad de la vida moderna han convertido la ética política aristotélica en una reliquia nostálgica, en el mejor de los casos, y en un peligro, en el peor. Cualquier intento de gobernar conforme a una visión determinada del bien tiene muchas probabilidades de conducir a una espiral descontrolada de tentaciones totalitarias.

\* \* \*

Los comunitaristas responden, acertadamente en mi opinión, que la intolerancia florece con más fuerza allí donde los modos de vida están desubicados, donde las raíces son poco firmes y donde se anulan las tradiciones. En nuestro tiempo, el impulso totalitarista no ha venido tanto de las convicciones de unos sujetos seguros de su situación en el mundo como de las confusiones de unos individuos atomizados, desubicados y frustrados, perdidos en un mundo donde los significados comunes han' perdido su fuerza. Como escribió Hannah Arendt: «lo que hace que la sociedad de masas sea tan difícilmente soportable no es, o al menos no es principalmente, el elevado número de personas que la componen, sino el hecho de que el mundo que media entre ellas ha perdido el poder que tenía para reunir las, para relacionarlas y para separarlas». Con el decaimiento de



nuestra vida pública y la disminución de nuestra conciencia de implicación común, nos volvemos vulnerables a la política de masas propia de las soluciones totalitarias. Ésa es la respuesta de los partidarios del bien común a los partidarios de los derechos. Si el bando del bien común está en lo cierto, nuestro proyecto moral y político más apremiante ha de ser la revitalización de aquellas posibilidades republicanas cívicas implícitas en nuestra tradición pero que comienzan a desdibujarse en nuestros días.

### **23. La república procedimental y el yo desvinculado**

A menudo, la filosofía política parece tener su residencia en un lugar separado del mundo. Los principios son una cosa, la política es otra y hasta nuestros más dedicados esfuerzos por «estar a la altura» de nuestros ideales suelen caer por la brecha que separa la teoría de la práctica.<sup>1</sup>

Pero si en un cierto sentido la filosofía política es irrealizable, hay otro sentido en el que resulta inevitable. En este sentido, la filosofía ha estado siempre presente en el mundo: nuestras prácticas y nuestras instituciones son encarnaciones de la teoría. Participar en algún tipo de actividad política supone automáticamente mantener una relación con la teoría.<sup>2</sup> Pese a las múltiples incertidumbres con las que abordamos las grandes preguntas fundamentales de la filosofía política —la justicia, el valor y la naturaleza de la vida buena—, hay una cosa que sí sabemos *y* es que siempre nos toca vivir con alguna respuesta.

En este artículo intentaré explorar la respuesta con la que vivimos actualmente en Estados Unidos. ¿Cuál es la filosofía política implícita en nuestras prácticas y en nuestras instituciones? ¿Qué tal se sostiene como

filosofía? ¿Y cómo se expresan en nuestra situación política actual las tensiones presentes en la filosofía?

Podría objetarse que es un error buscar una única filosofía, pues no vivimos con una sola «respuesta» sino con varias. Pero esa pluralidad es ya, en sí, una forma de respuesta. Y la teoría política que afirma esa pluralidad es la teoría que me propongo analizar.

Podríamos comenzar por examinar una concepción moral y política en concreto. Se trata de una concepción liberal y, como la mayoría de concepciones liberales, otorga un lugar privilegiado a la justicia, la equidad y los derechos individuales. Su tesis central es la siguiente: una sociedad justa no intenta promover ningún fin particular, sino que permite que sus ciudadanos persigan sus propios fines de un modo compatible con un grado similar de libertad para todos; por consiguiente, es preciso gobernar conforme a principios que no presupongan ninguna concepción particular del bien. Lo que justifica estos principios reguladores no es el hecho de que maximicen el bienestar general, cultiven la virtud o promuevan el bien de algún otro modo, sino que se ajustan al concepto de *lo correcto*, una categoría moral previa al bien e independiente de éste.

En otras palabras, esta forma de liberalismo afirma que lo que define a una sociedad justa como tal no es el *telos* (el propósito o el fin) al que aspira, sino, precisamente, su negativa a elegir por adelantado uno o más entre varios propósitos y fines confrontados. A través de su constitución y de sus leyes, la sociedad justa trata de proporcionar un marco dentro del cual sus ciudadanos puedan dedicarse a sus propios valores y fines de un modo compatible con una libertad similar para los demás.

El ideal que acabo de describir podría resumirse en la tesis de que lo correcto es previo a lo bueno, y que lo es en dos sentidos: en primer lugar, los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bien general (en este sentido, se opone al utilitarismo) y, en segundo lugar, los principios de la

justicia a partir de los cuales se concretan estos derechos no pueden tomar como premisa ninguna visión particular de la vida buena. (En esto se opone a las concepciones teleológicas en general.)

Este es el liberalismo de gran parte de la filosofía moral y política contemporánea, que encuentra su exponente más elaborado en Rawls y sus fundamentos filosóficos en Kant. Pero lo que aquí me interesa no es tanto el desarrollo histórico de esta doctrina como lo que considero tres hechos sorprendentes acerca de la misma.

En primer lugar, dicha doctrina goza de un hondo y poderoso atractivo filosófico. En segundo lugar, a pesar de su fuerza filosófica, la pretendida prioridad de lo correcto sobre lo bueno es en último término insostenible. Y, en tercer lugar, a pesar de este fracaso filosófico, es la doctrina conforme a la cual vivimos hoy en día. Para quienes vivimos en los Estados Unidos de finales del siglo XX es la manera natural de ver las cosas, pues es la teoría que más se ha materializado en las prácticas y las instituciones centrales de nuestra vida pública. Y si acertamos a apreciar en qué falla como filosofía, tal vez sepamos diagnosticar mejor nuestra situación política actual. En resumen, los tres aspectos de la visión liberal a los que quiero referirme son, en primer lugar, su poder filosófico, en segundo lugar, su fracaso filosófico y, en tercer lugar (y aunque sea de forma breve), a su precaria plasmación en el mundo real.

Pero antes de abordar estas tres cuestiones, merece la pena señalar un tema central que las conecta entre sí: una concepción determinada de la persona, de lo que significa ser un agente moral. Como todas las teorías políticas, la teoría liberal que he descrito es algo más que un simple conjunto de principios reguladores: también es una perspectiva sobre cómo es el mundo y sobre cómo nos movemos dentro de él. En el núcleo mismo de esta ética, inspirándola e infligiéndole un daño irreparable al mismo tiempo, encontramos una concepción particular de la persona. Como intentaré

argumentar a continuación, lo que hace que esta ética sea tan persuasiva, pero también tan vulnerable en última instancia, es la esperanza y el fracaso de un sujeto individual desvinculado.

La ética liberal asevera la prioridad de lo correcto y busca principios de justicia que no presupongan ninguna concepción particular del bien. Esto era lo que Kant entendía por supremacía de la ley moral y lo que Rawls vino a decir cuando escribió que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales». La justicia es algo más que un simple valor entre otros. Proporciona el marco que *regula* la interacción entre valores y fines confrontados; debe, pues, estar sancionada por una fuente independiente de esos fines. Pero no es ni mucho menos obvio dónde puede hallarse la fuente de tal sanción.

Las teorías de la justicia —y, en el fondo, la ética en general— han fundado normalmente sus afirmaciones en una u otra concepción de los fines y los propósitos humanos. Aristóteles, por ejemplo, dijo que la medida de una polis está determinada por el bien al que aspira, e incluso J. S. Mill, quien, en el siglo XIX, calificó la justicia como la «parte principal e, incomparablemente, la más vinculante de toda la moral», convirtió la justicia en el instrumento de unos fines utilitaristas.

Ésa es la solución que rechaza la ética de Kant. Cada persona suele tener sus propios deseos y metas, distintos de los de otras personas, por lo que cualquier principio derivado de éstos no puede ser más que contingente. Ahora bien, la ley moral precisa de una fundamentación *categorica*, no contingente. Ni siquiera serviría un deseo tan universal como la felicidad, porque las personas no se ponen de acuerdo a la hora de definir en qué consiste esa felicidad. Así pues, instaurar una concepción particular determinada como reguladora comportaría una imposición sobre las concepciones de otras personas, por lo que negaría al menos a algunas de ellas la libertad de elegir sus *propias* concepciones. Y, en cualquier caso,

governarnos conforme a los deseos y a las inclinaciones que nos vienen dadas por la naturaleza o por las circunstancias no puede considerarse realmente una forma de autogobierno, sino, más bien, un rechazo de la libertad, una capitulación ante factores externos a nosotros mismos.

Según Kant, lo correcto «deriva íntegramente del concepto de libertad en las relaciones externas de los seres humanos y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres tienen por naturaleza [es decir, con el objetivo de la felicidad] ni con los medios reconocidos para alcanzar ese fin». Así pues, debe contar con una base previa a todo fin empírico. Sólo cuando me rijo por principios que no presuponen ningún fin particular, soy libre de perseguir mis propios fines de manera compatible con una libertad similar para todos.

Pero esto deja aún en pie la pregunta de cuál puede ser el fundamento sobre el que se basa lo correcto. ¿Dónde podría encontrarse un fundamento anterior a todas las metas y los fines, y que no esté condicionado siquiera por lo que Kant llama «las propiedades particulares de la naturaleza humana»? A la vista de las estrictas exigencias de la ética kantiana, casi parecería imprescindible que la ley moral estuviera fundada en la nada, ya que cualquier precondition empírica vulneraría su prioridad. «¡Deber! », se pregunta Kant en uno de sus pasajes más líricos, «¿Qué origen puede haber que sea digno de ti?, ¿dónde hallaremos la raíz de tu noble linaje que repudia orgullosamente cualquier parentesco con las inclinaciones?».

La respuesta de Kant es que no hay que buscar el fundamento de la ley moral en el objeto de la razón práctica, sino en el *sujeto* de ésta: un sujeto capaz de voluntad autónoma. Ningún fin empírico, sino «el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo», debe «fundamentar las máximas de [las] acciones». Nada que no sea lo que Kant llama «el sujeto de todos los fines posibles» puede ser origen de los derechos, puesto que sólo él es, asimismo, el sujeto de una voluntad autónoma. Solamente este sujeto podría ser «aquello que

eleva al ser humano por encima de sí mismo en cuanto parte del mundo sensible» y lo habilita para participar en un ámbito ideal, incondicionado, totalmente independiente de nuestras inclinaciones sociales y psicológicas. Y únicamente esa estricta independencia puede brindarnos la distancia que necesitamos para que podamos elegir libremente por nuestra propia cuenta y sin estar supeditados a los caprichos de las circunstancias.

¿Exactamente quién o qué *es* ese sujeto? En cierto sentido, somos *nosotros*. A fin de cuentas, la ley moral es una ley que nos otorgamos *a nosotros mismos*; no es algo que nos *encontremos* sin más, sino que es fruto de nuestra *voluntad*. Así es como logra la ley (y también nosotros) escapar al reino de la naturaleza, las circunstancias y los fines puramente empíricos. Pero lo que importa que apreciemos es que el «nosotros» que ejerce esa voluntad no somos «nosotros», usted y yo en cuanto personas particulares (la ley moral no depende de nosotros como individuos), sino «nosotros» en cuanto partícipes de lo que Kant llama la «razón pura práctica»: «nosotros» en cuanto partícipes de un sujeto trascendental.

Ahora bien, ¿qué garantiza que yo soy efectivamente un sujeto de esa clase, capaz de ejercer la razón pura práctica? En realidad, en sentido estricto, no *existe* ninguna garantía; el sujeto trascendental sólo es una posibilidad. Pero es una posibilidad que yo debo *presuponer* si he de concebirme a mí mismo como un agente moral libre. Si yo no fuera más que un ser empírico, no estaría capacitado para la libertad, ya que todo ejercicio de la voluntad estaría condicionado por el deseo de alcanzar algún objeto. Toda elección sería una elección heterónoma, gobernada por la búsqueda de algún fin. Mi voluntad no podría constituir nunca una causa primera, sino sólo el efecto de alguna causa previa: el instrumento de uno u otro impulso o de una u otra inclinación. «Cuando nos pensamos como seres libres», escribió Kant, «nos incluimos en el mundo inteligible como miembros suyos y reconocemos la autonomía de la voluntad». De ese modo, la noción de un

sujeto previo a la experiencia e independiente de ella —requisito imprescindible de la ética kantiana— parece no sólo posible, sino indispensable: un presupuesto necesario para que la libertad sea posible.

¿Cómo afecta todo esto a la política? Igual que el sujeto es previo a sus fines, lo correcto es previo a lo bueno. Cuando la sociedad se rige por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien es cuando está mejor ordenada, ya que, de cualquier otro modo, no se respetaría la capacidad de elección de las personas; sería tratarlas como objetos y no como sujetos, como medios y no como fines en sí mismas.

Vemos pues hasta qué punto la noción kantiana del sujeto está ligada a la afirmación de la prioridad de lo correcto. Pero a quienes pertenecemos a la tradición angloamericana ese sujeto trascendental nos parecerá una forma extraña de fundamentar una ética que nos resulta muy familiar. Uno pensaría que es posible tomarse los derechos muy en serio y afirmar al mismo tiempo la primacía de la justicia sin necesidad de suscribir la *Crítica de la razón pura*. Ése es, al menos, el proyecto de Rawls.

Rawls pretende rescatar la prioridad de lo correcto de la oscuridad del sujeto trascendental. Pese a sus numerosas ventajas morales y políticas, la metafísica idealista de Kant cede demasiado terreno a lo trascendente y sólo consigue ganar la primacía para la justicia a costa de negarle su realidad humana. «Para desarrollar un concepto kantiano viable de justicia», escribió Rawls, «es preciso desligar la fuerza y el contenido de la doctrina de Kant de sus orígenes en el idealismo trascendental» y reformularlos dentro de los «cánones de un empirismo razonable». El proyecto de Rawls consiste pues en preservar la doctrina moral y política de Kant sustituyendo las oscuridades germánicas por una metafísica domesticada que congenie mejor con el temperamento angloamericano. Ésa es la función de la posición original.

### **Del sujeto trascendental al yo desvinculado**

La posición original trata de aportar lo que la argumentación trascendental de Kant no puede ofrecer: una fundamentación de lo correcto que sea previa a lo bueno, pero no deje de estar situada en el mundo. Ciñéndonos a sus elementos esenciales, la posición original opera del modo siguiente: nos invita a que imaginemos qué principios elegiríamos para gobernar nuestra sociedad si tuviéramos que escogerlos de antemano, antes de saber qué personas acabaríamos siendo concretamente —ricas o pobres, fuertes o débiles, afortunadas o desafortunadas—, antes incluso de conocer cuáles serían nuestros intereses, nuestros objetivos o nuestras concepciones del bien. Estos principios —los que escogeríamos en semejante situación imaginaria— son los principios de la justicia. Más aún, se trata de principios que, si funcionan, no presuponen ningún fin particular.

Lo que sí presuponen es una cierta imagen de la persona, de cómo hemos de ser si somos seres para quienes la justicia es la virtud primera. Y esa imagen es la del yo desvinculado: un sujeto entendido como anterior a (e independiente de) sus objetivos y fines.

El yo desvinculado describe, en primer lugar, nuestro posicionamiento con respecto a las cosas que tenemos, queremos o buscamos. Significa que siempre existe una distinción entre los valores que *tengo y* la persona que soy. Catalogar cualquier característica como *mía* (mis metas, mis ambiciones, mis deseos, etc.) equivale siempre a implicar la existencia de un sujeto «yo» detrás de ella (y a una cierta distancia), un «yo» cuya forma debe venir dada con anterioridad a cualquiera de los objetivos o atributos de los que soy portador. Una de las consecuencias de esa distancia es colocar al propio «yo» fuera del alcance de su experiencia asegurando su identidad de una vez por todas. Dicho de otro modo, ese distanciamiento sirve para descartar la posibilidad de lo que podríamos llamar fines *constitutivos*. Ninguna función *y* ningún compromiso podrían definirme tan integralmente como para que no pudiera entenderme a mí mismo sin ellos.



Ningún proyecto podría ser tan esencial como para que apartarme de él pusiera en cuestión la persona que soy.

Para el yo desvinculado, lo que importa por encima de todo, lo más esencial para nuestro carácter como personas, no son los fines que elegimos sino nuestra capacidad de elegirlos. La posición original resume esa afirmación central acerca de nosotros mismos. «Lo que revela primordialmente nuestra naturaleza no son nuestros objetivos», escribió Rawls, «sino lo que estaríamos dispuestos a admitir como principios rectores de las condiciones originales en las que esos objetivos habrán de formarse. [...] Deberíamos, pues, invertir la relación entre lo correcto y lo bueno propuesta por las doctrinas teleológicas y considerar la prioridad de la justicia» .

Sólo si el yo es anterior a sus fines, puede lo correcto preceder a lo bueno. Sólo si mi identidad no queda nunca ligada a las metas y a los intereses que pueda yo tener en un momento dado, puedo concebirme como un agente libre e independiente, capaz de elegir.

Esta noción de independencia acarrea consecuencias para la clase de comunidad que somos capaces de constituir. Si nos entendemos a nosotros mismos como sujetos desvinculados, somos evidentemente libres de asociarnos voluntariamente unos con otros y, por consiguiente, estamos capacitados para formar una comunidad en el sentido cooperativo del término. Lo que le está vedado a ese yo desvinculado es la posibilidad de afiliarse a una comunidad ligada por lazos morales que preceden a la posibilidad de elección, ya que no puede pertenecer a ninguna comunidad donde pueda estar en juego el sujeto *en sí*. Una comunidad así — llamémosla «constitutiva», para diferenciarla de las meramente cooperativas — comprometería tanto la identidad como los intereses de sus participantes y, por lo tanto, implicaría a sus miembros en una ciudadanía más profunda que la que el yo desvinculado puede reconocer.

Así pues, para que la justicia tenga ese carácter primordial debemos ser criaturas de un cierto tipo, relacionadas de un cierto modo con sus circunstancias. Es preciso que mantengamos siempre una cierta distancia respecto a nuestras circunstancias, ya sea como sujeto trascendental (en el caso de Kant) o como sujetos desvinculados (en el de Rawls). Sólo así podemos vernos a nosotros mismos a la vez como sujetos y como objetos de la experiencia: como agentes y no sólo como instrumentos de las finalidades que perseguimos.

Tomados en conjunto, el yo desvinculado y la ética que inspira presentan un proyecto liberador. Emancipado de los dictados de la naturaleza y de la sanción de los roles sociales, el sujeto humano se erige en soberano, en autor de los únicos significados morales que pueden existir. Ya sea como partícipes de la razón pura práctica o de la posición original, somos libres de construir principios de justicia no circunscritos por un orden de valores dado de antemano. Como sujetos individuales reales, somos libres de elegir nuestras metas y fines sin estar limitados por ningún orden de este tipo, ya sea la costumbre, la tradición o el estatus heredado. Siempre y cuando no sean injustas, cualesquiera de nuestras concepciones del bien cuentan, por el simple hecho de que nosotros las hemos elegido. Somos, en palabras de Rawls, «fuentes autoautenticadoras de exigencias válidas».

Ésta es una promesa estimulante y el liberalismo al que da vida es quizás la expresión más plena de esa búsqueda de un sujeto capaz de definirse a sí mismo que caracterizó a la Ilustración. ¿Pero es verdadera? ¿Podemos dar sentido a nuestra vida moral y política a la luz de la imagen de nosotros mismos que requiere esa promesa? Yo no lo creo así, y trataré de mostrar el porqué primero desde dentro y luego desde fuera del propio proyecto liberal.

Justicia y comunidad

Hasta el momento nos hemos centrado en los fundamentos de la idea liberal: en cómo deriva los principios que defiende. Detengámonos ahora brevemente en la sustancia de esos principios, usando a Rawls como ejemplo. Ciñéndonos nuevamente a lo esencial, los dos principios de la justicia de Rawls son los siguientes: en primer lugar, la igualdad de libertades básicas para todos, y en segundo lugar, la no admisión de ninguna desigualdad social y económica que no reporte un beneficio a los miembros menos favorecidos de la sociedad (el llamado principio de la diferencia).

Rawls argumenta tales principios contra dos opciones alternativas ya conocidas: el utilitarismo y el liberalismo libertario. Contra el utilitarismo aduce que no se toma en serio la distinción entre personas. En su intento de maximizar el bienestar general, el utilitarista trata la sociedad en su conjunto como si fuera una única persona; funde nuestros múltiples y diversos deseos en un solo sistema desiderativo y trata de maximizarlo. Le es indiferente la distribución de satisfacciones entre personas en la medida en que no afecte a la suma global. Pero con ello desprecia nuestra pluralidad y nuestro carácter diferenciado. Utiliza a algunas personas como medios para la felicidad de todas, con lo que no respeta a ninguna de ellas como un fin en sí misma. Por más que los utilitaristas puedan defender en ocasiones los derechos individuales, su defensa descansa necesariamente sobre el beneficio calculado para la utilidad a largo plazo que puede reportar el respeto de tales derechos. Pero este cálculo es circunstancial e incierto. Si la utilidad es lo que Mill dijo que es («el principio supremo a invocar en todas las cuestiones éticas»), los derechos individuales nunca pueden estar seguros. Precisamente con el fin de eludir el peligro de que sus perspectivas vitales puedan verse un día sacrificadas en aras del bien del conjunto, los partícipes de la posición original hacen especial hincapié en ciertas libertades básicas para todos y les otorgan prioridad sobre las demás.

Pero si los utilitaristas no toman seriamente en consideración el carácter distintivo de las personas, los liberales libertarios se equivocan al no reconocer la arbitrariedad de la fortuna. Definen como justa cualquier distribución que resulte de una economía de mercado eficiente y se oponen a toda redistribución basándose en que las personas tienen derecho a todo lo que perciben, siempre que no lo obtengan mediante engaño o robo, ni vulnerando los derechos de otras personas. Rawls se opone a este principio alegando que la distribución del talento, los activos e, incluso, la capacidad de esfuerzo en virtud de los cuales unos ganan más y otros menos es arbitraria desde el punto de vista moral: una cuestión de simple buena suerte. Distribuir las cosas buenas de la vida en función de esas diferencias no es hacer justicia, sino simplemente trasladar a las formas de organización humana la arbitrariedad de la contingencia social y natural. Como individuos, no merecemos los talentos que nos pueda haber deparado nuestra buena fortuna ni los beneficios que manan de ellos. Por consiguiente, deberíamos considerarlos unos activos comunes y pensar que todos somos beneficiarios conjuntos de las recompensas que reportan. «Aquéllos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, sólo pueden beneficiarse de su buena fortuna en la medida en que eso mejore la situación de quienes hayan salido perdiendo. [...] En la justicia como equidad, los hombres convienen en compartir mutuamente su suerte».

Tal es el razonamiento que conduce al principio de la diferencia. Nótese que el razonamiento se hace eco, aunque sea bajo otra forma, de la lógica del yo desvinculado. No puedo decir que merezca los beneficios que me reporta mi atractivo y saludable físico, por ejemplo, porque son puramente accidentales: no son rasgos esenciales de mi yo. Describen atributos que yo *tengo*, pero no la persona que soy, y, por tanto, no pueden originar una pretensión de merecimiento. En la medida en que soy un sujeto desvinculado, esto es aplicable a *todo* lo mío. Por ello, como individuo, no

puedo merecer nada en absoluto.

Hasta aquí, y por mucho que el argumento pueda alejarse de nuestras concepciones habituales, la imagen de fondo permanece intacta: la prioridad de lo correcto, la negación del mérito y el yo desvinculado forman un conjunto de admirable coherencia.

Pero el principio de la diferencia requiere más condiciones y es ahí donde el argumento se deshace. Dicho principio parte del supuesto —perfectamente compatible con el yo desvinculado— de que los activos que poseo son míos de forma meramente accidental. Pero acaba asumiendo que estos activos son, por consiguiente, *comunes*, *y* que la sociedad tiene un derecho previo sobre los frutos de su ejercicio. Ésa, sin embargo, es una presuposición injustificada. Del simple hecho de que yo, como individuo, no tenga un derecho privilegiado sobre los activos que residen accidentalmente «aquí», en mí, no se desprende que tal derecho corresponda a todo el mundo colectivamente: no hay motivo para pensar que la ubicación de esos activos bajo el dominio de la sociedad o, por así decirlo, de la humanidad en su conjunto, sea menos arbitraria desde un punto de vista moral. Y si la arbitrariedad de su presencia en mí los descarta para ponerlos al servicio de *mis* fines, no parece que exista razón para que la arbitrariedad de su presencia en una sociedad determinada no los descarte igualmente para ponerlos al servicio de los fines de dicha sociedad.

Dicho de otro modo, el principio de la diferencia, al igual que el utilitarismo, es un principio de coparticipación. Como tal, debe presuponer algún vínculo moral precedente entre aquéllos a quienes pretende hacer compartir sus activos y sus esfuerzos. De otro modo, no sería más que una fórmula para usar a unas personas como medios para los fines de otras: una fórmula que este liberalismo está obligado por principio a rechazar.

Desde una noción exclusivamente cooperativa de la comunidad, sin embargo, no está claro cuál podría ser la base moral de esa utilización

compartida. Si no se adopta una concepción constitutiva, poner los activos de un individuo al servicio del bien común parecería un ataque a la «pluralidad y el carácter diferenciado» de los individuos que este liberalismo trata de garantizar por encima de todo lo demás.

Si aquéllos cuyo destino estoy obligado a compartir son en realidad (en un sentido moral) seres *ajenos* a mí *y* no copartícipes de un modo de vida al que está ligada mi identidad, el principio de la diferencia cae bajo las mismas objeciones que el utilitarismo. Las exigencias que me impone no proceden de una comunidad constitutiva cuyos vínculos reconozco, sino las exigencias de un colectivo concatenado con el que me niego a involucrarme.

Lo que el principio de la diferencia requiere, pero no puede proporcionar, es un modo de identificar la comunidad a la que pertenecen propiamente los activos de los que soy portador: un modo de concebirnos a nosotros mismos como personas en deuda mutua y moralmente comprometidas desde el primer momento. Como ya hemos visto, los fines y los vínculos constitutivos que permitirían rescatar y poner en contexto el principio de la diferencia son precisamente aquello que le está negado al yo liberal; las cargas morales y los deberes precedentes que implican menoscabarían la prioridad de lo correcto.

¿Qué ocurre pues con tales cargas previas? De lo dicho hasta ahora se desprende que no podemos ser personas para las que la justicia es primordial y al mismo tiempo personas para las que el principio de la diferencia es un principio de la justicia. ¿Pero a cuál de los dos hay que renunciar? ¿Podemos concebirnos realmente como sujetos independientes, en el sentido de que nuestra identidad no esté ligada a nuestras metas y vínculos?

No creo que podamos; al menos, no sin que ello comporte un coste para aquellas lealtades y convicciones cuya fuerza moral consiste, en parte, en que vivir conforme a ellas es inseparable de entendernos a nosotros mismos como las personas particulares que somos como miembros de una familia,

una comunidad, una nación o un pueblo, como portadores de su historia, como ciudadanos de esta o de aquella república. Esa clase de lealtades son algo más que valores que tengo por casualidad y frente a los que debería mantener una cierta distancia. Van más allá de las obligaciones que asumo voluntariamente y de los «deberes naturales» que me vinculan con los seres humanos en su conjunto. Permiten que les deba a algunas personas más de lo que la justicia requiere o siquiera permite, no en virtud de acuerdos a los que yo haya dado mi consentimiento, sino en virtud de aquellos lazos y compromisos más o menos duraderos que, tomados en conjunto, definen en parte la persona que soy.

Cuando imaginamos a una persona incapaz de asumir esa clase de vínculos constitutivos, no concebimos a un agente idealmente racional y libre, sino a una persona totalmente desprovista de carácter y de profundidad moral. Tener carácter significa ser consciente de que me muevo en una historia que no construyo ni controlo a mi voluntad, que conlleva consecuencias para mis decisiones y mi conducta. Me acerca a algunas personas y me aleja de otras; hace que algunos objetivos sean más apropiados para mí y otros menos. Como ser que se interpreta a sí mismo, soy capaz de reflexionar sobre mi historia y, en ese mismo sentido, de distanciarme de ella, pero la distancia es siempre precaria y provisional, y el punto de la reflexión nunca tiene un lugar asegurado fuera de la historia en sí. La ética liberal, sin embargo, coloca al sujeto más allá de su experiencia, más allá de la deliberación y de la reflexión. Al tener negadas aquellas interpretaciones expansivas de sí mismo que podrían dar lugar a una vida común, el yo liberal se ve obligado a vacilar entre el distanciamiento, por un lado, y la implicación, por el otro. Tal es el destino del yo desvinculado, y su esperanza de liberación.

La república procedimental

Antes de completar mi argumentación, sin embargo, debo considerar una poderosa y convincente réplica que, aun viniendo de una dirección liberal, está animada por un espíritu más práctico que filosófico. Lo que dice, en pocas palabras, es que pido demasiado. Una cosa es buscar vínculos constitutivos en nuestras vidas privadas: tal vez en la familia, entre amigos y en ciertos grupos estrechamente unidos, sea posible encontrar un bien común que haga que la justicia y los derechos no resulten tan apremiantes. Pero la vida pública —en nuestros días, cuando menos, y probablemente siempre— es otra cosa muy distinta. Mientras el Estado-nación continúe siendo la forma primordial de asociación política, las referencias a una comunidad constitutiva suelen sugerir una política de tintes más bien oscuros: entre los ecos de la llamada Mayoría Moral, la prioridad de los derechos sigue pareciendo, a pesar de sus deficiencias filosóficas, como la esperanza más segura.

Ésta es una línea de réplica difícil de rebatir y ningún análisis de la comunidad política en el siglo XX puede permitirse el lujo de no tomarla muy en serio. Supone un reto, entre otras cosas, porque pone en cuestión el estatus de la filosofía política y la relación que mantiene con el mundo. Y es que, si mi argumento es correcto y la concepción liberal que he comentado aquí no es autosuficiente en lo moral, sino parasitaria de una noción de comunidad de la que oficialmente reniega, sería de esperar que la praxis política en la que esa concepción se encarna no sea tampoco autosuficiente *en la práctica y* deba basarse en una noción de comunidad que ella misma no puede aportar y puede incluso contribuir a debilitar. Pero ¿acaso queda todo esto tan lejos de lo que observamos en la actualidad? ¿No podría ser que a través de la posición original, al otro lado del velo de ignorancia, se adivinara vagamente nuestra situación presente, como una especie de imagen refractada de nosotros mismos?

¿De qué modo nos ayuda el proyecto liberal —y su fracaso— a entender



nuestra vida pública y las dificultades que atraviesa? Consideremos, para empezar, la siguiente paradoja acerca de la relación del ciudadano con el Estado del bienestar moderno. En muchos sentidos, estamos próximos a completar un proyecto liberal que ha recorrido una larga trayectoria desde el New Deal hasta el presente, pasando por los tiempos de la Gran Sociedad. Pero pese a la expansión del sufragio y de los derechos y las garantías individuales en las últimas décadas, existe una sensación generalizada de que, tanto individual como colectivamente, nuestro control sobre las fuerzas que gobiernan nuestras vidas está retrocediendo en lugar de aumentar. Esta conciencia se ve multiplicada por la imagen simultánea de poder y de impotencia que ofrece el Estado-nación. Por una parte, cada vez son más los ciudadanos que ven la presencia del Estado como una intromisión excesiva en sus vidas y que consideran más probable que éste contribuya a frustrar sus fines personales que a promoverlos. Pero aun así, a pesar del papel sin precedentes que desempeña en la economía y en la sociedad, el Estado contemporáneo parece haber perdido poder y verse incapaz de controlar la economía interna, de dar respuesta a los persistentes males sociales o de promover la voluntad de Estados Unidos en el mundo.

Esta es una paradoja de la que se han valido algunos políticos recientes para llegar al gobierno (entre ellos Carter y Reagan), aunque luego frustrara sus esfuerzos por gobernar. Para resolverla, tenemos que determinar cuál es la filosofía pública que se halla implícita en nuestra práctica política y reconstruir cómo ha llegado hasta ahí. Debemos examinar cómo se fraguó la actual república procedimental, término con el que me refiero a una vida pública inspirada por el proyecto liberal y por la imagen de la persona que acabo de analizar.

La historia de la república procedimental se remonta en algunos aspectos a la fundación misma de la república, pero su trama central empieza a desarrollarse en torno a los últimos años del siglo XIX y principios del XX.

A medida que los mercados nacionales y la actividad empresarial a gran escala fueron desplazando la anterior economía descentralizada, también fueron quedando obsoletas las formas políticas descentralizadas de la república original. La supervivencia de la democracia dependía de que la concentración de poder económico tuviese su correlato en una similar concentración de poder político. Pero los llamados «progresistas» de aquella era (o algunos de ellos, al menos) entendieron que el éxito de la democracia requería algo más que la centralización del sistema de gobierno: era precisa la nacionalización de la política. Había que ampliar la forma primaria de comunidad política y trasladarla a una escala nacional. En 1909, Herbert Croly escribió que la «nacionalización de la vida política, económica y social estadounidense» era «una transformación política esencialmente formativa e instructiva». Sólo llegaríamos a ser una democracia más propia-mente dicha si nos convertíamos «más claramente en una nación [...] en cuanto a ideas, instituciones y espíritu» .

Este proyecto nacionalizador se consumaría con el New Deal, y supondría un cambio decisivo para la tradición democrática en Estados Unidos. Desde Jefferson hasta los populistas, el partido de la democracia en el debate político norteamericano había sido siempre, a grandes trazos, el partido de las provincias, el partido del poder descentralizado, el partido de la América de las pequeñas localidades y la escala reducida. Y frente a él se había situado el partido de la nación —primero los federalistas, luego los *whigs*, y finalmente los republicanos de Lincoln—, un partido que propugnaba la consolidación de la unión. El logro histórico del New Deal consistió, pues, en unir en un solo partido y en un único programa político lo que Samuel Beer ha denominado «el liberalismo y la idea nacional».

Lo relevante para lo que aquí nos ocupa es que, en el siglo XX, el liberalismo hizo las paces con la concentración de poder. Pero, tal como se entendió en un primer momento, los términos de esta paz exigían una

marcada conciencia de comunidad nacional que apoyara moral y políticamente las mayores complejidades del orden industrial moderno. Si ya no era posible una república virtuosa de comunidades democráticas a pequeña escala, la mejor esperanza de la democracia parecía pasar por una república nacional. Ésta seguiría siendo, al menos en principio, una política del bien común: tendría sus miras puestas en la nación, entendida no como un marco neutral para el juego de intereses contrapuestos, sino como una comunidad formativa, preocupada por dar forma a una vida común adecuada para la escala de las estructuras sociales y económicas contemporáneas.

Pero ése resultó ser un proyecto fallido. Entre mediados y finales del siglo XX, la república nacional había agotado su recorrido. Salvo en momentos extraordinarios, como la guerra, la nación demostró ser una escala demasiado extensa para cultivar la clase de autointerpretaciones necesarias en una comunidad formativa o constitutiva. De ahí el giro gradual en nuestras prácticas e instituciones desde una filosofía pública de fines comunes hacia otra de procedimientos imparciales, y desde una política del bien hacia una política de los derechos: de la república nacional a la república procedimental.

### **Nuestro problema actual**

Para dar plena cuenta de esta transición se necesitaría un examen detallado de los cambios operados en las instituciones políticas, en la interpretación constitucional y en los términos del discurso político en el más amplio de los sentidos. Pero sospecho que, en la *práctica* de la república procedimental, hallaríamos dos tendencias generales ya prefiguradas en su filosofía: en primer lugar, la tendencia a la supresión de posibilidades democráticas; en segundo lugar, la tendencia a socavar la clase de comunidad de la que, a

pesar de todo, depende.

Si en la fase inicial de la república la libertad se entendía como derivada de las instituciones democráticas y del poder disperso, en la república procedimental la libertad se define por contraposición a la democracia y se entiende como una garantía del individuo contra lo que la mayoría pueda disponer. Soy libre en la medida en que soy portador de derechos y esos derechos funcionan como «triumfos» en un juego de naipes.<sup>21</sup> A diferencia de la libertad de la república temprana, la versión moderna permite la concentración de poder y, de hecho, incluso la requiere. Esto tiene que ver con la lógica universalizadora de los derechos. Si yo gozo de un derecho —ya sea la libertad de expresión o un salario mínimo—, su cumplimiento no puede dejarse al albur de las preferencias locales, sino que debe estar garantizado al nivel más amplio posible de asociación política. No puede ser de un modo en Nueva York y de otro en Alabama. A medida que se expanden las garantías y los derechos, la política se desplaza desde formas más reducidas de asociación hacia la forma más universal posible, que, en nuestro caso, es la nación. Pero en el momento mismo en que la política fluye hacia la nación, el poder escapa de las instituciones más propiamente democráticas (como pueden ser los parlamentos y los partidos políticos) para refugiarse en instituciones como el poder judicial y la administración pública, ideadas para aislarse de las presiones democráticas y, por consiguiente, mejor preparadas para administrar y defender los derechos individuales.

Estos fenómenos institucionales podrían brindarnos una explicación inicial de esa extendida sensación de impotencia que el Estado del bienestar no logra remediar e incluso agudiza en ciertos sentidos. Pero tengo la impresión de que la difícil situación del yo desvinculado —atrapado, como vimos, entre el distanciamiento y la implicación— nos proporciona una pista adicional sobre nuestra problemática actual. Una de las características

más sorprendentes del Estado del bienestar es que, al tiempo que ofrece una gran esperanza en forma de derechos individuales, exige de sus ciudadanos una elevada dosis de implicación mutua. Pero tal implicación no puede sustentarse en la imagen de nosotros mismos sobre la que se fundamentan esos derechos.

Como portadores de derechos que funcionan a modo de «triumfos» en un juego de naipes, nos concebimos a nosotros mismos como sujetos individuales que eligen libremente, sin atadura alguna en forma de obligación que preceda a los derechos o a los acuerdos que suscribimos. Y, sin embargo, como ciudadanos de la república procedimental que garantiza esos derechos, nos encontramos inmersos, nos guste o no, en una formidable trama de dependencias y expectativas que no hemos elegido y que rechazamos cada vez más activamente.

En nuestra vida pública, estamos más enmarañados, pero también menos vinculados, que nunca antes en la historia. Es como si el yo desvinculado presupuesto por la ética liberal hubiera empezado a hacerse realidad, pero no tan liberado como desprovisto de poder y enredado en una trama de obligaciones y compromisos no relacionados con ningún acto de su voluntad, y, al mismo tiempo, privado de la mediación de aquellas identificaciones comunes o de aquellas autodefiniciones expansivas que harían tolerables tales vinculaciones. A medida que se ha ido ampliando la escala de las organizaciones sociales y políticas, los términos de nuestra identidad colectiva se han vuelto más fragmentados y las formas de la vida política han superado y dejado atrás el propósito común que se necesitaba para sostenerlos.

A mi juicio, algo de este tipo es lo que ha venido desarrollándose en Estados Unidos más o menos durante el último medio siglo. Espero haber dicho lo suficiente como para, al menos, insinuar los rudimentos de la que sería una historia más completa y exhaustiva. En cualquier caso, espero también haber transmitido una cierta perspectiva sobre la política y la

filosofía, y sobre la relación entre ambas, que se resume en que nuestras prácticas e instituciones son en sí mismas encarnaciones de la teoría, y que desentrañar sus problemas supone indagar también, al menos en parte, en la autoimagen de nuestra época.

## **24. La justicia como pertenencia a un colectivo**

Hay cosas que el dinero no puede comprar y otras que intentamos comprar con él cuando no deberíamos, como por ejemplo las elecciones o, en otras épocas, la salvación. Pero la compra de elecciones, igual que en su día la compra de indulgencias, suscita de inmediato peticiones de reforma para poner fin a esa clase de comportamientos. ¿Qué tiene de malo comprar ese tipo de cosas? ¿Y de qué otras esferas debería estar excluido el dinero? La manera correcta de distribuir las cosas buenas de la vida es el tema del libro *Las esferas de la justicia*, de Michael Walzer, donde se ofrece una alternativa imaginativa al actual debate sobre la justicia distributiva.

Ese debate suele enfrentar a los liberales libertarios, por un lado, y a los liberales igualitaristas, por el otro. Los libertarios sostienen que el dinero, el medio por excelencia del libre intercambio, debería poder comprar cualquier cosa que quieran comprar quienes lo poseen: las personas deberían ser libres de usar su dinero como les plazca. Los igualitaristas reponen que el dinero sólo podría llegar a ser un instrumento justo de distribución si todo el mundo dispusiera de él en igual cantidad. Mientras algunas personas tengan más y otras menos, algunas de ellas negociarían desde una posición de fuerza y otras lo harían desde la debilidad, por lo que el llamado libre mercado difícilmente puede ser justo e imparcial. Ahora bien, quienes critican el

enfoque igualitarista responden a esto que, incluso aunque toda la riqueza estuviera repartida de forma igualitaria, la igualdad terminaría en el momento mismo en que empezaran las compras y las ventas. A los más dotados por la fortuna o por las circunstancias les iría mejor, mientras que a los no tan bien dotados les iría peor. En la medida en que las personas tengan habilidades y deseos diferentes, la igualdad perfecta no podrá reinar nunca por mucho tiempo.

Walzer rescata los argumentos que justifican la igualdad de manos tanto de sus detractores como de sus partidarios y traslada el debate entre libertarios e igualitaristas a un nuevo terreno. La clave de su solución estriba en preocuparse menos por la distribución del dinero e interesarse más por limitar aquello que el dinero puede comprar. Tal es el sentido de hablar de esferas de justicia. Walzer argumenta que los bienes ocupan diferentes esferas, debidamente gobernadas cada una de ellas por diferentes principios: ayudas sociales para los necesitados, honores y reconocimiento para quienes los merecen, poder político para los persuasivos, cargos y puestos para los cualificados, lujos para quienes pueden y quieren pagárselos, gracia divina para los devotos, etc.

Para Walzer, la injusticia de la desigualdad de riqueza no radica en los yates y en las cenas de alta cocina que procura el dinero, sino en el poder que tiene ese mismo, dinero para dominar en esferas que no le corresponden, como cuando compra influencia política. Y aunque el dinero puede ser más culpable que nadie, no es el único valor de cambio que rige indebidamente más allá de su propia esfera. Cuando se obtiene un cargo por el parentesco y no por la capacidad del candidato, por ejemplo, nos hallamos ante un caso de nepotismo. El nepotismo y el soborno son fácilmente censurables porque motivan que una serie de bienes se distribuyan conforme a principios ajenos a las esferas que les corresponden.

Walzer admite que la idea de las esferas, por sí sola, no nos indica cómo

distribuir un bien u otro. La mayoría de nuestros debates y argumentos políticos vienen suscitados, precisamente, por la necesidad de determinar qué bienes pertenecen a cada esfera. ¿Qué clase de bienes son, por ejemplo, la sanidad, la vivienda y la educación? ¿Deberíamos considerarlos bienes de primera necesidad que han de ser objeto de prestación pública en función de las necesidades o deberíamos verlos como artículos y servicios que han de ser vendidos en el mercado? O, por emplear un ejemplo de otra clase, ¿a qué esfera pertenece el sexo? ¿Debería «distribuirse» el placer sexual sólo en base al amor y al compromiso, o puede también intercambiarse por dinero o por otra clase de bienes?

Tanto si debatimos sobre el Estado del bienestar como si lo hacemos sobre la moral sexual, necesitamos un modo de decidir qué bienes se ajustan a unos principios distributivos o a otros. Un método de decisión, tal vez el más familiar, consiste en intentar identificar ciertos derechos naturales o humanos universales y deducir a partir de ellos los derechos particulares que corresponda, como podría ser el caso de los derechos a la vivienda o a la sanidad, o del derecho a recurrir a la prostitución.

Walzer rechaza la invocación de los derechos y, en su lugar, adopta una concepción basada en la pertenencia a una comunidad: una concepción que supone un reto importante para las teorías políticas que ponen los derechos por delante. Según Walzer, la justicia distributiva debe partir de tal pertenencia porque todos somos miembros de comunidades políticas antes de ser depositarios de derechos. Que tengamos derecho a un bien determinado depende del papel que ese bien desempeña en nuestra vida comunitaria y de su importancia para nosotros como miembros.

Walzer ilustra este argumento defendiendo una mayor provisión pública de atención médica y sanitaria, pero no desde la invocación de un "derecho universal al tratamiento", sino apelando al carácter de la vida pública estadounidense contemporánea y a las concepciones compartidas que la definen. Lo que para los cristianos medievales era el cuidado de las almas,



según Walzer, es para nosotros el cuidado de los cuerpos. Para ellos, la eternidad era una necesidad reconocida socialmente: «De ahí que hubiera una iglesia en cada parroquia, misas frecuentes, catequesis para los jóvenes, la obligación de comulgar, etc.». Para nosotros, la necesidad socialmente reconocida es una vida longeva y saludable: «De ahí que haya médicos y hospitales en todos los distritos, chequeos periódicos, educación sanitaria para los jóvenes, vacunas obligatorias, etc.». La atención médica se convierte así en una cuestión de pertenencia misma a la sociedad. Verse privado de ella «no sólo es peligroso, sino también degradante»: una especie de excomunión.

Según la concepción de Walzer, pues, la defensa de la igualdad está ligada a la cuestión de la pertenencia al colectivo. Cada comunidad invierte en bienes diferentes, con significados y valores distintos, lo que da pie a su vez a diferentes formas de entender la pertenencia a dicha comunidad. Walzer nos recuerda, por ejemplo, que según la época y el lugar el pan ha sido cosas tan diversas como «el alimento de la vida, el cuerpo de Cristo, el símbolo del sabbat, el vehículo de la hospitalidad, etc.». Lo que importa es que cada comunidad sea fiel a sus interpretaciones compartidas y esté abierta al debate político sobre lo que esas interpretaciones exigen.

Esta es una perspectiva tan humana como esperanzadora, y Walzer nos la presenta con una elegancia irónica y delicada al mismo tiempo. Su libro está plagado de casos concretos a modo de ilustración, así como de ejemplos históricos pensados para hacer aflorar en nosotros nuestra propia concepción de los bienes sociales (de los cargos y los honores, de la seguridad y la ayuda social, del trabajo y el ocio, de la escolarización y las relaciones amorosas, de la propiedad y el poder), a menudo por contraste con las concepciones propias de otras culturas y tradiciones. Si su enfoque resulta en ocasiones más evocador que sistemático es por coherencia con su finalidad última: la de resistirse al impulso universalizador de la filosofía, la de afirmar la rica particularidad de nuestras vidas morales.

Habrá quien disienta de dicha finalidad alegando que, en el fondo, resulta conservadora y acrítica. Las sociedades que se mantienen fieles a las concepciones compartidas de sus miembros no son necesariamente justas, podr  decirse, sino simplemente coherentes. Para que la noción de justicia tenga alguna fuerza crítica, se podrá añadir, debe estar basada en unos criterios que sean independientes de cualquier sociedad concreta; si no, la justicia cae prisionera de los propios valores que debe juzgar. Walzer parece vulnerable a veces a ese cuestionamiento, como por ejemplo cuando duda de que podamos nunca hacer valoraciones sobre los significados de comunidades que no sean la nuestra.

Sin embargo, no creo que su pluralismo precise de esa clase de relativismo moral. La tendencia relativista de Walzer se mantiene en tensión con otra tendencia suya más afirmativa, que es la que brinda a su razonamiento su auténtica fuerza moral. En su argumento se halla implícita una particular visión de la comunidad, entendida como ámbito que cultiva la vida común que compartimos como miembros suyos.

Una expresión de la clase de comunidad que Walzer tiene en mente es la festividad pública oficial, una institución que compara con las vacaciones modernas. Mientras que las vacaciones son momentos privados, libres de obligaciones, una ocasión para «huir» de nuestro lugar habitual, las festividades son eventos públicos (a veces religiosos, a veces cívicos) que celebramos juntos. En nuestra época, las festividades que aún perduran están cada vez más vinculadas al alargamiento de los fines de semana, y, por tanto, a nuestras vacaciones privadas.

Walzer introduce la historia de la palabra «vacación» para mostrar lo mucho que nos hemos alejado de la vida comunitaria: «En la antigua Roma, los días en los que no hab  fiestas religiosas ni juegos públicos eran denominados *dies vacantes*, "días vacíos". Las festividades, por el

contrario, estaban llenas: llenas de obligaciones, pero también de celebraciones; llenas de cosas que hacer, de banquetes y bailes, de ritos y juegos. Era el momento de los bienes sociales de la solemnidad y el jolgorio compartidos. ¿Quién podía renunciar a días así? Hoy, sin embargo, hemos perdido esa sensación de plenitud y los días que ansiamos son, precisamente, los días vacíos y podemos llenar por nuestra cuenta según nos plazca».

Aunque Walzer no deja lugar a dudas acerca de qué forma de descanso contribuye a una vida común más rica, concluye de todos modos (en su tono más relativista) que la justicia no escoge entre festividades y vacaciones, sino que simplemente exige apoyo público para cualquiera que sea la opción que prevalezca. Ahora bien, esto último no concuerda con la sugerencia implícita que recorre su argumentación a un nivel más profundo: una comunidad que valora más las vacaciones que las festividades no sólo adolece de una cierta falta de plenitud, sino que tampoco tiene muchas posibilidades de sustentar el sentimiento de pertenencia necesario para que la comunidad proporcione esas vacaciones.

Una cosa es esperar que una comunidad comparta los gastos de unas celebraciones públicas, y otra muy distinta exigirle que sufrague unas vacaciones privadas. Que las vacaciones hayan eclipsado a las festividades sugiere un debilitamiento de aquellos vínculos morales cuya existencia debe presuponerse en toda defensa del aprovisionamiento público de algo. Ésta es, a mi parecer, la auténtica fuerza de las alegaciones de Walzer. Cuando la justicia empieza por la pertenencia al colectivo, no puede ocuparse exclusivamente de la distribución: debe también atender a las condiciones morales que cultivan dicha pertenencia.

## 25. El peligro de la extinción

Destruir la humanidad tiene mucho de malo: están las vidas perdidas, el sufrimiento y el dolor, los futuros negados, etc. Pero éstas son atrocidades que se producen igualmente en las guerras que no acaban con la especie y también estas contiendas bélicas están mal. Lo que hace distinta la pesadilla nuclear no es simplemente la escala del sufrimiento o el número de muertes, sino la posibilidad de que, con ella, la historia humana llegue a su fin. A diferencia de otros instrumentos de destrucción, la guerra nuclear introduce la posibilidad de la extinción y esta posibilidad tiene una relevancia moral. ¿Pero en qué consiste esa relevancia? ¿Qué diferencia moral hay entre la pérdida de vidas humanas y el fin de la vida humana en su conjunto?

Esta es una especulación que puede parecer tan ociosa como siniestra. Pero, como George Kateb señala acertadamente, toda política debe responder ante la filosofía, incluso una política tan extraordinariamente regida por imperativos militares y tecnológicos como la disuasión nuclear. Lo desconcertante no es tanto la empresa que acomete este autor como la respuesta que formula: según Kateb, el quid moral del peligro nuclear radica en el hecho de que la guerra atómica vulnera los derechos individuales. Por pequeña que esta queja pueda parecer comparada con tan fatídico suceso, Kateb afirma que la doctrina del individualismo es «el idealismo más adecuado» para la era nuclear: la filosofía moral idónea «para apreciar más fielmente la difícil situación que entraña el problema nuclear y para protestar y resistir contra su perpetuación».

Kateb cree que los principios individualistas prohíben a «todos los países» el uso de «cualquier clase de arma nuclear, sea del tamaño que sea y tenga la finalidad que tenga». Esto es lo que llama la «doctrina de la no utilización». Dado que el único fin de un gobierno legítimo consiste en proteger los derechos individuales, y como la guerra nuclear vulnera esos derechos, ningún uso de armas atómicas resulta moralmente permisible. Quienes utilizan ese

armamento pierden su derecho a gobernar y pueden ser justificadamente derrocados, si es necesario de forma violenta, y tanto por sus conciudadanos como por otros. En el fondo, incluso la amenaza del uso de armas nucleares (elemento implícito en la doctrina de la disuasión) entra en conflicto con la idea de un gobierno legítimo y fundamenta un derecho a la resistencia.

La línea dura de Kateb contra la guerra nuclear parece ofrecer un grado de firmeza proporcionado al peligro que ésta representa. Y, como bien nos recuerda el propio Kateb, lo que hace que el mundo nuclearizado sea «completamente distinto» es el peligro de extinción. Ahora bien, desde el punto de vista del individualismo, ¿por qué la destrucción de la humanidad supone una pérdida más allá de la pérdida de vidas? ¿Por qué debería preocuparnos la supervivencia del mundo, más allá de las razones que tenemos para preocuparnos por la supervivencia de los millones de personas que lo componen? Al vincular su argumento a una ética individualista, Kateb hace más difícil apreciar la característica diferencial del peligro al que pretende hacer frente: ¿por qué iba a ser la extinción un destino, por decirlo así, peor que la muerte?

Existen al menos dos formas de explicar la pérdida especial que supondría la extinción, pero ninguna de ellas cuadra bien con el individualismo defendido por Kateb. La primera apela al mundo común que compartimos como seres humanos. Hannah Arendt escribió:

El mundo común es aquél en el que entramos al nacer y que dejamos atrás al morir. Es lo que tenemos en común no sólo con aquéllos que viven con nosotros, sino también con quienes estuvieron aquí antes y con quienes vendrán detrás de nosotros.

Según Arendt, el carácter permanente del mundo que compartimos es esencial para que la vida humana pueda tener un significado. Sólo mediante la participación en acciones significativas pueden los simples mortales

aspirar a una «inmortalidad terrenal». Pero esos actos deben ser recordados para que escapen a la ruina del tiempo. El significado depende de la memoria. Y como el mundo compartido es el depositario de esa memoria, de su supervivencia depende nada menos que la posibilidad de un significado para la vida humana. Desde este punto de vista Jonathan Schell describe el atolladero nuclear como «una crisis de la vida en el mundo común».

Un segundo argumento contra la extinción sería el que invoca los mundos comunes particulares definidos por los pueblos y las naciones, las culturas y las comunidades. Las memorias de las que todos ellos son portadores derivan su resonancia de referencias y tradiciones locales. Los sucesos que rememoran tienen sentido para sus miembros aunque puedan carecer de significación universal. Que nos importe la suerte de una comunidad significa que nos importa un modo de vida más duradero que una vida individual, pero menos expansivo que la humanidad en general.

Eso explica por qué un genocidio es un crimen más atroz que la multitud de asesinatos individuales que implica. Destruir no sólo a personas sino también a un pueblo supone extinguir toda una lengua y una cultura: un modo diferenciado de ser. Como destrucción de un mundo, aunque sea un mundo más delimitado que el mundo de la humanidad en su conjunto, el genocidio posee ya algo en común con la extinción última y definitiva. Disminuye nuestra humanidad al borrar una de sus expresiones distintivas.

Sin embargo, Kateb reprende enfáticamente a quienes consideran que debemos mostrar un aprecio especial por los mundos comunes que habitamos. «Esa forma de concebir un pueblo no responde a la experiencia norteamericana». Le es ajena y es más bien propia del «Viejo Mundo», de una cierta «mística popular» que no es más que superstición. En vez de un argumento contra la aniquilación, la creencia de que merece la pena preservar culturas y pueblos «constituye un terreno bien abonado para la

posibilidad de una extinción». Desde el momento mismo en que nos convencemos de que un pueblo sobrevive a los individuos que lo componen en un momento dado, nos sentimos más inclinados a preferir a los nuestros, a luchar por abstracciones, a seguir una deriva que lleva a la ruina masiva. «La idea de pueblo es un atavismo pernicioso»: se trata justamente de aquello que el individualismo moderno pretende remediar.

Quienes valoran los vínculos comunitarios deben estar vigilantes a que su orgullo no degenera en chauvinismo, sobre todo allí donde la comunidad detente —como ocurre en ocasiones— el poder de un Estado. Ahora bien, sugerir que la solidaridad es un camino casi seguro hacia el estatalismo es una caricatura de tremendas proporciones. Kateb tampoco explica suficientemente su alternativa individualista como para mostrarnos si ésta sería capaz de vencer dificultades bien conocidas como la de sustanciar todo un sistema de derechos sin apelar a una conciencia de comunidad más allá del contrato social. Pero aun dejando a un lado estas cuestiones más generales de teoría política, sigue sin estar claro cómo Kateb puede presentar la extinción como un tipo especial de peligro al mismo tiempo que rechaza toda noción de un mundo común que valga la pena preservar. Si el individualismo nos enseña a prescindir de toda solidaridad, ¿qué motivo nos deja para amar el mundo? Y si no tenemos razón alguna para ello, ¿para qué preocuparnos tanto por la extinción?

Si el peligro nuclear es diferente, lo es porque nos amenaza como conjunto; amenaza aquellos elementos de continuidad que nos sitúan en el mundo. Desde un enfoque individualista, la extinción de la especie solamente puede ser un caso más de asesinato (bien que a mayor escala). Kateb parece admitir esto último cuando escribe que «el énfasis responde a la muerte de millones de individuos». Pero esto también niega la sensación que tenemos de que la pérdida del mundo trasciende la pérdida de vidas humanas. El lenguaje de los derechos individuales no nos ayuda a expresar qué hay de especialmente malo en la guerra nuclear. Sin emplear algún tipo

de lenguaje comunitario, es muy probable que no hallemos palabras para describir el carácter distintivo de la era nuclear

## 26. El liberalismo de Dewey y el nuestro

### 1.

En la primera mitad del siglo XX, John Dewey era el filósofo más célebre de Estados Unidos. Más que un filósofo, fue un intelectual público que escribió sobre política y educación, ciencia y fe, para un público que iba más allá del ámbito académico. Cuando Dewey murió en 1952, a la edad de 93 años, Henry Commager lo describió como «guía, mentor y conciencia del pueblo estadounidense; no sería exagerado afirmar que, para toda una generación, ninguna cuestión quedaba clarificada hasta que Dewey se pronunciaba al respecto».

No obstante, en las décadas que siguieron a su muerte, la obra de Dewey pasó a ser prácticamente ignorada. La filosofía académica se fue haciendo cada vez más técnica y empezó a ver en las especulaciones de carácter general de Dewey un ejercicio confuso y anticuado. Incluso los filósofos morales y políticos, enfrascados en debates entre el utilitarismo y el kantismo, no encontraban apenas motivo para recurrir a Dewey. Salvo en las facultades de pedagogía, donde su influencia se mantuvo, pocos estudiantes leían sus libros. Entretanto, los debates políticos centrales del momento —en torno al alcance de las garantías y los derechos, en torno a la relación entre el Estado y la economía— poco tenían que ver (o eso parecía) con las enseñanzas políticas de Dewey.

En estos últimos años, sin embargo, Dewey ha reaparecido. El porqué de este renacimiento y las posibilidades que abre para la filosofía y la política contemporánea están entre los interrogantes que Atan Ryan se plantea en *John Dewey and the High Tide of American Liberalism* (1995). El libro



de Ryan es, en sí mismo, un buen ejemplo del renovado interés por Dewey que describe. Sigue a la publicación hace unos años de la excelente biografía *John Dewey and American Democracy*, escrita por Robert Westbrook, y coincide con la aparición de otros libros y artículos sobre aspectos diversos del pensamiento de Dewey. Ryan, un teórico político que enseña en Oxford, ofrece un recorrido animado y positivo por la vida y el pensamiento de Dewey. Según él mismo reconoce, su libro no es tanto una biografía propiamente dicha como un «*tour* amable aunque crítico por las ideas que cimentaron el extraordinario ascendente que llegó a tener Dewey sobre la ciudadanía culta estadounidense de su tiempo». En ese propósito, Ryan triunfa admirablemente.

Si la narración decae ocasionalmente, no es tanto por culpa del autor como del tema. Rara vez una vida tan rica en experiencias ha sido vivida por una figura tan anodina. Dewey cultivó una vida de implicación pública como pocos filósofos de su tiempo o del nuestro. Voz destacada de la reforma progresista, fundó una escuela experimental en Chicago, trabajó con la reformadora social Jane Addams en la Hull House y apoyó tanto el sufragio femenino como el movimiento de control de la natalidad encabezado por Margaret Sanger. Se erigió en el más importante apóstol de la que daría en llamarse educación progresista y en todo un héroe para los maestros de escuela. Contribuyó a la fundación de la Asociación Estadounidense de Profesores Universitarios, la New School for Social Research y la Unión Estadounidense por las Libertades Civiles (la ACLU). Viajó a Japón, China, Turquía, México y la Unión Soviética, donde impartió conferencias y lecciones y asesoró acerca de la reforma educativa, y presidió un infructuoso intento de formación de un nuevo partido político basado en principios socialdemócratas. A los 78 años, Dewey dirigió una comisión de investigación que absolvió a León Trotsky de la acusación de sabotaje y traición contra el régimen soviético que Stalin le hiciera en los juicios de

Moscú de 1936. A pesar de tan admirable diversidad de actividades, Dewey encontró tiempo para escribir más de mil artículos y libros, muchos de ellos destinados a un público general, y que han sido recientemente reunidos en los 37 volúmenes de sus obras completas.

\* \* \*

El propio Dewey, sin embargo, impresionaba mucho menos en persona de lo que su activismo y su influencia podrían sugerir. Era un hombre tímido e impasible, poco elegante como escritor y mal orador en público. Cuando escribía para un público general, no demostraba una particular habilidad para hacer accesibles las ideas complejas. Sydney Hook, uno de los mayores admiradores de Dewey, reconocía que el más grande filósofo estadounidense de la educación distaba mucho de cautivar como docente en el aula:

Dewey no hacía intento alguno de motivar o de despertar el interés de sus oyentes, de relacionar los problemas con las experiencias propias de éstos, de usar ejemplos gráficos y concretos para dar fuerza a posiciones abstractas y abstrusas. Rara vez animaba la participación y la respuesta de sus alumnos. [...] Dewey hablaba con un tono ronco y monocorde. [...] Su discurso no era ni mucho menos fluido. Estaba intercalado de pausas y, en ocasiones, de prolongados lapsos de tiempo durante los que se quedaba mirando por la ventana o hacia algún punto por encima de las cabezas de su auditorio.

La escasa presencia de Dewey en su faceta de escritor y de orador, o su falta de personalidad, convierte su atractivo popular en una especie de misterio. Misterio agrandado por el hecho de que las posturas políticas por él propugnadas solían discrepar de las preponderantes en la opinión convencional. Crítico no marxista del capitalismo, Dewey votó a Eugene

Debs en 1912 frente a Woodrow Wilson, se opuso al New Deal por considerarlo una respuesta demasiado tibia a la crisis del capitalismo industrial, y siempre votó a Norman Thomas antes que a Franklin Roosevelt. ¿Qué fue, entonces, lo que le hizo ganar un público tan amplio durante medio siglo?

La respuesta, según sugiere Ryan de forma convincente, radica en que la filosofía de Dewey ayudó a los estadounidenses a hacer las paces con el mundo moderno. Y lo hizo a base de suavizar las alternativas aparentemente crudas que se presentaban ante los ciudadanos norteamericanos de principios del siglo XX: ciencia o fe, individualismo o comunidad, democracia o poder de los expertos. La ciencia, escribió Dewey, no se oponía necesariamente a la fe, sino que era una forma más de entender el mundo según lo experimentamos. El individualismo, bien entendido, no consistía en una desenfadada satisfacción del interés personal, sino en el despliegue de las capacidades distintivas de una persona dentro de una «vida común» que las suscita. La democracia no se reducía al recuento de las preferencias de las personas, por más irracionales que éstas fuesen, sino que era un modo de vida que forma a los ciudadanos para una «acción inteligente».

Dewey sostenía, en resumen, que los estadounidenses podían adoptar el mundo moderno sin renunciar a algunas de sus más preciadas lealtades. Criado en Vermont como congregacionista y miembro de la primera generación de docentes universitarios de filosofía que no eran clérigos, Dewey no era un laicista agresivo. Conservaba el vocabulario de la religión y de la exaltación moral y confesional, y lo aplicó a la democracia y a la educación. Ese posicionamiento, según Ryan, atrajo a muchas personas que buscaban ideales morales y religiosos, así como formas de expresarlos que fuesen compatibles con los supuestos centrales de la sociedad laica. A lo largo de un siglo de guerras, extensos cambios sociales y económicos, y ansiedades generalizadas en torno a ambos, Dewey ofreció un mensaje

tranquilizador, incluso consolador.

La tendencia de Dewey a difuminar las distinciones, motivo de especial irritación entre sus críticos, no nacía simplemente del deseo de aliviar las inquietudes de sus lectores, sino que también reflejaba los dos principios centrales de su filosofía: el pragmatismo y el liberalismo. Los debates recientes alrededor de la obra de Dewey se han centrado en estas dos doctrinas y en la relación entre ambas. Dado que tanto el pragmatismo como el liberalismo son términos que se emplean a menudo con un significado distinto del que les daba Dewey, es importante ver antes cómo él los entendía.

En el lenguaje común, el pragmatismo describe un enfoque meramente oportunista de las cosas, que no obedece a principio moral alguno. Pero no era así como Dewey entendía el término. Para Dewey, el pragmatismo suponía un desafío frente al modo en que los filósofos entendían la búsqueda de la verdad. Desde la época de los griegos, los filósofos habían asumido que la indagación de la verdad significaba investigar el conocimiento de una realidad última o de un orden metafísico, independiente de nuestras percepciones y creencias. Los filósofos no se ponían de acuerdo sobre si el significado de esta realidad última era algo que descubrimos o algo que aportamos nosotros mismos; también discrepaban en cuanto a la naturaleza de las relaciones entre pensamiento y cuerpo, entre sujeto y objeto, y entre lo ideal y lo real. Pero compartían el supuesto central de que la prueba de la verdad era la correspondencia entre nuestras ideas acerca del mundo y ese mundo tal como realmente es. Dewey rechazaba ese supuesto. Un elemento central de su pragmatismo era la noción de que la verdad de un enunciado o de una creencia depende de lo útil que sea para entender la experiencia y guiar la acción, no de lo mucho o poco que corresponda a una realidad última que existe fuera (o más allá) de nuestra experiencia. Según Dewey, la filosofía debería «renunciar a toda pretensión de ocuparse particularmente de las

realidades últimas» y aceptar la noción pragmática de que «ninguna teoría de la Realidad en general, *Überhaupt*, es posible o necesaria».

Si Dewey está en lo cierto, se siguen importantes consecuencias para los filósofos. Si la filosofía carece de un objeto de estudio diferenciado, si la validez de una idea sólo puede determinarse por contraste con la experiencia, debemos reconsiderar las distinciones convencionales entre pensamiento y acción, o entre saber y hacer. El proceso del conocimiento no consiste en aprehender algo fielmente desde fuera, sino que implica tomar parte en los hechos de un modo intencional e inteligente. Los filósofos deberían abandonar su búsqueda de condiciones de conocimiento en general y atender a los problemas particulares que surgen en la vida cotidiana para el pensamiento y la acción. «La filosofía», escribió Dewey, «se recupera cuando cesa de ser un mecanismo dedicado a tratar los problemas de los filósofos y se convierte en un método cultivado por filósofos, pero destinado a tratar los problemas de los hombres».

De una concepción de la filosofía como algo ineludiblemente práctico y experimental se deduce igualmente que el filósofo debe responder a los acontecimientos de su tiempo no sólo como un ciudadano preocupado, sino también como filósofo. Se entiende, por consiguiente, que la relación entre filosofía y democracia debe ser más estrecha de lo que la mayoría de filósofos estarían dispuestos a aceptar. Tal como señala Ryan, «Dewey llegó a la conclusión de que todos los aspectos de la filosofía iban dirigidos a comprender la sociedad democrática moderna». Esa vinculación tan estrecha entre filosofía y democracia contradice la contraposición que habitualmente se establece entre la filosofía, entendida como la búsqueda de la verdad, y la democracia, concebida como un método de representación de opiniones e intereses. Pero Dewey tenía un concepto menos distanciado de la filosofía y más elevado de la democracia de lo que asume la contraposición habitual entre ambas. Más que un sistema de decisión por la regla de la mayoría, la

democracia era para Dewey un modo de vida que fomenta la comunicación y la deliberación entre los ciudadanos, una deliberación que lleva a una acción colectiva inteligente.

Pero pese a ser un ferviente demócrata, Dewey no defendía una democracia fundada sobre el consentimiento o sobre la voluntad general. Para él, la democracia era la expresión política de una actitud experimental y pragmática ante el mundo. El pragmatismo de Dewey lo inducía a loar la democracia más o menos por las mismas razones por las que loaba la ciencia. Ryan explica del siguiente modo el paralelismo entre democracia y ciencia en el pensamiento de Dewey:

No existe ninguna verdad que legitime las observaciones y los experimentos de los científicos, ni ninguna voluntad que legitime las decisiones democráticas. [...] [Dewey] se abstuvo de sugerir que la «democracia» gozara de una legitimidad especial porque supusiera el gobierno de la voluntad general o porque fuera idónea para descubrir la verdad. Lo más aproximado que ofreció a una explicación unificada de las virtudes de la democracia fue asimilarlas a las virtudes de la ciencia: la democracia era la forma de gobierno que menos alternativas excluía, la que permitía que todas las ideas tuvieran una oportunidad imparcial de ser probadas, la que alentaba el progreso y la que no dependía de la autoridad sin más.

El pragmatismo de Dewey imprimió a su liberalismo un tinte característico y, en ciertos sentidos, inusual. La mayoría de versiones de la teoría política liberal descansan sobre supuestos morales y metafísicos enfrentados con el pragmatismo de Dewey. John Locke sostuvo que el gobierno legítimo está limitado por unos derechos naturales e inalienables; Immanuel Kant argumentó que ninguna política, por muy popular que fuera o por mucha

utilidad que procurase, podía vulnerar aquellos principios de la justicia y de los derechos que no proceden de la experiencia, sino que la preceden; incluso John Stuart Mill, que basaba la justicia y los derechos en la «utilidad», entendida en un sentido amplio, tomó como punto de partida una marcada distinción entre las esferas pública y privada de actuación.

Dewey rechazó todas esas versiones del liberalismo porque se fundamentaban en principios morales o metafísicos anteriores a la política y a la experiencia. A diferencia de todos estos liberales clásicos y de muchos de los contemporáneos, Dewey no basó su teoría política en la existencia de unos derechos fundamentales o de un contrato social. Aunque era un gran partidario de las libertades civiles, su principal ocupación no consistía en definir aquellos derechos que limitan el gobierno de la mayoría; tampoco trató de derivar principios de la justicia que gobernarán la estructura básica de la sociedad, ni de determinar un ámbito de privacidad libre de la intrusión estatal.

En el liberalismo de Dewey ocupaba un lugar central la idea de que la libertad consiste en la participación en una vida común que hace posible que los individuos pongan en práctica sus capacidades distintivas. El problema de la libertad no es el de cómo equilibrar los derechos individuales frente a las pretensiones de la comunidad, sino el de cómo establecer, en sus palabras, «todo un orden social, dotado de una autoridad espiritual que nutra y oriente la vida tanto interior como exterior de los individuos». Los derechos civiles tienen una importancia vital para una sociedad así, no porque capaciten a los individuos para perseguir sus propios fines, sino porque hacen posible la comunicación social, la libertad de experimentación y de debate que requiere la vida democrática.

La importancia primordial que Dewey otorga a la democracia no se debe a que ésta proporcione un mecanismo para ponderar equitativamente las preferencias de todo el mundo, sino a que facilita una «forma de

organización social que se extiende a todos los ámbitos y formas de vida», en la que es posible «alimentar, sostener y dirigir» todas las capacidades de los individuos. Para Dewey, el «objeto principal de un liberalismo renaciente» no era la justicia o los derechos, sino la educación, entendida como la tarea de «producir los hábitos de pensamiento y de carácter, las pautas intelectuales y morales» que más convenían a los ciudadanos de cara a las responsabilidades mutuas de una vida pública compartida. Esa clase de educación democrática, recalcó Dewey, no era sólo una cuestión de escolarización, sino también una tarea esencial de las instituciones sociales y políticas. Las escuelas serían así pequeñas comunidades que prepararían a los niños y a las niñas para la participación en una vida pública democrática, que, a su vez, formaría a los ciudadanos para la promoción del bien común.

## 2.

Ryan comenta que la vida y el pensamiento de Dewey representan «el momento álgido del liberalismo estadounidense», lo que nos lleva a preguntarnos por la relevancia actual de su figura. ¿Qué refleja la marcada diferencia que existe, tanto en la argumentación como en el énfasis, entre el liberalismo de Dewey y el nuestro: la obsolescencia de su liberalismo o la inadecuación del nuestro? La opinión del propio Ryan parece hallarse dividida al respecto. Por un lado, recela de la vinculación entre libertad y pertenencia a una comunidad que propugnaba Dewey, una idea que apunta hacia la deuda intelectual de éste con Hegel. El «ansia [de Dewey] por cerrar el hueco entre lo que deseamos para nosotros mismos y lo que queremos para otras personas», escribe Ryan, «tiene más de deseo inalcanzable de lo que resulta aceptable en una teoría filosófica». Por otro lado, sin embargo,



Ryan califica el liberalismo de Dewey de rectificación deseable de la preocupación excesiva por los derechos que caracteriza a gran parte de la teoría y la práctica política liberales de nuestros días. «El liberalismo obsesionado con los derechos es sólo un liberalismo más», escribe Ryan, «y no precisamente el más persuasivo de todos».

En último análisis, sugiere Ryan, puede que el liberalismo fundado sobre los derechos y la versión más comunitarista de liberalismo propugnada por Dewey no difieran tan radicalmente en la práctica como lo hacen en la teoría. Dewey rechazaba los derechos naturales, por ejemplo, pero era igualmente favorable a los derechos liberales tradicionales por otros motivos: como condición necesaria para una comunidad democrática propicia a la comunicación, a la acción inteligente y a la plena realización de las capacidades humanas. «Las libertades políticas tradicionales se mantienen firmemente en pie» en el liberalismo de Dewey, según señala Ryan,

no porque sean "derechos naturales" —pues no hay tales— ni porque la defensa de cada individuo frente a la mala voluntad potencial de la mayoría en democracia suponga un problema crónico de ninguna clase. Se mantienen en pie como parte de la maquinaria que permite la formación de un ciudadano verdaderamente democrático. [...] El liberal obsesionado por los derechos no se dejará convencer por esto, pero éste tampoco podría haber persuadido a Dewey de lo contrario. Tampoco es algo que importe tanto como podría parecer. Dewey estaba más que dispuesto a admitir que toda esa batería de derechos legales tradicionalmente exigidos por el liberal constituye el modo indispensable de institucionalizar las reglas básicas de una comunidad democrática.

Si bien es cierto que el liberalismo de Dewey y la versión contemporánea del liberalismo asociada a teóricos como John Rawls y Ronald Dworkin proclaman un elenco parecido y familiar de derechos, las diferencias entre

ambos no dejan de tener consecuencias para la política. Esto es algo que bien puede apreciarse cuando analizamos cómo Richard Rorty ha tratado de aprovechar el pragmatismo de Dewey para ponerlo al servicio de su propia versión del liberalismo contemporáneo, según el cual el debate político debería quedar al margen de las consideraciones morales y religiosas. A lo largo de una serie de influyentes obras, Rorty ha elogiado a Dewey por su intento de dejar la epistemología a un lado y abandonar la idea de que la filosofía puede proporcionar un fundamento para el conocimiento.

Más recientemente, en un artículo titulado «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», Rorty ha tratado de mostrar que el pragmatismo de Dewey puede servir de apoyo para la clase de liberalismo que propugna. Del mismo modo que la filosofía debería dejar a un lado la búsqueda del conocimiento de una realidad última situada más allá de la experiencia, argumenta Rorty, la política no debería aspirar a ninguna concepción particular de la vida buena, sino que debería conformarse con alcanzar una sociedad donde las personas se toleren unas a otras en público y persigan sus ideales morales y religiosos en privado. Según mantiene Rorty, una democracia liberal no sólo debe abstenerse de legislar sobre moral, sino que tiene asimismo que desterrar los argumentos morales y religiosos del discurso político. «Una sociedad así acabará acostumbrándose a la idea de que la política social no precisa de más autoridad que el acuerdo entre individuos». Rorty reconoce que animar a los ciudadanos a dejar de lado sus convicciones morales en el terreno político tendrá probablemente el efecto de volverlos más «despreocupados» en lo filosófico y llevarlos a una especie de «desencanto» con la vida pública. La gente irá abandonando progresivamente la tendencia a ver la política como un vehículo apropiado para la expresión de ideales morales y espirituales. Pero Rorty sostiene que ese resultado es, precisamente, el acierto del liberalismo pragmático que tanto él mismo como —supuestamente— Dewey suscriben. «Según Dewey, el desencanto

comunitario y público es el precio que pagamos a cambio de la liberación espiritual individual y privada».

El hecho de que Rorty deduzca del pragmatismo de Dewey una teoría política marcadamente distinta de la que este mismo autor defendió en su momento da la medida del ingenio filosófico del propio Rorty. Dewey rechazaba la idea de que el Estado debía mantenerse neutral frente a las diversas concepciones de la vida buena. No celebraba, sino que más bien lamentaba el desencanto moral y espiritual con la vida pública. Se oponía a que se estableciera una distinción marcada entre la vida pública y la privada, y defendía la idea, derivada de Hegel y del filósofo idealista británico T. H. Green, de que la libertad individual sólo puede llegar a realizarse dentro de una vida social que cultive el carácter moral y cívico de los ciudadanos, y que inspire un compromiso con el bien común.

Rorty ignora por completo el aspecto comunitario del pensamiento de Dewey. Tomando en cambio su pragmatismo como punto de partida, construye un liberalismo que renuncia a todo cimiento moral o filosófico. Rorty argumenta que el pragmatismo nos enseña a abandonar la idea de que la filosofía proporciona los fundamentos del conocimiento, mientras que el liberalismo nos enseña a abandonar la idea de que los ideales morales y religiosos pueden servir de justificación del ordenamiento político. El liberalismo de Rorty afirma que la democracia tiene prioridad sobre la filosofía por cuanto la defensa de la democracia no tiene por qué presuponer ninguna visión o idea particular de la vida buena. La reescritura creativa (algunos la llamarían incluso «secuestro») que lleva a cabo Rorty del liberalismo de Dewey ayuda a clarificar lo que hay detrás de la contraposición entre el liberalismo comunitarista de Dewey y el liberalismo basado en derechos con el que estamos más familiarizados en nuestros días.

Para Dewey, el problema principal de la democracia estadounidense de su época no era que no se enfatizaran suficientemente la justicia y los derechos,

sino que la vida pública había ido adquiriendo un carácter cada vez más empobrecido. El origen de este empobrecimiento radicaba en la discrepancia entre el carácter impersonal y organizado de la vida económica moderna, y el modo en que los estadounidenses se concebían a sí mismos. Los ciudadanos norteamericanos de principios del siglo XX se veían cada vez más a sí mismos como individuos que elegían libremente, aun cuando la ingente escala de la vida económica dominada por grandes empresas minara la capacidad de estos mismos ciudadanos para dirigir sus vidas. Paradójicamente, observó Dewey, las personas se aferraban a una filosofía individualista «justo cuando el individuo contaba menos en la dirección de los asuntos sociales, justo cuando el orden general de las cosas venía determinado por unas fuerzas mecánicas y unas inmensas organizaciones impersonales» 10

Entre esas fuerzas mecánicas destacaban el vapor, la electricidad y el ferrocarril, que habían tenido como efecto la disolución de las formas locales de comunidad que habían prevalecido en la vida estadounidense durante buena parte del siglo sin sustituirlas por una nueva forma de comunidad política. Según Dewey, «al desarrollar la Gran Sociedad, la era de las máquinas ha invadido y ha desintegrado parcialmente las pequeñas comunidades de antaño sin generar una Gran Comunidad». En un primer momento, la erosión de las formas tradicionales de comunidad y autoridad provocada por el comercio y la industria pareció una fuente de liberación individual. Pero los estadounidenses no tardaron en descubrir que la pérdida de comunidad tenía unas consecuencias muy distintas. Aunque las nuevas formas de comunicación y tecnología trajeron consigo una interdependencia nueva y más extensa, no aportaron una conciencia paralela de implicación en unos fines y unos empeños comunes. «Hoy existen fuerzas inmensas que tienden a unir más estrechamente a los hombres», escribió Dewey, pero ninguna de esas fuerzas contribuyó a construir una nueva clase de comunidad política. Como recalcó el propio

Dewey, «por mucha acción colectiva agregada que se acumule, ésta no constituye por sí sola una comunidad». A pesar de la creciente utilización de los ferrocarriles y del cable telegráfico, y de la cada vez más compleja división del trabajo, o tal vez precisamente debido a ellas, «la Ciudadanía parece perdida». La nueva economía nacional no contaba con «ninguna instancia de acción política digna de ella», lo que dejaba a la ciudadanía democrática en un estado atomizado, embrionario y desorganizado. Según Dewey, el renacimiento de la democracia dependía de la recuperación de una vida pública común, lo que, a su vez, dependía de la creación de nuevas instituciones comunitarias, sobre todo escuelas, que pudieran preparar a los ciudadanos para actuar de forma efectiva dentro de la economía moderna. «Hasta que la Gran Sociedad se convierta en una Gran Comunidad, la Ciudadanía continuará eclipsada».

Como muchos liberales de su tiempo y posteriores, Dewey suponía que esa Gran Comunidad adoptaría la forma de una comunidad nacional; la democracia estadounidense florecería en tanto en cuanto consiguiese inspirar una conciencia de responsabilidad mutua y de lealtad a la nación en su conjunto. Dado que la economía había adquirido una escala nacional, las instituciones políticas tenían que volverse nacionales también, aunque sólo fuera para no perder terreno. Los mercados nacionales requerían un Estado y una administración pública a gran escala, y esto sólo se podía sustentar, a su vez, sobre un fuerte sentimiento de comunidad nacional.

Desde la Era Progresista hasta la Gran Sociedad de Lyndon Johnson, pasando por el New Deal, el progresismo liberal estadounidense ha tratado de cultivar una conciencia cada vez más profunda de comunidad nacional e implicación cívica, pero con desigual fortuna. Salvo en momentos extraordinarios, como una guerra, la nación demostró ser demasiado extensa como para permitir la formación de algo siquiera parecido a una Gran Comunidad, y demasiado dispar como para servir de foro para la

deliberación pública que tanto y tan acertadamente valoraba Dewey. En parte como consecuencia de ello, los liberales estadounidenses de los años de la posguerra fueron apartando paulatinamente su interés del carácter de la vida pública para concentrarlo en la extensión tanto de los derechos frente al Estado como de los servicios garantizados por ese mismo Estado. Hacia los años ochenta y noventa, sin embargo, el liberalismo de las garantías y los derechos había entrado en franco retroceso, tras haber perdido buena parte de su energía moral y de su atractivo político.

Como en tiempos de Dewey, hoy también se teme de manera generalizada que los ciudadanos estén perdiendo control sobre las fuerzas que gobiernan sus vidas, que muchas personas rehuyan las responsabilidades públicas, y que los políticos y los partidos carezcan de la imaginación moral o cívica necesaria para responder a todo ello. Una vez más, existen motivos para preocuparse de que esa «Ciudadanía» que Dewey concibió en su día esté nuevamente eclipsada, en un momento en el que la intervención de intereses poderosos y la estridencia de muchas de las voces que se oyen dejan escaso margen al discurso público razonado. Ahora, como entonces, sería posible afirmar, como ya hiciera Dewey, que «los elementos políticos de la constitución del ser humano, los relacionados con la ciudadanía, se hallan concentrados en un lado». Hoy, sin embargo, son los conservadores, más que los progresistas liberales, los que hablan más explícitamente de la ciudadanía, la comunidad y los prerrequisitos morales para una vida pública en común. Aunque la concepción conservadora de comunidad suele ser estrecha y poco generosa, los progresistas carecen a menudo de los recursos morales necesarios para preparar una réplica convincente. El que Ryan denomina «liberalismo obsesionado con los derechos», tan familiar para nosotros, sigue insistiendo en que el Estado debe ser neutral en las cuestiones relacionadas con la vida buena y debe evitar tomar partido alguno en controversias morales y religiosas. El gran servicio que presta el libro de Ryan es recordarnos que el liberalismo no fue siempre reacio a hablar con el

lenguaje de la moral, la comunidad y la religión. «El liberalismo deweyano», escribe Ryan,

es diferente. Es un liberalismo auténtico, inequívocamente comprometido con el progreso y la expansión de los gustos, las necesidades y los intereses humanos. [...] No obstante, viene acompañado de una visión polémica del mundo y de una visión polémica de lo que constituye una vida buena; toma partido en cuestiones de religión y no está obsesionado con la defensa de los derechos. [...] El individuo que ensalza es alguien que está completamente implicado en su trabajo, su familia, su comunidad local y su política, que no ha sido coaccionado, intimidado ni arrastrado a esos intereses, sino que los considera terrenos para una expresión de sí mismo perfectamente compatible con el hecho de que su individualidad se diluya en la tarea que le ocupa.

Ahora que el liberalismo de las garantías y los derechos se encuentra en horas bajas, haríamos bien en recordar ese liberalismo cívico más sólido que defendió Dewey.

## **27. Dominio y orgullo en el judaísmo: ¿qué tiene de malo jugar a ser Dios?**

David Hartman, uno de los más destacados pensadores religiosos de nuestro tiempo, es también nuestro más importante filósofo público judío. En sus ideas y escritos, ha promovido un rico encuentro entre la tradición judaica y la filosofía moral y política moderna. Igual que Maimónides hizo

dialogar a Aristóteles con Moisés y el rabino Akiva, Hartman ha renovado el pensamiento judío al introducir las sensibilidades liberales de Immanuel Kant o de John Stuart Mill en la argumentación talmúdica.

Gran parte de la obra de Hartman está dedicada a mostrar la posibilidad de conciliar el judaísmo halájico con el pluralismo moderno. El pluralismo que Hartman defiende no es simplemente una respuesta pragmática a los desacuerdos morales y religiosos que abundan en las sociedades modernas, ni tampoco un compromiso en aras de la paz. Al contrario, el pluralismo de Hartman tiene su origen en su teología, en su distintivo enfoque del llamado judaísmo "aliancista".

#### Pluralismo: ético e interpretativo

El Dios que encontramos en el núcleo mismo de la teología de Hartman es un ser autolimitado que se restringe a sí mismo para dar margen a la libertad y la responsabilidad humanas. De hecho, la idea de la autolimitación divina se insinúa ya en el relato bíblico de la creación. Dios crea a los seres humanos a su imagen y semejanza, pero distintos de sí mismo, como criaturas libres e independientes, capaces de desobedecer sus órdenes (como bien muestra Adán cuando come del árbol de la ciencia) y también de discutir con él (como hace Abraham antes de la destrucción de Sodoma).

Para Hartman, sin embargo, la máxima expresión de la autolimitación de Dios se encuentra en la alianza del Sinaí. Cuando Dios hace entrega de la Torá al pueblo judío en el Sinaí, incorpora a los seres humanos como socios en su proyecto para la historia. En vez de alcanzar sus fines de manera directa, mediante intervención milagrosa o revelación profética, Dios vincula sus esperanzas a una comunidad que se compromete a vivir conforme a sus mandamientos. Pero la Torá que transmite en el Sinaí no es



transparente ni tiene una interpretación inequívoca. Dios la lega a los seres humanos —a los eruditos y a los rabinos, se entiende— para que sean éstos quienes diluciden el significado de su ley. He aquí un nuevo sentido en el que Dios se limita a sí mismo y deja espacio a la iniciativa humana. «El amor autolimitado de Dios hacia los seres humanos se expresa en el hecho mismo de que encomiende a los eruditos rabínicos el desarrollo y la expansión de la Torá». Los sucesivos desarrollos, materializados en el Talmud y el Midrash, se incorporan a la Torá revelada en el Sinaí como parte constitutiva de ésta. «Con el desarrollo de la tradición oral, Israel pasó a ser un socio en el despliegue de la revelación; ésta dejó de ser el Verbo divino íntegramente transmitido en el Sinaí para convertirse en una Palabra abierta, desarrollada de forma creativa por incontables generaciones sucesivas de estudiosos» .

Hartman defiende dos formas de pluralismo: el interpretativo y el ético. Su pluralismo interpretativo emana directamente de su teología aliancista y refleja el carácter abierto de la argumentación talmúdica. Cada rabino, por muy culto y preparado que sea en la materia, puede llegar a conclusiones diferentes. Ni siquiera Dios puede intervenir para resolver una disputa talmúdica, como bien atestigua un conocido *midrash*.

(«No está en el cielo».) Las opiniones minoritarias no se condenan por heréticas, sino que se legitiman y se preservan. El carácter abierto de la interpretación es lo que da cabida al pluralismo en el seno del judaísmo halájico.

Pero Hartman también defiende un pluralismo ético, de mayor alcance, que se toma en serio los sistemas éticos de otras confesiones, así como la moral secular. Según Hartman, la alianza de Dios con el pueblo judío no significa que el judaísmo sea la única forma auténtica de alabar a Dios, ni que todo sistema de ética deba fundarse en la revelación divina. Hartman rechaza la noción de que, sin revelación, no pueda haber una fundamentación racional de las normas éticas. «La historia humana ha mostrado que los

individuos son capaces de desarrollar sistemas éticos viables que no tienen su origen en la autoridad divina. La revelación divina de lo ético no pretende compensar una supuesta incapacidad de la razón humana para formular un sistema ético». A diferencia de numerosos pensadores religiosos, Hartman sostiene que «el humanismo laico es una postura viable y moralmente coherente».

Hartman no afirma que el pluralismo ético sea un mandato del judaísmo bíblico y talmúdico, sino, simplemente, que se trata de una de sus posibles interpretaciones. También admite que ciertos aspectos de la tradición no concuerdan bien con el pluralismo. Este reconocimiento por parte de Hartman podría inducirnos a preguntar cuál es la interpretación más fiel a la tradición judía tomada en su conjunto: ¿la lectura pluralista o la exclusivista? Hartman, sin embargo, no se detiene en esta pregunta y tampoco yo insistiré aquí en ella. Pero sí me gustaría explorar una cuestión distinta planteada por el pluralismo ético de Hartman: si las personas pueden razonar sobre moral sin mediación de la revelación divina, ¿para qué se necesita entonces la religión? O, por formular la pregunta de otro modo, ¿por qué no ve Hartman una amenaza para el judaísmo halájico en la posibilidad de una moral secular válida? En apoyo de su propia disposición a aceptar la legitimidad de la ética laica, Hartman cita a Maimónides, quien tomaba mucho a su vez de la ética de Aristóteles: «Maimónides demostró que la espiritualidad halájica aliancista no se ve amenazada ni socavada en modo alguno cuando se admite la validez de normas éticas cuya fuente es independiente de la noción de revelación».

Muchas personas de fuertes convicciones religiosas consideran importante negar la validez de la moral laica. Que Hartman no lo crea necesario, desde su condición de judío halájico, refleja algo más que una posición de tolerancia con respecto a las creencias de otras personas: evidencia también la honda convicción de que la religión es algo más que la mera fundamentación

de principios morales. Pese a reconocer la importancia de los *mitzvot* («mandamientos»), Hartman se muestra crítico con quienes equiparan el judaísmo a una serie de preceptos éticos considerados como exclusivos o distintivos de los judíos. «Para apreciar la seriedad con la que el judaísmo se toma los *mitzvot* éticos, no hace falta reivindicar una sensibilidad ética especial de los judíos ni aducir una genialidad moral de los profetas hebreos». Equiparar el judaísmo con lo ético no sólo equivale a ignorar la existencia de normas éticas similares en otras muchas tradiciones, sino que también refleja una pobre interpretación de la vida religiosa y espiritual judía.

### Antropología religiosa

Para Hartman, la religión es algo más que un conjunto de preceptos éticos, de rituales y de celebraciones. Es también una manera de entender nuestra relación con Dios, la naturaleza y el cosmos, y de determinar el modo de adecuarnos a tal relación. En el fondo de la teología aliancista de Hartman encontramos una serie de interrogantes fundamentales sobre la antropología religiosa: ¿Qué significa para un ser humano vivir en presencia de Dios? ¿Qué disposiciones, sensibilidades y posturas ante el mundo tiene una persona religiosa? ¿Es humilde y sumisa, o firme y enérgica? ¿Qué tipo de personalidad religiosa cultiva y afirma el judaísmo halájico bien entendido? ¿Qué limitaciones de los poderes humanos deberíamos reconocer y respetar, suponiendo que deban existir tales límites?

Tal como sugieren todas estas preguntas, la antropología religiosa es metafísica y normativa al mismo tiempo. Es metafísica porque busca una caracterización del universo y del lugar que en él ocupan los seres humanos. Es normativa porque toda descripción de nuestra relación con Dios y la naturaleza tiene implicaciones de cara a cómo deberíamos ser y cómo

deberíamos vivir. Quienes insisten en un enfoque puramente formal o positivista de la ley tal vez se nieguen a admitir que una interpretación antropológica de ese tipo pueda tener peso normativo alguno: para ellos, no puede hacerse nada que la ley prohíba, y todo lo que no prohíbe es permisible. Pero si Hartman tiene razón y la halajá está abierta a interpretaciones no coincidentes, la mejor interpretación podría ser aquella que mejor encaje con la imagen teológica más general. En este sentido, la antropología religiosa de Hartman inspira su interpretación de la ética y de la ley.

Para ilustrar la importancia de la antropología religiosa de Hartman, me gustaría reflexionar sobre una serie de cuestiones morales y políticas cada vez más prominentes en el discurso público contemporáneo, pero que no pueden resolverse invocando simplemente principios morales o preceptos éticos ya conocidos. Aunque Hartman no ha abordado estas cuestiones directamente, su antropología religiosa ofrece una vía fructífera para pensar sobre ellas y también un lenguaje con el que hacerlo.

### **Bioteología: ¿jugar a ser Dios?**

Muchos de los temas más difíciles a los que nos enfrentamos en el mundo moderno tienen que ver con el uso adecuado de nuestra creciente capacidad tecnológica para rehacer la naturaleza, incluida la naturaleza humana. En los debates recientes sobre política medioambiental figuran argumentos diversos acerca de la necesidad o no de imponer límites al dominio humano sobre la naturaleza. La cuestión resulta cada vez más acuciante debido a los avances en biotecnología, como bien muestran los debates sobre los alimentos modificados genéticamente, la bioingeniería animal, la clonación humana, las nuevas tecnologías reproductivas y otras técnicas que confieren a los seres humanos el poder de elegir o cambiar las características genéticas de sus

hijos (o las suyas propias). Aunque pocas voces se oponen a la clonación de la oveja Dolly, son muchas las que muestran su inquietud ante la perspectiva de la clonación de seres humanos o del uso de tecnologías genéticas que permitan a los padres crear «bebés de diseño» especificando por adelantado el sexo, la estatura, el color de los ojos, la capacidad atlética, la aptitud musical o el cociente intelectual de sus hijos.

Pero por inquietantes que resulten estos escenarios, no es tan fácil precisar exactamente qué tienen de malo. En primer lugar, siempre se puede plantear la objeción de la seguridad: ensayar esas prácticas de forma prematura plantea un grave riesgo de anomalías genéticas y otros perjuicios médicos. Pero aun asumiendo que los riesgos médicos puedan ser finalmente superados, no deja de persistir un cierto desasosiego. El léxico estándar de los principios éticos (la utilidad, los derechos y el consentimiento informado) no consigue captar aquellos elementos de la ingeniería genética que nos producen una inquietud más profunda. Y es entonces cuando a quienes les preocupan estas prácticas —incluyendo a muchos que, normalmente, argumentan desde marcos morales estrictamente laicos— se les oye invocar la idea de que los seres humanos no deberían «jugar a ser Dios». Lo que quieren decir es que determinadas intervenciones humanas en la naturaleza representan una especie de *hybris*: un impulso de control y dominio que sobrepasa los límites del empeño propiamente humano. Sea o no decisiva, la objeción del «jugar a ser Dios» nos empuja a considerar cuál es la relación adecuada de los seres humanos con Dios y la naturaleza. Nos empuja hacia el terreno de la antropología religiosa.

El judaísmo es más permisivo que otras muchas tradiciones en lo que respecta al dominio humano sobre la naturaleza. Como señala Hartman, el Dios de la creación no forma un todo con la naturaleza, como en las concepciones panteístas, ni está encarnado en ella, como en las cosmologías paganas, sino que es un ser trascendente cuya existencia es anterior a la propia naturaleza. De ahí que, si la intervención humana en la naturaleza está

sujeta a ciertos límites, éstos no se deban a la idea de que la naturaleza está encantada o es sagrada en sí misma, como creen algunos miembros del llamado ecologismo "profundo" [*deep green*]. Los límites al ejercicio de los poderes humanos sobre la naturaleza no emanan de la naturaleza en sí, sino de una interpretación correcta de la relación entre los seres humanos y Dios. Si no está bien que nos clonemos a nosotros mismos en un intento de alcanzar la inmortalidad, ni que modifiquemos genéticamente a nuestros hijos para que cumplan mejor nuestras ambiciones y deseos, no es porque sea pecado profanar la naturaleza, sino porque lo pecaminoso es deificarnos a nosotros mismos.

¿Pero a partir de qué punto se convierte el ejercicio del poder científico o tecnológico en equivalente a un acto de deificación o a un intento de usurpar las funciones de Dios? En la época rabínica, había quien veía en la práctica médica una falta de fe: una intrusión ilegítima en el papel de Dios como sanador de los enfermos. Pero el Talmud rechaza ese punto de vista y enseña que «al médico le ha sido dado el permiso para curar» (*Berakot*, 60a). Un relato del Midrash explica el permiso para curar comparándolo con el permiso que tiene el granjero para modificar la naturaleza con sus cultivos:

El rabino Ismael y el rabino Akiva paseaban por las calles de Jerusalén acompañados de una tercera persona. Allí les salió al paso un enfermo. Éste les dijo: «Mis señores, decidme cómo podría curarme». Ellos le dijeron: «Haz esto y aquello y te curarás». Él les preguntó: «¿Y quién me ha infligido este mal?». Ellos respondieron: «El Altísimo, bendito sea Él». [El enfermo] repuso: «Os inmiscuís en un reino que no es el vuestro. ¡Él me ha infligido un mal y vosotros lo curáis! ¿No estáis transgrediendo Su voluntad?».

Ellos le preguntaron: «¿A qué te dedicas?». Él respondió: «Soy labrador y en la mano llevo mi hoz». Ellos le preguntaron: «¿Quién

creó el huerto?». Él respondió: «El Altísimo, bendito sea Él». Y le dijeron: «Pues también tu te inmiscuyes en un reino que no es el tuyo. [Dios] lo creó ¡y tú siegas su fruto!». Él les dijo: «¿No veis la hoz que llevo en la mano? Si no labro, siembro, abono y escarbo el campo, nada crecerá en él». Ellos le dijeron: «¡Ah, necio! ¿Y no te ha enseñado tu trabajo que, como dicen las Escrituras, "los días del hombre son como los de la hierba: florece igual que la flor del campo"» (Salmos 103, 15). Con el cuerpo humano ocurre igual que con un árbol: si no es sembrado, fertilizado y labrado no crecerá; e incluso si crece, si no es regado y fertilizado sin duda morirá. Las medicinas y los procedimientos médicos son el abono, y el médico es el labrador.

El permiso del médico para curar al enfermo no resuelve hasta qué punto se entrometen indebidamente ciertas formas de ingeniería genética en el terreno de Dios. Muchos usos de la nueva biotecnología, como la elección de tener un niño en vez de una niña o la obtención de una ventaja competitiva en el deporte a través de drogas o alteraciones genéticas que mejoran el rendimiento, no tienen nada que ver con la sanación de los enfermos ni con la curación de enfermedades. Si soy incapaz de correr una milla en tres minutos o de conseguir setenta *borne runs* en una temporada, podré estar muy desilusionado, pero no enfermo; mi médico no está obligado a proporcionarme una cura. Otra cuestión muy distinta es si hay realmente algo de malo en el uso de la ciencia y la tecnología para adquirir esas capacidades.

El espíritu prometeico

El rabino Joseph Soloveitchik, maestro de Hartman, concede a los seres

humanos un terreno casi ilimitado para el ejercicio de sus poderes. Según Soloveitchik, que el hombre fuera creado a imagen y semejanza de Dios implica que los seres humanos tienen el mandato divino de participar en el acto mismo de la creación. Argumenta además que Dios creó deliberadamente un universo imperfecto para que los seres humanos tuvieran la posibilidad de mejorarlo. «El más ardiente deseo del hombre halájico es contemplar cómo se reparan las deficiencias de la creación», escribe Soloveitchik. «El sueño de la creación es la idea central de la conciencia halájica: la idea de la importancia del hombre como socio del Todopoderoso en el acto de la creación; el hombre como creador de mundos».

Según Soloveitchik, el carácter incompleto de la creación fue una expresión del amor de Dios hacia la humanidad. «El Creador del mundo disminuyó la imagen y la estatura de la creación para dejar que el hombre hiciera algo con el esfuerzo de sus manos y adornar así al hombre con la corona de creador y hacedor.» Soloveitchik incluye en el mandato de la creatividad el proyecto de la autocreación. «Es aquí donde se encarna toda la tarea de la creación y la obligación de participar en la renovación del cosmos. El principio más fundamental de todos es el de que el hombre debe crearse a sí mismo. Esta fue la idea que el judaísmo introdujo en el mundo.»

El espíritu prometeico de la antropología religiosa de Soloveitchik puede parecer una especie de sanción de un dominio humano ilimitado sobre la naturaleza. Cuesta imaginar qué actividad científica sería censurable como ejemplo de *hybris* desde esa óptica. Es posible, incluso, que Soloveitchik esté de acuerdo con la famosa respuesta que dio James Watson a quienes criticaban a los científicos modernos por jugar a ser Dios. «Si nosotros no jugamos a ser Dios», parece que respondió Watson, «¿quién lo hará?». Como bien señala Hartman, la visión de la espiritualidad judía propugnada por Soloveitchik es favorable «al conjunto del espíritu tecnológico moderno, que



tan a menudo ha sido visto como una amenaza para la empresa religiosa».

¿Dónde queda entonces la humildad religiosa? ¿Qué impide que un ser humano tan autónomo y con tanto poder se crea Dios? Soloveitchik responde a esto atribuyendo al hombre halájico un segundo mandato: el de imitar no sólo la creatividad de Dios, sino también su retraimiento del mundo y su aceptación de la derrota. «En este sentido, la ética judía obliga a que el hombre se retire en ciertas situaciones. El hombre no debe salir siempre vencedor». La majestad del dominio y el control humanos está refrenada por la obligación de sacrificarse y someterse a la voluntad última e inescrutable de Dios, como muestra el ejemplo de la disposición de Abraham a sacrificar a su propio hijo. Para Soloveitchik, la personalidad religiosa, dividida entre orientaciones confrontadas acerca de cómo vivir, está obligada a oscilar entre dos sensibilidades espirituales radicalmente diferentes: frente a la naturaleza, el hombre religioso vive una embriagadora sensación de control y dominio; ante Dios, su conciencia de acción deja paso al sacrificio incondicional y a la absoluta sumisión evidenciada en el *Akedab*. [El ofrecimiento en sacrificio (u «holocausto») que de su propio hijo, Isaac, hizo Abraham a Dios]

Hartman rechaza la antropología religiosa de Soloveitchik por dos motivos. En primer lugar, Hartman no cree que esa desgarradora oscilación entre los polos radicalmente opuestos de la afirmación y la sumisión sea fiel a la realidad de la experiencia humana, ni en el plano espiritual ni en el psicológico. En segundo lugar, su teología aliancista modera esas polaridades desde el principio. Eliminada la perspectiva prometeica de control y dominio, la tentación de cometer *hybris* puede ser frenada sin recurrir a lo que Hartman llama «el principio último de la religión autoritaria»: la tesis de que la voluntad de Dios es inescrutable.

La inmensa euforia que siente el hombre halájico [de Soloveitchik] cuando ejercita sus poderes creativos en el majestuoso gesto del

sometimiento de la naturaleza debe contrarrestarse con la rendición expiatoria basada en el Akedah. Yo diría, sin embargo, que tan drástico remedio resulta innecesario porque, para empezar, la enfermedad que trata de curar no tendría por qué aparecer. El judaísmo contiene sus propios mecanismos correctores internos, que pueden protegernos de cualquier propensión a la *hybris*.

### **Limitar la *hybris* afirmando la finitud**

Me gustaría destacar aquellos elementos de la antropología religiosa de Hartman que conjuran la tentación de caer en el orgullo desmedido sin dejar de afirmar la adecuación y la dignidad humanas. Hartman percibe la tensión que recorre toda la tradición rabínica entre la autoafirmación y la sumisión. Dado que su propósito principal (al menos en *El pacto viviente*) es conciliar el judaísmo halájico con la modernidad, empieza resaltando la apertura de la tradición a la iniciativa, la creatividad y la libertad humanas. Su blanco principal es la imagen del judío halájico como un sujeto pasivo y sumiso, subyugado por la ley a las enseñanzas del pasado. Frente a esa imagen, Hartman ofrece una antropología aliancista que da cabida a la adecuación y la dignidad humanas. Dada la imagen a la que se opone, empieza por subrayar el espíritu creativo y autónomo del judaísmo rabínico. Pero su apelación a la alianza del Sinaí como justificación de la iniciativa humana implica igualmente ciertas restricciones al impulso humano de control y dominio. Aplicados a los debates contemporáneos sobre la ingeniería genética, estos límites podrían ayudarnos a articular la "objeción de la *hybris*" y a corregir la tendencia a la deificación.

Las fuentes de esa contención pueden adivinarse en tres temas de la antropología religiosa de Hartman: (1) la finitud humana, (2) el sabbat y (3) la idolatría. Para Hartman, el ensalzamiento de la finitud humana significa que

una vida religiosa puede ratificar y aceptar los límites y las imperfecciones del mundo. Pese al anhelo mesiánico que recorre el conjunto de la tradición judía, «la vitalidad de la alianza no presupone la creencia en la redención mesiánica, la inmortalidad del alma o la resurrección de los muertos».<sup>16</sup> Hartman reconoce en el judaísmo la existencia de una perspectiva que considera la muerte y el sufrimiento como un castigo por el pecado. Desde esa perspectiva, cumplir con los *mitzvot* y vivir conforme a la halajá preparan el camino para la liberación divina de todo sufrimiento y aflicción. «Incluso la vulnerabilidad del cuerpo a la enfermedad acabará siendo finalmente eliminada.»

Hartman no descarta la posibilidad de una redención mesiánica, pero explica que en el judaísmo aliancista no es necesaria. Sugiere, además, que la finitud humana puede afirmarse como expresión de la diferencia irreductible entre Dios y el mundo. «Los seres humanos finitos que aceptan su condición de entes creados saben que ellos y su Creador son instancias separadas», escribe Hartman. Aunque el intelecto humano esté tentado de creer que puede «liberarse de la finitud y tener los mismos pensamientos que Dios», se trata en realidad de un espejismo que nos ha llevado al dogmatismo y a las guerras en nombre de la verdad. Nuestra condición corpórea refrena ese impulso y nos recuerda nuestra situación humana. «El hecho de estar radicados en nuestros cuerpos evoca continuamente en nosotros el carácter limitado y frágil, pero a la vez digno, de la finitud humana». La «sensibilidad religiosa que ensalza la finitud y el carácter de entes creados como rasgos permanentes de la vida dentro de la alianza» es una de las restricciones internas de la visión de Hartman que reprime la propensión a la *hybris*.

### **El sabbat y el sueño**

Un segundo factor de contención en la antropología religiosa de Hartman es el sabbat. Al igual que la celebración de la finitud humana, la obligación de guardar el sabbat ayuda a controlar nuestro impulso de dominio. «En el

sabbat, los judíos loan a Dios como el Creador. [...] Renunciando por un día al dominio y al control sobre el mundo, se profesa reverencia, asombro y humildad. La naturaleza no es una posesión nuestra en términos absolutos.» La observancia del sabbat limita la tendencia humana a la autodeificación porque nos libera de las actividades de dominio y control que prevalecen durante el resto de la semana. «Durante el sabbat, la persona no se enfrenta al universo como una figura prometeica. [...] El concepto halájico de la santidad del sabbat pretende controlar el impulso humano de dominio fijando límites al control humano sobre la naturaleza.» Cuando se pone el sol y comienza el sabbat, la naturaleza deja de ser un mero instrumento de los fines humanos:

La halajá prohíbe que arranque una flor de mi jardín o que haga con ella lo que me plazca. A partir de la puesta del sol, esa flor se convierte en un "tú" que tiene un derecho a existir con independencia de cuál sea su valor instrumental para mí. Guardo silencio ante la naturaleza como si me hallara ante otro ente creado como yo y no ante un objeto sometido a mi control. Al forzarnos a experimentar el significado de ser criaturas de Dios, el sabbat trata de curarnos de la fatua arrogancia tecnológica humana.

¿Qué implicaciones tiene el sabbat de cara a la ingeniería humana y otros hitos de la biotecnología? La explicación de Hartman puede interpretarse de dos modos distintos: el permisivo o el restrictivo. La interpretación permisiva viene a decirnos que la naturaleza se convierte en un "tú" para nosotros durante un único día de cada siete y se mantiene como un mero instrumento de los deseos humanos el resto de la semana. La interpretación restrictiva, por el contrario, trasladaría algo de ese sabbat a nuestra actitud permanente ante el mundo natural e impondría ciertos límites al proyecto de dominación.

De las dos interpretaciones, la segunda parece más plausible y más fiel al interés de Hartman por la influencia de la halajá en el carácter religioso. Si el sabbat sirve para cultivar algo de humildad ante la creación de Dios, ¿no debería inspirar esa misma humildad nuestra actitud hacia el mundo cuando reanudamos nuestro trabajo? Aunque Hartman no desarrolla auténticamente una ética de la naturaleza y el dominio humano, da claramente a entender que la experiencia del sabbat debería condicionar nuestro comportamiento y controlar nuestra *hybris* a lo largo de toda la semana: «El sabbat fomenta la característica de la gratitud, la sensación de que la vida es un don y la necesidad de abandonar el anhelo de poder absoluto».

Pero aun si esto fuera así y el sabbat que propugna Hartman implicara una ética de contención en nuestra relación cotidiana con la naturaleza, es difícil saber qué transformaciones del mundo y de nosotros mismos llevan asociado el riesgo de la autodeificación. Una forma de reflexionar sobre esta cuestión es preguntarnos qué proyectos de bioingeniería podrían erosionar nuestra valoración de la vida como don, en caso de que llegaran a desarrollarse y a aplicarse a gran escala.

Consideremos un ejemplo pequeño aunque sugerente: el caso del sueño. Dormir es una necesidad biológica, no una enfermedad que precise de una cura. Pero supongamos que diésemos con un modo de eliminar las horas de sueño o de reducir radicalmente el tiempo que dedicamos a dormir. Se trata de una posibilidad que no es puramente hipotética. Hay un nuevo medicamento, inventado para tratar la narcolepsia (el exceso de somnolencia), que está obteniendo una popularidad creciente entre personas que desean mantenerse despiertas durante períodos prolongados de tiempo. Carece de los efectos secundarios de la cafeína y otros estimulantes y permite a las personas pensar y trabajar eficazmente sin dormir. Empleado para usos militares, ha hecho posible que los soldados funcionaran bien durante 40 horas seguidas y que, tras ocho horas de sueño, combatieran durante 40 más sin descanso. Supongamos que esa sustancia fuese segura e imaginemos que

se desarrollara una versión mejorada de la misma que permitiese a las personas privarse de dormir durante una semana, un mes o, incluso, un año entero. ¿A partir de qué punto, si es que hay alguno, pasaría a ser preocupante el consumo de este medicamento? ¿Y por qué motivos? Desde el punto de vista de la utilidad, seguramente provocaría un aumento de productividad y riqueza. Los problemas de injusticia podrían solucionarse (al menos en principio) haciendo que el medicamento fuera accesible para todo el mundo. Y asumiendo que su consumo fuera voluntario, nadie podría alegar que infringe los derechos de las personas. Si aun así continuara pareciéndonos preocupante, tendría que ser por motivos relacionados con la mencionada "objección de la *hybris*", que nos lleva de vuelta a los temas del sabbat y la afirmación de la finitud humana expuestos por Hartman.

En su explicación del significado del sabbat, Hartman cita un *midrash* sobre el peligro de la autodeificación humana: cuando Dios creó a Adán, los ángeles lo confundieron con un ser divino. «¿Qué hizo entonces el Altísimo, alabado sea Él? Hizo que el sueño cayera sobre Adán y, así, todos supieron que era un ser humano».<sup>25</sup> Hartman interpreta en este *midrash* una respuesta a la tendencia que tiene el poder humano a obviar la distancia que separa a Dios de las personas, un problema teológico que es resuelto por el sueño. «Dormir [...] destruye la falsa ilusión de omnipotencia y nos fuerza a reconocer nuestra humanidad. El sueño simboliza un estado de conciencia en el que los seres humanos renuncian al dominio y al control». Hartman compara el sueño de Adán en el *midrash* citado con «el gozo apacible del "sueño del sabbat"». El sueño, como el sabbat, nos recuerda los límites humanos al regular nuestras vidas de acuerdo con un ritmo de descanso que está más allá de nuestro control. Si nos liberáramos por medios tecnológicos de la necesidad de dormir, nos estaríamos privando de una característica de la vida humana que frena nuestro impulso de control y dominio.

## Idolatría

Una tercera fuente de contención en la antropología religiosa de Hartman se encuentra en el rechazo de la idolatría. Harman cita concretamente a Maimónides, quien consideraba que el rechazo de la idolatría es esencial en el judaísmo halájico. «Quien reniega de la idolatría», escribió Maimónides en la *Mishné Torá*, «confiesa su fe en el conjunto de la Torá, en todos los profetas y en todo lo que se les ordenó a los profetas, desde Adán hasta el fin de los tiempos. Y ése es el principio fundamental de todos los mandamientos».

Hartman señala que la prohibición de la idolatría no afecta únicamente a los antiguos ídolos del culto pagano. Si la idolatría no tuviera un sentido más amplio, no supondría amenaza alguna en el mundo moderno y la lucha contra ella tendría un interés meramente arqueológico. El rechazo de la idolatría adquiere significación normativa ante la persistente presencia de falsos dioses, objetos o propósitos que ejercen una atracción suficiente como para inspirar una lealtad y una adoración que no les corresponden.

¿Qué forma adopta la idolatría en el mundo moderno? En la era talmúdica, lo que más preocupaba a los rabinos era el culto a los emperadores y los reyes, cuya soberanía y poder constituían la más dura competencia del compromiso religioso. Hartman señala que la idolatría del poder absoluto pervive en nuestros días en «la exigencia de lealtad total y acrítica hacia un Estado político». Éste fue sin duda el caso de las grandes tiranías del siglo XX, como la Alemania de Hitler y la Unión Soviética de Stalin. Pero tras la caída del comunismo es posible que se haya desplazado el foco de la idolatría. Aunque son varios los tiranos locales y los gobernantes carismáticos que continúan ejerciendo su dominio en diversos lugares, el poder político no absorbe hoy la atención o las energías, ni inspira la lealtad suficiente como para convertirse en un rival digno de Dios. Eso no significa

que la democracia liberal haya triunfado finalmente en todo el mundo: únicamente sugiere que, tanto en las sociedades liberales como en las que no lo son, la atracción de lo político es menos intensa y, por consiguiente, menos capaz de despertar pasiones idólatras.

En el mundo contemporáneo, la tentación idólatra ha emigrado desde el terreno de la política hacia otros ámbitos: el consumismo, el entretenimiento y la tecnología. La obsesión por el consumo en las ricas sociedades de mercado erosiona lo sagrado y convierte todas las cosas en mercancías. La industria del entretenimiento, que hoy ha adquirido ya alcance global, convierte a los famosos en ídolos y promueve su culto a una escala que habría causado la envidia de los emperadores romanos. Por último, en la era del genoma la biotecnología promete no sólo poner remedio a enfermedades devastadoras, sino también darnos el poder de escoger nuestras características genéticas y las de nuestra progenie. Resulta difícil imaginar una posibilidad de futuro más fascinante o una prueba más exigente para la humildad y la contención humanas. Si la idolatría es el pecado definitivo, y si la arrogancia y la *hybris* son las disposiciones personales más contrarias al carácter religioso, entonces la antigua lucha contra la autodeificación tiene todos los visos de repetirse en nuestro tiempo.

## 28. Liberalismo político

Rara es la obra de filosofía política que provoca un debate sostenido. El hecho de que inspirara no uno, sino tres debates distintos, nos da la medida de la grandeza de la *Teoría de la justicia* de John Rawls.

El primero de estos debates, convertido ya en punto de partida para los estudiantes de filosofía moral y política, es el debate entre los utilitaristas y los liberales orientados a los derechos. ¿Debe fundarse la justicia sobre la utilidad, como argumentaban Jeremy Bentham y John Stuart Mill, o el respe-



to por los derechos humanos exige que disponga de una base independiente de consideraciones utilitaristas, como han mantenido Kant y Rawls? Antes de que Rawls escribiera su obra, el utilitarismo era la perspectiva dominante en el seno de la filosofía moral y política angloamericana. A partir de *Teoría de la justicia*, la posición dominante ha pasado a ser el liberalismo orientado a los derechos.

El segundo debate inspirado por la obra de Rawls se enmarca dentro del propio liberalismo orientado a los derechos. Una vez resuelto que determinados derechos individuales son tan importantes que no pueden ser anulados por consideraciones basadas en el bienestar general, todavía queda por ver cuáles son esos derechos. Los liberales libertarios, como Robert Nozick y Friedrich Hayek, sostienen que el Estado debería respetar tanto las libertades civiles y políticas básicas como el derecho a disfrutar de los frutos de nuestro trabajo, tal como vienen asignados por la economía de mercado; desde esa lógica, las políticas redistributivas que gravan a los ricos para ayudar a los pobres vulneran nuestros derechos. Los liberales igualitaristas como Rawls no están de acuerdo. Ellos sostienen que no podemos ejercer realmente nuestras libertades civiles y políticas si no tenemos satisfechas unas necesidades sociales y económicas básicas: así pues, el Estado debería garantizar a todas las personas, por derecho, un nivel digno de bienes como la educación, la renta, la vivienda, la sanidad, etc. El debate entre las versiones libertaria e igualitarista del liberalismo orientado a los derechos, floreciente en el mundo académico en los años setenta del siglo XX, se corresponde de manera aproximada con el debate ya conocido que había venido produciéndose en la política estadounidense desde la época del New Deal, y que enfrentaba a los partidarios de la economía de mercado con quienes abogaban por el Estado del bienestar.

El tercer debate provocado por la obra de Rawls se centra en un supuesto compartido por igual por los liberales libertarios e igualitaristas. Se trata de la

idea de que el Estado debería mantenerse neutral ante las diversas concepciones enfrentadas sobre la vida buena. A pesar de las diversas relaciones de derechos propuestas por libertarios e igualitaristas, los liberales orientados a los derechos coinciden en que los principios de la justicia en los que se especifican nuestras libertades y garantías no deberían justificarse a partir de ninguna concepción particular sobre la vida buena. Esta idea, fundamental en el liberalismo de Kant, Rawls y numerosos liberales contemporáneos, se resume en la afirmación de que lo correcto es previo a lo bueno.

### **La prioridad de lo correcto sobre lo bueno, en entredicho**

Para Rawls, como para Kant, lo correcto precede a lo bueno en dos sentidos y es importante diferenciarlos. En primer lugar, porque ciertos derechos individuales «triumfan» o se imponen sobre cualquier consideración acerca del bien común. Y, en segundo lugar, porque la justificación de los principios de la justicia sobre los que se establecen nuestros derechos no depende de ninguna concepción particular de la vida buena. Esta segunda motivación de la prioridad de lo correcto es la que ha propiciado la oleada de debates más reciente sobre el liberalismo rawlsiano: una argumentación cruzada que se ha venido desarrollando a lo largo de la pasada década bajo la etiqueta un tanto engañosa del «debate liberal-comunitarista».

En diversos trabajos publicados en la década de los ochenta, varios filósofos políticos mostraron su discrepancia con la idea de que la justicia pueda separarse de las consideraciones acerca del bien. Hay quien describe los planteamientos que pueden encontrarse en los escritos de autores como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer y yo mismo, donde se cuestionan diversos aspectos del liberalismo orientado a los derechos contemporáneos, como una crítica "comunitarista" al liberalismo. Sin embargo,

el término "comunitarista" puede resultar engañoso si por él se entiende que los derechos deberían descansar sobre los valores o las preferencias preponderantes en una comunidad y un momento dados. Pocos (o ninguno) de los que han cuestionado la prioridad de lo correcto son comunitaristas en ese sentido. La cuestión no es si deben respetarse los derechos, sino si esos derechos pueden ser identificados y justificados de un modo que no presuponga la existencia de ninguna concepción particular del bien. Lo que está en juego en esta tercera oleada de debate en torno al liberalismo de Rawls no es el peso relativo de las pretensiones individuales y las comunitarias, sino los términos de la relación entre lo correcto y lo bueno. Quienes discuten la prioridad de lo correcto sostienen que la justicia no es independiente sino relativa al bien. Desde el punto de vista filosófico, nuestras reflexiones sobre la justicia no pueden separarse en ningún sentido mínimamente razonable de nuestras reflexiones sobre la naturaleza de la vida buena y de los fines humanos más elevados. Desde el punto de vista político, nuestras deliberaciones acerca de la justicia y los derechos no pueden progresar sin hacer referencia a las concepciones del bien que se manifiestan en las múltiples culturas y tradiciones dentro de las que tales deliberaciones tienen lugar.

Gran parte del debate sobre la prioridad de lo correcto se ha centrado en las diversas concepciones confrontadas sobre la persona y sobre el modo de entender nuestra relación con nuestros fines. Como agentes morales que somos, ¿nos vinculan únicamente los fines y los roles que elegimos por nuestra propia cuenta o podemos estar obligados también en ocasiones por fines que no hemos escogido (fines asignados por la naturaleza o por Dios, por ejemplo, o por nuestras identidades como miembros de una familia, un pueblo, una cultura o una tradición)? Cada uno a su modo, quienes han criticado la prioridad de lo correcto se han opuesto a la idea de que seamos capaces de dar sentido a nuestras obligaciones morales y políticas en términos puramente voluntaristas o contractuales.

En su *Teoría de la justicia*, Rawls vinculaba la prioridad de los derechos a una concepción voluntarista —o kantiana, en sentido amplio— de la persona. Según esta concepción, no nos definimos simplemente por la suma de nuestros deseos, contra lo que asumen los utilitaristas, ni tampoco somos seres cuya perfección consista en hacer realidad ciertos propósitos o fines dados por la naturaleza, como sostenía Aristóteles. Somos, más bien, sujetos libres e independientes, no vinculados por ataduras morales precedentes, capaces de elegir nuestros propios fines. Ésta es la concepción de la persona que se expresa en el ideal del Estado como marco neutral. Precisamente porque somos sujetos libres e independientes, capaces de escoger nuestros propios fines, necesitamos un marco de derechos que sea neutro entre diversos fines. Basar los derechos en una concepción determinada del bien significaría imponer sobre algunas personas los valores de otras y, por consiguiente, no respetaría la capacidad de cada una de ellas para elegir sus propios fines.

Esta concepción de la persona, y su conexión con la defensa de la prioridad de lo correcto, encuentra expresión a lo largo y ancho de *Teoría de la justicia*. Su enunciación más explícita aparece en la parte final del libro, cuando Rawls explica en qué consiste «el bien de la justicia». Rawls sostiene, siguiendo las tesis de Kant, que las doctrinas teleológicas adolecen de un «defecto radical» porque establecen una relación equivocada entre lo correcto y lo bueno:

No deberíamos intentar dar forma a nuestra vida buscando antes que nada un bien definido de manera independiente. Nuestra naturaleza no se revela primariamente en función de nuestros fines, sino de los principios que estaríamos dispuestos a admitir como rectores de las condiciones de fondo de acuerdo con las cuales han de formarse esos fines y el modo en el que han de perseguirse. Pues el

yo es anterior a los fines que suscribe; hasta el más dominante de los fines debe ser escogido entre otras numerosas posibilidades. [...] Deberíamos, pues, invertir la relación entre lo correcto y lo bueno que proponen las doctrinas teleológicas y considerar que lo primero es previo a lo segundo.

En *Teoría de la justicia*, la prioridad de lo correcto sobre lo bueno se apoya en la prioridad del yo sobre sus fines. «Una persona moral es un sujeto con unos fines que ella misma ha escogido, y su preferencia fundamental concierne a aquellas condiciones que le permiten definir un modo de vida que exprese su naturaleza como ser racional libre e igual tan plenamente como lo permitan las circunstancias». La noción de que somos sujetos libres e independientes no vinculados por lazos morales previos garantiza que las consideraciones sobre la justicia siempre pesarán más que otras finalidades más particulares. En una elocuente manifestación de liberalismo kantiano, Rawls explica la importancia moral de la prioridad de lo correcto en los términos siguientes:

El único modo de satisfacer el deseo de expresar nuestra naturaleza como seres racionales libres e iguales es actuar como si los principios de la justicia tuvieran prioridad absoluta. [...] Al actuar conforme a esa precedencia, expresamos nuestra libertad respecto a la contingencia y la casualidad. Así pues, para realizar nuestra naturaleza no tenemos más opción que tomar medidas que garanticen que nuestro sentido de la justicia siga gobernando nuestras otras metas. Este deseo no puede cumplirse si es sometido a compromisos y equilibrios con otros fines, como si fuera un deseo más entre tantos. [...] La medida en que logremos expresar nuestra naturaleza dependerá de nuestra capacidad de actuar sistemáticamente de acuerdo con nuestro sentido de la justicia como criterio regulativo último. Lo que no podemos hacer es expresar nuestra naturaleza siguiendo un plan que entienda el sentido de la justicia como un deseo más que haya que ponderar con respecto a otros, porque este sentimiento revela lo que la

persona es y al comprometerlo, lejos de contribuir a la libertad del sujeto individual, lo que hacemos es ceder a las contingencias y los accidentes del mundo.

Quienes discutían la prioridad de lo correcto discrepaban, cada uno a su manera, de la concepción rawlsiana de la persona como un sujeto libre e independiente, no vinculado por ataduras morales previas. Todos ellos sostenían que ciertos aspectos importantes de nuestra experiencia moral y política eran imposibles de entender desde una concepción del sujeto individual que viniera dada con anterioridad a sus objetivos y sus compromisos. Hay determinadas obligaciones morales y políticas comúnmente reconocidas por nosotros —como por ejemplo los deberes religiosos o de solidaridad— que se nos imponen por motivos que no tienen que ver con elección alguna. Son obligaciones que difícilmente pueden desecharse como una mera confusión, a pesar de lo cual no son fáciles de explicar si nos concebimos como sujetos libres e independientes, no ligados por vínculos morales que nosotros mismos no hayamos escogido.

### **En defensa de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno**

En *Liberalismo político*, Rawls defiende la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. Prescinde casi totalmente de las cuestiones planteadas en los dos primeros debates (entre la utilidad y los derechos y entre las concepciones libertaria e igualitaria de la justicia distributiva). *Liberalismo político* se centra en los temas que plantea el tercer debate, centrado en la cuestión de la precedencia de lo correcto.

En la controversia provocada por la concepción kantiana de la persona, sobre la que se apoya la prioridad de lo correcto sobre lo bueno, hay al menos dos líneas de argumentación posibles. Una de ellas consiste en defender la concepción kantiana de la persona; la otra, en defender el liberalismo pero sin

vincularlo a dicha concepción kantiana. En *Liberalismo político*, Rawls toma este segundo camino. En lugar de justificar la concepción kantiana de la persona como un ideal moral, argumenta que desde su punto de vista el liberalismo no depende de esa concepción de la persona. La prioridad de lo correcto sobre lo bueno no presupone ninguna concepción particular de la persona, ni siquiera la que se proponía en la Tercera Parte de *Teoría de la justicia*.

### *Liberalismo político frente a liberalismo comprensivo*

La defensa del liberalismo, argumenta ahora Rawls, es política y no filosófica ni metafísica, por lo que no depende de afirmaciones controvertidas sobre la naturaleza del sujeto individual (pp. 29-35). La prioridad de lo correcto sobre lo bueno no es la aplicación a la política de la filosofía moral kantiana, sino una respuesta práctica al hecho, bien conocido, de que en las sociedades democráticas modernas las personas normalmente discrepan acerca de aquello en que consiste el bien. Dada la improbabilidad de que se produzca una convergencia en las convicciones morales y religiosas de las diversas personas, es más razonable buscar acuerdos acerca de unos principios de la justicia que sean neutrales con respecto a tales controversias (pp. XVI-XVII).

En este enfoque revisado, es fundamental la distinción entre liberalismo político y el liberalismo como parte de una doctrina moral comprensiva (pp. 154-158). El liberalismo comprensivo justifica el ordenamiento político-liberal habitual en nombre de determinados ideales morales, como la autonomía, la individualidad o la independencia. Entre los ejemplos de liberalismo entendido como una doctrina moral comprensiva se incluye las perspectivas liberales de Kant y de John Stuart Mill. Como admite el propio Rawls, la versión de liberalismo presentada en su *Teoría de la justicia* constituye también un ejemplo de liberalismo comprensivo. «Un rasgo esencial de una sociedad bien ordenada asociada con la justicia como equidad es que todos sus

ciudadanos respaldan esta concepción sobre la base de lo que ahora denomino una doctrina filosófica comprensiva» (p. xvi) Ése es el rasgo de su teoría que Rawls revisa ahora para reformularla como una «concepción política de la justicia» (p. xvi).

Frente al liberalismo comprensivo, el liberalismo político rechaza tomar partido en las controversias morales y religiosas que generan las doctrinas comprensivas, incluidas las polémicas en torno a las concepciones del sujeto individual. «Determinar qué juicios morales son verdaderos es algo que, bien mirado, no corresponde al liberalismo político» (p. 10). «Para mantener la imparcialidad entre doctrinas comprensivas, no aborda de forma específica los temas morales sobre los que tales doctrinas se hallan divididas» (p. XXviii). Ante la dificultad de llegar a un acuerdo sobre alguna concepción comprensiva, no resulta razonable esperar (ni siquiera en una sociedad bien ordenada) que todas las personas apoyen las instituciones liberales por un mismo motivo, como podría ser, por ejemplo, el de expresar la prioridad del sujeto individual sobre sus fines. El liberalismo político abandona esa esperanza por irreal y contraria al objetivo de basar la justicia en principios aceptables para personas que suscriben concepciones morales y religiosas distintas. En lugar de buscar una fundamentación filosófica para los principios de la justicia, el liberalismo político persigue el apoyo a un «consenso entrecruzado» [*overlapping consensus*] (p. 134). Quiere esto decir que es posible convencer a personas diferentes para que respalden los diversos elementos del ordenamiento político liberal, como la igualdad de libertades básicas, por motivos diferentes que reflejan las diversas concepciones morales y religiosas comprensivas propugnadas por cada individuo. Como la justificación del liberalismo político no depende de ninguna de esas concepciones morales o religiosas, se presenta como una perspectiva «independiente», que «aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma» (p. 10).

Por más que el liberalismo político renuncie a toda dependencia de la



concepción kantiana de la persona, no carece enteramente de concepción de la persona. Como bien admite el propio Rawls, tal concepción es necesaria para la idea misma de la posición original, el contrato social hipotético que da origen a los principios de la justicia. La manera apropiada de reflexionar sobre la justicia, sostenía Rawls en *Teoría de la justicia*, es preguntarse sobre qué principios se pondrían de acuerdo unas personas que se hallasen reunidas en una situación inicial de igualdad y de ignorancia temporal de su raza, su clase, su religión, su género, sus metas y sus logros respectivos. Pero para que este modo de pensar sobre la justicia se sostenga, el diseño de la posición original debe reflejar en cierta medida qué tipo de personas somos o al menos seríamos en una sociedad justa.

Un modo posible de justificar el diseño de la posición original consistiría en apelar a la concepción kantiana de la persona que Rawls avanzó en la Tercera Parte de su Teoría de la justicia. Si nuestra capacidad para elegir nuestros fines es más fundamental para nuestra naturaleza como personas morales que los fines concretos que escogemos, si «lo que revela primordialmente nuestra naturaleza no son nuestros objetivos sino lo que estaríamos dispuestos a admitir como principios rectores de las condiciones originales en las que esos objetivos habrán de formarse», si «el sujeto es previo a los fines que afirma», tiene sentido reflexionar sobre la justicia desde el punto de vista de unas personas que deliberan sin conocimiento previo alguno de los fines que perseguirán.

Si «una persona moral es un sujeto con unos fines que ella misma ha escogido y su preferencia fundamental concierne a aquellas condiciones que le permiten definir un modo de vida que exprese su naturaleza como ser racional libre e igual tan plenamente como lo permitan las circunstancias», entonces la posición original puede justificarse como una expresión de nuestra personalidad moral y de la «preferencia fundamental» que se desprende de ella.

Sin embargo, desde el momento en que Rawls niega toda dependencia de la concepción kantiana de la persona, pierde también esa posible justificación de la posición original. Lo cual nos plantea un difícil interrogante: ¿qué motivo nos queda, entonces, para insistir en que nuestras reflexiones sobre la justicia no deben hacer referencia alguna a nuestros propósitos y fines? ¿Por qué debemos «dejar de lado» *[bracket]* nuestras convicciones morales y religiosas, así como nuestras concepciones de la vida buena? ¿Por qué no deberíamos basar los principios de la justicia que gobiernan la estructura básica de la sociedad en lo que nosotros entendamos que deberían ser los fines humanos más elevados?

### *La concepción política de la persona*

El liberalismo político responde del modo siguiente: la razón por la que debemos reflexionar sobre la justicia como si fuéramos personas que se abstraen de sus propios fines no es que de ese modo estemos expresando una naturaleza que nos define como sujetos libres e independientes y que nos ha venido dada con anterioridad a nuestros fines. En realidad, esa forma de razonar sobre la justicia se justifica porque, a efectos *políticos*, aunque no necesariamente a todos los efectos morales, deberíamos entendernos a nosotros mismos como ciudadanos libres e independientes, no ligados por deberes u obligaciones anteriores (pp. 29-35). Para el liberalismo político, lo que justifica el diseño de la posición original es una «concepción política de la persona» (p. 29). La concepción política de la persona encarnada en la posición original guarda un estrecho paralelismo con la concepción kantiana de la persona, aunque con la importante diferencia de que su alcance se limita a nuestra identidad pública, es decir, a nuestra identidad como ciudadanos. Así, por ejemplo, nuestra libertad como ciudadanos implica que nuestra identidad pública no esté comprometida ni definida por los fines que podamos propugnar en un momento dado. En su calidad de personas libres,

los ciudadanos se consideran a sí mismos «independientes y no identificados con ninguna concepción particular ni con su esquema propio de fines» (p. 30). Nuestra identidad pública no se ve afectada por los cambios que puedan producirse a lo largo del tiempo en nuestras concepciones del bien.

En nuestra identidad personal o no pública, Rawls concede que podamos considerar nuestros «fines y compromisos de un modo muy distinto al que supone la concepción política» (p. 31). En ese ámbito, es posible que las personas se vean reclamadas por lealtades y obligaciones de las que «crean que no pueden ni quieren distanciarse y que no consideran posible evaluar con objetividad. Podrían juzgar sencillamente inconcebible verse a sí mismas separadas de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales, o de determinadas lealtades y vínculos duraderos» (p. 31). Pero por muy anclados que estemos en nuestras identidades personales, por mucho que nuestras convicciones morales o religiosas reclamen de nosotros, debemos dejar de lado esas cargas en público y considerarnos, en cuanto sujetos públicos, como independientes de toda lealtad, vínculo o concepción particular del bien (p. 31).

Un aspecto de la concepción política de la persona relacionado con el anterior es que somos «fuentes autoautenticadoras de exigencias válidas» (p. 32). Las pretensiones que formulamos como ciudadanos, sean cuales sean, tienen peso por el simple hecho de que somos nosotros quienes las formulamos (siempre que no sean injustas). Que algunas de ellas reflejen elevados ideales morales o religiosos, o bien ciertas nociones sobre el patriotismo y el bien común, mientras otras expresan meros intereses o preferencias personales, no es relevante desde la perspectiva del liberalismo político. Desde un punto de vista político, las reivindicaciones fundadas sobre deberes y obligaciones de ciudadanía, solidaridad o fe religiosa son únicamente cosas que quieren las personas, ni más ni menos. Su validez como reivindicaciones políticas no tiene nada que ver con la importancia moral de los bienes que afirman, sino que se sustenta exclusivamente en el hecho de

que alguien las formule. Incluso los mandamientos divinos y los imperativos de conciencia cuentan como exigencias «autoautenticadoras», políticamente hablando. Con esto se garantiza que incluso quienes se consideran llamados por obligaciones morales, religiosas o comunitarias sean, a pesar de todo y a efectos políticos, sujetos desvinculados.

Semejante concepción política de la persona explica por qué, según el liberalismo político, deberíamos reflexionar sobre la justicia tal como la posición original nos invita a hacerlo: desde la abstracción de todos nuestros fines. Ahora bien, esto nos lleva a plantearnos una nueva pregunta: ¿por qué debemos adoptar la perspectiva de la concepción política de la persona, para empezar? ¿Por qué no deben expresar nuestras identidades políticas las convicciones morales, religiosas y comunitarias que afirmamos en nuestra vida personal? ¿Por qué insistir en la separación entre nuestra identidad como ciudadanos y nuestra identidad como personas morales en sentido más amplio? ¿Por qué, a la hora de deliberar sobre la justicia, deberíamos dejar a un lado los juicios morales que inspiran el resto de nuestras vidas?

La respuesta de Rawls es que esta separación o «dualismo» entre nuestra identidad como ciudadanos y nuestra identidad como personas «tiene su origen en la naturaleza especial de la cultura política democrática» (p. XXi). En las sociedades tradicionales, las personas trataban de modelar la vida política a imagen de sus ideales morales y religiosos comprensivos. Pero en una sociedad democrática moderna como la nuestra, marcada por una pluralidad de visiones morales y religiosas, distinguimos normalmente entre nuestras identidades pública y personal. Por muy seguro que esté de la verdad de los ideales morales y religiosos que suscribo, no insisto en que estos ideales se vean reflejados en la estructura básica de la sociedad. Como en otros aspectos del liberalismo político, la concepción política de la persona como sujeto libre e independiente se halla «implícita en la cultura política pública de una sociedad democrática» (p. 13).

Pero supongamos que Rawls tiene razón y que la imagen liberal de nosotros mismos que nos atribuye se encuentra implícita en nuestra cultura política. ¿Sería eso motivo suficiente para afirmarla y adoptar la concepción de justicia que sustenta? Hay quien ha interpretado que los escritos recientes de Rawls sugieren que la justicia como equidad, aun siendo una concepción política de la justicia, no precisa de ninguna justificación moral o filosófica más allá de una apelación a las interpretaciones compartidas implícitas en nuestra cultura política. Rawls parecía hacer una invitación a esa interpretación cuando, en un artículo publicado después de *Teoría de la justicia* pero antes de *Liberalismo político*, escribió lo siguiente:

Lo que justifica una concepción de la justicia no es que sea cierta conforme a un orden precedente a nosotros y que nos ha venido dado, sino que sea congruente con nuestra forma más profunda de entendernos a nosotros mismos y de entender nuestras aspiraciones, y que nosotros mismos nos demos cuenta de que, a la vista de nuestra historia y de las tradiciones inscritas en nuestra vida pública, se trata de la doctrina más razonable para nosotros

Richard Rorty, en un inspirado artículo, interpreta (y acoge favorablemente) la perspectiva revisada de Rawls calificándola de «rigurosamente historicista y antiuniversalista». Aunque, según Rorty, *Teoría de la justicia* parecía fundamentar la justicia sobre una concepción kantiana de la persona, el liberalismo de Rawls «ya no parece estar ligado a una caracterización filosófica del sujeto humano, sino solamente a una descripción histórico-sociológica del modo en que vivimos actualmente». Desde este punto de vista, Rawls no trata de «proporcionar unos cimientos filosóficos para las instituciones democráticas, sino simplemente de sistematizar los principios y las intuiciones típicos de los liberales estadounidenses» Rorty respalda lo que en su lectura es el giro

pragmático de Rawls: un giro que lo aleja de la idea de que los elementos del ordenamiento político liberal precisan de una justificación filosófica o de un «fundamento extrapolítico» en una teoría del sujeto humano. «Desde el momento en que la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad», escribe Rorty, «es posible que vaya dejando paulatinamente de sentirse la necesidad de una legitimación de ese tipo. Una sociedad así acabará acostumbrándose a la idea de que la política social no necesita más autoridad que el acuerdo efectivo entre individuos, unos individuos que se sienten herederos de unas mismas tradiciones históricas y que se saben enfrentados a unos mismos problemas»

En *Liberalismo político*, sin embargo, Rawls se niega a dar el paso a esa visión puramente pragmática. La justicia como equidad comienza «fijándose en la propia cultura pública como fondo común de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos» (p. 8), pero no afirma estos principios alegando simplemente que son generalmente compartidos. Aunque Rawls argumenta que sus principios de justicia podrían recabar el apoyo de un consenso entrecruzado, ese consenso «no es un mero *modus vivendi*» (p. 147) ni un compromiso entre visiones contrapuestas. Los partidarios de las diferentes concepciones morales y religiosas comienzan respaldando los principios de la justicia por motivos extraídos de sus propias concepciones. Pero, si todo va bien, acaban apoyando esos principios por considerar que expresan valores políticos importantes. A medida que las personas aprenden a vivir en una sociedad pluralista gobernada por instituciones liberales, adquieren virtudes que fortalecen su compromiso con los principios liberales.

Las virtudes de la cooperación política que hace posible un régimen constitucional [...] son grandes virtudes. Me refiero, por ejemplo, a las virtudes de la tolerancia, la disposición a hacer concesiones para alcanzar puntos de encuentro, y la capacidad de ser razonables y equitativos.

Cuando estas virtudes son generalizadas en la sociedad y sustentan su concepción política de la justicia, constituyen un gran bien público. (p. 157)

Rawls pone especial énfasis en que afirmar las virtudes liberales como un bien público y promover su cultivo no significa que esté proponiendo la implantación de un Estado perfeccionista basado en una concepción moral comprensiva, pues no contraviene la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. El motivo es que el liberalismo político afirma las virtudes liberales con fines exclusivamente políticos: por el papel que dichas virtudes desempeñan a la hora de sostener un régimen constitucional que proteja los derechos de las personas. Si esas virtudes deben luego figurar en las vidas morales de las personas entendidas en un sentido más general, y hasta qué punto deban hacerlo, es una incógnita que el liberalismo político no pretende responder (pp. 194-195).

### Valoración del liberalismo político

¿Hasta qué punto es convincente la defensa que propone *Liberalismo político* de la prioridad de lo correcto sin apelar a la concepción kantiana de la persona? Como trataré de explicar a continuación, *Liberalismo político* rescata la prioridad de lo correcto de las controversias en torno a la naturaleza del sujeto individual, pero lo hace a costa de aumentar su vulnerabilidad en otros aspectos. Concretamente, intentaré mostrar que el liberalismo entendido como una concepción política de la justicia es susceptible de tres objeciones. En primer lugar, y pese a la importancia de los «valores políticos» invocados por Rawls, no siempre resulta razonable dejar de lado a efectos políticos aquellas exigencias surgidas del seno mismo de las doctrinas morales y religiosas de carácter comprensivo. En lo que atañe a cuestiones morales de especial gravedad, prescindir de las polémicas morales y religiosas en aras del

acuerdo político será razonable o no dependiendo en parte de cuál de las doctrinas morales o religiosas en disputa sea verdadera.

En segundo lugar, para el liberalismo político, la defensa de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno depende de que se cumpla la condición de que las sociedades democráticas modernas están caracterizadas por «el hecho del pluralismo razonable» en lo que se refiere a la cuestión del bien (p. xvii). Pero aunque es innegablemente cierto que las personas que viven en las sociedades democráticas modernas tienen una amplia diversidad de opiniones y puntos de vista morales y religiosos confrontados, no se puede decir que ese «pluralismo razonable» en cuanto a la moral y la religión no se traslade igualmente a las cuestiones relacionadas con la justicia.

En tercer lugar, según el ideal de razón pública propuesto por el liberalismo político, los ciudadanos no pueden remitirse legítimamente a sus propios ideales morales y religiosos al debatir cuestiones políticas y constitucionales fundamentales. Pero ésta es una restricción indebidamente severa que empobrece el discurso político y excluiría dimensiones importantes de la deliberación pública.

### *La exclusión de cuestiones morales de especial gravedad*

El liberalismo político insiste en que, a efectos políticos, dejemos a un lado nuestros ideales morales y religiosos comprensivos y separemos nuestras identidades políticas de nuestras identidades personales. El motivo es sencillo: en las sociedades democráticas modernas como la nuestra, donde las personas normalmente discrepan acerca de cuál es la vida buena, es necesario que prescindamos de nuestras convicciones morales y religiosas para lograr una cooperación social sobre la base del respeto mutuo. Pero esto plantea un interrogante que el liberalismo político no puede responder de acuerdo con sus propios términos. Aun reconociendo la importancia de lograr la



cooperación social sobre la base del respeto mutuo, ¿qué nos garantiza que este interés sea indefectiblemente más importante que cualquier otro que pudiera surgir desde una perspectiva moral o religiosa comprensiva?

Una forma de asegurar la prioridad de la concepción política de la justicia (y, por consiguiente, la precedencia de lo correcto) es negar que ninguna de las concepciones morales o religiosas que aquélla deja de lado pueda ser cierta. Pero esto no haría más que involucrar al liberalismo político en la clase de tesis filosófica que trata de evitar. Rawls se encarga de recalcar una y otra vez que el liberalismo político no implica ser escéptico con respecto a las aseveraciones de las doctrinas morales y religiosas comprensivas. Por consiguiente, si el liberalismo político deja margen para que algunas de esas doctrinas puedan ser verdad, ¿qué impide que alguna de ellas pueda generar valores suficientemente convincentes como para recuperar el centro del escenario, por así decirlo, y superar en peso moral a los valores políticos de la tolerancia, la equidad y la cooperación social basada en el respeto mutuo?

Se podría responder que los valores políticos y los valores surgidos de las doctrinas morales y religiosas comprensivas abordan temas distintos. Los valores políticos, podría argüirse, se refieren a la estructura básica de la sociedad y a los principios constitucionales esenciales, mientras que los valores morales y religiosos se refieren a la conducta personal y a las asociaciones voluntarias. Pero si la diferencia fuera sólo de ámbito de aplicación, jamás surgiría conflicto alguno entre los valores políticos y los valores de tipo moral y religioso, y no habría necesidad de aseverar, como hace Rawls de forma reiterada, que en una democracia constitucional regida por el liberalismo político, «los valores políticos normalmente pesan más que cualesquiera valores no políticos que se les contrapongan» (p. 146).

La dificultad de afirmar la prioridad de los «valores políticos» sin referencia alguna a las pretensiones de la moral y la religión puede apreciarse con mayor claridad cuando consideramos dos controversias políticas que inciden en cuestiones morales y religiosas de especial seriedad. Una de ellas es el debate

contemporáneo en torno al derecho al aborto. La otra es el famoso debate que enfrentó a Abraham Lincoln y a Stephen Douglas a propósito de la soberanía popular y la esclavitud.

En vista del profundo desacuerdo existente en torno a la permisibilidad moral del aborto, la posibilidad de buscar una solución política que deje de lado los asuntos morales y religiosos conflictivos —es decir, que sea neutra con respecto a estos últimos— parecería especialmente atractivo. Pero que sea o no razonable prescindir, a efectos políticos, de las doctrinas morales y religiosas comprensivas que pueda haber en juego depende en gran medida de que alguna de esas doctrinas sea o no verdadera. Si la doctrina de la Iglesia Católica es cierta, si la vida humana en el sentido moral relevante se inicia en el momento de la concepción, dejar de lado la cuestión teológico-moral de cuándo comienza la vida humana resulta mucho menos razonable de lo que resultaría desde otros supuestos morales y religiosos. Cuanto más seguros estemos de que, en el sentido moral relevante, los fetos no son lo mismo que los bebés, con más seguridad podremos afirmar una concepción política de la justicia que excluya la controversia moral sobre el estatus moral de los fetos.

El liberal político podría responder que los valores políticos de la tolerancia y la igualdad de derechos de ciudadanía para las mujeres son motivos suficientes para concluir que las mujeres deben ser libres de elegir por sí mismas si abortan o no; el Estado no debería tomar partido en la controversia moral y religiosa sobre el momento inicial de la vida humana.<sup>29</sup> Pero si la Iglesia Católica tiene razón acerca del estatus moral del feto, si el aborto equivale moralmente a un asesinato, ya no estaría claro por qué deben prevalecer los valores políticos de la tolerancia y la igualdad para las mujeres, aun siendo importantes como son. Si la doctrina católica es verdadera, el argumento del liberal político a favor de la prioridad de los valores políticos debe convertirse en un ejemplo de teoría de la guerra justa: tendrá que demostrar por qué deben prevalecer estos valores aun a costa de los 1,5 millones aproximados de víctimas civiles anuales que

provocan.

Sugerir la imposibilidad de dejar de lado la cuestión teológico-moral de cuándo da comienzo la vida no equivale obviamente a argumentar en contra del derecho al aborto. Simplemente, es mostrar que la defensa de ese derecho no puede ser neutral con respecto a esa otra controversia moral y religiosa. Debe enfrentarse a las doctrinas morales y religiosas implicadas, en lugar de eludir las. Los liberales suelen resistirse a esa implicación porque infringe la precedencia de lo correcto sobre lo bueno. Pero el debate sobre el aborto muestra que esa prioridad no es sostenible. La defensa del respeto del derecho de una mujer a decidir por sí misma si abortar o no depende de que se llegue a demostrar —como me parece posible hacer— que existe una diferencia moral relevante entre abortar un feto en una fase relativamente temprana de desarrollo y asesinar a un niño.

Un segundo ejemplo de la dificultad que entraña una concepción política de la justicia que intente dejar a un lado las cuestiones morales controvertidas es el que nos ofrecen los debates de 1858 entre Abraham Lincoln y Stephen Douglas. El argumento de Douglas a favor de la soberanía popular constituye la que tal vez sea la más famosa defensa en la historia estadounidense de la exclusión de una cuestión moral controvertida en aras de alcanzar un acuerdo político. Dado que era inevitable que hubiera desacuerdos en cuanto a la moralidad de la esclavitud, argumentaba Douglas, la política nacional debía mantenerse neutral en esa cuestión. La doctrina de la soberanía popular que propugnaba no entraba a juzgar si la esclavitud estaba bien o mal, sino que dejaba libertad a la población de cada territorio para llegar a sus propias conclusiones. «Poner el peso del poder federal para inclinar el fiel de la balanza, ya sea a favor de los estados libres o de los esclavistas», violaría los principios fundamentales de la Constitución y aumentaría el riesgo de guerra civil. La única esperanza de mantener el país unido, sostenía, era coincidir en la discrepancia: dejar a un lado la controversia moral acerca de la esclavitud *y*

respetar «el derecho de cada estado *y* de cada territorio a decidir sobre estas cuestiones por sí mismo».

Lincoln por su parte se oponía a la concepción política de la justicia que defendía Douglas. Las políticas estatales deberían expresar un criterio moral sustantivo sobre la esclavitud en lugar de eludirlo. Aun no siendo abolicionista, Lincoln creía que el Estado debía tratar la esclavitud como el mal moral que era y prohibir su extensión a los nuevos territorios. «El problema real de esta controversia —el que sienten todos los espíritus— es que hay toda una clase para la cual la institución de la esclavitud es *un mal, y* luego hay toda otra clase para la cual *no lo* es». Lincoln y su Partido Republicano entendían la esclavitud como un mal e insistían en que fuese «*tratada* como [tal] mal, y uno de los métodos de tratarla como mal es *tomar las medidas oportunas para que no se extienda más de lo que ya lo ha hecho*».

Con independencia de sus propias opiniones morales, Douglas afirmaba que, al menos a efectos políticos, era **un** agnóstico en la cuestión de la esclavitud; no le importaba si la esclavitud era «aprobada o rechazada en votación». Lincoln respondía a eso que sólo sería razonable dejar de lado la cuestión de la moralidad de la esclavitud si se suponía que ésta no era el mal moral que él consideraba que era. Cualquier hombre puede abogar por la neutralidad política

si no aprecia nada malo en la esclavitud, pero ninguno puede afirmar coherentemente tal cosa si ve un mal en ella; porque ningún hombre puede declarar con un mínimo de lógica que no le importa si un mal sale aprobado o rechazado en votación. Podría decir que no le afecta si algo que le resulta indiferente es aprobado o rechazado en votación, pero es lógicamente inevitable que tenga una elección

formada entre algo que está bien y algo que está mal. Él sostiene que si una comunidad quiere tener esclavos, tiene derecho a tenerlos. Y sin duda lo tienen si eso no es un mal. Pero si es un mal, no puede decir que el pueblo tiene derecho a hacer el mal.

El debate entre Lincoln y Douglas no tenía como tema principal la moralidad o no de la esclavitud, sino la necesidad o no de dejar a un lado una controversia moral en beneficio del acuerdo político. En este sentido, su debate sobre la soberanía popular es análogo al debate contemporáneo sobre el derecho al aborto. Igual que algunos progresistas liberales contemporáneos, para quienes el Estado no debería posicionarse respecto a la moralidad del aborto, sino dejar que cada mujer decida esa cuestión por sí misma, Douglas argüía que las políticas nacionales no debían adoptar una posición u otra a propósito de la moralidad de la esclavitud, sino dejar que cada territorio decidiera la cuestión por sí mismo. Existe la diferencia obvia de que, en el caso del derecho al aborto, quienes proponen dejar de lado la cuestión moral sustantiva suelen dejar la elección en manos del individuo, mientras que, en el caso de la esclavitud, la forma de exclusión que propugnaba Douglas era dejar la elección a criterio de los territorios.

Pero el argumento de Lincoln contra Douglas era un argumento contra el hecho mismo de "dejar de lado" los temas morales que pudiera haber en juego, al menos aquellos de más especial gravedad. Lo que Lincoln venía a decir era que la plausibilidad de la concepción política de la justicia defendida por Douglas dependía de una respuesta particular a la cuestión moral sustantiva que pretendía excluir. Esta objeción es aplicable con la misma fuerza contra los argumentos en defensa del derecho al aborto de quienes aseguran no tomar partido alguno en la controversia sobre el estatus moral del feto. Aun enfrentado a una amenaza tan funesta para la cooperación social como la posibilidad de una guerra civil, Lincoln sostenía que no tenía sentido moral ni político dejar a un lado la controversia moral que mayor

división generaba en aquel momento.

Y digo yo, ¿qué filosofía o arte de gobernar es éste que se basa en el supuesto de que tenemos que dejar de hablar de esa cuestión [...] y de que la opinión pública ha de dejar de estar agitada por esa cuestión? Pues ésta es la política [...] que propone Douglas: ¡la de que no nos tiene que importar en absoluto! Y yo os pregunto: ¿no es ésta una filosofía falsa? ¿No es una concepción falsa del gobierno la que propone construir todo un sistema de decisión política sobre la base de que no ha de importarnos nada aquello mismo que más le importa a todo el mundo?

Los liberales de nuestros días rehuirían con toda seguridad la compañía de Douglas y querrían que la política nacional se opusiera a la esclavitud, presumiblemente con el argumento de que la esclavitud vulnera los derechos de las personas. La cuestión es si el liberalismo entendido desde una concepción política de la justicia puede hacer esa reivindicación sin dejar de ser coherente en cuanto a sus propias restricciones contra la invocación de ideales morales comprensivos. Un liberal kantiano, por ejemplo, puede oponerse a la esclavitud porque no trata a las personas como fines en sí mismos, dignos de respeto. Pero ése es un argumento que, al descansar sobre la concepción kantiana de la persona, no está a disposición del liberalismo político. Tampoco lo están, por motivos similares, otros argumentos contra la esclavitud que tuvieron gran importancia histórica en su momento. Los abolicionistas estadounidenses de las décadas de 1830 y 1840, por ejemplo, solían plantear sus argumentos en términos religiosos, algo que el liberalismo político no puede invocar.

Entonces, ¿cómo puede escapar el liberalismo político de la compañía de Douglas y oponerse a la esclavitud sin presuponer una perspectiva moral comprensiva de ninguna clase? Se podría responder que Douglas se

equivocaba al buscar la paz social a cualquier precio y que no todos los acuerdos políticos valen. Así, aun entendida como una concepción política, la justicia como equidad no es un mero *modus vivendi*. Dados los principios y las concepciones de nosotros mismos que se hallan implícitas en nuestra cultura política, sólo un acuerdo en términos que traten a las personas de forma equitativa, como ciudadanos libres e iguales, puede proporcionar una base razonable de cooperación social. Para los estadounidenses del siglo XX, al menos, el rechazo de la esclavitud es un asunto zanjado. El declive histórico de la postura de Douglas es ya un hecho de nuestra tradición política que cualquier acuerdo político debe tomar como dado.

Esta apelación a la concepción de la ciudadanía implícita en nuestra cultura política podría explicar cómo puede oponerse hoy el liberalismo político a la esclavitud; a fin de cuentas, nuestra cultura política presente quedó radicalmente influida por la guerra de Secesión, el posterior periodo de Reconstrucción, la adopción de la Decimotercera, la Decimocuarta y la Decimoquinta Enmiendas, la sentencia del Supremo en el caso *Brown v. Board of Education*, el movimiento de defensa de los derechos civiles, la Ley de Derechos de Sufragio, etc. Estas experiencias y la interpretación compartida de la igualdad racial y ciudadana que han acabado conformando proporcionan una amplia base para argumentar que la esclavitud va en contra de la práctica política y constitucional estadounidense según ésta se ha venido desarrollando a lo largo del último siglo.

Pero esto no explica cómo podía oponerse el liberalismo político a la esclavitud en 1858. Es posible que las nociones de ciudadanía e igualdad implícitas en la cultura política estadounidense de mediados del siglo XIX no fueran adversas a la institución de la esclavitud. La Declaración de Independencia proclamaba que todos los hombres han sido creados iguales y han sido dotados por su Creador de determinados derechos inalienables, pero Douglas argumentaba, de forma no del todo implausible, que los signatarios

de la Declaración pretendían proclamar con ella el derecho de los colonos a quedar libres del dominio británico, no el derecho de sus esclavos negros a gozar de la misma ciudadanía que ellos en igualdad de condiciones. La propia Constitución no prohibía la esclavitud, sino que, muy al contrario, le daba cabida al permitir que los estados incluyeran a sus respectivas poblaciones esclavas con una ponderación de tres quintos a efectos de la determinación de los escaños federales que les correspondían a cada uno, al disponer también que el Congreso no pudiera prohibir el comercio de esclavos hasta 1808, y al ordenar la devolución de los esclavos fugitivos a sus estados de origen. Además, en el tristemente famoso caso judicial de *Dred Scott*, el Tribunal Supremo ratificó los derechos de propiedad que los dueños de esclavos tenían sobre éstos y falló que los afroamericanos no eran ciudadanos de los Estados Unidos. En la medida en que el liberalismo político se niega a invocar ideales morales comprensivos y opta por fundamentarse sobre nociones de ciudadanía implícitas en la cultura política imperante, le habría sido muy difícil explicar, en 1858, por qué Lincoln tenía razón y Douglas estaba equivocado.

### *El hecho del pluralismo razonable*

El debate actual sobre el aborto y el debate Lincoln-Douglas de 1858 ilustran la necesidad de toda concepción política de la justicia de presuponer una respuesta a las mismas cuestiones morales que pretende dejar de lado, al menos en lo que respecta a las cuestiones morales de más peso. En casos como éstos, no es posible sostener la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. Pero el liberalismo político da pie a una dificultad adicional, que tiene que ver con la razón que ofrece para justificar la precedencia de lo correcto sobre lo bueno. Para el liberalismo kantiano, la asimetría entre lo correcto y lo bueno se deriva de una determinada concepción de la persona. Puesto que debemos concebirnos como sujetos morales dados con anterioridad a nuestras metas y



logros, debemos considerar que lo correcto ejerce un papel regulativo en relación con los fines particulares que afirmamos; lo correcto es previo a lo bueno porque el yo es anterior a sus fines.

Sin embargo, el liberalismo político no basa la asimetría entre lo correcto y lo bueno en una concepción kantiana de la persona, sino en un rasgo característico de las sociedades democráticas modernas. Rawls describe ese elemento como «el hecho del pluralismo razonable» (p. xvii). «Una sociedad democrática moderna no se caracteriza simplemente por un pluralismo de doctrinas religiosas, filosóficas o morales comprensivas, sino también por un pluralismo de doctrinas comprensivas incompatibles aunque razonables. Ninguna de estas doctrinas es suscrita por el conjunto de los ciudadanos» (p. xvi). Tampoco es probable que ese pluralismo desaparezca en el futuro inmediato. La falta de acuerdo en torno a cuestiones morales y religiosas no es una situación temporal, sino «el resultado normal del ejercicio de la razón humana» en el marco de unas instituciones libres (p. xvi).

Si el «pluralismo razonable» es un «hecho», el problema estriba en hallar principios de la justicia que puedan ser afirmados por unos ciudadanos libres e iguales a pesar de las diferencias morales, filosóficas y religiosas que los separan. «Éste es un problema de justicia política y no un problema acerca de cuál sea el bien más elevado» (p. XXv). Sean cuales sean los principios que genere, la solución a este problema debe ser tal que ratifique la precedencia de lo correcto sobre lo bueno. En caso contrario, no podrá servir como base para la cooperación social entre quienes suscriben convicciones morales y religiosas incompatibles pero razonables.

Surge aquí, sin embargo, la primera dificultad. Aunque el pluralismo razonable sea efectivamente un hecho, la asimetría entre lo correcto y lo bueno depende de un supuesto adicional. Este supuesto es que, a pesar de nuestros desacuerdos en el terreno de la moral y la religión, no mantenemos, o no mantendríamos tras la debida reflexión, desacuerdos parecidos en materia de justicia. El liberalismo político no sólo debe asumir que el

ejercicio de la razón humana en condiciones de libertad dará lugar a desacuerdos acerca de cuál es la vida buena, sino también que el ejercicio de la razón humana en condiciones de libertad *no* dará lugar a desacuerdos sobre cuestiones de justicia. El «hecho del pluralismo razonable» en materia de moral y religión sólo crea una asimetría entre lo correcto y lo bueno cuando viene aparejada con el supuesto adicional de que no hay tal «pluralismo razonable» en materia de justicia.

Ahora bien, no está ni mucho menos claro que este supuesto adicional esté justificado. Sólo tenemos que mirar a nuestro alrededor para darnos cuenta de que en las sociedades democráticas modernas abundan los desacuerdos sobre cuestiones de justicia. Pensemos, por ejemplo, en los debates contemporáneos sobre la discriminación positiva, la distribución de la renta y la equidad fiscal, la sanidad, la inmigración, los derechos de las personas homosexuales, la libertad de expresión frente a los ataques racistas (y otras expresiones de odio) y la pena capital, por citar sólo algunos casos. O consideremos, si no, la división con la que votan los jueces del Tribunal Supremo (o las opiniones confrontadas que expresan) en las sentencias judiciales sobre casos relacionados con la libertad religiosa, la libertad de expresión, los derechos de privacidad, los derechos de voto, los derechos de los acusados, etc. ¿No evidencian todos estos debates «el hecho del pluralismo razonable» en cuestiones de justicia? Y, si es así, ¿en qué se diferencia el pluralismo en torno a la justicia que impera en las sociedades democráticas modernas del pluralismo en torno a la moral y la religión? ¿Hay motivo para creer que, en un futuro más o menos cercano, nuestros desacuerdos sobre la justicia desaparecerán aunque persistan nuestros desacuerdos en temas de moral y religión?

El liberal político podría responder a esto distinguiendo entre dos tipos de desacuerdo sobre la justicia. Hay desacuerdos que atañen a cuáles deberían ser los principios de la justicia y desacuerdos acerca de cómo deberían

aplicarse tales principios. Se podría decir que muchos de nuestros desacuerdos sobre la justicia son de esta segunda clase. Aunque generalmente estamos de acuerdo, por ejemplo, en que la libertad de expresión es uno de los derechos y libertades fundamentales, no lo estamos en cuanto a si el derecho a la libertad de expresión debe amparar también los insultos racistas, las imágenes pornográficas violentas, la publicidad comercial o las aportaciones económicas ilimitadas a las campañas políticas. Estas discrepancias, por enconadas e incluso intratables que puedan resultar, son compatibles con la posibilidad de que estemos de acuerdo a nivel de principios en que toda sociedad justa ha de contener un derecho básico a la libertad de expresión.

Por el contrario, nuestros desacuerdos en lo que respecta a la moral y la religión podrían considerarse más fundamentales. Se podría decir que reflejan concepciones incompatibles de la vida buena, no sólo desacuerdos acerca de cómo poner en práctica una concepción de la vida buena que suscita, o suscitaría tras la debida reflexión, un amplio acuerdo. Si nuestras controversias a propósito de la justicia atañen a la aplicación de principios que compartimos, o que compartiríamos tras la debida reflexión, y nuestras controversias en torno a la moral y la religión son más profundas, la asimetría entre lo correcto y lo bueno que propugna el liberalismo político estaría justificada.

¿Pero con qué seguridad puede establecerse ese contraste? ¿Realmente podemos decir que todos nuestros desacuerdos en materia de justicia hacen referencia a la aplicación de principios que compartimos, o compartiríamos tras la debida reflexión, y no a los principios en sí? ¿Y qué diremos, entonces, de nuestros debates sobre justicia distributiva? En este ámbito, más bien parece que nuestros desacuerdos se sitúan en el nivel de los principios y no de la aplicación. Hay quien mantiene, en una línea consistente con el principio de la diferencia de Rawls, que sólo son justas aquellas

desigualdades sociales y económicas que mejoran la situación de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Quien así piensa argumenta, por ejemplo, que el Estado debe garantizar la satisfacción de ciertas necesidades básicas, como las relacionadas con la renta, la educación, la sanidad, la vivienda y otras por el estilo, a fin de que los ciudadanos puedan ejercer sus libertades básicas de un modo significativo. Pero también hay quien rechaza el principio de la diferencia. Los liberales libertarios sostienen, por ejemplo, que tal vez sea bueno que las personas ayuden a otras menos afortunadas que ellas, pero que eso debe caer dentro del ámbito de la caridad y no de los derechos y las garantías. El Estado no debería emplear su poder de coacción para redistribuir renta y riqueza, sino respetar los derechos de las personas a ejercer sus talentos respectivos según su voluntad y a obtener sus recompensas de acuerdo con la economía de mercado»

El debate entre los liberales igualitaristas como Rawls y los libertarios como Robert Nozick y Milton Friedman es un aspecto destacado de la controversia política en las sociedades democráticas modernas. Dicho debate refleja un desacuerdo acerca de cuál es el principio de justicia distributiva correcto más que una discrepancia acerca de cómo aplicar el principio de la diferencia. Pero esto no haría más que sugerir que en las sociedades democráticas «el hecho del pluralismo razonable» se aplica tanto a las cuestiones de justicia como a las cuestiones de moral y de religión. Y en tal caso la asimetría entre lo correcto y lo bueno no se sostiene.

El liberalismo político no carece de respuesta para esta última objeción, pero dicha respuesta lo obliga a apartarse del espíritu de tolerancia que normalmente evoca. La respuesta de Rawls pasa necesariamente por afirmar que, aun cuando el pluralismo en torno a la justicia distributiva es un hecho, no es que se trate de un pluralismo *razonable*. Las discrepancias en torno a la validez del principio de la diferencia, viene a decir Rawls, no son razonables como pueden serlo los desacuerdos que se dan a propósito de la moral y la

religión: las teorías ultraliberales sobre la justicia distributiva, por ejemplo, no resultarían sostenibles tras la debida reflexión. Nuestras desavenencias en materia de justicia distributiva, a diferencia de nuestras discrepancias en cuanto a moral y a religión, no son el resultado natural del ejercicio de la razón humana en condiciones de libertad.

A primera vista, afirmar que los desacuerdos sobre justicia distributiva no son razonables podría parecer arbitrario, duro incluso, y difícilmente compatible con la promesa del liberalismo político de aplicar «el principio de la tolerancia a la filosofía misma» (p. 10). Es una actitud que contrasta de forma marcada con la aparente generosidad de Rawls hacia las diferencias morales y religiosas. Estas últimas son, según escribe reiteradamente el propio Rawls, un elemento normal e incluso deseable de la vida moderna: una expresión de la diversidad humana que sólo podría ser anulada por el uso opresivo del poder estatal (pp. 303-304). En lo relativo a las morales comprensivas, «no es de esperar que, aun después de una discusión libre, unas personas concienciadas y con plenas facultades de raciocinio lleguen a una misma conclusión» (p. 58). Dado que el ejercicio de la razón humana produce una pluralidad de doctrinas morales y religiosas razonables, «resulta irrazonable, o aún peor, pretender emplear las sanciones del poder estatal para corregir o castigar a quienes no coinciden con nosotros» (p. 138). Pero este espíritu de tolerancia no se hace extensible a nuestros desacuerdos con respecto a la justicia. Dado que los desacuerdos entre, por ejemplo, los liberales libertarios y los defensores del principio de la diferencia no reflejan un pluralismo razonable, no hay objeción alguna al uso del poder estatal para poner en práctica el principio de la diferencia.

Por intolerante que pueda parecer a primera vista, la idea de que las teorías de la justicia distributiva que no sean compatibles con el principio de la diferencia no son razonables, o de que las teorías ultraliberales de la justicia no sobrevivirían al debido proceso de reflexión, no es una pretensión arbitraria sino todo lo contrario. En *Teoría de la justicia*, Rawls ofrece un

variado despliegue de poderosos argumentos en defensa del principio de la diferencia y contra las concepciones liberal-libertarias. Algunos ejemplos son: que la distribución de talentos y activos que permite que algunos ganen más y otros menos en la economía de mercado es arbitraria desde un punto de vista moral; que no es menos arbitrario si el mercado premia o no, en cualquier momento dado, aquellos talentos que usted o yo podamos poseer en abundancia; que aunque los ultraliberales coincidirían en que el reparto no debería estar basado en el estatus social ni en el accidente del nacimiento (como ocurre en las sociedades aristocráticas o de castas), la distribución de talentos realizada por la naturaleza no es menos arbitraria; que la libertad que invocan los liberales libertarios sólo puede ejercerse de un modo significativo si las personas tienen satisfechas sus necesidades sociales y económicas básicas; que si las personas deliberaran sobre justicia distributiva sin tener en cuenta sus propios intereses, o sin saber de antemano cuáles iban a ser sus talentos o el valor de esos talentos en la economía de mercado, estarían de acuerdo en que la distribución natural de talentos no debería constituir la base de las cuotas distributivas; y varios argumentos más por el estilo.

No pretendo poner a prueba aquí el argumento con el que Rawls defiende el principio de la diferencia, sino únicamente recordar qué tipo de motivos ofrece para justificarlo. Entendiendo la justificación como un proceso de ajuste mutuo entre principios y juicios ponderados con vistas a alcanzar un «equilibrio reflexivo», Rawls trata de mostrar que el principio de la diferencia es más razonable que la alternativa ofrecida por los liberales libertarios. En la medida en que sus argumentos resulten convincentes —como creo que lo son—, y en la medida en que puedan resultarlos para los ciudadanos de una sociedad democrática, los principios que de ellos se derivan quedarán debidamente plasmados en la legislación y las políticas públicas. A pesar de lo cual no hay duda de que seguirá habiendo desacuerdos. Los ultraliberales no callarán ni desaparecerán. Pero su discrepancia no tiene por qué considerarse

un «pluralismo razonable» ante el cual el Estado deba mantenerse neutral.

Ahora bien, esto nos conduce a una cuestión que afecta al núcleo mismo de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno afirmada por el liberalismo político: si una argumentación o una reflexión moral como la que despliega el propio Rawls nos permite concluir, pese a la persistencia de opiniones confrontadas, que algunos principios de la justicia son más razonables que otros, ¿qué nos garantiza que no sea posible reflexionar del mismo modo en el caso de una controversia moral y religiosa? Si podemos razonar sobre principios controvertidos de justicia distributiva buscando un equilibrio reflexivo, ¿por qué no íbamos a poder razonar de la misma forma a propósito de las concepciones del bien? Si es posible mostrar que algunas concepciones del bien son más razonables que otras, la pervivencia del desacuerdo ya no equivaldría necesariamente a un «pluralismo razonable» frente al cual el Estado deba mantener una posición neutral.

Consideremos, por ejemplo, la controversia que suscita en nuestra cultura pública el estatus moral de la homosexualidad, una polémica basada en doctrinas morales y religiosas comprehensivas. Hay quien argumenta que la homosexualidad es pecaminosa o, cuando menos, inadmisibile desde el punto de vista moral; otros sostienen que la homosexualidad es moralmente permisible y que, en algunos casos, sirve de expresión para importantes bienes humanos. El liberalismo político insiste en que ninguna de esas dos posturas acerca de la moralidad de la sexualidad debería tener ninguna influencia en los debates públicos sobre la justicia o los derechos. El Estado debe ser neutral con respecto a ambas. Eso significa que quienes aborrecen la homosexualidad no pueden tratar de plasmar su opinión en la legislación, pero también quiere decir que los defensores de los derechos de los homosexuales no pueden basar sus argumentos en la idea de que la homosexualidad es defendible en el plano moral. Desde el punto de vista del liberalismo político, cualquiera de estos enfoques fundamentaría equivocadamente la justicia en una u otra concepción del bien; ni el uno ni

el otro serían respetuosos con «el hecho del pluralismo razonable» en materia de morales comprensivas.

¿Pero es el desacuerdo existente en nuestra sociedad en torno al estatus moral de la homosexualidad un caso de pluralismo razonable en mayor medida de lo que pueda serlo el desacuerdo en torno a la justicia distributiva? Según el liberalismo político, la objeción de los liberales libertarios al principio de la diferencia no supone un pluralismo razonable que requiera la neutralidad del Estado, porque hay motivos sobrados para concluir, tras la debida reflexión, que los argumentos a favor del principio de la diferencia son más convincentes que los argumentos sobre los que se apoya el liberalismo libertario. ¿Pero no sería posible concluir con igual o mayor seguridad que, tras la debida reflexión, los argumentos a favor de la admisibilidad moral de la homosexualidad son más convincentes que los argumentos contrarios a ella? Tal reflexión debería empezar por evaluar las razones propuestas por quienes defienden la inferioridad de las relaciones homosexuales con respecto a las heterosexuales, en busca de un equilibrio reflexivo entre principios y juicios ponderados.

Quienes consideran inmoral la homosexualidad suelen señalar, por ejemplo, que ésta no puede dar satisfacción al fin máximo de la sexualidad humana: el bien de la procreación. A esto se podría responder que muchas relaciones heterosexuales tampoco cumplen con ese fin, tal como sucede con el sexo con contraceptivos, el sexo en parejas estériles o el sexo entre personas que ya han superado la edad reproductiva. De este modo se podría sugerir que el bien de la procreación, por importante que sea, no es necesario para que las relaciones sexuales humanas tengan un valor moral. Este valor moral de la sexualidad también podría consistir en el amor y la responsabilidad que expresa, y estos bienes pueden estar tan presentes en las relaciones homosexuales como en las heterosexuales. Los oponentes podrían replicar que los homosexuales suelen ser promiscuos y, por consiguiente,



menos dados a materializar los bienes del amor y la responsabilidad. La respuesta a esta última afirmación podría consistir en una demostración empírica de que la realidad es la contraria o en la observación de que la presencia de promiscuidad no dice nada en contra del valor moral de la homosexualidad como tal, sino solamente en contra de ciertos ejemplos de la misma. Las personas heterosexuales también practican la promiscuidad y otras conductas que cuadran mal con los bienes que confieren valor moral a la sexualidad, pero ese hecho no nos lleva a detestar la heterosexualidad en sí. Y así sucesivamente.

No pretendo ofrecer aquí un argumento completo a favor de la admisibilidad moral de la homosexualidad, sino simplemente sugerir por dónde podría proceder esa clase de argumentación, que pasaría, igual que el argumento empleado por Rawls para defender el principio de la diferencia, por la búsqueda de un equilibrio reflexivo entre nuestros diversos principios y juicios ponderados, que se irían ajustando mutuamente. Que el argumento a favor de la moralidad de la homosexualidad aborde directamente afirmaciones concretas sobre los fines humanos y las concepciones del bien, a diferencia de lo que sucede con la construcción del argumento a favor del principio de la diferencia, no implica que no se pueda proceder mediante el mismo método de razonamiento moral. Evidentemente, es harto improbable que ese razonamiento moral produzca respuestas concluyentes o irrefutables a las controversias morales y religiosas. Pero como reconoce el propio Rawls, ese razonamiento tampoco produce respuestas irrefutables a los interrogantes sobre la justicia: una noción más modesta de justificación resulta suficientemente apropiada. «En filosofía, las cuestiones planteadas al nivel más fundamental no suelen zanjarse con argumentos concluyentes», escribe Rawls en referencia a los argumentos sobre la justicia. «Lo que para algunas personas es algo obvio y aceptado como idea básica resulta ininteligible para otras. La manera de resolver la cuestión es considerar, tras

la debida reflexión, cuál de las perspectivas, desarrollada al completo, ofrece la interpretación más convincente» (p. 53). Lo mismo podría decirse acerca de los argumentos sobre morales comprensivas.

La posibilidad de razonar tanto sobre lo bueno como sobre lo correcto socava la pretendida asimetría entre ambos que proclama el liberalismo político. Para el liberalismo político, dicha asimetría descansa sobre el supuesto de que nuestros desacuerdos morales y religiosos reflejan un «pluralismo razonable» que no se existe de igual modo en nuestras discrepancias en materia de justicia. Lo que permite a Rawls mantener que nuestros desacuerdos sobre justicia distributiva no constituyen un «pluralismo razonable» es la fuerza de **los** argumentos que expone en defensa del principio de la diferencia y en contra del liberalismo libertario. Pero lo mismo podría decirse de otras controversias, incluidas, por qué no algunas de carácter moral y religioso. En la cultura pública de las sociedades democráticas tienen cabida controversias tanto sobre la justicia como sobre las morales comprensivas. Si el Estado puede afirmar la justicia de las políticas redistributivas pese a la discrepancia de los liberales libertarios, ¿por qué no iba a poder sancionar en forma de ley, por ejemplo, la legitimidad moral de la homosexualidad, aunque sea con el desacuerdo de quienes ven en ella un pecado? ¿Acaso es menos «razonable» la objeción de Milton Friedman a las políticas redistributivas que la de Pat Robertson a los derechos de los homosexuales?

Tanto en el terreno de la moral como en el de la justicia, la mera existencia de un desacuerdo no constituye una prueba de la existencia de ese «pluralismo razonable» que da pie a exigir la neutralidad del Estado. No hay razón para concluir que en ningún caso llegaremos a la conclusión, tras la debida reflexión, de que algunas doctrinas morales o religiosas son más plausibles que otras. En tales casos no esperaríamos que desapareciera todo desacuerdo, ni descartaríamos la posibilidad de que una ulterior deliberación

podría inducirnos algún día a revisar nuestra postura. Pero tampoco tendríamos razones para insistir en que nuestras deliberaciones sobre justicia y derechos no pueden hacer referencia alguna a ideales de tipo moral o religioso.

### *Los límites de la razón pública liberal*

Si es posible o no razonar hasta alcanzar un acuerdo sobre una determinada controversia moral o política es una cuestión que no podemos resolver hasta que lo intentamos. De ahí que no pueda afirmarse de antemano que «el hecho del pluralismo razonable» se ve reflejado en las controversias sobre morales comprensivas y no en las controversias sobre la justicia. Si una controversia moral o política refleja concepciones del bien razonables pero incompatibles, o si puede resolverse tras la reflexión y la deliberación debidas, sólo puede averiguarse reflexionando y deliberando. Pero esto plantea una dificultad adicional a propósito del liberalismo político: la vida política que éste describe deja poco margen a la clase de deliberación pública necesaria para comprobar la plausibilidad de las morales comprensivas confrontadas, es decir, para comprobar la posibilidad de persuadir a otras personas de las virtudes de nuestros propios ideales morales, o de ser persuadidos por ellas de las virtudes de los suyos.

Aunque el liberalismo político afirma el derecho a la libertad de expresión, limita seriamente la clase de argumentos que se pueden considerar aportaciones legítimas al debate político, especialmente al debate sobre los principios constitucionales esenciales y sobre la justicia básica. Esta limitación es un reflejo de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. No sólo le está vedado al Estado respaldar una concepción del bien sobre otras, sino que los ciudadanos no pueden siquiera introducir en el discurso político sus convicciones morales o religiosas comprensivas, al menos cuando se debaten cuestiones de justicia y derechos (pp. 15-16). Rawls

sostiene que esta limitación viene exigida por el «ideal de la razón pública» (p. 218). Según dicho ideal, el discurso político debe llevarse a cabo exclusivamente conforme a los términos de unos «valores políticos» cuya aceptabilidad por parte de todos los ciudadanos sea razonablemente previsible. Como los ciudadanos de las sociedades democráticas no comparten sus diversas concepciones morales y religiosas, la razón pública no debe hacer referencia a tales concepciones (pp. 216-220).

Los límites de la razón pública, según concede Rawls, no son aplicables a nuestras deliberaciones personales acerca de las cuestiones políticas, ni a los debates en los que podamos participar como miembros de asociaciones y organizaciones con las iglesias y las universidades, donde «los factores religioso filosóficos y morales» (p. 215) pueden jugar un papel legítimo.

Pero el ideal de la razón pública sí rige para los ciudadanos cuando defienden posturas políticas en el foro público, y, por ende, para los miembros de los partidos políticos y para los candidatos en sus campañas, así como para los demás grupos que los apoyan. Es igualmente aplicable al modo en que los ciudadanos deben votar en las elecciones cuando se deciden principios constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica. De este modo, el ideal de la razón pública no sólo gobierna el discurso público de las elecciones cuando los temas de campaña implican esas cuestiones fundamentales, sino también el modo en que los ciudadanos deben decidir su voto sobre tales cuestiones. (p. 215)

¿Cómo podemos saber si nuestros argumentos políticos satisfacen los requisitos de la razón pública, adecuadamente despojada de toda dependencia de las convicciones morales o religiosas? Rawls ofrece un novedoso método de control. «Para comprobar si estamos siguiendo la razón pública, podemos

preguntarnos: ¿qué impresión nos causaría nuestro argumento si fuese presentado en forma de opinión en una sentencia del Tribunal Supremo?» (p. 254). Tan ilegítimo es que los ciudadanos de una democracia permitan que su discurso político acerca de cuestiones fundamentales esté inspirado por ideales morales y religiosos, según Rawls, como que un juez interprete la Constitución conforme a sus creencias morales y religiosas personales.

El carácter restrictivo de esta interpretación de la razón pública puede apreciarse mejor si consideramos la clase de argumentos políticos que excluiría. En el debate sobre el derecho al aborto, quienes creen que el feto es una persona desde el momento mismo de la concepción y que, por lo tanto, el aborto constituye un asesinato no podrían tratar de persuadir a sus conciudadanos de esa opinión en el debate político abierto. Tampoco podrían votar a favor de una ley que restringiera el aborto basándose en esa convicción moral o religiosa. Los partidarios de la doctrina católica en el tema del aborto podrían comentar la cuestión del derecho al aborto en términos religiosos dentro de su iglesia, pero no podrían hacerlo en una campaña política, ni en el pleno de un parlamento estatal, ni en los hemiciclos del Congreso. Tampoco los oponentes a la doctrina católica en materia de aborto podrían defender su posición en un espacio político. Pese a su innegable relevancia en la cuestión del derecho al aborto, la doctrina moral católica no tiene lugar en el debate político según lo define el liberalismo político.

También puede verse este carácter restrictivo de la razón pública liberal en el debate sobre los derechos de los homosexuales. A simple vista, podría parecer que estas restricciones estarían al servicio de la causa de la tolerancia. Quienes consideran inmoral la homosexualidad y, por tanto, indigna de los derechos de privacidad otorgados a la intimidad heterosexual, no podrían expresar legítimamente sus opiniones en el debate público. Tampoco podrían actuar conforme a sus creencias votando contra leyes destinadas a proteger a gays y lesbianas frente a la discriminación. Tales creencias revelan unas

convicciones morales y religiosas comprensivas, por lo que no pueden desempeñar papel alguno en el discurso político referido a cuestiones de justicia.

Pero estas exigencias de la razón pública también limitan los argumentos que se pueden exponer en apoyo de los derechos de los homosexuales y, por consiguiente, restringen el abanico de razones que pueden invocarse en defensa de la tolerancia. Así, quienes se oponen a leyes antisodomía como la que se juzgó en la sentencia del caso *Bowers v. Hardwick* no pueden argumentar que los juicios morales encarnados en esa clase de legislación no sean válidos, sino únicamente que la ley no es válida por el hecho de plasmar un juicio moral. Los defensores de los derechos de los homosexuales no pueden rebatir el juicio moral sustantivo que subyace a las leyes antisodomía, ni tratar de persuadir a sus conciudadanos, a través del debate político abierto, de que la homosexualidad es moralmente permisible, ya que esa clase de argumentación vulneraría los cánones de la razón pública liberal.

Los argumentos ofrecidos por los abolicionistas estadounidenses de las décadas de 1830 y 1840 también ilustran el carácter restrictivo de la razón pública liberal. Por su origen protestante evangélico, el movimiento abolicionista defendía la emancipación inmediata de los esclavos alegando que la esclavitud es un pecado abyecto. Igual que ocurre con el argumento de algunos católicos actuales contra el derecho al aborto, la iniciativa abolicionista contra la esclavitud se basaba explícitamente en una doctrina moral y religiosa comprensiva.

En un desconcertante pasaje, Rawls intenta justificar que pese a su contenido religioso el argumento abolicionista no contravenía el ideal de la razón pública liberal. Si una sociedad no está bien ordenada, explica, puede que sea necesario recurrir a morales de carácter comprensivo para tratar de lograr cambios que produzcan una sociedad en la que el debate público proceda exclusivamente en términos de «valores políticos» (p. 251, n. 41).

Los argumentos religiosos de los abolicionistas pudieron estar justificados porque ayudaron a acelerar el momento en que esos mismos argumentos religiosos dejaron de desempeñar un papel legítimo en el discurso público. Los abolicionistas «no quebrantaron el ideal de la razón pública», concluye Rawls, «salvo en la medida en que creían, o que tras la debida reflexión hubieran creído —como ciertamente podrían haber creído— que las razones de tipo comprensivo a las que apelaban eran necesarias para dar fuerza suficiente a la concepción política que había de materializarse después» (p. 251).

No está claro cómo hay que interpretar este argumento. No tenemos apenas motivos para suponer (y no creo que Rawls pretenda sugerir) que los abolicionistas se oponían a la esclavitud por razones de índole política secular y recurrían a argumentos religiosos simplemente para ganar apoyo popular. Tampoco hay razón para pensar que lo que los abolicionistas buscaban con su agitación era lograr que el mundo fuese un lugar seguro para el discurso político laico. Tampoco puede asumirse, ni siquiera en retrospectiva, que los abolicionistas se habrían enorgullecido de haber contribuido, gracias a sus argumentos religiosos en contra de la esclavitud, al surgimiento de una sociedad contraria a la argumentación religiosa en el debate político. Lo más probable es que su intención fuese justamente la contraria y que, al propugnar argumentos de tipo religioso contra una injusticia tan manifiesta como la esclavitud, los evangélicos que inspiraron el movimiento abolicionista esperaran que los norteamericanos también vieran otras cuestiones políticas en términos igualmente morales y religiosos. En cualquier caso, es razonable suponer que los abolicionistas se expresaban con sinceridad y creían que la esclavitud estaba mal porque es contraria a la ley de Dios y constituye un pecado despreciable, y que, por ese preciso motivo, se le debía poner fin. En ausencia de supuestos extraordinarios, es difícil ver cómo los argumentos de aquellos activistas pueden ser coherentes con la precedencia de lo correcto sobre lo bueno, o con el ideal de la razón pública

propuesto por el liberalismo político.

Los casos del aborto, los derechos de los homosexuales y el abolicionismo ilustran hasta qué punto son severas las restricciones que impondría la razón pública liberal sobre el debate político. Rawls argumenta que tales limitaciones están justificadas porque resultan esenciales para el mantenimiento de una sociedad justa, regida por principios que sea razonablemente previsible que suscriban los ciudadanos, a pesar de sus diversas morales comprensivas confrontadas. Aunque la razón pública obliga a que los ciudadanos decidan sobre cuestiones políticas fundamentales sin referencia alguna «a lo que para ellos es la verdad completa» (p. 216), esta restricción está justificada porque hace posibles valores políticos como la civilidad y el respeto mutuo. «Los valores políticos materializados en un régimen constitucional bien ordenado son valores muy valiosos y difícilmente superables por otras consideraciones, y los ideales que expresan no pueden ser abandonados a la ligera» (p. 218). Rawls compara su defensa de una razón pública restrictiva con la defensa habitual de las restricciones que rigen la presentación y la evaluación de las pruebas en los procesos penales. También en este caso accedemos a tomar decisiones sin tomar en consideración toda la verdad que conocemos —por medio de pruebas obtenidas ilegalmente, por ejemplo— en aras de promover otros bienes (pp. 218-219).

La analogía entre la razón pública liberal y las restrictivas normas de presentación y evaluación de pruebas judiciales resulta especialmente instructiva. Dejar a un lado la verdad completa según la conocemos conlleva unos costes morales y políticos, tanto para los juicios penales como para la razón pública. Que esos costes valgan la pena depende de lo significativos que sean en comparación con los bienes que posibilitan, así como de si es posible lograr esos mismos bienes de algún otro modo. Para valorar la restrictiva normativa sobre las pruebas judiciales, por ejemplo, necesitamos saber



cuántos delincuentes salen libres como consecuencia de ésta y si otra normativa menos restrictiva acabaría suponiendo una carga excesiva para las personas inocentes sospechosas de haber cometido un delito, o bien si incitaría a prácticas policiales no deseables, si violaría ideales importantes como el respeto a la privacidad (la llamada regla de exclusión) y la intimidad conyugal (la inmunidad de las comunicaciones entre cónyuges), etc. Las reglas de presentación y evaluación de las pruebas judiciales son el resultado de una evaluación de la importancia de decidir a la luz de toda la verdad teniendo en cuenta los ideales que sacrificaríamos si todas las pruebas resultaran admisibles.

Del mismo modo, para valorar las restrictivas normas que rigen la razón pública, debemos sopesar los costes morales y políticos de dichas restricciones en función de los valores políticos que supuestamente hacen posibles; también debemos preguntarnos si estos valores políticos —la tolerancia, la civilidad y el respeto mutuo— podrían realizarse también con unas normas de razón pública menos restrictivas. Por más que el liberalismo político se niegue a ponderar los valores políticos que afirma en función de otros valores rivales que puedan surgir del seno de las morales comprensivas, la defensa de las restrictivas reglas de la razón pública presupone inevitablemente alguna comparación de ese tipo.

Los costes de la razón pública liberal son de dos clases. Los costes estrictamente morales dependen de la validez y la importancia de las doctrinas morales y religiosas que la razón pública liberal nos obliga a excluir cuando decidimos sobre cuestiones de justicia. Estos costes variarán inevitablemente según los casos. Alcanzarán su nivel máximo cuando una concepción política de la justicia sancione la tolerancia de un grave mal moral, como sucedía con la esclavitud en la defensa planteada por Douglas de la soberanía popular. En el caso del aborto, el coste moral es elevado si la doctrina católica es la correcta, pero mucho menor si no lo es. Eso sugiere que, a pesar de la importancia moral y política de la tolerancia, la defensa de

la tolerancia de una determinada práctica debe tomar en consideración de algún modo el estatus moral de la práctica en cuestión, conjuntamente con otros bienes como la evitación del conflicto social, la posibilidad de que las personas decidan por sí mismas, etc.

El liberalismo político se opone abiertamente a este modo de considerar el coste moral de la razón pública liberal. Rawls afirma reiteradamente que la concepción política de la justicia expresa valores que normalmente tienen más peso que cualesquiera otros valores que se les pudieran contraponer (pp. 138, 146, 156 y 218), pero también insiste en que esto no implica ninguna comparación sustantiva de los valores políticos con los valores morales y religiosos sobre los que se imponen.

No tenemos por qué entrar a valorar los requerimientos de la justicia política frente a los de esta o aquella perspectiva comprensiva; ni tampoco hace falta que digamos que los valores políticos son intrínsecamente más importantes que otros valores y que por esa razón se imponen sobre estos últimos. Decir eso es justamente lo que esperamos evitar. (p. 157)

Pero en la medida misma en que el liberalismo político admite que las doctrinas morales y religiosas comprensivas pueden ser correctas, no es razonable evitar esa clase de comparaciones.

Más allá de los costes morales de la razón pública liberal, también hay ciertos costes políticos. Estos costes se hacen cada vez más evidentes en la política de aquellos países cuyo discurso público se aproxima más al ideal de razón pública propugnado por el liberalismo político, entre los que ocupa un lugar destacado Estados Unidos. Salvo unas pocas excepciones notables, como la del movimiento de defensa de los derechos civiles, el discurso político norteamericano de las últimas décadas ha acabado reflejando el proyecto liberal de que el Estado mantenga su neutralidad en las cuestiones morales y

religiosas, y de que las cuestiones fundamentales de política pública sean debatidas y decididas sin referencia a ninguna concepción particular del bien. Pero la política democrática no puede soportar durante mucho tiempo una vida pública tan abstracta y decorosa, tan desapegada de los fines morales como se supone que son las opiniones que expresa el Tribunal Supremo en sus sentencias. Una forma de hacer política que ignora excesivamente la moral y la religión no tarda en generar su propio desencanto. Y cuando el discurso político carece de resonancias morales, el anhelo de una vida pública con mayor significado puede encontrar expresiones no deseables. Grupos como la Mayoría Moral tratan de inundar de moralismos estrechos e intolerantes la vacía arena pública. Y los fundamentalistas se apresuran a entrar allí donde los liberales temen pisar. El desencanto también adopta formas más laicas. En ausencia de un programa político que aborde la dimensión moral de las cuestiones públicas, la atención popular se centra en los vicios privados de las autoridades públicas. El discurso político pasa a ocuparse cada vez más de lo escandaloso, lo sensacional y lo confesional, puntualmente suministrado por los tabloides sensacionalistas, los programas de entrevistas y, al final, por los grandes medios de comunicación.

No se puede acusar a la filosofía pública del liberalismo contemporáneo de ser totalmente responsable de estas tendencias. Pero la visión del discurso político que propone ese liberalismo es demasiado austera como para dar cabida a las energías morales de la vida democrática. Crea un vacío moral que abre las puertas a la intolerancia y a otros moralismos indeseables.

Aun admitiendo que la razón pública liberal sea demasiado restrictiva, queda por ver si una razón pública más espaciosa sacrificaría los ideales que el liberalismo político pretende promover, en especial el respeto mutuo entre ciudadanos que poseen perspectivas morales y religiosas confrontadas. En este punto, se hace preciso distinguir entre dos concepciones diferentes del respeto mutuo. Según la concepción liberal, respetamos las convicciones morales y religiosas de nuestros conciudadanos cuando las ignoramos (a

efectos políticos), cuando las dejamos intactas o cuando no hacemos referencia a ellas en el debate político. La admisión de ideales morales y religiosos en el debate político atentaría contra el respeto mutuo entendido en este sentido.

Pero ésa no es la única manera de concebir el respeto mutuo en el que se funda la ciudadanía democrática, y tal vez ni siquiera la más plausible. Según una concepción distinta del respeto —llamémosla la concepción deliberativa—, respetamos las convicciones morales y religiosas de nuestros conciudadanos cuando les prestamos atención o entramos en diálogo con ellas (cuestionándolas y disputándolas, en algunas ocasiones, escuchándolas y aprendiendo de ellas, en otras), sobre todo si esas convicciones tienen que ver con cuestiones políticas importantes. No existe ninguna garantía de que esta modalidad deliberativa de respeto conduzca en ningún caso determinado a un acuerdo, o siquiera a una apreciación de las convicciones morales y religiosas de las otras personas. Siempre es posible que, cuanto más sepamos de una doctrina moral o religiosa dada, menos nos guste. Pero el respeto que resulta de la deliberación y el encuentro nos brinda una razón pública más espaciosa que la que permite el liberalismo. Constituye, además, un ideal más adecuado para una sociedad pluralista. En la medida en que nuestros desacuerdos morales y religiosos revelan la pluralidad última de los bienes humanos, la modalidad deliberativa del respeto nos permitirá apreciar mejor los bienes diferenciados que expresan nuestras diferentes formas de vivir.

## **29. En recuerdo de Rawls**

John Rawls, el mayor filósofo político de Estados Unidos, falleció la semana pasada a los 81 años de edad. Rawls enseñó filosofía en Harvard desde 1962 hasta 1994. Es especialmente conocido por su libro *Teoría de la justicia* (1971), que ofrece la versión más convincente de los

principios políticos liberales desde John Stuart Mili. En las décadas de 1950 y 1960, la teoría política angloamericana se hallaba prácticamente moribunda, relegada a la irrelevancia por el análisis lingüístico y el relativismo moral. Rawls hizo revivir la teoría política al mostrar la posibilidad de argumentar racionalmente sobre la justicia, los derechos y el deber político. Asimismo, sirvió de inspiración para que toda una nueva generación abordara las preguntas clásicas de la moral y la política.

*Teoría de la justicia* no es un libro de lectura fácil. Pero podemos apreciar su contribución propia por su forma de desarrollar tres ideas clave: los derechos individuales, el contrato social y la igualdad. Antes de que Rawls escribiera este libro, la concepción de la justicia dominante en el mundo de habla inglesa era utilitarista: las leyes y las políticas públicas debían buscar el mayor bien para el mayor número. Rawls rechazó ese punto de vista con el argumento de que no respetaba los derechos individuales. Supongamos, por ejemplo, que una gran mayoría desprecia una religión minoritaria y quiere prohibirla. Los principios utilitaristas podrían justificar la prohibición. Pero Rawls sostenía que ciertos derechos son tan importantes que no deberían ser anulados por los deseos de la mayoría.

Si los derechos no pueden basarse en principios utilitaristas ¿cuál puede ser su justificación? Rawls respondió a esta pregunta aportando su propia versión de la teoría del contrato social basada en un novedoso experimento mental. Imaginemos cómo sería elaborar un contrato social sin saber si somos ricos o pobres, fuertes o débiles, sanos o enfermos; sin conocer nuestra raza, nuestra religión, nuestro género ni nuestra clase social. Los principios que escogeríamos tras este «velo de ignorancia» serían justos, argumentaba Rawls, porque no estarían contaminados por unas condiciones de negociación no equitativas. Si nos imagináramos a nosotros mismos tras ese velo de ignorancia, mantenía Rawls, acabaríamos eligiendo dos principios rectores de la sociedad. El primero exigiría para todos los ciudadanos las mismas libertades básicas (de

expresión, de asociación, de religión) El segundo permitiría únicamente aquellas desigualdades de renta y de riqueza que fueran en beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad. De ese modo, podría ser justo que los médicos ganasen más dinero que los conserjes, por poner un ejemplo, pero sólo si tales diferencias salariales fuesen necesarias para atraer hacia la medicina a personas con talento y si, con ello, se beneficiase a los miembros menos aventajados de la sociedad. Éste es el famoso «principio de la diferencia» de Rawls.

Algunas voces críticas con el igualitarismo de Rawls replican que, aun tras el velo de ignorancia, algunas personas podrían apostar por la desigualdad y elegir un principio que les concediese el derecho a retener toda la riqueza que pudieran acumular. La mejor respuesta del propio Rawls a esta objeción traspasa los límites del argumento contractual y se fundamenta en el impulso moral que subyace a su teoría: el motivo por el que no nos corresponden por derecho los beneficios derivados del ejercicio de nuestros talentos es que no podemos atribuirnos mérito alguno por esos talentos. Que una sociedad de mercado valore las habilidades de algunas personas es una cuestión de fortuna, no un mérito moral por parte de éstas. Por lo tanto, no deberíamos ver los bienes y el prestigio con los que el mercado premia a los deportistas, los presentadores de televisión, los empresarios, los corredores de bolsa, los académicos y los profesionales, como una recompensa por su superior virtud. En lugar de eso, deberíamos diseñar nuestro sistema fiscal y educativo de tal modo que esos accidentes de la naturaleza y de las circunstancias sociales puedan ser aprovechados para el beneficio de todos. Esto supone todo un desafío a una presunción meritocrática muy arraigada en la vida estadounidense: la idea de que el éxito y la virtud van de la mano, y que Estados Unidos es rico porque es bueno. Si Rawls tiene razón, ese supuesto meritocrático debería abandonarse en provecho de una postura más generosa con respecto a los menos favorecidos por la fortuna y las circunstancias.

Al poco de jubilarse, Rawls aceptó participar en un debate con estudiantes

en uno de mis cursos universitarios sobre la justicia. Le pregunté acerca de Immanuel Kant, su héroe filosófico. Pese a las similitudes entre las filosofías de ambos, ¿se equivocó Kant al concluir que la igualdad entre los seres humanos es «perfectamente compatible con la más absoluta desigualdad» en cuanto a posesiones materiales? Rawls respondió con una evasiva rebotante de ironía: «Ante todo quiero decir que Kant fue un verdadero y auténtico gran hombre. Todo aquel que se atreva a criticarlo debe ser consciente de eso. No, yo no diría que Kant se equivocó. [...] Fue un adelantado para su tiempo. Que se pueda rescatar algo de la Prusia Oriental del siglo XVIII es asombroso. Y que lo que se rescate sea Immanuel Kant es un milagro».

Algo de milagro tiene, o cuando menos de sorpresa, encontrar el nombre de un filósofo estadounidense al lado de los de Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx y John Stuart Mill. La filosofía política es uno de los pocos terrenos intelectuales en el que la contribución de Estados Unidos ha sido escasa. Hay quien atribuye semejante exigüidad al éxito de la democracia norteamericana. Las guerras de religión, los imperios en decadencia, los Estados fallidos y las luchas de clase ofrecen un material más rico para la filosofía que las instituciones estables. Quizás por ello las manifestaciones más notables del pensamiento político estadounidense no han procedido de filósofos, sino de participantes en la vida pública del país: Thomas Jefferson, James Madison, Alexander Hamilton, John C. Calhoun, Abraham Lincoln, Frederick Douglass, Jane Addams, Oliver Wendell Holmes o Louis D. Brandeis. Rawls es una de las pocas figuras no practicantes de la política activa que ocupan un lugar destacado en el pensamiento político estadounidense.

Cuando Alexis de Tocqueville visitó Estados Unidos en la década de 1830, apreció que «ningún país del mundo civilizado presta menos atención a la filosofía que Estados Unidos». La observación de Tocqueville se vería confirmada 170 años después con motivo del anuncio público de la muerte de Rawls. Los principales diarios de Europa —como el francés *Le Monde* o los

ingleses *The Times*, *The Guardian*, *The Independent* o *The Daily Telegraph*— señalaron el fallecimiento del filósofo político de América con obituarios más extensos que los aparecidos en el *New York Times* o el *Washington Post*. Tal vez esto sugiera que el igualitarismo de Rawls halló un mayor eco entre los Estados del bienestar europeos que en una sociedad más basada en el impulso del mercado como es la estadounidense. Pero también revela que la filosofía continúa desempeñando un papel más prominente en el discurso público del Viejo Mundo que en el del Nuevo.

La modestia de Rawls era legendaria, como también lo era su amabilidad con los estudiantes y sus colegas académicos más jóvenes. La primera vez que leí *Teoría de la justicia* fue en 1975, cuando era estudiante de doctorado en Oxford, y decidí convertirla en el tema de mi tesis. Cuando llegué a Harvard como joven profesor asistente del departamento de ciencia política, aún no había conocido en persona al autor de la gran obra sobre el liberalismo que había estudiado. Poco después de instalarme en mi nuevo puesto, sonó mi teléfono. Una voz dubitativa al otro lado de la línea dijo: «Soy John Rawls; se escribe R-A-W-L-S». Era como si Dios mismo me hubiese llamado para invitarme a almorzar y hubiera deletreado su nombre por si yo no supiera quién era.

### 30. Los límites del comunitarismo

#### En qué se equivoca el comunitarismo

Junto a las obras de otros críticos contemporáneos de la teoría política liberal, entre las que destacan las de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer, mi libro *El liberalismo y los límites de la justicia* [*LLJ*] también ha sido encuadrado dentro de la crítica «comunitarista» al liberalismo orientado a los derechos. Puesto que parte de mi argumento consiste en mostrar que el liberalismo contemporáneo ofrece una caracterización inadecuada de la



comunidad, el término resulta hasta cierto punto apropiado. Pero el encarnizado debate «liberal-comunitarista» que ha ocupado a los filósofos políticos durante los últimos años abarca toda una serie de temas y yo no me identifico en todos ellos con el bando comunitarista.

El debate se plantea en ocasiones como una confrontación entre quienes valoran la libertad individual y quienes piensan que lo que siempre debería prevalecer son los valores de la comunidad o la voluntad de la mayoría, o bien entre quienes creen en los derechos humanos universales y quienes insisten en que no hay modo alguno de criticar o juzgar los valores que inspiran culturas y tradiciones diferentes. Si entendemos el «comunitarismo» como un término equivalente al mayoritarismo o a la idea de que los derechos deben descansar sobre los valores que predominan en una comunidad y un momento dados, no es el punto de vista que yo defiendo.

Lo que se dirime en el debate entre el liberalismo rawlsiano *y* el punto de vista que yo propugno en *LLJ* no es si los derechos son importantes, sino si los derechos pueden ser identificados y justificados sin presuponer una determinada concepción particular de la vida buena. Lo que está en juego no es si deben importar más las pretensiones del individuo o las de la comunidad, sino si los principios de justicia que gobiernan la estructura básica de la sociedad pueden ser neutrales con respecto a las convicciones morales y religiosas divergentes a las que se adscriben sus ciudadanos. La pregunta fundamental, por decirlo de otro modo, es si lo correcto es previo a lo bueno.

Para Rawls, como para Kant, la precedencia de lo correcto sobre lo bueno implica dos afirmaciones que es importante distinguir. La primera es que ciertos derechos individuales son tan importantes que ni siquiera el bienestar general puede anularlos. La segunda es que la justificación de los principios de justicia de los que derivan nuestros derechos no depende de ninguna concepción particular de la vida buena ni de ninguna concepción moral o religiosa «comprehensiva», en los términos que ha usado Rawls

recientemente. *LLJ* pretende cuestionar la segunda de estas tesis sobre la prioridad de lo correcto, no la primera.

La idea de que la justicia es relativa respecto al bien y no independiente de éste enlaza *LLJ* con la obra de otros autores habitualmente catalogados como los «críticos comunitaristas» del liberalismo. Pero hay dos modos posibles de afirmar que la justicia es relativa con respecto al bien y sólo uno de ellos es «comunitarista» en el sentido usual del término. Gran parte de la confusión que se ha vivido en el debate liberal-comunitarista se debe a no haber hecho una distinción adecuada entre el uno y el otro.

Un modo de vincular la justicia a las concepciones del bien es proponer que los principios de la justicia derivan su fuerza moral de los valores comúnmente asumidos en una comunidad o tradición particular. Esta forma de conexión entre justicia y bien es comunitarista en cuanto los valores de la comunidad definen lo que se considera justo o injusto. Desde este punto de vista, la defensa del reconocimiento de un derecho pasa por mostrar que dicho derecho se halla ya implícito en las interpretaciones y concepciones compartidas que inspiran la tradición o comunidad en cuestión. Puede haber desacuerdo, obviamente, acerca de cuáles son los derechos realmente sustentados por las interpretaciones compartidas de una tradición concreta: los críticos sociales y los reformadores políticos pueden proponer interpretaciones de las tradiciones que pongan en cuestión las prácticas predominantes. Pero estos argumentos siempre adoptan la forma de una llamada a la comunidad para que recupere su verdadero carácter, de una apelación a ideales implícitos pero aún no realizados en un determinado proyecto o tradición común.

Un segundo modo de vincular la justicia con las concepciones del bien sostiene que la justificación de los principios de la justicia depende de la valía moral o de la bondad intrínseca de los fines a los que tales principios sirven. Desde este punto de vista, la defensa del reconocimiento de un derecho pasa

por mostrar que satisface o promueve algún bien humano de importancia. El hecho de que tal bien sea generalmente valorado como tal o que se encuentre implícito en las tradiciones de la comunidad no sería un factor decisivo. Esta segunda forma de vincular la justicia a las concepciones del bien no es, pues, comunitarista en sentido estricto. En la medida en que su justificación de los derechos se fundamenta sobre la importancia moral de los propósitos o los fines promovidos por tales derechos, resulta más propio denominarla teleológica o (por usar la jerga de la filosofía contemporánea) perfeccionista. La teoría política de Aristóteles es un buen ejemplo: antes de que podamos definir los derechos de las personas o indagar acerca de «la naturaleza de la constitución ideal», escribe, «hace falta que determinemos, en primer lugar, la naturaleza del modo de vida más deseable. Mientras ésta sea una incógnita, la naturaleza de la constitución ideal debe también permanecer en la oscuridad».

El primero de los dos modos de vincular la justicia con las concepciones del bien resulta insuficiente. El mero hecho de que ciertas prácticas estén sancionadas por las tradiciones de una comunidad particular no basta para convertirlas en justas. Convertir la justicia en un producto de la convención supone privarnos de su carácter crítico, por más que se dé cabida a interpretaciones divergentes de la tradición relevante. Los argumentos sobre la justicia y los derechos conllevan inevitablemente un juicio. Los liberales, para quienes la defensa de los derechos debería estar basada en un argumento neutral con respecto a todas las doctrinas morales y religiosas sustantivas, y los comunitarios, para quienes los derechos deberían fundamentarse sobre los valores sociales imperantes, cometen un error similar: ambos tratan de evitar todo juicio u opinión sobre el contenido de los fines promovidos por tales derechos. Pero las suyas no son las únicas alternativas. Una tercera posibilidad, más plausible a mi juicio, es que los derechos se justifiquen por la importancia moral de los fines que pretenden satisfacer.

## El derecho a la libertad religiosa

Consideremos el caso de la libertad religiosa. ¿Por qué debería gozar de una protección constitucional especial el libre ejercicio de la religión? El liberal podría responder que la libertad religiosa es importante por la misma razón por la que lo es la libertad individual en general: para que las personas sean libres de vivir autónomamente y de escoger sus propios valores y actuar conforme a ellos. Desde este punto de vista, el Estado debe proteger la libertad religiosa porque de este modo respeta el carácter de sujetos libres e independientes de las personas, capaces de elegir sus propias convicciones religiosas. El respeto invocado por el liberal no es, en sentido estricto, un respeto por la religión, sino por el sujeto individual que se adhiere a ella o por la dignidad que supone su capacidad de elegir libremente una religión. Conforme a la perspectiva liberal, las creencias religiosas son merecedoras de respeto no por su contenido, sino por ser «el producto de una elección libre y voluntaria».

Esta forma de defender la libertad religiosa antepone lo correcto a lo bueno: intenta garantizar el derecho a la libertad religiosa sin realizar juicio alguno sobre el contenido de las creencias de las personas ni sobre la importancia moral de la religión como tal. Pero el mejor modo de concebir el derecho a la libertad religiosa no es como un caso particular de un derecho más general a la autonomía individual. Asimilar la libertad religiosa a un derecho genérico del individuo a elegir sus propios valores proyecta una descripción errónea de la naturaleza de la convicción religiosa y confunde los motivos por los que se debe atribuir una protección constitucional especial al libre ejercicio de la religión. Al interpretar todas las convicciones religiosas como si fueran el resultado de la elección individual podríamos pasar por alto el papel que desempeña la religión en las vidas de aquellas personas para quienes la observancia de los deberes religiosos supone un fin constitutivo, esencial para su propia concepción del bien e indispensable para su identi-

dad. Habrá quien considere que sus creencias religiosas son objeto de elección, pero también habrá quien no las vea así. Lo que hace que una creencia religiosa sea merecedora de respeto no es el modo en que ésta se adquiere —ya sea por elección, revelación, persuasión o habituación—, sino el lugar que ocupa en una vida buena, las cualidades de carácter que promueve o (desde un punto de vista político) su tendencia a cultivar los hábitos y las disposiciones que caracterizan a los buenos ciudadanos.

Situar las convicciones religiosas al mismo nivel que cualesquiera otros intereses y fines que pueda elegir un sujeto individual independiente dificulta la diferenciación entre las exigencias de la conciencia, por una parte, y las meras preferencias, por la otra. Y en cuanto se pierde tal distinción, resulta inevitable que el derecho a exigir una justificación especial del Estado para aquellas leyes que pretendan gravar de forma especial el libre ejercicio de la religión no parezca más serio de lo que pueda ser «un derecho privado a ignorar las leyes de aplicabilidad general». Si a un judío ortodoxo se le reconoce el derecho a llevar una kipá mientras está de servicio en un hospital de la fuerza aérea, ¿qué ocurrirá con otros militares que también quieran llevar otras prendas prohibidas por los códigos de atuendo castrense para cubrirse la cabeza? Si los nativos americanos tienen derecho al uso sacramental del peyote, ¿qué hacemos con quienes querrían infringir las leyes estatales contra el consumo de droga para su entretenimiento personal? Si quienes observan el sabbat tienen derecho a hacerlo coincidir con su día festivo oficial de la semana, ¿no tendría que concederse el mismo derecho a quienes quieren que día su festivo semanal coincida con el día en que quieren ver el fútbol?

La asimilación de la libertad religiosa a la libertad en general revela la aspiración liberal a la neutralidad. Pero esta tendencia generalizadora no siempre presta un buen servicio a la libertad religiosa. Confunde la satisfacción de preferencias con el cumplimiento de deberes. Por

consiguiente, ignora la especial relación de la libertad religiosa con la situación personal de individuos que han asumido compromisos de conciencia, es decir, personas que reconocen obligaciones a las que no pueden renunciar voluntariamente, ni siquiera frente a los deberes civiles que pueden entrar en conflicto con aquéllas.

Pero cabría preguntarse: ¿por qué debería otorgar el Estado un respeto especial a esos sujetos que han asumido compromisos de conciencia? En parte, porque cuando el gobierno grava prácticas que son básicas para la autodefinición de sus ciudadanos, los frustra a nivel más profundo que cuando los priva de otros aspectos que también entran dentro de sus intereses pero que resultan menos fundamentales para los proyectos que dan sentido a sus vidas. Pero el compromiso como tal no constituye una base suficiente para otorgar un respeto especial. Los proyectos y los compromisos definitorios pueden ir desde lo admirable y lo heroico hasta lo obsesivo y lo demoníaco. Los sujetos situados pueden hacer gala tanto de solidaridad y carácter como de prejuicio e intolerancia.

La defensa de una protección especial para el libre ejercicio de la religión presupone que la fe religiosa, tal como ésta se practica de forma característica en una sociedad particular, produce formas de ser y de actuar que son merecedoras de respeto y apreciación, ya sea porque resultan admirables en sí mismas o porque fomentan cualidades de carácter que producen buenos ciudadanos. Pero si no existiera un motivo para pensar que las creencias y las prácticas religiosas promueven modos de vida admirables desde el punto de vista moral, la defensa del derecho a la libertad religiosa se vería debilitada. Seguirían existiendo, sin duda, otras consideraciones de tipo pragmático: la protección de la libertad religiosa podría justificarse aún como una forma de impedir el conflicto civil que se puede producir cuando iglesia y Estado están excesivamente ligados entre sí. Pero la justificación moral del derecho a la libertad religiosa implica inevitablemente un juicio: la

defensa de este derecho no puede separarse completamente de un juicio sustantivo acerca de la valía moral de la práctica que ampara.

### **El derecho a la libertad de expresión**

Los recientes debates en torno a la libertad de expresión y las llamadas expresiones de odio ilustran también la conexión que existe entre los derechos y los bienes que estos derechos protegen. ¿Deberían tener derecho los neonazis a desfilarse en Skokie (Illinois), una localidad donde viven un gran número de supervivientes del Holocausto? ¿Debe permitirse que las organizaciones supremacistas blancas promulguen sus opiniones racistas?<sup>11</sup> Los liberales sostienen que el Estado debe ser neutral con respecto a las opiniones que propugnan sus ciudadanos. Los gobiernos pueden regular el momento, el lugar y la manera de expresarse (pueden prohibir, por ejemplo, una manifestación ruidosa en plena noche), pero no pueden regular el contenido de esas expresiones. Prohibir expresiones ofensivas o impopulares significa imponer a unos ciudadanos los valores de otros y por lo tanto no respeta la capacidad de cada ciudadano para elegir y expresar sus propias opiniones.

De acuerdo con esta misma perspectiva, los liberales pueden restringir aquellas formas de expresión más proclives a ocasionar un daño significativo (en forma de violencia, por ejemplo). Pero en el caso de las expresiones de odio, lo que se considera como daño viene limitado por la concepción liberal de la persona. Según esta concepción, mi dignidad no reside en ninguno de los roles sociales que ocupo, sino en mi capacidad para elegir mis propios roles e identidades por mi cuenta. Eso significa que mi dignidad no podría verse jamás dañada por un insulto dirigido contra un grupo con el que me identifico. Ninguna de esas «expresiones de odio» podría constituir un daño en sí misma, ya que, desde la perspectiva liberal, el

mayor respeto es el que se tiene a sí mismo un sujeto independiente de sus metas y sus logros. Para este yo desvinculado, los fundamentos de este respeto por uno mismo preceden a cualquier vínculo o apego, por lo que están a salvo de cualquier insulto dirigido contra «mi gente». El liberal, pues, se opondría a las restricciones a las expresiones de odio, salvo en aquellos casos en los que sea probable que provoquen algún daño físico real, es decir, un daño independiente de la expresión en sí.

El comunitarista podría responder a todo ello que la concepción liberal del daño es excesivamente estrecha. Para aquellas personas cuya concepción de sí mismas se define por el grupo étnico o religioso al que pertenecen, un insulto a ese colectivo puede infligirles un daño tan real como ciertos daños físicos. Para los supervivientes del Holocausto, la marcha de los neonazis iba a despertar miedos y recuerdos de unos horrores indescriptibles que se hallaban en el corazón mismo de sus identidades y de las historias de sus vidas.

Ahora bien, reconocer el daño que pueden producir las expresiones de odio no basta para demostrar la necesidad de restringir la libertad de expresión. El daño infligido por esa clase de expresiones ha de ser sopesado frente al bien que supone la protección de la libertad de expresión. Igual que ocurría con la libertad de religión, no basta con invocar sin más las demandas o los derechos de unos sujetos individuales densamente constituidos. Lo que cuenta es la importancia moral del discurso o la expresión en relación con el estatus moral de las identidades establecidas que ese discurso o esa expresión atacaría u ofendería. Si Skokie podía impedir la entrada a los nazis, ¿por qué no habrían podido las localidades segregacionistas del Sur haber impedido las marchas por los derechos civiles de los años cincuenta y sesenta? Los segregacionistas sureños no querían que Martin Luther King, Jr., desfilara por las calles de sus pueblos y ciudades, del mismo modo que los vecinos de Skokie no querían que los



neonazis marcharan por las suyas. Y como los supervivientes del Holocausto, los segregacionistas también habrían podido reivindicar su condición de sujetos individuales densamente constituidos, ligados por recuerdos comunes que resultarían gravemente ofendidos por los manifestantes y por su mensaje.

¿Existe algún modo de distinguir entre ambos casos en el terreno de los principios? Para los liberales que insisten en la neutralidad con respecto al contenido de las expresiones, así como para los comunitaristas que definen los derechos conforme a los valores predominantes de la comunidad, la respuesta debe de ser negativa. El liberal protegería la libertad de expresión en ambos casos y el comunitarista la anularía también en ambos. Pero la necesidad de resolver ambos casos en un mismo sentido evidencia hasta qué punto es absurdo el rechazo a emitir juicios que liberales y comunitaristas comparten.

La razón obvia para diferenciar entre un caso y otro es que los neonazis promueven el genocidio y el odio, mientras **que** Martin Luther King, Jr., buscaba el reconocimiento de los derechos civiles de los negros. La diferencia consiste, pues, en el contenido del discurso, en la naturaleza de la causa. También hay diferencias en la valía moral de las comunidades locales cuya integridad estaba en juego. Los recuerdos compartidos de los supervivientes del Holocausto merecen una deferencia moral de la que no es en absoluto acreedora la solidaridad de los segregacionistas. Esta clase de discriminaciones morales son perfectamente compatibles con el sentido común, pero entran en conflicto con la versión del liberalismo que afirma la prioridad de lo correcto sobre lo bueno, así como con la versión del comunitarismo que fundamenta la defensa de los derechos exclusivamente en los valores comunitarios.

Sin embargo, que el derecho a la libertad de expresión haya de justificarse a partir de un juicio moral sustantivo sobre el valor del discurso en relación con los riesgos que comporta, no implica que los jueces deban tratar de

resolver por sí mismos, en cada caso concreto, los méritos específicos de cada discurso o expresión. Del mismo modo, los jueces no tienen por qué evaluar el valor moral de cada práctica en los casos relacionados con la libertad religiosa. En toda teoría de los derechos, es deseable que existan ciertas reglas y doctrinas generales que ahorren a los jueces la necesidad de recurrir a principios fundamentales en cada caso que se les presente. Pero algunas veces, ante casos especialmente difíciles, los jueces no pueden aplicar tales reglas sin apelar directamente a los fines morales que justifican originariamente esos derechos.

Un ejemplo particularmente llamativo fue la opinión expresada por el juez Frank Johnson en la sentencia de 1965 que autorizó la histórica marcha de Martin Luther King de Selma a Montgomery. El gobernador de Alabama, George Wallace, quería impedir la marcha. El juez Johnson reconoció que los estados tenían derecho a regular el uso de sus carreteras principales y que una marcha multitudinaria por una de esas vías públicas rozaría «los límites máximos de lo constitucionalmente permitido». Aun así, ordenó que el estado permitiera la marcha alegando que la causa de ésta era justa: «La extensión del derecho a reunirse, manifestarse y marchar pacíficamente por las carreteras y calles», escribió, «debería ser proporcional a la enormidad de los males contra los que se protesta y cuya solución se reclama. En este caso, los males son inmensos. La extensión del derecho a manifestarse contra ellos, pues, debe determinarse en el grado proporcionalmente correspondiente»

El dictamen del juez Johnson no era neutral con respecto a los contenidos; no habría sido de gran ayuda para los nazis en Skokie. Pero ilustra acertadamente la diferencia entre el enfoque liberal de los derechos y este otro enfoque que propone fundamentarlos en un juicio moral sustantivo de los fines que promueven.

¿Deberían permitirse las loterías estatales? ¿Es aceptable la subasta de artículos personales de figuras como JFK? ¿Cuáles son los argumentos que deben usarse en la discusión pública sobre el aborto o la homosexualidad? Sandel nos ofrece un gran fresco sobre la historia reciente de Estados Unidos, examinada desde detalles pequeños pero significativos (y en ocasiones sorprendentes para el lector europeo), pero también desde la perspectiva que da todo un siglo. De este modo trata de evocar para el lector el progresivo empobrecimiento del discurso público que ha acompañado lo que en su opinión es el fracaso del modelo liberal, y de proponer el desarrollo de formas más ricas y sustanciales de socialización democrática. La necesidad de dar mayor sentido moral a la vida política colectiva se hace aún más acuciante desde una perspectiva progresista, pues tal como advierte Sandel una y otra vez a lo largo del libro, el moralismo más estrecho y el fundamentalismo ocupan rápidamente todos aquellos terrenos que los progresistas no se atreven a pisar. La historia reciente de Estados Unidos sería una prueba patente, en su opinión, de este peligro.

Michael Sandel se erigió hace veinte años en uno de los más destacados proponentes de la crítica "comunitarista" al liberalismo. En *Filosofía pública*, Sandel clarifica su postura frente a las generalizaciones que han marcado en gran medida este debate y toma distancia respecto a cualquier interpretación conservadora de la comunidad que la conciba como el simple dominio de la tradición o de las opiniones de la mayoría, para reivindicar una concepción deliberativa de la democracia que remonta hasta Dewey.

«Michael Sandel es un decidido practicante de lo que podríamos llamar una filosofía pública o civil.»

Fernando Savater, *El País*, Babelia

