

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

ANARQUÍA, ESTADO Y UTOPIA

Traducción de
ROLANDO TAMAYO

ROBERT NOZICK

ANARQUÍA, ESTADO
Y UTOPIA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés,
Primera edición en español,
Primera reimpresión,

1974
1988
1990

Título original:

Anarchy, State, and Utopia
© 1974, Basic Books, Inc., Nueva York
ISBN 0-465-09720-0

D. R. © 1988, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Av. de la Universidad, 975; 05100 México, D. F.

ISBN 968-16-2649-4

Impreso en México

PREFACIO

Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos. Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden. ¿Qué espacio dejan al Estado los derechos individuales? La naturaleza del Estado, sus funciones legítimas y sus justificaciones, si las hay, constituyen el tema central de este libro; una amplia y múltiple variedad de asuntos se entrelazan en el curso de nuestra investigación.

Mis conclusiones principales sobre el Estado son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica; que el Estado mínimo es inspirador, así como correcto. Dos implicaciones notables son que el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades para su *propio* bien o protección.

No obstante que sólo las vías coactivas hacia tales fines están excluidas, en tanto que las voluntarias subsisten, muchas personas rechazarán inmediatamente nuestras conclusiones, en la inteligencia de que no *quieren* creer en nada tan aparentemente insensible hacia las necesidades y sufrimientos de los otros. Conozco esa reacción; era la mía cuando comencé a considerar estas ideas. Con reticencia, me vi convencido de las ideas libertarias (como frecuentemente se les llama ahora), debido a varias consideraciones y argumentos. Este libro contiene pocos rastros de mi reticencia anterior. Por el contrario, posee muchos de esos argumentos y consideraciones, los presento tan vigorosamente como puedo. De esta forma, corro el riesgo de ofender doblemente: por la tesis que expongo y por el hecho de proporcionar razones para sostenerla.

Mi reticencia anterior no está presente en este volumen, puesto que ha desaparecido. Con el tiempo me he acostumbrado a las ideas y a sus consecuencias; ahora observo el campo de la política a través de ellas. ¿Debería decir que ellas me permiten observar a través del campo de la política?

Puesto que muchos de los que adoptan una postura similar son limitados y rígidos y, paradójicamente, llenos de resentimiento hacia otras formas más libres de ser, el hecho de que yo tenga en la actualidad respuestas naturales que encajan en la teoría, me pone entre mala compañía. No me gusta que la mayoría de la gente que conozco y respeto esté en desacuerdo conmigo, habiendo dejado ya atrás el no del todo admirable pla-

y afinar su punto de vista para presentar al mundo un todo acabado, completo y elegante. Ésta no es mi opinión. Creo que, de todas maneras, hay también un lugar y una función en nuestra continua vida intelectual para una obra menos complicada que contenga presentaciones inconclusas, conjeturas, cuestiones y problemas abiertos, entrelíneas, conexiones laterales, así como una línea principal de argumentación. Hay lugar para palabras sobre cuestiones, aparte de las últimas palabras.

En verdad, la manera usual de presentar trabajos filosóficos me confunde. Las obras de filosofía están escritas como si sus autores creyeran que son, absolutamente, la última palabra sobre el tema. Pero, seguramente, no es cierto que cada filósofo piense que, gracias a Dios, finalmente él ha encontrado la verdad y construye una fortaleza inexpugnable a su alrededor. En realidad, todos somos mucho más modestos. Por buenas razones. Un filósofo, habiendo larga y arduamente pensado las tesis que propone, tiene una idea razonable sobre sus puntos débiles; las partes donde ha puesto gran peso intelectual sobre algo muy frágil para soportarlo; partes donde comienzan los hilos sueltos de la tesis; supuestos no probados que lo hacen sentir incómodo.

Una forma de actividad filosófica es como empujar y llevar cosas para que encajen dentro de algún perímetro establecido de forma específica. Todas esas cosas están afuera, y tienen que embonar. Usted presiona y empuja el material dentro del área rígida, metiéndolo dentro de los límites de un lado e hinchando el otro. Corre a la vuelta y presiona la vejiga inflada, produciendo otra en otro lado. Así, usted presiona, empuja y corta las esquinas de las cosas de modo que encajen, y oprime hasta que, finalmente, casi todas ellas, más o menos vacilantes, entran. Aquello que no lo logra es arrojado *lejos*, de modo que no vaya a notarse. (Por supuesto, *estó no es así* de burdo. Hay, también, adulación y lisonja. Y la contorsión instintiva que busca acomodar las cosas.) *Rápidamente* encuentra usted un ángulo desde el cual el objeto muestra un ajuste exacto y toma una instantánea, colocando el obturador en rápido, antes de que algo se hinche notoriamente. Después, de regreso en el cuarto oscuro, retoca los rasgones, roturas y jirones del material del perímetro. Todo lo que resta es publicar la fotografía como una representación de cómo son exactamente las cosas, haciendo notar cómo nada encaja apropiadamente en ninguna otra forma.

Ningún filósofo dice:

Aquí es donde empecé, aquí es donde llegué; la parte más endeble de mi trabajo es que pase de allá a acá; aquí, particularmente, se encuentran las más susceptibles distorsiones, apretones, empujones, martillazos, gubiaduras, estiramientos y cepilladuras; sin mencionar los casos eliminados y pasados por alto y todo aquello que desvía la atención.

La reticencia de los filósofos sobre la fragilidad que perciben en sus propias tesis, pienso yo, no sólo es cuestión de probidad o integridad filosó-

fica, aunque así es o, al menos, llega a ser así, cuando es hecha a conciencia. La reticencia está conectada con los propósitos de los filósofos al formular sus tesis. ¿Por qué se empeñan en forzar todo dentro de un perímetro fijo, único? ¿Por qué no en otro perímetro o, más radicalmente, por qué no dejar las cosas donde están? ¿Qué significa para nosotros tener las cosas dentro del perímetro? ¿Por qué lo queremos así? (¿De qué nos protege?) De estas profundas (e inquietantes) cuestiones espero no desviar mi atención en un trabajo futuro.

Sin embargo, la razón de mencionar estas cuestiones aquí no es que yo sienta que se aplican con más fuerza a esta obra que a otros escritos filosóficos. Lo que digo en este libro pienso que es correcto. No es ésta mi manera de retractarme. Más bien me propongo proporcionarles todo: dudas, preocupaciones, incertidumbres, así como creencias, convicciones y argumentos.

En aquellos puntos particulares de mis argumentos, transiciones, supuestos, etcétera, donde siento que se fuerzan, trataré de comentar o, al menos, de llamar la atención del lector sobre lo que me hace sentir incómodo. De antemano, es posible expresar algunas preocupaciones teóricas generales. Este libro no ofrece una teoría precisa del fundamento moral de los derechos individuales; no contiene una exposición ni justificación precisa de la teoría retributiva del castigo, ni una exposición de los principios de la teoría tripartita de la justicia distributiva que sostiene. Mucho de lo que digo se basa en rasgos generales (o emplea) que, creo yo, tales teorías tendrían una vez acabadas. Me gustaría escribir sobre estos temas en el futuro. Si lo hago, la teoría resultante sin duda diferirá de lo que ahora espero que sea; esto requerirá algunas modificaciones de la superestructura aquí construida. Sería tonto esperar que completaré estas tareas fundamentales en forma satisfactoria, como lo sería mantenerse callado hasta que estuvieran hechas. Quizá este ensayo estimule a otros a ayudar.

PRIMERA PARTE

TEORÍA DEL ESTADO DE NATURALEZA O CÓMO
REGRESAR AL ESTADO SIN PROPONÉRSELO
REALMENTE

Sería más promisorio abordar una descripción abstracta fundamental que abarcara todas las situaciones de interés incluyendo "dónde estaríamos ahora si". Si esta descripción fuera lo bastante terrible, el Estado resultaría una alternativa preferida, vista tan afectuosamente como se ve una visita al dentista. Estas descripciones terribles raramente convencen, y no sólo por que no puedan entusiasmar. Los objetos de la psicología y de la sociología son demasiado endebles para soportar generalizaciones tan pesimistas acerca de todas las sociedades y todas las personas, especialmente cuando el argumento depende de *no hacer tales* presunciones pesimistas sobre cómo opera el Estado. Por supuesto, la gente sabe algo de cómo han operado los Estados en la realidad y difieren en sus opiniones. Dada la enorme importancia de escoger entre Estado y anarquía, la prudencia puede sugerir usar el criterio "minimax" y concentrar la atención en una estimación pesimista de una situación *no-estatal*: el Estado sería comparado con la más pesimista descripción hobbesiana del estado de naturaleza. Pero al usar el criterio minimax, esta situación hobbesiana debe ser comparada con la descripción de Estado más pesimista posible, incluidos los Estados *futuros*. En tal comparación, con toda seguridad, el peor estado de naturaleza ganaría. Aquellos que ven el Estado como algo abominable no encontrarán el criterio minimax muy apremiante, en particular porque parece que siempre se podría regresar al Estado si pareciera deseable. El criterio "maximax", por otro lado, procedería con base en los presupuestos más optimistas sobre cómo resultarían las cosas (Godwin, si le gusta a usted este tipo de cosas). Sin embargo, también el optimismo imprudente carece de convicción. En verdad, ningún criterio de decisión propuesto para escoger en la incertidumbre produce convicción; tampoco la proporciona la maximización de la utilidad esperada con base en estas frágiles probabilidades.

Más pertinente sería, en particular para decidir qué fines debe tratar de lograr uno, concentrar la atención en una situación *no-estatal* en que la gente satisfaga generalmente las restricciones morales y actúe en general como debe. Este supuesto no es descabelladamente optimista: no dice que toda la gente actúe con exactitud como debe. Sin embargo, esta situación de estado de naturaleza es la mejor situación anárquica que uno razonablemente puede esperar. De ahí que investigar su naturaleza y defectos sea de importancia fundamental para decidir si debe haber Estado y no anarquía. Si se pudiera demostrar que el Estado fuera aun superior a esta muy favorecida situación de anarquía, la mejor que realísticamente se puede esperar, o que el Estado surgiera por un proceso que no implicara pasos de un modo moral no permitidos o que constituyera una mejora si surgiera, esto proporcionaría un fundamento racional para la existencia del Estado; esto justificaría el Estado.¹

Esta investigación plantea la pregunta de saber si todas las acciones que

¹ Esto contrasta con la teoría que presenta el surgimiento del Estado a partir de un estado de naturaleza mediante un proceso natural e inevitable de *deterioro*, así como la

las personas tienen que realizar para establecer y hacer operar el Estado son, en sí mismas, moralmente permisibles. Algunos anarquistas han afirmado no sólo que estaríamos mejor sin un Estado, sino que cualquier Estado viola necesariamente los derechos morales de los individuos y, por tanto, es intrínsecamente inmoral. Entonces nuestro punto de partida, aunque no político, intencionalmente está lejos de ser amoral. La filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política. Lo que las personas pueden y no pueden hacerse unas a otras limita lo que pueden hacer mediante el aparato del Estado o lo que pueden hacer para establecer dicho aparato. Las prohibiciones morales que es permisible imponer son la fuente de toda legitimidad que el poder coactivo fundamental del Estado tenga. (El poder coercitivo fundamental es un poder que no reposa en ningún consentimiento de las personas a quienes se aplica.) Esto proporciona una arena primaria de la actividad estatal, posiblemente la única arena legítima. Más aún, en la medida en que la filosofía moral no es clara y origina desacuerdos en los juicios morales de las personas, también plantea problemas que, podría pensarse, deberían tratar de resolverse propiamente en el terreno político.

TEORÍA POLÍTICA EXPLICATIVA

Además de su importancia para la filosofía política, la investigación del estado de naturaleza sirve también a propósitos explicativos. Los modos posibles de entender el campo político son los siguientes: 1) explicarlo por completo en términos no políticos; 2) considerarlo como surgiendo de lo no político, pero irreductible a él: un modo de organización de factores no políticos inteligibles únicamente en términos de principios políticos nuevos, o 3) concebirlo como un campo completamente autónomo. En la medida en que únicamente el primer modo promete un entendimiento completo de todo el campo político,² surge como la alternativa teórica más deseable; sólo sería abandonada si supiéramos que es imposible. Permítasenos llamar explicación *fundamental* del campo al tipo más deseable y más completo de explicación de un campo.

Para explicar de manera fundamental lo político, en términos no políticos, se podría empezar: ya con una situación no política que mostrara cómo y por qué una situación política aparecería más tarde a partir de ella; o bien con una situación política descrita en forma no política, y que derivara sus características políticas de su descripción no política. Esta

teoría médica presenta el envejecimiento y la muerte. Tal teoría no "justificaría" el Estado, aunque bien podría hacer que nos conformáramos con su existencia.

² *Íd.* Hanson, Norwood Russell, *Patterns of Discovery*, Nueva York, Cambridge University Press, 1958, pp. 119-120, y su cita de Heisenberg (p. 212). Aunque el X (color, calor, etcétera) de un objeto puede ser explicado en términos de estar compuesto por partes de cierta cualidad X (colores en cierto orden, promedio de calor de las partes, etcétera), el campo *total* de X no puede ser explicado o entendido de esta manera.

pasadas por alto aquí. Sólo cuando alguna divergencia entre nuestra concepción y la de Locke sea pertinente para la filosofía política, para nuestro argumento sobre el Estado, será mencionada aquí. La exposición completamente detallada del fundamento moral, incluyendo la exposición precisa de la teoría moral y su base subyacente, requeriría una presentación en gran escala y ésta es una tarea para otro tiempo (¿toda la vida?). Esta tarea es tan importante, la laguna que su ausencia deja es tan abierta, que sólo es un pequeño consuelo anotar que aquí seguimos la respetable tradición de Locke, quien no proporciona algo ni remotamente parecido a una explicación satisfactoria del *status* y fundamento del derecho natural en su *Segundo tratado*.

II. EL ESTADO DE NATURALEZA

Los individuos en el estado de naturaleza de Locke se encuentran en "un estado de perfecta libertad para ordenar sus actos y disponer de sus posesiones y personas como juzguen conveniente, dentro de los límites del derecho natural, sin requerir permiso y sin depender de la voluntad de ningún otro" (sec. 4).¹ Los límites del derecho natural exigen que "nadie deba dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesión" (sec. 6). Algunas personas transgreden estos límites "invadiendo el derecho de otros [...] y haciéndose daño unas a otras" y, en respuesta, la gente puede defenderse, o defender a otro, contra los que violan derechos (cap. III). El perjudicado y sus agentes pueden recobrar del transgresor "tanto como pueda dar indemnización por el daño sufrido" (sec. 10). "Todos tienen el derecho de castigar a los transgresores del derecho, al grado de que se pueda impedir su violación" (sec. 7). Cada persona puede, y sólo puede, "retribuir [al transgresor] lo que la razón serena y la conciencia tranquila dicten, lo que es proporcional a su transgresión, lo que basta para reparar y reprimir" (sec. 8).

Hay "inconvenientes del estado de naturaleza" por los que, dice Locke, "fácilmente concedo que el gobierno civil es el remedio apropiado" (sec. 13). Para entender precisamente lo que el gobierno civil remedia, tenemos que hacer algo más que repetir la lista de inconvenientes del estado de naturaleza que Locke formula. Tenemos que considerar, también, qué arreglos podrían hacerse dentro de un estado de naturaleza para enfrentar estos inconvenientes —para evitarlos o para hacer menos probable su surgimiento o hacerlos menos graves en las ocasiones que efectivamente surgieran. Únicamente después de que todos los recursos del estado de naturaleza sean puestos en juego, a saber: todos aquellos arreglos y acuerdos voluntarios que las personas pudieran realizar en el ejercicio de sus derechos, y sólo después de que los efectos de éstos sean considerados, estaremos en posición de apreciar cuán serios son los inconvenientes que aún quedan por remediar por el Estado y estimar si el remedio es peor que la enfermedad.²

¹ John Locke, *Two Treatises of Government*, 2ª ed., Peter Laslett (comp.), Nueva York, Cambridge University Press, 1967, sec. 4. Salvo indicación expresa, todas las referencias son al *Segundo tratado*.

² Proudhon nos ha proporcionado una descripción de los "inconvenientes" internos del Estado: "Ser GOBERNADO es ser observado, inspeccionado, espionado, dirigido, jurídicamente conducido, numerado, regulado, enrolado, endoctrinado, predicado, controlado, vigilado, ponderado, evaluado, censurado, ordenado, por criaturas que no tienen el derecho, la sabiduría ni la virtud para hacerlo. Ser GOBERNADO significa estar en toda operación, en toda transacción, anotado, registrado, contabilizado, usado, timbrado, medido, numerado, valorado, licenciado, autorizado, amonestado, advertido, prohibido, reformado, corregido, castigado. Con el pretexto de la utilidad pública y en nombre del interés general

uno de sus miembros, sean justas o injustas. La inconveniencia de que todos sean llamados cualquiera que sea su actividad en el momento o la ventaja comparativa, o cualesquiera que sean sus inclinaciones, puede ser manejada de la manera usual: por división del trabajo e intercambio. Algunos serán contratados para realizar funciones de protección y algunos empresarios entrarán en el negocio de vender servicios de protección. Se ofrecerán diferentes tipos de políticas de protección, por diferentes precios, a aquellos que pudieran desear una protección más amplia o más elaborada.⁵

Un individuo podría entrar en más acuerdos y compromisos particulares, en vez de transmitir a una agencia privada de protección todas las funciones de detección, aprehensión, determinación judicial de la culpa, castigo y requerimiento de compensación. Consciente de los peligros de ser juez de su propia causa, podría turnar la decisión de si en verdad ha sido afectado y en qué grado, a alguna parte neutral o menos implicada. Para que los efectos sociales de la aplicación de la justicia se produzcan, dicha parte tendría que ser en general respetada y considerada neutral y recta.

⁵ Más adelante veremos (p. 31) cómo la moneda puede existir en un estado de naturaleza sin un acuerdo explícito que establezca un medio de intercambio. Los servicios privados de protección han sido propuestos y explicados por varios autores dentro de la tradición anarco-individualista. Sobre esta tradición, *vid.*: Lysander Spooner, *No Treason: The Constitution of No Authority* (1870); *Natural Law and A Letter to Grover Cleveland on His False Inaugural Address; The Usurpation and Crimes of Law-makers and Judges, and the Consequent Poverty, Ignorance, and Servitude of the People* (Boston, Benjamin R. Tucker, 1886, reimpresos en *The Collected Works of Lysander Spooner*, 6 vols. (Weston, Mass., M & S Press, 1971). Benjamin R. Tucker explica el funcionamiento de un sistema social en el que todas las medidas de protección son proporcionadas en forma privada en *Instead of a Book* (Nueva York, 1899, pp. 14, 25, 32-33, 36, 43, 104, 326-329 y 340-341, del cual muchos pasajes están reproducidos en su *Individual Liberty* (Clarence Lee Swartz (comp.), Nueva York, 1926). No hay palabras para describir lo vívidos, estimulantes e interesantes que son los escritos y argumentos de Lysander Spooner y de Benjamin R. Tucker, tanto que uno duda en mencionar alguna fuente secundaria. *Vid.* sin embargo, el vigoroso e interesante libro de James J. Martin *Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908*, en el que se encuentra una descripción de las vidas y de los puntos de vista de Spooner, Tucker y otros autores de esta tradición. *Vid.*, también, la más amplia explicación de Francis Tandy sobre el esquema de protección privada en *Voluntary Socialism* (Denver, F. D. Tandy, 1896, pp. 62, 68). Una explicación crítica del esquema es hecha por John Hospers en su *Libertarianism* (Los Angeles, Nash, 1971, cap. xi). Una propuesta reciente es la de Murray N. Rothbard, quien, en su libro *Power and Market* (Menlo, Park, Cal., Institute for Humane Studies, Inc., 1970, pp. 1-7 y 120-123), brevemente describe de qué manera cree que el esquema pudo operar e intenta refutar algunas objeciones dirigidas al esquema. La explicación más detallada que conozco se encuentra en la obra de Morris y Linda Tannehill *The Market for Liberty* (Lansing, Mich., edición privada, 1970, *vid.*, especialmente pp. 65-115). Después que escribí este trabajo en 1972, Rothbard ha presentado sus argumentos más ampliamente en *For a New Liberty* (Nueva York, Macmillan, 1973, caps. iii y xi) y David Friedman ha defendido el anarco-capitalismo entusiásticamente en *The Machinery of Freedom* (Nueva York, Harper & Row, 1973, Tercera Parte). La lectura de cada uno de estos trabajos ha sido muy provechosa; sin embargo, ninguno me llevó a revisar lo que he escrito aquí.

Ambas partes en una disputa pueden intentar protegerse del surgimiento de parcialidad; ambas pueden, incluso, acordar que una *misma* persona sea juez entre ellos y acordar someterse a su decisión (o bien podría haber un proceso específico por medio del cual la parte insatisfecha con la decisión pudiera impugnarla). Sin embargo, por razones obvias, habrá fuertes tendencias para que las funciones mencionadas converjan en el mismo agente o agencia.

En la actualidad las personas llevan, algunas veces, sus disputas para ser resueltas fuera del orden jurídico del Estado, a otros jueces o tribunales que ellas escogen; por ejemplo, tribunales religiosos.⁶ Si todas las partes de una disputa encuentran que algunas actividades del Estado o de su orden jurídico son tan repelentes que no quieren saber nada de ellas, pueden acordar formas de arbitraje o de decisión fuera del aparato del Estado. La gente tiende a olvidar las posibilidades de actuar con independencia del Estado. (De manera similar, las personas que desean ser reguladas en forma paternalista olvidan las posibilidades de contratar limitaciones particulares sobre su propia conducta, o designar a un determinado órgano de supervisión paternalista sobre ellas. Por el contrario, aceptan las pautas exactas de restricciones que a un legislador se le ocurre establecer. ¿Hay realmente alguien que, buscando un grupo de personas sabias y sensibles que regulen para su propio bien, escogería al grupo de personas que integran los miembros de ambas cámaras del Congreso?) Ciertamente, podrían desarrollarse diversas formas de adjudicación judicial, diferentes del paquete particular que el Estado proporciona. El costo de desarrollar y de escoger estas formas realmente no cuenta para el uso que la gente hace de la forma estatal. Sería fácil tener un gran número de paquetes preestablecidos que las partes podrían seleccionar. Presumiblemente, lo que lleva a la gente a usar el sistema de justicia del Estado es la cuestión de la ejecución definitiva. Sólo el Estado puede imponer un juicio en contra de la voluntad de una de las partes. El Estado no *permite* a nadie más imponer el juicio de algún otro sistema, de manera que cualquier disputa en la cual ambas partes no estén de acuerdo sobre el método de resolución, o en cualquier disputa en la cual una de las partes no confía en que la otra se someterá a la decisión (si la otra pacta perder algo de enorme valor si no se somete a la decisión ¿qué agencia impondrá *este* pacto?), las partes que deseen que sus pretensiones tengan efecto no tendrán otro recurso permitido por el orden jurídico del Estado que usar, precisamente, este orden jurídico. Esto puede presentar a las personas del todo opuestas a un sistema estatal dado, unas opciones particularmente punzantes y dolorosas. (Si el sistema jurídico del Estado impone los resultados de ciertos procedimientos arbitrales, la gente puede llegar a un acuerdo —suponiendo que se someta a este acuerdo— sin ningún contacto

⁶ *Vid.* I. B. Singer, *In My Father's Court*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 1966. Para un reciente ejemplo de "contraculturas" *vid.* *Win Magazine*, 1º de noviembre de 1971, pp. 11-17.

protección contra otros, es *relativo*: depende de lo fuertes que sean los otros. Sin embargo, a diferencia de otros productos que son comparativamente evaluados, no pueden coexistir unos servicios de protección máxima en competencia. La naturaleza de los servicios lleva a las agencias no sólo a competir por el patrocinio de clientes, sino que también las lleva a violentos conflictos entre sí. También, puesto que el valor del producto menor al máximo declina desproporcionadamente con el número que compra el producto máximo, los clientes no se mantendrán decididos por el menor bien y las agencias en competencia serán atrapadas en una espiral descendente. De allí las tres posibilidades que hemos mencionado.

Nuestro relato anterior supone que cada una de las agencias intenta de buena fe actuar dentro de los límites del derecho natural en el sentido en que Locke lo entiende.¹¹ Sin embargo, una "asociación de protección" podría agredir a otras personas. Con respecto al derecho natural, en el sentido en que lo concibe Locke, sería una agencia ilícita. ¿Qué contrapesos efectivos habría contra su poder? (¿Qué contrapesos hay contra el poder del Estado?) Otras agencias podrían unirse para actuar contra ella. La gente podría negarse a tratar con los clientes de una agencia ilícita, boicoteándolos para reducir las probabilidades de que la agencia intervenga en sus propios asuntos. Esto podría dificultar mucho a la agencia ilícita conseguir clientes. Sin embargo, este boicoteo parece un medio eficaz sólo en una muy optimista presunción sobre lo que no puede mantenerse en secreto y sobre el costo que le representa a un individuo el boicoteo parcial, comparado con los beneficios que significa recibir la cobertura más amplia ofrecida por una agencia "ilícita". Si la agencia "ilícita" es simplemente un agresor *abierto*, entregado al pillaje, al despojo, a la extorsión, sin ninguna verosímil pretensión de justicia, tendrá tiempos más difíciles que los Estados. La pretensión de legitimidad del Estado induce a sus ciudadanos a creer que ellos tienen cierto deber de obedecer sus edictos, pagar sus impuestos, luchar en sus batallas, etcétera y, así algunas personas cooperan con él en forma voluntaria. Una agencia abiertamente agresiva no podría depender de tal cooperación voluntaria, ni la recibiría, puesto que las personas se considerarían simplemente sus víctimas más que sus ciudadanos.¹²

EXPLICACIONES DE MANO INVISIBLE

¿Cómo difiere del Estado, si difiere en algo, una asociación de protección dominante? ¿Estaba Locke equivocado al imaginar un contra-

¹¹ Locke presupone que, aunque no todos, la preponderante mayoría de las personas que viven en el estado de naturaleza, aceptarían el derecho natural. *Vid.* Richard Ashcroft, "Locke's State of Nature", en *American Political Science Review*, septiembre, 1968, pp. 898-915 (especialmente Primera Parte).

¹² *Vid.* Morris y Lynda Tannehill, *The Market for Liberty*. Sobre la importancia de

to necesario para establecer la sociedad civil? Equivocado como cuando pensaba (secs. 46, 47, 50) que un "acuerdo" o "consentimiento mutuo" era necesario para establecer la "invención del dinero". Dentro de un sistema de trueque, constituye un enorme inconveniente y significa un costo grande el buscar a alguien que tenga lo que usted quiere y que quiera lo que usted tiene; incluso en un mercado, el cual, debemos señalarlo, no necesita convertirse en un mercado para todos los que expresamente convengan en negociar allí. Las personas cambiarán sus bienes por aquello que saben es generalmente más codiciado que lo que ellas tienen; así, será más probable que puedan cambiarlo por lo que quieren. Por la misma razón, otros estarán mejor dispuestos a tomar a cambio esta cosa generalmente más deseada. De esta forma, las personas convergerán en intercambios de los bienes más negociables, dispuestos a cambiar sus bienes por ellos. Cuanto más dispuestos, más conozcan a otros que también estén dispuestos a hacerlo, en un proceso mutuamente reforzador. (Este proceso será reforzado y apresurado por intermediarios que buscan un provecho al facilitar intercambios, quienes encontrarán más expedito ofrecer bienes más negociables a cambio.) Por obvias razones, los bienes en los cuales convergen, a través de decisiones individuales, contendrán ciertas propiedades: valor inicial independiente (de otra manera no hubieran podido comenzar como más negociables), físicamente duraderos, no perecederos, divisibles, portátiles, etcétera. No será necesario ningún acuerdo expreso ni contrato social que fije un medio de intercambio.¹³

Hay cierta cualidad atractiva propia de las explicaciones de este tipo: muestran cómo ciertas pautas o diseños completos, de los cuales se podría haber pensado que hubieran sido producidos por el logrado intento de un individuo o de un grupo de realizar esta pauta, son, por el contrario, producidos y mantenidos por un proceso que en ningún sentido ha tenido "en mente" tal pauta o diseño completo. Siguiendo a Adam Smith, podemos denominar tales explicaciones *explicaciones de mano invisible*. ("Cualquier individuo [...] sólo piensa en su ganancia propia, pero en éste, como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entra en sus intenciones".) La cualidad especialmente satisfactoria de las explicaciones de mano invisible (cualidad que espero tenga este libro en su exposición del Estado) es parcialmente explicada por su nexo con la noción de explicaciones fundamentales, bosquejada en el capítulo 1. Las explicaciones fundamentales de un campo son explicaciones de un campo en otros términos: no usan ninguna de las nociones del campo. Únicamente a través

la cooperación voluntaria a los funcionarios gubernamentales. *vid.*, por ejemplo: Adam Roberts (comp.), *Civilian Resistance as National Defense*, Baltimore, Penguin Books, 1969, y Gene Sharp, *The Politics of Non-Violent Action*, Boston, Porter Sargent, 1973.

¹³ *Vid.* Ludwig von Mises, *The Theory of Money and Credit*, 2ª ed., New Haven, Conn., Yale University Press, 1953, pp. 30-34, de donde he tomado este relato.

11. Las pautas surgidas al operar una modificación a la modificación hecha por Frederick Frey al principio de Peter: la gente la alcanzado tres niveles más allá de su nivel de incompetencia cuando por fin su incompetencia se detecta.
12. La explicación de Roberta Wohlstetter en contra de las teorías de la "conspiración" de por qué Estados Unidos no actuó, con base en las pruebas que tenía de un inminente ataque japonés a Pearl Harbor. (*Pearl Harbor: Warning and Decision*, Stanford: Stanford University Press, 1962).
13. La explicación de "la preeminencia intelectual de los judíos" que se concentra en el gran número de los varones católicos más inteligentes que, durante siglos, no tuvieron hijos, en contraste con el estímulo dado a los rabinos de casarse y reproducirse.
14. La teoría de cómo los bienes públicos no son proporcionados únicamente por la acción individual.
15. La indicación de Armen Alchian de una mano invisible diferente (en nuestra posterior terminología, de un filtro) de la de Adam Smith. ("Uncertainty, Evolution, and Economic Theory", *Journal of Political Economy*, 1950, pp. 211, 221.)
16. La explicación de F. A. Hayek de cómo la cooperación social utiliza más conocimiento del que cualquier individuo posee, mediante el ajuste que las personas hacen de sus actividades en base de cómo otras actividades de la gente similarmente ajustadas afectan sus situaciones locales, y al seguir ejemplos que se les presentan, y crea así nuevas formas institucionales modos generales de comportamiento, etcétera. (*The Constitution of Liberty*, cap. 2).

Una actividad de investigación gratificante sería catalogar los diferentes modos (y combinaciones) de explicaciones de mano invisible, especificando qué clase de explicaciones de mano invisible pueden explicar qué tipos de pautas. Podemos mencionar aquí dos tipos de procesos de mano invisible por los cuales se puede producir una pauta *P*: procesos de filtración y procesos de equilibrio. Mediante el proceso de filtración únicamente pueden pasar cosas que satisfacen *P*, porque los procesos o estructuras eliminan todos los no *P*. En el proceso de equilibrio cada parte componente responde o se ajusta a las condiciones "locales", cambiando, con cada ajuste, el ambiente local de otros componentes cercanos, de tal forma que la suma de escarceos de los ajustes locales constituye o realiza *P*. (Algunos procesos de estos escarceos de ajustes locales no llegan a una pauta de equilibrio, ni siquiera a una de movimiento.) Hay diferentes modos en que un proceso de equilibrio puede ayudar a mantener una pauta y también habría un filtro que eliminaría de la pauta las desviaciones que son demasiado grandes para ser devueltas por los mecanismos de equilibrio interno. Posiblemente, la forma más elegante de explicación de este tipo presupone dos procesos de equilibrio, manteniendo cada uno internamente su pauta frente a pequeñas desviaciones, y siendo cada uno un filtro que elimina las grandes desviaciones que ocurren en el otro.

Podríamos subrayar, de paso, que la noción de procesos de filtración nos permite entender una de las formas en que la corriente de filosofía de las ciencias sociales conocida como individualismo metodológico, puede equivocarse. Si hay un filtro que elimina (destruye) todos los *Q* que no son *P*, entonces la explicación de por qué todos los *Q* son *P* (es decir, de por qué satisfacen la pautas *P*) se remitirá a este filtro. Por cada determinado *Q* puede haber una explicación particular de por qué éste es *P*, de cómo llegó a ser *P*, de qué lo mantiene *P*. Sin embargo, la explicación de por qué todos los *Q* son *P* no será la conjunción de esas explicaciones individuales, aunque éstos sean todos los *Q* que haya, porque es parte de lo que hay que explicar. La explicación se referirá al filtro. Para poner esto en claro podríamos imaginar que no tenemos ninguna explicación de por qué los *Q* individuales son *P*. Es sólo una ley estadística (toda vez que la tenemos que llamar de alguna manera) que algunos *Q* son *P*; incluso podríamos ser absolutamente incapaces de descubrir alguna regularidad estadística estable. En este caso sabríamos por qué todos los *Q* son *P* (y sabríamos que hay *Q*, y posiblemente por qué hay *Q*) sin saber de algún *Q*, por qué es *P*. La postura del individualismo metodológico requiere que no haya ningún proceso de filtración básico (irreductible).

¿ES UN ESTADO LA ASOCIACIÓN PROTECTORA DOMINANTE?

¿Hemos proporcionado una explicación de mano invisible del Estado? Hay al menos dos formas en que puede considerarse que el esquema de las asociaciones de protección privada difiere de un Estado mínimo, podría no satisfacer la concepción mínima de un Estado: 1) parece permitir a algunas personas imponer sus propios derechos, y 2) al parecer no protege a todos los individuos dentro de su ámbito. Ciertos autores dentro de la tradición de Max Weber¹⁵ consideran que tener un monopolio sobre el uso de la fuerza en un área geográfica, un monopolio incompatible con la imposición privada de derechos, es fundamental para la existencia de un Estado. Marshall Cohen señala, en un ensayo inédito, que un Estado puede existir sin monopolizar efectivamente el uso de la fuerza que él no ha autorizado usar a otros. Dentro de los límites de un Estado pueden existir grupos tales como la mafia, el kkk, los Consejos de Ciudadanos Blancos, sindicatos huelguistas y grupos violentos que también usan la fuerza. Exigir tal monopolio no es suficiente (si usted lo exigiera, usted no devendría Estado), tampoco ser el único pretendiente es condición necesaria. Tampoco se necesita que cada uno otorgue legitimidad a la pretensión del Estado a tal monopolio, sea porque, como pacifistas, piensen que nadie

¹⁵ Véase Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York, Free Press, 1947, p. 156, y Max Rheinstein (comp.), *Max Weber on law in Economy and Society*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954, capítulo 13.

De esa forma, parece que la agencia de protección dominante de un territorio no sólo carece del requisito monopolístico sobre el uso de la fuerza, sino que no proporciona protección para todos en su territorio; y, así, la agencia dominante parece que no llega a ser un Estado. Sin embargo, esas apariencias son engañosas.

III. LAS RESTRICCIONES MORALES Y EL ESTADO

EL ESTADO MÍNIMO Y EL ESTADO ULTRAMÍNIMO

EL ESTADO gendarme de la teoría liberal clásica, limitado a las funciones de protección de todos sus ciudadanos contra la violencia, el robo y el fraude y a la de hacer cumplir los contratos, etcétera, parece ser redistributivo.¹ Podemos imaginar, al menos, un orden social intermedio entre el esquema de las asociaciones de protección privadas y el Estado gendarme. Puesto que el Estado gendarme es frecuentemente llamado: Estado mínimo, llamaré *Estado ultramínimo* a este otro orden. Un Estado ultramínimo mantiene un monopolio sobre todo el uso de la fuerza, con excepción del que es necesario en la inmediata defensa propia y, por tanto, excluye la represalia privada (o la proporcionada por una agencia) por daño y para exigir compensación. Sin embargo, *únicamente* ofrece protección y servicios de ejecución a aquellos que compran sus pólizas de protección y aplicación. Las personas que no contratan protección con el monopolio no obtienen protección. El Estado mínimo (Estado gendarme) es equivalente al Estado ultramínimo con la adición de un plan de cupones del tipo de Milton Friedman (claramente redistributivo), financiado con ingresos fiscales.² Según este plan, todas las personas, o algunas (por ejemplo: todas aquellas que lo necesitan), reciben cupones financiados por impuestos, los cuales únicamente pueden usarse para comprar pólizas de protección al Estado ultramínimo.

En la medida en que el Estado gendarme parece ser redistributivo, hasta el grado de que constriñe a ciertos individuos a pagar por la protección de otros, sus defensores tienen que explicar por qué esta función redistributiva del Estado es única. Si cierta redistribución es legítima para proteger a todos, ¿por qué no lo es, también, para otros propósitos atractivos y deseables?, ¿qué fundamento racional selecciona específicamente los servicios de protección como único objeto de actividades redistributivas legítimas? El fundamento racional, una vez encontrado, puede mostrar que esta prestación de servicios de protección *no* es redistributiva. Más precisamente, el término "redistributivo" se aplica a los tipos de *razones* para un orden, más que al orden mismo. Podríamos elípticamente llamar "redistributivo" a un orden si las principales razones (únicas posibles)

¹ Aquí y en la siguiente sección retomo y anticipo una explicación que aparece en mi artículo: "On the Randian Argument", en *The Personalist*, núm. 52, primavera, 1971, nota 4.

² *Vid.* Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, cap. 6. Los cupones de la escuela de Friedman, por supuesto, permiten escoger quién habrá de proporcionar el producto y, así, difieren de los cupones de protección imaginados aquí.

torio presupone, como podemos ver ahora, que éste es un "utilitarista de los derechos"; presupone que su finalidad es, por ejemplo, minimizar la cantidad (sopesada) de la violación de derechos en la sociedad y que debe perseguir este fin, aun a través de medios que, por sí mismos, violan los derechos de las personas. En vez de eso, el defensor del estado ultramínimo puede colocar la no violación de derechos como una restricción a la acción, más que (o, además de) integrarlo al estado final por realizar. La posición sostenida por este defensor del Estado ultramínimo será congruente, si su concepción de derechos sostiene que forzarle, a usted, a contribuir al bienestar de otros, viola sus derechos; mientras que, el que alguien no proporcione a usted las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola por sí mismo sus derechos, aun si esto evita que sea más difícil para alguien violarlos. (Esta concepción será consistente siempre que no conciba que el elemento monóplico del Estado ultramínimo es, en sí mismo, una violación de derechos.) Que ésta sea una posición congruente no significa, por supuesto, que sea una posición aceptable.

¿POR QUÉ RESTRICCIONES INDIRECTAS?

¿No es irracional aceptar una restricción indirecta R , más que una postura que ordene minimizar las violaciones de R ? (La última actitud trata a R como condición, más que como restricción.) Si la no violación de R es tan importante, ¿no debería ser, antes bien, el fin?, ¿cómo puede una preocupación por la no violación de R conducir a la negativa de violar R aun cuando esto evitara otras violaciones más amplias de R ? ¿Cuál es el fundamento racional para colocar la no violación de derechos como una

ejemplo, que cada quien podría distinguir, en la consecución de sus fines, entre la violación de derechos cometida por él y aquella hecha por alguien más. Désele al primero peso infinito (negativo) en la consecución de su fin y ninguna cantidad de acciones que impidiera a otros violar derechos podría superar la violación de derechos cometida por él. Además del componente finalista, el cual recibe peso infinito, también aparecen expresiones delecticas, por ejemplo: "el que yo haga algo". Una exposición cuidadosa que delimite las "posturas restrictivas" excluiría estas formas tramposas de transformar restricciones indirectas en forma de una concepción estado finalista como suficiente para constituir una concepción de estado final. Métodos matemáticos para transformar un limitado problema de minimización en una secuencia de minimizaciones ilimitadas de una función auxiliar son presentadas por Anthony Fiacco y Garth McCormick en *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minimization Techniques* (Nueva York, Wiley, 1968). El libro es interesante, tanto por sus métodos como por sus limitaciones para esclarecer el área que nos ocupa; obsérvese la manera en la cual las funciones punitivas incluyen las restricciones, la variación en el peso de las funciones punitivas (sec. 7.1), etcétera.

La cuestión de si estas restricciones indirectas son absolutas o si pueden ser violadas para evitar horrores morales catastróficos y, si éste es el caso, cómo sería la estructura resultante, es la que espero evitar por completo.

restricción indirecta a la acción en vez de incluirla solamente como un fin de nuestras acciones?

Las restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables. Debe decirse más para esclarecer estas palabras sobre fines y medios. Considérese un ejemplo paradigmático de un medio: una herramienta. No hay restricciones indirectas sobre cómo podemos usar una herramienta, además de las restricciones morales sobre cómo podemos usarla en otros. Hay procedimientos para conservarla para uso futuro ("no la dejes bajo la lluvia"); y hay medios más o menos eficientes para usarla. Pero no existe ninguna restricción sobre lo que podemos hacerle para alcanzar mejor nuestros fines. Ahora bien, imagine que existe una restricción superable R sobre algún uso de la herramienta. Por ejemplo, la herramienta se le podría prestar a usted únicamente a condición de que R no sea violado, a menos que el beneficio que se obtenga, al hacerlo, sea superior a cierta cantidad específica o salvo que sea necesario para lograr la realización de un fin específico. En este caso, el objeto no es *completamente* nuestra herramienta para emplearla según nuestro deseo o capricho; pero, comoquiera que sea, es una herramienta, aun con respecto a la restricción superable. Si agregamos a su uso restricciones insuperables, entonces el objeto no puede ser usado como herramienta *en esa forma: a este respecto* no es una herramienta en absoluto. ¿Puede uno agregar restricciones suficientes de manera que un objeto no pueda ser usado en absoluto como herramienta en *ningún* respecto?

¿Puede la conducta hacia una persona ser constreñida de tal forma que no sea usada para ningún fin, a menos que lo escoja? Ésta sería una condición indebidamente rigurosa, si requiere que todo aquel que nos proporcione un bien apruebe positivamente todo uso al cual lo destinemos. Incluso el requerimiento de que no debe objetar ningún uso que planeemos, restringiría seriamente el intercambio bilateral, sin mencionar las secuencias de tales intercambios. Basta que la otra parte gane lo suficiente del intercambio para que esté dispuesta a llevarlo a cabo, aun cuando objeto a uno o más de los usos a los cuales se haya destinado el bien. En tales condiciones, la otra parte no está siendo usada sólo como medio, en ese respecto. Sin embargo, otra persona que no escogiera interactuar con usted si supiera los usos a los cuales usted *intenta* destinar sus acciones o su bien, *está* siendo usada como medio, aun si (en su ignorancia) recibe lo suficiente para escoger interactuar con usted. ("Todo el tiempo estuvo usted únicamente *usándose*", puede decir alguien que escogió interactuar únicamente porque ignoraba los fines del otro y los usos a los que él mismo habría estado destinado.) ¿Incumbe moralmente a alguien revelar los usos que intenta dar a una interacción si tiene buenas razones para creer que el otro rechazaría interactuar si los conociera? ¿Está *usando* a la otra persona si no lo revela? ¿Y qué decir de los casos en que el otro

ral es *p* (un fuerte enunciado de la distintividad de los individuos); y de *p* se sigue un contenido moral particular, a saber: la restricción libertaria.

El contenido moral particular alcanzado en este argumento, el cual enfoca el hecho de que hay distintos individuos, cada uno con una *propia* vida que vivir, no es la restricción libertaria *completa*. Prohibirá que se sacrifique una persona en beneficio de otra. Más pasos serían necesarios para llegar a una prohibición a la agresión paternalista: emplear la fuerza o amenazar con emplearla en beneficio de la persona contra la cual es esgrimida la fuerza. Por ello, se tiene que enfocar el hecho de que hay distintos individuos, cada uno con su propia vida *que vivir*.

Frecuentemente se sostiene que el principio de no agresión es un principio apropiado para gobernar las relaciones entre las naciones. ¿Qué diferencia se supone que hay entre individuos soberanos y naciones soberanas, que hace que la agresión sea permisible entre individuos? ¿Por qué pueden los individuos conjuntamente, a través de sus gobiernos, hacer a algunos lo que ninguna nación puede hacer a otra? En todo caso, hay una razón más fuerte para la no agresión entre individuos: en contraste con las naciones, ellos no contienen como partes integrantes a individuos sobre los que otros, legítimamente, pudieran intervenir para protegerlos o defenderlos.

No desarrollaré aquí los detalles de un principio que prohíbe la agresión física, salvo para hacer notar que no prohíbe el uso de la fuerza para defenderse contra otro que constituye una amenaza, aun cuando sea inocente y no merezca represalia ninguna. Una *amenaza inocente* es quien inocentemente es un agente causal en un proceso en el cual sería un agresor de haber escogido convertirse en tal agente. Si alguien levanta a un tercero y lo arroja contra usted al fondo de un pozo profundo, el tercero es inocente y una amenaza; si él mismo hubiera escogido lanzarse contra usted en esa trayectoria, sería un agresor. Aunque la persona lanzada pudiera sobrevivir a la caída sobre usted, ¿puede usted usar su pistola de rayos para desintegrar el cuerpo que cae antes de que se estrelle y lo mate a usted? Las prohibiciones libertarias son usualmente formuladas en tal forma que prohíben el uso de la violencia contra personas inocentes; sin embargo, las amenazas inocentes, pienso yo, son otra cuestión a la cual se tienen que aplicar principios diferentes.⁹ De esta manera, una teoría completa en este dominio tiene que formular, también las *diferentes* restricciones en respuesta a amenazas inocentes. Mayores complicaciones afectan a *escudos inocentes de amenazas*: aquellas personas inocentes que, en sí mismas, no son amenazas, pero están de tal manera situadas, que serán

⁹ Vid. Judith Jarvis Thomson, "A defense of abortion", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 2, otoño, 1971, pp. 52-53. Después de que mi exposición fue escrita, John Hospers ha explicado cuestiones similares en un ensayo dividido en dos partes: "Some Problems about Punishment and the Retaliatory use of Force", *Reason*, noviembre de 1972 y enero de 1973.

dañadas por el único medio disponible para rechazar la amenaza. Personas inocentes amarradas al frente de unos tanques agresores, de forma tal que los tanques no pueden ser alcanzados sin alcanzarlos también a ellos, son escudos inocentes de amenazas. (Algunos usos de la fuerza sobre personas para atacar a un agresor no actúan sobre escudos inocentes de amenazas; por ejemplo, el hijo inocente de un agresor el cual es torturado para detener al agresor no estaría escudando al padre.) ¿Puede uno, a sabiendas, dañar escudos inocentes? Si uno puede atacar a un agresor y dañar a un escudo inocente, ¿puede éste contraatacar en defensa propia (suponiendo que él no pueda ir contra o combatir al agresor)? ¿Podemos tener dos personas luchando entre sí en defensa propia? De forma similar, ¿usted usa la fuerza en contra de un inocente que lo amenaza, ¿se convierte usted por ello en una amenaza inocente para él, de manera que él pueda ahora justificadamente usar una fuerza adicional contra usted (suponiendo que él pueda hacerlo, pero que no pueda impedir su amenaza original)? Eludiré estas cuestiones increíblemente difíciles, y sólo hago notar que una opinión que convierta la no agresión en un problema central, tiene que resolver estos problemas en forma explícita en algún punto.

RESTRICCIONES Y ANIMALES

Podemos esclarecer el *status* y las implicaciones de las restricciones morales indirectas considerando seres vivos para los cuales estas restricciones indirectas estrictas (o acaso ninguna) usualmente no se consideran apropiadas, a saber: animales no humanos. ¿Hay límites a lo que podemos hacer a los animales? ¿Tienen los animales el *status* moral de meros objetos? ¿No nos dan derecho algunos propósitos de imponer grandes penas a los animales? ¿Qué es lo que, de alguna forma, no autoriza a usarlos?

Los animales son valiosos. A algunos animales superiores, al menos, debe dárseles cierta importancia en las deliberaciones de las personas sobre lo que hay que hacer. Esto es difícil de *probar* (también es difícil probar que la gente sea valiosa!). Primero, trataremos algunos ejemplos; después, argumentos. Si usted siente un placer al chasquear los dedos, posiblemente al ritmo de cierta música, y sabe que el chasquido de sus dedos, por alguna extraña conexión causal, hiciera que 10 mil vacas contentas, sin dueño, murieran con gran dolor y sufrimiento o, incluso, sin dolor e instantáneamente ¿sería perfectamente justo chasquear los dedos? ¿Hay alguna razón por la que fuera moralmente malo hacerlo?

Algunos dicen que las personas no deben hacerlo porque tales actos las brutalizan y hace que muy probablemente dispongan de la vida de *personas* únicamente por placer. Estos actos, moralmente inobjektivos en sí mismos, tienen, dicen ellos, una consecuencia moral indeseable (las cosas, por tanto, serían diferentes si no hubiera posibilidad de tal consecuencia, por ejemplo, para la persona que sabe que es la última persona que

nómico. Como justificación, señalan que el niño no habría existido en absoluto si esto no se permite y, ciertamente, es mejor para él existir durante un número de años. Sin embargo, una vez que una persona existe, no puede realizarse todo aquello que sea compatible con su existencia general, que significa una ganancia neta, ni siquiera por aquellos que lo crearon. Una persona que existe tiene derechos, aun contra aquellos cuyo propósito al crearlo era violar tales derechos. Valdría la pena analizar las objeciones morales a un sistema que permita a los padres hacer cualquier cosa y cuya permisibilidad es necesaria para que ellos decidan tener un hijo, que, hace también que el niño esté mejor que si no hubiera nacido¹⁰ (algunos pensarán que las únicas objeciones surgen de la dificultad de administrar debidamente el permiso). Los animales, una vez que existen, pueden, también, pretender tener derecho a cierto trato. Estas pretensiones bien pueden tener menos peso que las de las personas. Sin embargo, el hecho de que ciertos animales sean traídos al mundo sólo porque algunos querían hacer algo que violara alguna de estas pretensiones no muestra que su derecho no exista en absoluto.

Considérese la siguiente postura (mínima) sobre el trato a animales. Para poder referirnos fácilmente a ella, permítasenos denominar a esta postura "utilitarismo para animales, kantismo para las personas". Esta postura: 1) maximiza la felicidad total de todos los seres vivos, y 2) establece restricciones indirectas estrictas sobre lo que uno puede hacer a los seres humanos. Los seres humanos no pueden ser usados o sacrificados en beneficio de otros; los animales pueden ser usados o sacrificados en beneficio de personas u otros animales sólo si tales beneficios son mayores que el mal infligido. (Esta exposición inexacta de la postura utilitarista basta para nuestros propósitos y puede ser tratada más fácilmente en la discusión.) Uno podría proceder únicamente si el beneficio utilitarista total es mayor que la pérdida utilitarista infligida a los animales. Para esta concepción utilitarista, los animales cuentan tanto como las personas para el utilitarismo normal. Siguiendo a Orwell podríamos sintetizar este punto de vista así: *todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros.* (Ninguno puede ser sacrificado salvo que sea para un mayor beneficio total; sin embargo, las personas no pueden ser sacrificadas en absoluto o únicamente en mucho más estrictas condiciones, y nunca para beneficio de animales no humanos. Lo que quiero decir en (1) por encima de simplemente excluir los sacrificios que no satisfagan la norma utilitarista, no ordenar un fin utilitarista. Llamaré a esta postura utilitarismo negativo).

Podremos ahora dirigir argumentos de que los animales son valiosos a los defensores de las diferentes opiniones. Al filósofo moral "kantiano" que establece restricciones indirectas estrictas sobre lo que puede hacerse a una persona, podemos decirle:

¹⁰ Recordemos el chiste judío:

—La vida es terrible; hubiera sido mejor no haber sido jamás concebido.

—Sí, pero ¿quién es tan afortunado? Ni uno en mil.

Usted sostiene que el utilitarismo es inadecuado porque permite sacrificar a un individuo por otro y para otro, etcétera, olvidando así las limitaciones estrictas sobre cómo se puede comportar legítimamente con respecto a las personas. Sin embargo ¿podría haber algo moralmente intermedio entre personas y piedras, algo sin tales limitaciones estrictas a su trato, pero que no fuera tratado simplemente como objeto? Podría esperarse que al sustraer o disminuir algunas características de las personas, encontraríamos este tipo de ser intermedio (o quizás se consigan seres de *status* moral intermedio restando algunas de nuestras características y sumando otras muy diferentes de las de nosotros).

Es verosímil que los animales sean los seres intermedios y que el utilitarismo sea la posición intermedia. Podemos abordar la cuestión desde un ángulo ligeramente diferente. El utilitarismo supone que la felicidad es todo lo que importa moralmente y que todos los seres son intercambiables. Esta conjunción no puede sostenerse como verdadera para personas. Pero ¿no es verdadero el utilitarismo (negativo) para cualquier ser al cual se pueda aplicar esta conjunción? y ¿no se aplica acaso a los animales?

Al utilitarista podríamos decirle:

Si únicamente las experiencias de placer, dolor, felicidad, etcétera (y la capacidad para tales experiencias) son moralmente pertinentes, entonces los animales tienen que ser tomados en consideración en los cálculos morales, en la medida en que *efectivamente* tienen esas capacidades y experiencias. Constrúyase una matriz en donde las hileras representen políticas o acciones distintas, en que las columnas representen diferentes organismos individuales y cada entrada represente la utilidad (placer neto, felicidad neta) que la política daría al organismo. La teoría utilitarista evalúa cada política por la suma de entradas en su hilera y nos manda realizar una acción o adoptar una política cuya suma sea máxima. Cada columna es sopesada de forma igual y contada una sola vez, se trate de una persona o de un animal no humano. Aunque la estructura de esta idea los considera de manera igual, los animales podrían ser menos importantes en las decisiones, por razón de hechos referidos a ellos. Si los animales tienen menos capacidad para el placer, dolor, felicidad que la que tienen los humanos, las entradas de la matriz, en las columnas de los animales, serán generalmente menores que las de las columnas de las personas. En ese caso ellos serán factores menos importantes en las tomas de decisiones últimas.

Un utilitarista encontraría difícil negar a los animales este tipo de igual consideración. ¿Sobre qué fundamentos podría consistentemente distinguir la felicidad de las personas de la de los animales, en tal forma que considere únicamente la primera? Aun si las experiencias no logran entrar en la matriz de utilidad, a menos que superen cierto mínimo, seguramente *algunas* experiencias animales son más grandes que las experiencias de algunos que el utilitarista desea considerar. (Compárese el quemar vivo a un animal no anestesiado con una leve molestia de una persona.) Cabe observar que para Bentham *efectivamente* vale por igual, la felicidad de los animales; precisamente en la forma que hemos explicado.¹¹

¹¹ ¿Hay alguna razón por la que se deba tolerar que los atormentemos? Ninguna

riencias vitales? Si a usted le preocupa el no haber tenido experiencias deseables, podemos suponer que empresas de negocios han investigado por completo las vidas de muchos otros. Usted puede encontrar y escoger de su amplia biblioteca o popurrí de tales experiencias y seleccionar sus experiencias vitales para, digamos, los próximos dos años. Una vez transcurridos estos dos años, usted tendría diez minutos o diez horas fuera del tanque para seleccionar las experiencias de sus *próximos* dos años. Por supuesto, una vez en el tanque, usted no sabría que se encontraba allí; usted pensaría que todo eso era lo que estaba efectivamente ocurriendo. Otros también pueden encadenarse y tener las experiencias que quieran, de modo que no hay necesidad de mantenerse fuera para servirlos. (Olvídese de problemas tales como ¿quién daría mantenimiento a las máquinas si todo mundo estuviera encadenado a ella?) ¿Se encadenaría usted? ¿Qué más puede importarnos a nosotros además de cómo se sienten nuestras vidas desde adentro? No debe usted abstenerse por razón de los pocos momentos de aflicción entre el momento en que ha decidido y el momento en que se encadena. ¿Qué son unos pocos momentos de aflicción comparados con toda una vida de dicha? (si esto es lo que usted escogió). ¿Y por qué sentir angustia en absoluto, si su decisión es la *mejor*?

¿Qué nos preocupa a nosotros, además de nuestras experiencias? Primero, queremos *hacer* ciertas cosas, no sólo tener la experiencia de hacerlas. En el caso de ciertas experiencias, es sólo porque, primero, queremos hacer las acciones por lo que queremos la experiencia de hacerlas o pensar que las hemos hecho. (Pero ¿por qué queremos hacer las actividades en vez de meramente experimentarlas?) Una segunda razón para no encadenarse a la máquina es que queremos *ser* de cierta forma, ser un cierto tipo de persona. Alguien que flota en un tanque es una burbuja indeterminada. No existe respuesta a esta pregunta: ¿cómo es aquella persona que ha estado en un tanque durante largo tiempo? ¿Es valiente? ¿Amable? ¿Inteligente? ¿Ingeniosa? ¿Amante? No sólo es difícil decir, sino que no es de ninguna manera. Encadenarse a la máquina es una especie de suicidio. Podría parecerle a alguien, atrapado por una imagen, que nada de lo que somos o parecemos puede importar salvo lo que se ve reflejado en nuestras experiencias. Pero ¿debe ser sorprendente que lo *que somos* sea importante para nosotros? ¿Por qué debemos preocuparnos únicamente de cómo pasar nuestro tiempo, y no de qué somos?

En tercer lugar, encadenarse a una máquina de experiencias nos limita a una realidad hecha por el hombre, a un mundo no más profundo ni más importante que aquel que la gente puede construir.¹² No hay ningún contacto *efectivo* con ninguna realidad más profunda; aunque su experiencia se pueda simular. Muchas personas desean mantenerse abiertas a tal contacto y a conexiones de más profundo significado.¹³ Esto clarifica la intensidad del conflicto sobre drogas psicoactivas, a las cuales algunos consideran

¹² Este punto me fue sugerido por Thom Krystoffiak.

¹³ Los conceptos religiosos tradicionales difieren en el punto de contacto con una

tan sólo como máquinas de experiencias locales; otros, como caminos hacia una realidad más profunda; lo que algunos consideran como equivalente a entregarse a una máquina de experiencias; otros lo ven como ¡la consecución de una de las razones para *no entregarse*!

Aprendemos que algo nos interesa además de la experiencia imaginándonos una máquina de experiencias y luego percatándonos de que no la usaríamos. Podemos continuar imaginándonos una serie de máquinas, cada una diseñada para llenar los vacíos sugeridos por las máquinas anteriores. Por ejemplo, como la máquina de experiencias no satisface nuestro deseo de *ser* de un cierto modo, imaginemos una máquina transformadora que nos convierta en cualquier tipo de persona que nos gusta ser (compatible con seguir siendo nosotros). Seguramente no emplearíamos la máquina transformadora para convertirnos en lo que quisiéramos y se encadenaría inmediatamente a la máquina de experiencias.¹⁴ De esta forma, algo interesa, además de las experiencias de uno y de lo que uno es. La razón no sólo es que las experiencias de uno se encuentren desconectadas de lo que uno es, pues la máquina de experiencias podría estar limitada a proporcionar únicamente experiencias posibles para el tipo de persona encadenada. ¿Se trata de que queremos producir una diferencia en el mundo? Considérese entonces la máquina de resultados, la cual produce en el mundo cualquier resultado que usted produciría y conecta su vector de entrada en cualquier actividad conexas.

No vamos a seguir aquí los detalles fascinantes de estas o de otras máquinas. Lo que más perturba de ellas es que vivan nuestras vidas por nosotros. ¿Es erróneo buscar funciones adicionales *particulares*, más allá de la competencia de las máquinas, para que las hagan por nosotros? Quizás lo que deseamos es vivir (verbo activo) nosotros, en contacto con la realidad (y esto, las máquinas no pueden hacerlo *por* nosotros). Sin elabo-

realidad trascendente. Algunos dicen que el contacto produce gloria eterna o Nirvana. Sin embargo, no han distinguido esto suficientemente de una simple excursión *muy* larga en la máquina de experiencias. Otros piensan que es intrínsecamente deseable hacer la voluntad de un ser superior que nos ha creado a todos; aunque, presumiblemente, ninguno pensaría así, si descubriéramos que hemos sido creados por un niño superpoderoso de alguna galaxia o dimensión como objeto de diversión. Otros más imaginan una mezcla final con una realidad superior, no dejando en claro si es deseable y dónde nos deja a *nosotros* esta confusión.

¹⁴ Algunos no usarán la máquina transformadora en absoluto; pareciera hacer trampa. Sin embargo, el uso, por una vez, de la máquina de transformación no eliminaría todos los desafíos. Aún habría obstáculos que superar para los nuevos *yo*s, una nueva plataforma a partir de la cual esforzarse para ascender más alto. ¿Es esta meseta, en algún sentido, menos digna o menos merecida que la proporcionada por la donación genética y el medio de la temprana niñez? Pero, si la máquina de transformación puede ser usada indefinidamente, de manera que podríamos realizar cualquier cosa presionando un botón que nos transformara en alguien que podría hacerlo fácilmente, no quedaría límite alguno por el que *necesitaríamos* esforzarnos por trascender o tratar de trascender. ¿Habría algo que quedara por hacer? Las concepciones teológicas que colocan a Dios fuera del tiempo, ¿Lo hacen así porque un ser omnisciente y omnipotente no podría llenar su vida?

encuentran, conocen o crean seres superiores en la jerarquía, entonces *ellos* ocuparán el nivel más alto en cualquier situación que efectivamente enfrenten y sobre la cual deliberen. Sería como si una restricción indirecta *absoluta* prohibiera que fueran sacrificados por cualquier propósito. Dos teorías morales muy diferentes, la teoría jerárquica elitista, que coloca a la gente en el *status 2* y la teoría de la restricción indirecta absoluta producirían exactamente los mismos juicios morales para las situaciones que la gente efectivamente ha enfrentado y explicarían igualmente bien (casi) todos los juicios morales que hemos hecho. ("Casi todos" porque hacemos juicios sobre situaciones hipotéticas y esto puede incluir algunos que impliquen "superseres" de otro planeta.) Ésta no es la visión del filósofo de dos teorías distintas que explican igualmente bien todos los datos *posibles*. Tampoco es sólo la afirmación de que mediante varios recursos puede plantearse una concepción de restricciones indirectas en forma de un concepto de maximización. Antes bien, las dos teorías rivales explican todos los datos reales, los datos sobre los casos que hemos encontrado hasta ahora; sin embargo, divergen significativamente para ciertas otras situaciones hipotéticas.

No sería sorprendente que encontremos difícil decidir qué teoría creer, pues no hemos sido obligados a pensar sobre estas situaciones; no son las que han conformado nuestras opiniones. Sin embargo, las cuestiones no sólo tratan de saber si seres superiores pueden sacrificarnos para su beneficio; tratan, también, de lo que *nosotros* debemos hacer, puesto que, si hay otros seres de ese tipo, la actitud jerárquica elitista *no* se desploma en la postura "kantiana" de restricciones indirectas, por lo que a *nosotros* se refiere. Una persona no puede sacrificar a uno de sus congéneres en su propio beneficio o en beneficio de otro, pero ¿puede sacrificar a uno de sus congéneres en beneficio de seres superiores? (Nosotros también estaríamos interesados en la cuestión de saber si los seres superiores nos pueden sacrificar en su propio beneficio.)

¿EN QUÉ SE BASAN LAS RESTRICCIONES?

Estas preguntas no nos apremian como lo hacen los problemas prácticos (¿todavía?), pero nos fuerzan a considerar cuestiones básicas sobre los fundamentos de nuestros conceptos morales. Primero: ¿es nuestra concepción moral una concepción de restricciones indirectas o una concepción de una estructura jerárquica más complicada? Segundo: ¿en virtud precisamente de qué características de las personas hay restricciones morales sobre cómo deben tratarse entre sí o ser tratadas? También queremos entender *por qué* estas características se conectan con estas restricciones. (Y, quizás, queremos que estas características no sean tenidas por los animales o no tenidas en tan alto grado.) Podría parecer que las características de una persona, en virtud de las cuales los otros se encuentran limitados en

su trato hacia ella, tienen que ser, en sí mismas, características valiosas. ¿De qué otra forma vamos a entender por qué algo tan valioso brota de ellas? (Esta suposición natural merece mayor examen.)

Las propuestas tradicionales para las importantes características individualizadoras conectadas con las restricciones morales son las siguientes: sensible y autoconsciente; racional (capaz de usar conceptos abstractos no vinculados a respuestas de estímulos inmediatos); poseedor de libre albedrío; ser un agente moral capaz de guiar su conducta por principios morales y de comprometerse con limitaciones mutuas de conducta; tener un alma. Permitásenos pasar por alto cómo deben entenderse precisamente estas nociones y si estas características son poseídas únicamente por el hombre y, en cambio, buscar su conexión con las restricciones morales sobre los demás. Dejando a un lado la última de la lista, cada una de ellas parece insuficiente para forjar la conexión requerida. ¿Por qué el hecho de que un ser sea muy listo o previsor o tenga un cociente de inteligencia superior a cierto nivel es razón para limitar especialmente cómo tratarlo? ¿Seres aún más inteligentes que nosotros tendrían el derecho de no limitarse con respecto de nosotros? O ¿cuál es el significado de cualquier umbral supuestamente decisivo? Si un ser es capaz de escoger autónomamente entre alternativas, ¿hay alguna razón para *dejarle* hacerlo? ¿Son intrínsecamente buenas las decisiones autónomas? Si un ser pudiera tomar, sólo una vez, una decisión autónoma, digamos, entre sabores de helados, en una ocasión particular, y lo olvidara inmediatamente después, ¿habría razones poderosas para dejarlo escoger? Que un ser pueda convenir con otro en limitaciones normativas mutuas que gobiernen la conducta, muestra que él *puede* observar límites; pero no muestra qué límites pueden ser observados con respecto a él ("¿no abstenerse de matarlo?") ni por qué ciertos límites deben, de alguna manera, ser observados.

Es necesaria una variable interviniente *M* para la cual los rasgos enumerados son individualmente necesarios, *quizás* conjuntamente suficientes (al menos debemos poder ver qué se necesita agregar para obtener *M*). Esta variable tiene una clara y convincente conexión con las restricciones morales puestas a la conducta hacia algo con *M*. Asimismo, a la luz de *M*, debemos estar en posición de ver por qué otros han concentrado su atención en los rasgos de racionalidad, libre albedrío y acción moral. Esto sería más fácil si tales rasgos no sólo fueran condiciones necesarias de *M*, sino, también importantes componentes de *M* o importantes medios hacia *M*.

Pero ¿no hemos sido injustos al tratar racionalidad, libre albedrío y acción moral de manera individual y separada? ¿No equivalen conjuntamente a algo cuyo significado es claro?: un ser capaz de formular planes de largo alcance para su vida, capaz de considerar y decidir sobre la base de principios o consideraciones abstractas que formula para él y, consecuentemente, un ser que no sólo es juguete de estímulos inmediatos, un ser que limita su propia conducta, de conformidad con ciertos principios o imágenes que tiene sobre lo que una vida apropiada es para él y para

tiga? Cuando un grupo de personas se constituye en Estado, comienza a castigar y *prohíbe a otros hacer lo mismo*, ¿hay algún derecho que estos últimos violarían y que aquéllos que constituyen el Estado no violarían? ¿Con base en qué derecho, en consecuencia, pueden el Estado y sus funcionarios reclamar un derecho (un privilegio) exclusivo para imponer y aplicar este monopolio? Si aquel que exige justicia, en forma privada, no viola ningún derecho de nadie, entonces castigarlo por sus acciones (acciones que también realizan los funcionarios del Estado) viola sus derechos y, consecuentemente, las restricciones morales indirectas. Por tanto, monopolizar el uso de la fuerza es, desde este punto de vista, inmoral en sí mismo, así como lo es la redistribución a través del aparato impositivo del Estado. Individuos pacíficos que se ocupan de sus propios asuntos no violan el derecho de los demás. No constituye una violación del derecho de ningún otro el que usted se abstenga de comprar algo para él (algo con respecto al cual usted no adquirió, especialmente, la obligación de comprar). De esta manera, continúa el argumento, cuando el Estado amenaza a alguien con un castigo si no contribuye para la protección de otro, viola (y sus funcionarios violan) sus derechos. Al amenazarlo con algo que sería una violación de sus derechos si lo hiciera un particular, los funcionarios del Estado violan restricciones morales.

Para obtener algo reconocible como Estado tenemos que mostrar: 1) cómo un Estado ultramínimo surge del sistema de asociaciones privadas de protección, y 2) cómo el Estado ultramínimo se transforma en un Estado mínimo, cómo da origen a aquella "redistribución" para la provisión general de servicios de protección que constituye el Estado mínimo. Para mostrar que el Estado mínimo es moralmente legítimo, mostrar que no es en sí inmoral, tenemos que mostrar, también, que estas transiciones en (1) y en (2) son, *cada una* de ellas, moralmente legítimas. En lo que resta de la Primera Parte mostraremos cómo ocurre cada una de esas transiciones y cómo es que son moralmente permitidas. Sostenemos que la primera transición, de sistema de protección privada en Estado ultramínimo, ocurre por un proceso de mano invisible, en forma moralmente permisible, que no viola ningún derecho de nadie. En segundo lugar, sostenemos que la transición de Estado ultramínimo en Estado mínimo tiene que ocurrir moralmente. No sería moralmente permisible para las personas mantener el monopolio en el Estado ultramínimo sin ofrecer servicios de protección para todos, aun si esto requiriere una "redistribución" específica. Los operadores del Estado ultramínimo están moralmente obligados a producir el Estado mínimo. El resto de la Primera Parte, en consecuencia, intenta justificar el Estado mínimo. En la Segunda Parte sostenemos que ningún Estado *más* poderoso o extenso que el Estado mínimo es legítimo o justificable; de esta manera, la Primera Parte justifica todo lo que puede ser justificado. En la Tercera Parte, sostenemos que la conclusión de la Segunda Parte no es del todo infeliz; que, además de ser el único correcto, el Estado mínimo no deja de ser sugestivo.

IV. PROHIBICIÓN, COMPENSACIÓN Y RIESGO

LOS INDEPENDIENTES Y LA AGENCIA DE PROTECCIÓN DOMINANTE

PERMÍTASENOS suponer que diseminados entre un numeroso grupo de personas que tratan con una agencia de protección vive un minúsculo grupo que no lo hace así. Estos pocos independientes (incluso quizá uno solo), conjunta o individualmente imponen sus propios derechos contra uno o contra todos, incluyendo clientes de la agencia. Esta situación habría podido surgir si los indios norteamericanos no hubieran sido expulsados de sus tierras y si algunos hubieran rechazado afiliarse a la sociedad circundante de los colonizadores. Locke sostenía que nadie podía ser obligado a entrar en la sociedad civil; alguien podía abstenerse y mantenerse en la libertad del Estado de naturaleza, aun si la mayoría escogiera entrar (§ 95).¹

¿Cómo podrían tratar esta situación la asociación de protección y sus miembros? Podrían intentar aislarse de los independientes dentro de su propio seno, prohibiendo penetrar en su propiedad a todo el que no hubiera aceptado renunciar a ejercer sus derechos de represalia y castigo. El territorio cubierto por la asociación de protección semejaría, entonces, una rebanada de queso suizo, con linderos internos y externos.² Sin embargo, esto acarrearía agudos problemas de relación con los independientes que tuvieran dispositivos que les permitieran realizar represalias a través de las fronteras o que tuvieran helicópteros para ir directamente hasta los malhechores sin allanar la propiedad de nadie más,³ etcétera.

¹ Contrátese esta posición con la opinión de Kant de que "todos pueden usar fines violentos para obligar a otro a entrar en un estado jurídico de sociedad" (*cf. Los elementos metafísicos de la justicia*, sec. 44. Véase, más adelante, nuestra exposición en el capítulo vi).

² La posibilidad de rodear a un individuo presenta una dificultad para la teoría libertaria, la cual tiene en cuenta la propiedad privada de todos los caminos y calles sin ningún camino público de acceso. Una persona podría atrapar a otra, comprando la tierra a su alrededor; no dejando camino para que salga sin cometer un allanamiento. No funcionaría decir que un individuo no debe salir hacia un lugar o estar en él, sin haber adquirido de los propietarios adyacentes el derecho de paso. Aun si dejamos a un lado las cuestiones de si es deseable un sistema que permita a alguien que ha pasado por alto comprar derechos de salida ser atrapado en un solo lugar, aunque no haya realizado ningún ilícito punible, por un enemigo malvado y poderoso (posiblemente el presidente de la empresa que posee todos los derechos de tránsito en la localidad), aún subsiste la cuestión de "¿salir a dónde?". Cualquiera que hayan sido las precauciones que haya tomado, cualquiera puede ser rodeado por enemigos que echen sus redes de manera suficientemente amplia. Lo adecuado de la teoría libertaria no puede depender de que existan mecanismos tecnológicos disponibles, tales como helicópteros que sean capaces de elevarse exactamente por encima del espacio aéreo privado, en tal forma que los transporte hacia afuera sin cometer allanamiento. Tratamos esta cuestión, con la estipulación sobre transferencias e intercambios, en el capítulo vii.

³ En ausencia de otros caminos de reparación, uno puede allanar la propiedad del

que cruzan el límite de protección de otro algunas veces escapan sin revelar su identidad. Requerir meramente (con base en la persecución, aprehensión y determinación de la culpa) la indemnización para la víctima podría ser insuficiente para disuadir a alguien de actuar. ¿Por qué no intentaría éste salirse con la suya, obteniendo un beneficio sin pagar compensación? Ciertamente, si es aprehendido y juzgado culpable, se le exigiría que pague los costos de persecución, aprehensión y juicio; es posible que estos costos adicionales serían suficientes para disuadirlo. Pero podrían no serlo. De esta manera, uno podría ser llevado a prohibir la realización de ciertos actos sin pagar compensación e imponer penas a los que se nieguen a pagar compensación o que no se identifiquen como los transgresores de ciertos límites.

TEORÍAS RETRIBUTIVAS Y DISUASIVAS DEL CASTIGO

La opción de una persona de rebasar un límite está constituida por una oportunidad $(1 - p)$ de ganar G al realizar el acto, donde p es la probabilidad de que sea aprehendido, combinada con la probabilidad p de pagar varios costos por el acto. Estos costos son, primeramente, la compensación debida a la víctima, además: la devolución de cualquier cosa transmisible obtenida por los beneficios malhabidos, los cuales vamos a llamar C . Adicionalmente, como cualquier beneficio no suprimible obtenido por haber llevado a cabo el acto (por ejemplo, placer por recuerdos agradables) tiene que ser también exactamente contraequilibrado de manera que no produzca ningún beneficio neto, podemos olvidarlo en lo que sigue. Otros costos son los costos psicológico, social y emocional de ser aprehendido, procesado, etcétera (llámense D); así como los costos financieros (llámense E) de la aprehensión y del proceso que tiene que pagar, puesto que fueron producidos por su intento de evadir el pago de compensación. Las perspectivas de disuasión se ven oscuras si los costos esperados por haber cruzado un límite son menores que los beneficios esperados; esto es, si $p \times (C + D + E)$ es menor que $(1 - p) \times G$. (No obstante, una persona puede abstenerse de cruzar un límite en virtud de que tiene algo mejor que hacer, una opción que le es disponible incluso con una perspectiva de mayor utilidad.) Si la aprehensión es imperfecta, aunque no cara, pueden ser necesarias penas adicionales para disuadir de la comisión de delitos. (Los intentos por evadir el pago de compensación quedarían, en consecuencia, como actos prohibidos.)

Estas consideraciones plantean dificultades para las teorías retributivas que establecen, sobre fundamentos retributivos, un límite máximo para la pena que puede aplicarse a una persona. Permítasenos suponer (de acuerdo con estas teorías) que R , la retribución merecida, es igual a $r \times H$; donde H es la medida de la gravedad del daño que produce el acto, y r (que cubre entre 0 y 1, inclusive) indica el grado de responsabilidad de la persona por haber producido H . (Pasamos por alto la delicada cuestión de

si H representa el daño intentado, el daño realizado o alguna función de ambos o si ésta varía con el tipo de caso).¹² Cuando otros sepan que $r = 1$, creerán que $R = H$. Una persona que decide realizar alguna acción dañina, se enfrenta, de esta manera, a una probabilidad $(1 - p)$ de ganar G y una probabilidad p de pagar $(C + D + E + R)$. Usualmente (aunque no siempre) el beneficio por cruzar un límite es cercano a la pérdida o daño que inflige a la otra parte; R estará en algún lugar en las proximidades de G . Sin embargo, si p es pequeña o si R es pequeña, $p \times (C + D + E + R)$ puede ser menor que $(1 - p) \times G$, no dando lugar frecuentemente a disuasión.¹³

Las teorías retributivas parecen permitir fallas de disuasión. Los teóricos de la disuasión si tuvieran otra teoría, estarían (aunque no lo reconocerían) en la situación de regocijarse de esfuerzos de los retribucionistas a este respecto. Sin embargo, la tesis: "la pena por un delito debe ser la mínima necesaria para disuadir de su comisión" no proporciona ninguna guía hasta que nos diga cuántas comisiones del delito no se llevaron a cabo. Si se va a disuadir de toda comisión, de manera que el delito queda eliminado, la pena establecida será inaceptablemente alta. Si sólo se disuade de cometer una vez el delito, de manera que simplemente hay menos delito del que habría sin ninguna pena, la pena sería inevitablemente baja y conduciría a una disuasión cercana a *cerro*. ¿Dónde establecer entre estos extremos el fin y la pena? Las teorías disuasivas de tipo utilitarista sugerirían (algo así como) establecer la pena P por un delito en el punto mínimo en que cualquier pena por un delito mayor que P conduciría a más infelicidad adicional infligida en el castigo que la que se ahorraría a las víctimas (potenciales) de los delitos no cometidos por el incremento adicional del castigo.

Esta sugerencia utilitarista equipara la infelicidad que el castigo ocasiona al delincuente con la infelicidad que el delito causa a su víctima. Otorga el mismo peso a estas dos infelicidades al calcular un óptimo social. De esta forma, el utilitarista negará aumentar la pena de un delito, aun si la pena mayor (muy por debajo de cualquier límite máximo retributivo) disuadiera de más delitos, mientras se incrementa, aunque sea ligeramente, la infelicidad de los penalizados más de lo que disminuye la infelicidad

¹² Pasamos por alto si la retribución incluye la *maldad* del acto al cual responde. Aquellas teorías retributivas que sostienen que el castigo, de alguna manera, debe corresponder al delito, se enfrentan a un dilema: o bien el castigo no corresponde a la maldad del delito y, de esta manera no retribuye completamente, o corresponde a la maldad del delito y, por tanto, es injustificado.

¹³ Recuérdese que $C + D + E + R$ mide la pérdida que sufre el agente en comparación con su posición original y no en comparación con su posición después de beneficiarse de la otra parte al infligirle un daño. Pasamos por alto la cuestión de si el costo impuesto no debiera ser $C + D + 2E + R$, mereciendo la segunda E por intentar imponer un costo de busca inútil sobre el aparato de detección y aprehensión; o más bien, si el R en $C + D + E + R$ no debiera, también, contener ese segundo E como componente.

problema de distribución de beneficios de intercambios voluntarios de manera injusta y arbitraria.¹⁷

Más aún, considérese cómo es que este sistema atribuye bienes. Alguien puede tomar un bien y, por tanto, llegar a "apropiárselo", siempre que compense a su propietario. Si varias personas quieren un bien, la primera en tomarlo lo obtiene, hasta que otra lo tome, pagándole a aquélla una compensación completa. (¿Por qué debe recibir algo este tipo de intermediario?)¹⁸ ¿Qué cantidad compensaría al propietario original si varias personas quieren un bien particular? Un propietario que sepa de esta demanda podría muy bien llegar a valuar su bien por el precio del mercado y, así, colocarse más abajo en la curva de indiferencia al recibir menos (ahí donde el mercado existe, ¿no es acaso el precio del mercado el último que un vendedor aceptaría? ¿Existirían mercados aquí?). Combinaciones complicadas de condicionales subjuntivos y contrafácticos podrían posiblemente desenredar las preferencias del propietario, de su conocimiento de los deseos de los otros y de los precios que están dispuestos a pagar. Sin embargo, nadie, aún, ha proporcionado las combinaciones requeridas.¹⁹ Un sistema

¹⁷ Uno podría estar tentado a delimitar parcialmente el área donde es permitida la indemnización completa, distinguiendo entre usar algo como recurso en un proceso productivo y dañar algo como efecto indirecto de un proceso. Pagar únicamente una indemnización completa sería considerado permitido en el último caso; los precios del mercado son deseables en el primero, en virtud de la cuestión de dividir los beneficios del intercambio económico. Este enfoque no funcionaría por razones de transferencia puesto que los efectos de desecho son también recursos negociables, y susceptibles de ser considerados con un precio.

¹⁸ Sobre el papel más usual del intermediario, *vid.* Armen Alchian y W. R. Allen, *University Economics*, 2ª ed., Belmont, California, Wadsworth, 1967, pp. 29-37 y 40.

¹⁹ Un problema similar surge con las explicaciones usuales de los economistas sobre el intercambio. Opiniones anteriores han sostenido que tiene que haber cierto tipo de igualdad entre los bienes que las personas están dispuestas a intercambiar. Porque de otra manera, se pensaba, una parte sería el perdedor. En respuesta, los economistas señalan que los intercambios mutuamente ventajosos requieren únicamente preferencias opuestas. Si una persona prefiere tener el bien del otro a tener el suyo y si, similarmente, la otra persona prefiere tener el bien del primero al suyo propio, entonces un intercambio puede beneficiar a ambos. Ninguno perderá, aun cuando no exista nada por lo que se pueda predicar que sus bienes sean iguales. Se podría objetar que las preferencias opuestas son necesarias (incluso con independencia de las cuestiones sobre si los intercambios podrían no tener lugar entre partes indiferentes entre dos mercancías o, bien, si podría no tener lugar ventajosamente entre dos personas con preferencias idénticas y con idénticas pertenencias iniciales combinadas de las dos mercancías, cuando cada persona prefiere cualquiera de las pertenencias no combinadas a cualquiera combinada y cada uno es indiferente entre las dos pertenencias combinadas). Por ejemplo, en transacciones tripartitas como las que se dan en el beisbol profesional, un equipo puede canjear un jugador por otro, al cual el equipo no prefiere sobre el que transfirieron; lo hace con objeto de canjear el jugador adquirido a otro equipo por un tercer jugador al cual el equipo prefiere sobre el primero que tenía. Se podría replicar que puesto que el primer equipo sabe que el segundo jugador puede ser canjeador por el tercero, el equipo en realidad prefiere tener al segundo (el cual es fácilmente transformable en un tercer jugador por vía de intercambio) que al primero. De esta manera, continúa la réplica, el primer intercambio realizado por el equipo no es por un objeto menos preferido, ni tampoco

no puede evitar el cargo de injusticia al permitir que la compensación pagada por rebasar el límite iguale el precio que hubiera alcanzado de haber tenido lugar, previamente, una negociación para el permiso. (Llámesese a esta compensación: "compensación de mercado"; por lo común será más que una simple compensación completa). El mejor método para descubrir ese precio es, por supuesto, dejar que las negociaciones tengan en efecto lugar y observar cuál es su resultado final. Cualquiera otro procedimiento sería bastante inexacto, así como increíblemente engorroso.

MIEDO Y PROHIBICIÓN

Las siguientes consideraciones que van en contra de permitir libremente todos los actos con tal de que e pague la compensación, además de aquellas que se refieren a la justicia en el precio de intercambio, son, en muchos respectos, las más interesantes. Si algunos daños no son compensables, no caerán bajo la política de permitirlos con tal de que la compensación se pague. (Más bien, *serían* permitidos siempre que la compensación fuera pagada, pero, en virtud de que la compensación no podría ser pagada por ninguno, de hecho no estarían permitidos.) Dejando esa difícil cuestión a un lado, aun ciertos actos que se *pueden* compensar podrían ser prohibidos. Entre los actos que pueden ser compensados, algunos producen miedo. Tenemos miedo de que estos actos nos ocurran a nosotros, aun si sabemos que seríamos compensados completamente por ellos. X, sabiendo que Y resbaló frente a la casa de alguien, que se fracturó un brazo y que cobró dos mil dólares después de seguir un juicio por daños, podría pensar: "Qué afortunado fue Y, que esto le haya ocurrido; vale la pena romperse un brazo para obtener dos mil dólares; esto cubre completamente el daño." Pero ¿si alguien, entonces, llega con X y le dice: "Yo puedo romperte un brazo el próximo mes y si lo hago te daré dos mil dólares como compensación, aunque, si decido no rompértelo no te pagaré nada"; ¿insistiría X en su buena suerte? ¿No caminaría aprensivo, sobresaltándose a cada ruido que oyera detrás de aquél, nervioso ante la expectativa de que un dolor podría

ese intercambio lleva al equipo a una más baja curva de indiferencia. El principio general sería que cualquiera que sepa que un bien es transformable en otro (por vía de intercambio o por cualquier otro medio) preferencialmente coloca el primero, al menos, tan alto como al segundo. (El que omitamos los *costos* de transformación no afecta el punto en cuestión.) Pero este principio, aparentemente necesario para explicar simples intercambios tripartitos, entra en conflicto con la explicación anterior de intercambio en términos de preferencias opuestas. Ese principio tiene la consecuencia de que una persona *no* prefiere tener el bien de otra a tener el suyo. Toda vez que el propio puede ser transformado en el otro (por vía del intercambio a explicar) y, de esta manera, él coloca preferencialmente a este objeto al menos tan alto como el otro.

Las diferentes salidas de esta dificultad que ellas mismas sugieren y que superan un examen precipitado (recuérdese que cada una de dos partes diferentes pueden ofrecer una mercancía a cualquier otro por la suya), todas parecen implicar montones de complicados e intrincados subjuntivos y contrafácticos.

sentimiento. Como el miedo se ve de manera diferente pasada la ocasión que como se ve cuando es sufrido o cuando es anticipado, en estos casos será casi imposible determinar, exactamente, cuál es la cantidad de una indemnización de mercado, salvo mediante negociaciones efectivas.

Nuestro argumento para prohibir ciertas acciones, como los asaltos, presupone que sólo exigir que un asaltante indemnice a sus víctimas por las consecuencias del asalto (aunque no por ningún miedo anticipado) no sería suficiente para disuadir de los ataques al grado de hacer desaparecer el miedo de las personas. El argumento del miedo falla si el supuesto es equivocado (quedaría el argumento de la división de los beneficios del intercambio). Podríamos preguntarnos si el castigo merecido (de conformidad con la teoría retributiva) por violar la prohibición de hacer ciertos actos pudiera igualmente no proporcionar suficiente disuasión para eliminar el miedo y la aprensión. Esto no es factible si la probabilidad de detención es alta y el castigo mismo es una alternativa *temida*; tales castigos no serían ilegítimos para actos ilícitos temidos. Aun para las personas que se beneficiarían mucho más de un acto que lo que sus víctimas se dañan (y, de esta forma, más de lo que el castigo infligido), esto no causaría ninguna dificultad. Recuérdese que una teoría retributiva sostiene que los beneficios malhabidos de una persona tienen que ser devueltos o contraequilibrados si es que quedó alguno después de haber indemnizado a sus víctimas, independientemente del proceso de castigo.

El fenómeno real del miedo a ciertos actos, aun por aquellos que saben que recibirían una indemnización completa si sufrieran estos actos, muestra por qué los prohibimos. ¿Es nuestro argumento demasiado utilitarista? Si el miedo no es producido por una persona en particular ¿cómo se justificaría prohibirle tales actos o tal acción con el fin de que pagara una indemnización? Nuestros argumentos van contra el supuesto natural de que únicamente los efectos y las consecuencias de una acción son pertinentes para decidir si puede ser prohibida. El argumento concentra también su atención en los efectos y consecuencias de no prohibir estos actos. Una vez declarado, es obvio que tiene que hacerse, pero sería valioso investigar qué alcance y qué significación tienen las implicaciones de esta desviación del supuesto natural.

Subsiste la perplejidad de *por qué* depende el miedo de ciertos actos. Después de todo, si usted sabe que será indemnizado completamente por los efectos reales de un acto, de manera que usted no empeorará (desde su punto de vista) como resultado de que se haya realizado tal acto, entonces ¿qué es lo que usted teme? Usted no teme caer en una posición menos preferente o descender en la curva de indiferencia, puesto que (por hipótesis) usted sabe que no ocurrirá. Se sentirá miedo aun cuando el paquete anticipado sea positivo en su totalidad, como cuando a alguien se le dice que su brazo puede ser fracturado y que recibirá, en pago, 500 dólares más de lo que sería suficiente para indemnizarlo completamente. El problema no es determinar qué cantidad indemnizará, por el miedo, sino más bien, por qué

existe de todos modos miedo, si el paquete total previsto es considerado como deseable en su totalidad. Uno puede suponer que el miedo existe porque la persona no está segura de que únicamente se le infligirá la fractura del brazo; no sabe si se observarán estos límites. Sin embargo, el mismo problema surgiría si se le garantizara a la persona una indemnización por cualquier cosa que ocurriera o si se usara en la tarea, una máquina fracturadora de brazos para eliminar el problema de exceder los límites. ¿Qué teme una persona a la cual se le dan tales garantías? Quisiéramos saber qué tipo de daños teme en realidad la gente, aun cuando éstos fueran parte de un paquete que, en su totalidad, es considerado deseable. El miedo no es una emoción global; se concentra como parte del paquete, independientemente de los juicios de "en general" sobre el total. Nuestro argumento presente, en favor de la prohibición de traspasos indemnizables de límites, se basa en ese carácter no global del miedo, de la angustia, de la aprensión, etcétera.²¹ Una respuesta que especificara los tipos de daños podría producirse en términos de nociones ordinarias tales como "dolor físico" o en términos de nociones de alguna teoría psicológica tales como "estímulos aversivos incondicionados". (Sin embargo, no debemos brincar a la conclusión de que cuando se sabe que se pagará la indemnización, únicamente el daño físico o el dolor físico es temido y considerado con aprensión. No obstante tener conocimiento de que habrá indemnización por estos daños si el acto ocurre, las personas pueden también temer ser humilladas, avergonzadas, caer en desgracia, que se les ponga en aprietos, etc.) En segundo lugar, quisiéramos saber si tales miedos se deben a características alterables del entorno social. Si las personas han crecido allí donde gran número de ciertos actos se realizan a la ventura y en forma impredecible ¿exhibirían gran aprensión y miedo ante el riesgo de que estos actos ocurrieran, o serían capaces de tolerar los riesgos como parte normal de su ambiente? (Sería difícil detectar o medir su aprensión si ésta se expresara en una elevada tensión general. ¿Cómo se mediría cuán sobresaltada está la gente en general?) Si las personas que crecen en tal ambiente de tensión pudieran desarrollar una tolerancia hacia ciertos actos, mostrando pocos síntomas de miedo y aprensión, no tendríamos una explicación muy *profunda* de por qué son prohibidos ciertos actos (en vez de permitidos, con tal de que se pague una indemnización). En cuanto el miedo a estos actos, sobre lo cual descansa nuestra explicación, no sería, en sí mismo, un fenómeno profundo.²²

²¹ ¿Intensificada por la ocurrencia incierta del hecho? Sobre este particular, *vid.* Martin Seligman, *et al.*, "Unpredictable and Uncontrollable Aversive Events", en Robert Bush (comp.), *Aversive Conditioning and Learning*, Academic Press, 1971, pp. 347-400; véase especialmente la cuarta sección.

²² Una razón de profundidad intermedia sería proporcionada por la posibilidad de que cualquier miedo *particular* es eliminable en uno u otro ambiente social, aunque no todos los miedos en su conjunto. Debemos notar que alguien que concede que algún miedo específico no es eliminable por un cambio del entorno social aun *podría* preguntarse si esos miedos no serían muy irracionales para ser considerados por una política

nera que el beneficio del intercambio no redunde solamente en favor de aquel que cruza el límite. Recuérdense las consideraciones adicionales contra permitir los traspasos de límites con indemnización, mencionadas anteriormente (p. 78). Decir que tales actos deben ser permitidos si y sólo si sus beneficios son "suficientemente grandes", es de poca ayuda en ausencia de algún mecanismo social para definirlos. Las tres consideraciones de miedo, división de los beneficios del intercambio y costos de transacción, delimitan nuestra área; sin embargo, en virtud de que todavía no hemos encontrado un principio preciso que cubra la última cuestión y las consideraciones mencionadas antes (p. 78), aún no triangulan una solución en todos sus detalles.

RIESGO

Observamos antes que una acción riesgosa podía significar una probabilidad excesivamente baja de daño para causar preocupación o miedo a una persona determinada. Sin embargo, ésta puede temer que se realice un número elevado de tales actos. La probabilidad de que el acto de cada individuo cause daño cae por debajo del umbral necesario para sentir aprensión, pero la totalidad combinada de los actos puede representar una probabilidad considerable de daño. Si diferentes personas realizan cada uno de los diferentes actos de la totalidad, ninguna es responsable del miedo resultante. Tampoco puede sostenerse fácilmente que una persona causa una parte distintiva del miedo. Una sola acción no causaría miedo en absoluto debido al umbral de aprensión, y una acción menos probablemente no disminuiría el miedo. Nuestras anteriores consideraciones sobre el miedo proporcionan un argumento para la prohibición de esta totalidad de actividades. Sin embargo, como partes de la totalidad pueden ocurrir sin ninguna consecuencia dañina, sería necesariamente severo proscribir todos y cada uno de los componentes del acto.²⁵

¿Cómo habrá de decidir qué subconjuntos permitir de la totalidad de actos que caen por debajo del umbral de aprensión? Para evaluar cada acto se requeriría un aparato centralizado y unificado de evaluación, y de toma de decisiones. Lo mismo podría decirse con respecto de la determinación social de qué actos son lo bastante valiosos para permitirlos, con los otros actos prohibidos, de manera que se reduzca la totalidad y hacerla descender por debajo del umbral. Por ejemplo, podría decidirse que la minería o la red ferroviaria son suficientemente valiosos para permitirlos, aun cuando cada uno represente riesgos al transeúnte no menores a los de una ruleta rusa obligatoria con una bala y n recámaras (con n puesta apropiadamente), la cual está prohibida porque es insuficientemente va-

²⁵ Una amplísima red sería verdaderamente lanzada por una prohibición sobre cualquier acto cuya consecuencia riesgosa pudiera producir miedo si es ciertamente esperado, el cual podría ser parte de una totalidad de actos similares que producen miedo. Si la totalidad produce miedo o no, depende de cuántos actos similares contiene.

liosa. Hay problemas en un estado de naturaleza en que no existe ningún aparato centralizado, unificado o facultado, capaz de realizar estas decisiones. (En el capítulo v discutiré si el llamado principio de imparcialidad de H. L. A. Hart es de alguna ayuda aquí). Los problemas podrían disminuir si la totalidad de estados generales (totalidad que se encuentra por debajo del umbral, etcétera) puede ser alcanzada por la operación de algún mecanismo de mano invisible. Sin embargo, el mecanismo preciso para llevar esto a cabo aún tiene que ser descrito; habría también que mostrar cómo surgiría tal mecanismo en un estado de naturaleza. (Aquí, como en cualquier otro lugar, usaríamos una teoría que especificara qué macroestados son susceptibles de producirse por qué tipos de mecanismo de mano invisible.)

Las acciones que crean el riesgo de traspasar los límites de otro plantean graves problemas para la postura iusnaturalista. (La diversidad de casos complica mayormente las cosas; puede saberse quién correrá un riesgo o, simplemente, que éste le ocurrirá a uno o a otro; la probabilidad de daño puede ser conocida exactamente o dentro de un alcance específico, etcétera.) Establecer lo improbable de un daño que viola los derechos de alguno, ¿viola también sus derechos? En vez de una probabilidad límite para todo daño, probablemente la probabilidad límite es menor cuanto más severo es el daño. Aquí uno podría tener la imagen de un valor específico, el mismo para todos los actos, para marcar los límites de la violación de derechos. Una acción viola los derechos de alguno si el daño esperado (esto es, la probabilidad del daño, multiplicado por una medida de este daño) fuera mayor que o igual al valor especificado. Pero ¿cuál es la magnitud del valor especificado? ¿El daño del acto menos significativo (que produce únicamente ese daño con certeza) que viola los derechos naturales de una persona? Esta interpretación del problema no puede ser utilizada por una tradición que sostiene que robar un centavo o un alfiler o cualquier cosa de alguien viola sus derechos. Esta tradición *no* selecciona una medida del umbral de daño, como límite mínimo, en el caso de daños que ciertamente ocurrirán. Es difícil imaginar una forma fundamentada en principios por la cual la tradición iusnaturalista pueda establecer la línea que fije qué probabilidades imponen riesgos inaceptables a los demás. Esto significa que es difícil ver cómo, en estos casos, la tradición iusnaturalista establezca los límites a los cuales prestan tanta atención.²⁶

²⁶ Uno podría argumentar verosíblemente comenzar con probabilidades que pueden variar continuamente y pedir que alguna línea puede ser establecida, entiendo mal el problema y prácticamente garantiza que cualquier posición de la línea (cualquier otra que 0 o 1) aparecerá arbitrariamente. Otro procedimiento comenzaría con consideraciones "perpendiculares" a aquellas sobre probabilidades, desarrollándolas teóricamente en respuesta a las preguntas sobre las acciones riesgosas. Dos tipos de teorías podrían ser formuladas. Una teoría podría especificar dónde tiene que trazarse una línea, sin que esta postura parezca arbitraria, puesto que, aunque la línea aparece en un lugar que no es un lugar especial a lo largo de la dimensión de probabilidad, es distinguida a lo largo de diferentes dimensiones consideradas por la teoría. La otra teoría podría propor-

dos, también se beneficiarían, por haber vendido sus derechos de cobro. Sin embargo, cada uno podría considerarlo, *ex ante*, como un arreglo razonablemente satisfactorio. (Hemos descrito antes una forma de transformar la tercera posibilidad en la segunda, imaginando un fondo común de pagos; aquí tenemos una manera de transformar la segunda en la tercera). Este sistema también podría dar a un individuo un incentivo financiero para elevar el "valor monetario de su vida" tal y como es estimado por el criterio de compensación, para incrementar el precio por el cual podría vender el derecho de ser indemnizado.²⁰

EL PRINCIPIO DE COMPENSACIÓN

Aun cuando permitir una acción riesgosa con tal de que se pague una indemnización (la segunda o tercera posibilidad mencionadas) es, *prima facie*, más apropiado que prohibirla (la primera posibilidad mencionada), la cuestión de prohibirla o permitirle a alguien aún no está completamente resuelta. Para algunas personas faltarán fondos suficientes para pagar las indemnizaciones requeridas si fuera necesario, y no podrán comprar un seguro para cubrir sus obligaciones en caso de tal eventualidad. ¿Podrá prohibirse a estas personas realizar la acción? Prohibir una acción a aquellos que no están en posibilidad de pagar una indemnización difiere de prohibirla a menos que se pague una indemnización a los efectivamente dañados (la segunda posibilidad mencionada antes), en que en el primero de los casos (pero no en el último), alguien que no tiene medios para pa-

²⁰ La explicación económicamente más compleja de normas para determinar el monto de una indemnización por la pérdida de la vida es la de E. J. Mishan: "Evaluation of Life and Limb: A Theoretical Approach", en *Journal of Political Economy*, 1971, pp. 687-705. Por desgracia, el procedimiento de Mishan implica una doble contabilidad de los riesgos, puesto que los "riesgos indirectos o derivados" (pp. 699-705) de muerte de una persona, incluyendo la pérdida financiera o psíquica de otros, serán inmediatamente incluidos por el propio interés por ellos, en el riesgo directo involuntario, tal y como Mishan lo explica, en virtud de que la indemnización debe ser pagada por el riesgo directo involuntario con una cantidad suficiente para hacer que la persona en cuestión deseara correr tal riesgo de muerte. Suponiendo que las personas tienen el derecho de cometer suicidio, abandonar sus trabajos, etcétera, si la propia víctima no se interesa sobre estos riesgos indirectos o derivados, no parece que éstos sean un costo que pueda propiamente imponérsele a la persona que creó el riesgo de muerte a aquél o le causó su muerte. Después de todo, ¿podrían estos costos imponerse a la persona misma o a su patrimonio si cometiera suicidio o abandonara su trabajo? Si, por el otro lado, él se preocupa de estos riesgos indirectos o derivados, éstos (en la medida que es propio de ellos) serán incluidos, en razón de la preocupación que él tenía por ellos, en la indemnización del riesgo directo. A esta crítica tiene que añadirse, sin embargo, la complicación adicional de que una víctima puede tener obligaciones hacia los otros, las cuales no le importan, pero las cuales hubiera tenido que cumplir si estuviera vivo, quizá debido a presión social o jurídica. La determinación teórica de una indemnización apropiada tendría que incluir los riesgos indirectos que se crean a las personas hacia las cuales la víctima está obligada aunque le sea indiferente.

gar una indemnización puede ser castigado por su acción aun cuando no dañe efectivamente a otro ni traspase sus límites.

¿Viola alguien los derechos de otro al realizar una acción sin medios suficientes o sin cobertura de seguro para cubrir estos riesgos? ¿Puede prohibírsele hacerlo o castigársele si lo hace? Toda vez que un número enorme de acciones efectivamente incrementan el riesgo que corren los otros, una sociedad que prohibiera tales acciones no cubiertas encajaría mal en la imagen de una sociedad libre como aquella que contiene una presunción en favor de la libertad, como una sociedad en la cual a las personas se les permitiera realizar acciones siempre que no dañen a otros en forma específica. Sin embargo, ¿cómo se puede permitir a las personas crear riesgos a los demás, a los cuales no están en posición de indemnizar si fuera necesario? ¿Por qué deben algunos tener que cargar con los costos de la libertad de otros? Comoquiera que sea, prohibir actos riesgosos (en virtud de que son financieramente no cubiertos o porque son muy riesgosos) limita la libertad de actuar de los individuos, aun cuando la acción, efectivamente, pudiera no implicar costo a alguien más, en absoluto. Cualquier epiléptico, por ejemplo, podría conducir toda su vida sin por ello dañar a otro. Prohibirle que conduzca podría no disminuir efectivamente el daño a otros, y por lo que sabemos, así es. (Es verdad que no podemos identificar con anterioridad al individuo que resultará indemne, pero ¿por qué debe soportar él toda la carga de nuestra incapacidad?) Prohibir a alguien conducir en nuestra sociedad, que depende de los automóviles, para reducir el riesgo de los demás, perjudica gravemente a esta persona. Cuesta dinero remediar esta desventaja: contratar un chofer o usar taxis.

Considérese la afirmación de que una persona tiene que ser compensada por las desventajas que se le imponen al prohibírsele realizar una actividad por razones de este tipo. Los que se benefician de la reducción de los riesgos que corren tienen que "compensar" por aquellos a quienes se restringe. Así establecido, se ha arrojado la red demasiado ampliamente. ¿Tengo en realidad que indemnizar a aquel a quien impido, en defensa propia, que juegue a la ruleta rusa *conmigo*? Si alguna persona desea usar un proceso muy arriesgado pero eficiente (y, si las cosas van bien, sin daño) para manufacturar un producto, ¿tienen que indemnizarlo los vecinos cercanos a la fábrica por la pérdida económica que sufra al no permitirle usar un proceso posiblemente peligroso? Seguramente, no.

Quizá deban decirse unas palabras sobre la contaminación —la descarga de efectos negativos sobre la propiedad de otras personas, tales como casas, prendas de vestir y pulmones, y sobre bienes del dominio público de uso común, de los cuales se benefician las personas, tales como un cielo claro y hermoso. Voy a abordar únicamente los efectos sobre los bienes. Sería indeseable y esto no está excluido por nada que se diga más abajo que cualquiera canalizara todos sus efectos de contaminación muy por encima de la propiedad de alguno produciendo un cielo lóbrego de color

Para llegar a un principio aceptable de compensación, necesitamos delimitar el tipo de acciones cubiertas por la reclamación. Algunos tipos de acciones son generalmente realizados, desempeñan un papel importante en la vida de las personas y no pueden prohibirse a una persona sin producirle una desventaja seria. El principio podría formularse así: cuando una acción de este tipo se prohíbe a alguien porque *podría* causar daño a otro y es especialmente peligroso cuando la realiza, entonces aquellos que prohíben (la acción) con el propósito de obtener un incremento en su seguridad tienen que indemnizar a la persona a la que se le prohíbe dicha acción, por la desventaja en que la colocan. Este principio está hecho para que comprenda la prohibición de conducir impuesta al epiléptico, mientras que se excluyen los casos de la ruleta rusa involuntaria y el proceso específico de fabricación. La idea es concentrar la atención en actividades importantes realizadas por casi todos, aunque algunas de ellas sean más peligrosas que otras. Casi todas las personas conducen un automóvil, mientras que jugar a la ruleta rusa o usar un proceso de fabricación especialmente peligroso no es una parte normal de la vida de casi todos.

Por desgracia, este enfoque al principio otorga gran peso al esquema usado para clasificar las acciones. El hecho de que hay una descripción de la acción de una persona que la distingue de la acción de otros *no* la clasifica como inusitada y, de esta manera, no la excluye de la esfera de aplicación del principio. Sin embargo, sería excesivo sostener, por otro lado, que cualquier acción que caiga bajo alguna descripción que casi cualquier otra persona realiza, muestra con ello que es usual y que cae dentro del ámbito del principio. Actividades no usuales también caen bajo *algunas* descripciones que cubren las acciones que las personas normalmente realizan. Jugar a la ruleta rusa es un medio más peligroso de "divertirse", de lo que a otros les está permitido hacer; usar el específico proceso de fabricación es un medio más peligroso de "ganarse la vida". Prácticamente cualquiera de las dos acciones puede ser concebida como la misma o diferente, según si caen bajo la misma o diferente subclase de la clasificación de acciones. Esta posibilidad de descripciones diversas de acciones impide una aplicación fácil del principio tal y como está establecido.

Si esas cuestiones pudieran ser esclarecidas satisfactoriamente, podríamos desear extender el principio para cubrir algunas acciones inusitadas. Si usar el proceso peligroso es la única manera por la que *esta persona* puede ganarse la vida (y si jugar a la ruleta rusa sobre otro con una pistola de diez mil recámaras es el único medio que esta persona tiene de entretenerse —concedo que ambas son suposiciones extravagantes—), entonces, quizá, esta persona debe ser indemnizada por la prohibición. Por serle prohibido

dispuestas a pagar por la satisfacción de sus deseos, incluyendo viajes a través de bosques inexplorados y tierras salvajes, será de interés económico para alguno conservar los recursos necesarios. (Véase la exposición de estas cuestiones en Rothbard, *Power and Market*, Menlo Park, California, Institute for Humane Studies, 1970, pp. 47-52 y las referencias que el autor cita.)

el único medio que tiene para ganarse la vida, está en desventaja en comparación con la situación normal, mientras que alguien no está en desventaja en relación con la situación normal al serle prohibida su más provechosa alternativa. Una desventaja en comparación con la situación normal difiere de estar peor de lo que de otra forma se estaría. Uno podría usar una teoría de la desventaja, si la tuviera, de modo que formulara un "principio de compensación": aquellos que se encuentran en *desventaja* al serles prohibido realizar acciones que únicamente *podrían* dañar a otros, tienen que ser indemnizados por esas desventajas que les son impuestas para dar seguridad a los demás. Si la seguridad incrementada de las personas, resultante de una prohibición determinada, les beneficiara menos de las desventajas que acarrearía a aquellos que les es prohibido, entonces los "prohibidores" potenciales no estarán en posibilidad o no estarán dispuestos a pagar indemnizaciones lo bastante cuantiosas. De esta manera, la prohibición, como es propio en este caso, no será impuesta.

El principio de compensación cubre los casos que caen bajo nuestros enunciados anteriores los cuales incluían problemas caóticos sobre la clasificación de las acciones. No evita del todo cuestiones similares concernientes a las circunstancias en las cuales alguien es especialmente colocado en desventaja. Pero, tal y como surgen aquí, las cuestiones son más fáciles de manejar. Por ejemplo ¿es especialmente afectado el fabricante al que se le impide usar su mejor alternativa (aunque teniendo otras alternativas provechosas) si todos los demás pueden usar sus mejores alternativas, las cuales ocurre que no son peligrosas? Ciertamente no.

El principio de compensación requiere que las personas sean indemnizadas por haberseles prohibido ciertas acciones riesgosas. Podría objetarse que usted tenga el derecho de prohibir estas actividades peligrosas de la gente o bien que no lo tenga. Si usted tiene el derecho, no necesita compensar a las personas por hacerles lo que usted tiene el derecho de hacer; si usted no lo tiene, entonces, más que formular una política para compensar a las personas por su prohibición ilícita, usted debe simplemente abstenerse. En ninguno de los casos parece que el curso apropiado fuera prohibir y luego indemnizar. Pero el dilema "o usted tiene derecho a prohibirlo, y entonces no necesita compensar; o usted no lo tiene, y entonces absténgase" es muy limitado. Puede ser que usted efectivamente tenga un derecho a prohibir una acción, pero únicamente cuando usted indemniza a aquellos a quienes se la prohíbe.

¿Cómo puede ser esto? ¿Es esta situación una de aquellas expuestas antes en las cuales es permitido un traspaso de límite con tal de que una indemnización se pague? Si es así, habría alguna línea divisoria que delimitara el prohibir a las personas hacer ciertas acciones riesgosas, las cuales sería permitido realizar (traspasar el límite) si la parte afectada fuera indemnizada. Aun si así fuera, como en los casos analizados nosotros podemos identificar de antemano las específicas personas a las que se habrá de prohibir (una acción), ¿por qué no se nos requiere, en su lugar, negociar un con-

vos y benefician a sus destinatarios, mientras que la "venta de protección gangsteril" no es productiva. Una vez vendida la abstención de dañar por parte de los *gangsters*, no hace que la situación de usted sea mejor de la que tendría si ellos no hubieran tenido nada que ver en absoluto con usted.

Nuestra anterior exposición sobre la división de los beneficios de intercambios voluntarios, debe, de esta manera, ser restringida en forma tal que se aplique sólo a aquellos intercambios en que ambas partes efectivamente se benefician en el sentido de ser destinatarios de actividades productivas. Cuando una de las partes se beneficia así y es improductivamente "usada", es justo que sólo indemnice suficientemente al otro, si alguna indemnización es debida a la otra parte. En estos casos sólo la primera condición de intercambio improductivo es satisfecha, no la segunda: X no está mejor como resultado del intercambio de lo que estaría si Y no hubiera jamás existido; sin embargo, Y realmente tiene algún motivo, además del de vender su abstención. Si de la abstención de Y de realizar una actividad, X obtiene únicamente una disminución de la probabilidad de ver traspasados sus límites (un traspaso cuya comisión intencional se encuentra prohibida) entonces Y necesita ser indemnizado sólo por las desventajas en que lo coloca la prohibición de aquellas actividades cuyo riesgo es lo bastante grave para justificar la prohibición de esta manera.

Hemos rechazado la opinión de que la prohibición de actividades riesgosas es ilegítima, que a través de acuerdos previos y negociaciones abiertas las personas tienen que ser inducidas a convenir voluntariamente a abstenerse de tales actividades. Sin embargo, no debemos concebir nuestro caso simplemente como la indemnización por cruzar un límite que protege la acción riesgosa de otro, con los requerimientos de negociación previa obviados por la naturaleza especial del caso (éste no implica ningún intercambio productivo), pues esto no explica por qué todos no regresan al punto de la curva de indiferencia que podrían ocupar si no fuera por la prohibición. Únicamente aquellos *afectados* por una prohibición deberán ser indemnizados, y deberán ser indemnizados *únicamente* por sus desventajas. Si una prohibición de actos riesgosos tuviera dos efectos separados sobre alguna persona; el primero, haciendo que se encuentre peor aunque no en desventaja comparada con los demás y, el segundo, creándole desventaja, el principio de compensación requeriría que fuera pagada una indemnización únicamente por el segundo efecto. Contra lo que ocurre en un traspaso de límites ordinario, la indemnización en estos casos no necesita elevar a la persona a la posición que tenía antes de que fuera traspasado. Para considerar una indemnización, según el principio de compensación, como una indemnización ordinaria por un traspaso de límites, uno podría tratar de redefinir o de "reindicar" el límite, de manera que éste sea cruzado únicamente cuando alguien es afectado o sufre una desventaja.

guna violencia o amenaza de violencia hacia otra persona o propiedad está implicada." (Murray N., Rothbard, *Man, Economy, and State*, Princeton, D. Van Nostrand, 1962, t. I, p. 443, n. 49).

Pero es más exacto no distorsionar nuestra concepción de esta forma de indemnización tratándola de asimilar a otra.

Que ésta no sea asimilada a una indemnización del tipo que se da en un traspaso de límites no impide, por supuesto, derivar el principio de compensación de principios más profundos. Para nuestros propósitos en este ensayo no necesitamos hacerlo; tampoco necesitamos establecer los principios de manera exacta; requerimos únicamente afirmar que algunos principios son correctos, tal como el principio de compensación, el cual exige que aquellos que establecen una prohibición de actividades riesgosas indemnicen a los que sufran desventaja al haberseles prohibido dichas actividades riesgosas. No me es del todo cómodo presentar, y con posterioridad, usar un principio cuyos detalles no han sido elaborados completamente, aun cuando los aspectos del principio que restan por desarrollar no parezcan pertinentes para las cuestiones frente a las cuales habríamos de esgrimirlo. Pienso que, con alguna justicia, podría afirmar que es del todo correcto, en principio, dejar un principio de alguna manera nebuloso; la primera cuestión es ver si algo en ese estado funciona. Esta afirmación, sin embargo, se enfrenta a una recepción fría de parte de muchos otros: los proponentes de otros principios que son analizados en el siguiente capítulo, si ellos hubieran sabido cuánto más severo habría de ser con respecto a sus principios, de lo que lo fui con el mío. Afortunadamente, eso no lo saben aún.

similar de parte de aquellos que se han beneficiado de su sometimiento.¹ De conformidad con este principio, la aceptación de beneficios (aun cuando esto no es otorgar consentimiento expreso o tácito para cooperar) es suficiente para obligarse. Si uno agrega a este principio de imparcialidad la pretensión de que aquellos frente a los cuales se está obligado, o sus agentes, pueden *hacer cumplir* las obligaciones surgidas de ese principio (incluyendo la obligación de limitar las acciones), entonces grupos de personas en estado de naturaleza que acuerden un procedimiento para escoger a aquellos que se comprometen a ciertos actos tendrán legítimo derecho para prohibir que surjan "aprovechados". Ese derecho puede ser decisivo para la viabilidad de tales acuerdos. Debemos analizar este poderoso derecho muy cuidadosamente, en especial porque parece hacer *innecesario* el consentimiento *unánime* para un gobierno coactivo en un estado de naturaleza. Sin embargo, otra razón para examinarlo es su posibilidad como contraejemplo de mi afirmación de que ningún nuevo derecho "emerge" en el nivel de grupo, que los individuos en combinación no pueden crear nuevos derechos que no sean la suma de los derechos preexistentes. Un derecho para hacer que otro cumpla su obligación y para limitar su conducta en formas específicas podría originarse de alguna característica especial de la obligación, o podría pensarse que se sigue de algún principio general de que todas las obligaciones que uno tiene hacia otros deben ser cumplidas. En ausencia de un argumento especial que justifique la naturaleza exigible de la obligación que supuestamente surge bajo el principio de imparcialidad, voy a considerar, primeramente, el principio de exigibilidad de todas las obligaciones y, después, consideraré si el principio de imparcialidad es, en sí mismo, adecuado. Si se rechaza cualquiera de estos principios, el derecho de hacer cumplir la cooperación de otros, en tales situaciones, vacila. Voy a sostener que *ambos* principios tienen que ser rechazados.

El argumento de Herbert Hart sobre la existencia de un derecho natural² depende de particularizar el principio de exigibilidad de todas las obligaciones: el que algunos tengan la obligación especial, hacia usted, de hacer *A* (la cual pudo haber surgido, por ejemplo de su promesa, hecha a usted, de que harían *A*) le da a usted, no sólo el derecho de que hagan *A*, sino, también, el derecho de obligarlos a hacer *A*. Sólo ante un trasfondo

¹ Herbert Hart, "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, vol. 64, 1955, pp. 175-191. Existe otra versión española de este artículo debida a Genaro Carrión: "¿Hay derechos naturales?", en H. L. A. Hart, *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis* [T.]; John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, sec. 18. Mi tesis sobre este principio se mantiene cercana a la tesis de Rawls. El argumento que Rawls proporciona para este principio constituye un argumento únicamente para el principio de lealtad más limitado (las promesas *bona fide* tienen que ser cumplidas). Aun si no existiera modo de evitar las dificultades del tipo "no poder comenzar" sobre el principio de lealtad (p. 349), más que recurriendo al principio de imparcialidad, sería un argumento en favor del principio de imparcialidad.

² H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?"

en que las personas no pueden forzarlo a usted a hacer *A* (o cualquier otra acción), acción que usted puede prometer hacer, podemos entender, dice Hart, el *sentido* y propósito de las obligaciones especiales. Como las obligaciones especiales efectivamente tienen un sentido y un propósito, continúa Hart, hay un derecho natural a no ser obligado a hacer ciertas cosas a menos que ciertas condiciones específicas se satisfagan. Este derecho natural está integrado al contexto en el cual las obligaciones especiales existen.

Este bien conocido argumento de Hart es desconcertante. Yo puedo liberar a algunos de la obligación de no obligarme a hacer *A*. ("Yo te libero *ex nunc* de la obligación de no obligarme a hacer *A*; eres libre de obligarme a hacer *A*".) No obstante el haberlos liberado, esto no crea en mí una obligación hacia ellos de hacer *A*. Puesto que Hart supone que el que yo me encuentre bajo la obligación, hacia alguien, de hacer *A* le otorga a éste (implica que él tiene) el derecho de obligarme a hacer *A* y puesto que hemos visto que lo opuesto no es válido (no puede sostenerse), debemos considerar que este componente de estar bajo la obligación hacia alguien de hacer algo se encuentra por encima de tener el derecho de forzarlo a usted a hacerlo. (¿Podemos suponer que existe este componente característico sin enfrentarnos al cargo de "atomismo lógico"?). Otra opinión que rechaza la inclusión del derecho de obligar dentro de la noción de encontrarse bajo una obligación, tal y como lo hace H. L. A. Hart, podría sostener que este componente adicional es la *totalidad* del contenido de estar obligado hacia alguien a hacer ciertas cosas. Si yo no lo hago, entonces (*ceteris paribus*), haré algo malo; el control sobre esta situación está en sus manos; él tiene el poder de liberarme de la obligación, a menos que él haya prometido a algún otro que no lo haría, etcétera. Posiblemente todo esto parece demasiado *efímero* sin la presencia adicional de derechos de ejecución. Sin embargo, los derechos de ejecución son, en sí mismos, meramente *derechos*, esto es, autorización de hacer algo y la obligación de los otros de no interferir. Ciertamente, uno tiene el derecho de hacer cumplir estas obligaciones ulteriores; sin embargo, no es claro que la inclusión de *derechos* de ejecución apunte realmente toda la estructura si uno supone que es insubstancial comenzar con ello. Posiblemente tengamos que tomar en serio el aspecto moral y pensar que un componente significa algo, aun sin una conexión con su ejecución. (¡Por supuesto, esto no quiere decir que este componente *nunca* se conecte con la ejecución!) Desde este punto de vista, podemos explicar el sentido de las obligaciones sin traer a cuento derechos de ejecución y, por tanto, sin suponer un trasfondo general de una obligación de no obligar de la cual éste deriva. (Por supuesto, aun cuando el argumento de Hart no demuestra la existencia de tal obligación de no obligar, sin embargo, podría existir.)

Aparte de estas consideraciones generales en contra del principio de exigibilidad de todas las obligaciones especiales, podemos ofrecer ciertos casos desconcertantes. Por ejemplo, si yo prometo a usted que no mataré a alguien, esto no *le da* a usted el derecho de obligarme a no hacerlo, puesto

viera esa condición particularmente fuerte, aun así sería objetable. Los beneficios podrían apenas valer la pena los costos, para usted, de hacer su parte; sin embargo, otros podrían beneficiarse de esta *institución* mucho más que usted; todos ellos disfrutarían escuchando las emisiones públicas. Siendo usted la persona menos beneficiada por tal práctica, está usted obligado a realizar una parte igual de ella? Posiblemente preferiría usted que todos cooperaran en *otra* empresa, limitando su conducta y haciendo sacrificios por ella. Es verdad que, *dado* que ellos no siguen el plan de usted y limitan de esa forma las otras opciones disponibles para usted, los beneficios que ellos reciben de la empresa valen los costos de lo cooperación de usted. Sin embargo, usted no desea cooperar, como parte de su plan de que concentren su atención en la otra propuesta de usted, la cual han pasado por alto o no le han dado, desde el punto de vista de usted, la atención debida. (Usted quiere que ellos, por ejemplo, lean el Talmud por radio, en vez de la filosofía que están leyendo.) Al prestar a la *institución* (la institución de ellos) el apoyo de su cooperación, usted únicamente hará más difícil que cambie o se altere.⁴

Ante esto, la aplicación del principio de imparcialidad es objetable. Usted no puede decidir darme algo, por ejemplo un libro y después arrebatarme dinero como pago, aun si yo no tengo algo mejor en qué gastar mi dinero. Usted tiene incluso menos razón, si es que tiene alguna, para exigir un pago si su actividad (darme el libro), además le beneficia. Supóngase que la mejor manera de que usted haga ejercicio es lanzar libros a las casas de las personas o que alguna otra de sus actividades lo hace introducir libros en las casas de las personas como efecto lateral inevitable. Tampoco cambian las cosas si su capacidad para obtener dinero o pago por los libros que usted inevitablemente distribuye en las casas de otros hacen no aconsejable o muy caro para usted llevar a cabo la actividad de tal efecto colateral. Uno no puede, cualquier cosa que sea lo que se proponga, actuar simplemente en forma que dé beneficios a las personas y después exigir (o forzar) el pago. Tampoco un grupo de personas puede hacer esto. Si usted no puede cobrar por los beneficios que otorgó gratuitamente sin previo acuerdo, usted, ciertamente, no puede hacerlo por beneficios cuya liberalidad no le cuesta a usted nada y, con toda certeza, las personas no necesitan pagarle a usted por beneficios aportados sin costo alguno, los cuales, no obstante, *otros* les proporcionan. De esta manera, el hecho de que seamos parcialmente "productos sociales" en el sentido de que nos beneficiamos de normas y formas actuales creadas por las acciones multitudinarias de una larga cadena de personas hace tiempo olvidadas,

⁴ He dado un rodeo haciendo la institución de tal forma que usted no logra obtener un enunciado claro que establezca o determine su naturaleza puesto que aquí Rawls objetaría que no satisface sus dos principios de justicia. Aunque Rawls no requiere que toda microinstitución satisfaga sus dos principios de justicia sino, únicamente la estructura básica de la sociedad, parece sostener que una microinstitución tiene que satisfacer estos dos principios si va a originar obligaciones según el principio de imparcialidad.

formas que incluyen instituciones, maneras de hacer las cosas y lenguaje (cuya naturaleza social puede implicar nuestro uso corriente, dependiendo de hacer corresponder, a la manera de Wittgenstein, la lengua de los otros), no crea en nosotros una deuda pública la que la sociedad presente pueda cobrarnos y usarla como quiera.

Posiblemente un principio de imparcialidad modificado pueda establecerse, el cual estuviera libre de éstas o de otras dificultades similares. Lo que sería cierto es que un principio tal, si fuera posible, sería tan complejo e inapropiado que uno no podría combinarlo, dentro de un estado de naturaleza, con un principio especial que legitimara la *exigibilidad* de las obligaciones que surgieran según éste. De esta manera, aun si el principio pudiera ser formulado de tal forma que no fuera ya objetable, no serviría para obviar la necesidad del *consentimiento* de las otras personas para cooperar y limitar sus propias actividades.

DERECHOS PROCESALES

Permítasenos regresar a nuestro independiente. Aparte del miedo de los no independientes (posiblemente ellos no estarán tan preocupados) ¿no puede defenderse la persona a la que se está a punto de castigar? ¿Tiene que permitir que el castigo tenga lugar y cobrar indemnización después, si puede mostrar que fue injusto? Pero ¿mostrarse a quién? Si sabe que es inocente ¿puede pedir una indemnización inmediata y ejercer *sus* derechos para cobrarla?, etcétera. Las nociones de derechos procesales, demostración pública de la culpa y otros parecidos, tienen un *status* muy poco claro en la teoría del estado de naturaleza.

Se podría decir que toda persona tiene el derecho a que se determine su culpa por medio del menos peligroso de los procedimientos conocidos de determinación de culpa, esto es, por el procedimiento que tenga la menor probabilidad de encontrar culpable a una persona inocente. Existen máximas conocidas de la forma siguiente: es mejor que m personas culpables sean puestas en libertad, a que sean castigadas n personas inocentes. Por cada n , cada máxima mantendrá un límite máximo para la razón m/n . Esta rezará así: es mejor m , pero no es mejor $m + 1$. (Un sistema puede escoger diferentes límites máximos para diferentes delitos). En el supuesto menos verosímil de que supiéramos la probabilidad exacta de cada sistema de encontrar culpable a una persona inocente,⁵ e inocente a una persona culpable, optaríamos por aquellos procedimientos cuya razón a largo plazo de los dos tipos de errores se acerca más, desde abajo, a la razón más alta que consideramos aceptable. Está lejos de ser obvio dónde establecer la razón. Decir que es mejor que cualquier número de personas

⁵ La aceptabilidad de nuestros procedimientos para nosotros puede depender de que no conozcamos esta información. (Vid. Laurence Tribe, "Trial by Mathematics", en *Harvard Law Review*, 1971.)

zarse él en el conflicto? ¿No debe lanzarse él en el conflicto? (Ciertamente, ambos pensarán que ellos son ese él). Se podría tratar de evitar estas dolorosas cuestiones mediante un compromiso con un procedimiento, resultara lo que resultara. (¿Puede ser que uno de los posibles resultados de aplicar los procedimientos sea que estos mismos sean rechazados?). Algunos consideran que el Estado es tal instrumento para cambiar la última carga de la decisión moral, de forma que nunca aparezca este tipo de conflictos entre individuos. Pero ¿qué tipo de individuo podría renunciar así? ¿Quién podría trasladar toda decisión a un procedimiento externo, aceptando el resultado cualquiera que éste fuera? La posibilidad de tal conflicto es parte de la condición humana. Aunque en el estado de naturaleza ese problema es inevitable, dada cierta elaboración institucional apropiada, ésta no necesita ser de ninguna manera más apremiante en el estado de naturaleza que bajo un Estado, en donde ésta también existe.⁷

La cuestión de qué decisiones pueden ser dejadas a un procedimiento externo obligatorio se conecta con el problema interesante de qué obligaciones morales tiene aquel que es castigado por un crimen del cual se sabe

morales, sino que no haya ninguna otra acción disponible con menos costo moral, de forma que el costo moral adicional de la acción considerada sobre la alternativa supere su beneficio moral adicional. (Para una explicación detallada de estas cuestiones, *vid.* mi artículo "Moral Complications and Moral Structures", en *Natural Law Forum*, 1968, pp. 1-50, especialmente la explicación del Principio VII.) Uno podría estar en posición de plantear la explicación de varias cuestiones si combinara tal principio con una teoría del peso moral de los daños o de los ilícitos con ciertas probabilidades específicas para obtener una versión explícitamente probabilista de este principio. Menciono aquí sólo una explicación que no podría saltar a la mente. A menudo se supone que la única posición pacifista que es una posición moral prohíbe absolutamente la acción violenta. Toda posición pacifista que considere la efectividad de las técnicas pacifistas es etiquetada como táctica más que moral. Pero si un pacifista sostiene que, en virtud de que ciertas técnicas de cierta efectividad están disponibles (resistencia civil, defensa no violenta *satyagraha*, etcétera), es moralmente malo agredir o prepararse para la guerra, está planteando una posición comprensible de que es una posición moral, y la cual requiere apelar a hechos sobre la eficacia de las técnicas pacifistas. Dada la falta de certeza sobre los efectos de varias acciones (guerras, técnicas pacifistas) el principio que gobierne la descripción moral de si las acciones no pacifistas son moralmente permitidas es una versión probabilista del principio (Principio VII) que hemos descrito antes.

⁷ Esta es una consecuencia de la concepción de Locke de que cada ciudadano se encuentra en estado de naturaleza con respecto al último procedimiento del Estado, puesto que no existe apelación ulterior. De esta manera, él se encuentra en estado de naturaleza con respecto al Estado en su conjunto. También, los ciudadanos tienen "la libertad de recurrir al Cielo cuando juzguen la causa de importancia suficiente; y, por tanto, aunque las personas no pueden ser jueces, de forma que tengan [en virtud] de la constitución de esa sociedad algún poder superior para determinar y dar efecto a la sentencia en el caso; sin embargo, se han reservado, por un derecho que precede y comprende todas las leyes positivas del hombre, esta última determinación, la cual pertenece a todos los seres humanos, cuando no existe más recurso sobre la Tierra, para juzgar si tienen una causa justa de apelar al Cielo. Y de este juicio no pueden desprenderse..." (*Two Treatises of Government*, II, sección 168; véase, también: secs. 20, 21, 90-93, 176, 207, 241 y 242).

inocente. El sistema judicial (el cual, permítasenos suponer, no contiene ninguna injusticia procesal) lo ha sentenciado a cadena perpetua o a pena de muerte. ¿Puede escapar? ¿Puede dañar a otro para poder escapar? Estas cuestiones difieren de la de si alguien que ilícitamente ataca a otro (o que participa en el ataque) puede alegar defensa propia para justificar la muerte de otro cuando el otro, en defensa propia, actúa en forma de hacer peligrar la propia vida de su atacante. Aquí, la respuesta es "No". El atacante no debe atacar, en primer lugar; tampoco debe atacar a alguien que lo amenaza con la muerte, salvo que en realidad lo ataque. Su papel consiste en salirse de esta situación; si no lo logra, *está* en una desventaja moral. Los soldados que saben que su país emprende una guerra de agresión y que disparan cañones antiaéreos en defensa de un emplazamiento militar no pueden disputar en defensa propia a los aviones de la nación atacada, la cual está actuando en defensa propia, aun cuando los aviones se encuentren sobre sus cabezas y estén a punto de bombardearlos. Es responsabilidad de un soldado determinar si la causa de su bando es justa; si encuentra la cuestión enredada, oscura o confusa, no puede transmitir la responsabilidad a sus líderes, los cuales ciertamente le dirán que su causa es justa. El objetante de conciencia selectivo puede estar en lo correcto en su pretensión de que él tiene un deber moral de no luchar y si lo está ¿no puede otro soldado sumiso ser castigado por hacer lo que era su deber moral no hacer? Así, regresamos a la cuestión de que algunos problemas son para cada uno de nosotros, y rechazamos la postura moralmente elitista de que no se puede esperar que algunos soldados piensen por sí mismos. (Ciertamente, no son estimulados a pensar por sí mismos por la práctica de absolverlos de toda responsabilidad por sus acciones según las reglas de la guerra.) Tampoco vemos por qué el dominio político es especial. ¿Por qué en realidad es uno especialmente absuelto de responsabilidad por sus acciones cuando éstas se realizan conjuntamente con otros, por motivos políticos, bajo la dirección o las órdenes de líderes políticos?⁸

De esta forma hemos supuesto hasta aquí que usted sabe que el procedimiento de administración de justicia de otro difiere del suyo, para mal. Supóngase ahora que usted no tiene conocimiento fidedigno sobre el procedimiento de administración de justicia de algún otro. ¿Puede usted, en defensa propia, impedirselo o puede su agencia de protección actuar en su favor, solamente porque usted o ella no saben si el procedimiento de aquél es confiable? ¿Tiene usted el derecho de que su culpa, inocencia y castigo sean establecidos por un sistema del que se sabe que es confiable y justo? ¿Lo sabe quién? Aquellos que lo aplican pueden saber que es

⁸ Las consideraciones de este párrafo, aunque las encuentro sólidas, no eliminan completamente mi insatisfacción sobre la posición argumentada en el texto. El lector que desea sostener, contra este libro, que respecto del Estado emergen principios especiales puede encontrar esta cuestión muy útil de explotar. Aunque si realmente cometo aquí algún error, puede ser con respecto a la responsabilidad más que con respecto al Estado.

a cualquiera que aplique a sus miembros un procedimiento desconfiable o injusto; lo cual significa, puesto que ellos están aplicando el principio y tienen la fuerza de hacerlo, que a los demás se les prohíbe aplicar a los miembros de la asociación de protección cualquier procedimiento que la asociación de protección considere injusto o desconfiable. Dejando a un lado las oportunidades de evadir la operación del sistema, cualquiera que viole esta prohibición será castigado. La asociación de protección publicará una lista de aquellos procedimientos que estime justos y confiables (y, quizás, de aquellos que considere de otra manera) y sería una verdadera temeridad proceder a aplicar un procedimiento conocido que aún no estuviera en su lista aprobada. Puesto que los clientes de la asociación esperan que haga todo lo que pueda para desalentar los procedimientos desconfiables, la asociación de protección mantendrá su lista al día, cubriendo todos los procedimientos públicamente conocidos.

Se podría afirmar que nuestro presupuesto de que los derechos procesales existen hace nuestro argumento muy fácil. ¿Tiene una persona que efectivamente violó los derechos de otro, el derecho de que este hecho sea determinado por un procedimiento justo y confiable? Es verdad que un procedimiento desconfiable muy frecuentemente encontrará culpable a una persona inocente. Pero aplicar tal procedimiento desconfiable a una persona culpable ¿viola alguno de sus derechos? ¿Puede éste, en defensa propia, resistir la imposición de tal procedimiento? Pero ¿contra qué se defendería? ¿Qué probabilidad de castigo merece? Estas cuestiones son importantes para nuestro argumento. Si una persona culpable no puede defenderse contra tales procedimientos ni tampoco castigar a nadie por aplicarlos, entonces ¿puede su agencia de protección defenderlo contra tales procedimientos o castigar a alguien después por haberseles aplicado, con independencia de si él es culpable o no (y, por tanto, aun si es culpable)? Uno podría haber pensado que los únicos derechos de actuación de la agencia son aquellos que sus clientes le transfieren; pero si un cliente culpable no tiene derecho alguno, no puede transmitirle derechos a la agencia.

La agencia, por supuesto, no sabe que su cliente es culpable, mientras que el cliente efectivamente conoce (permítasenos suponer) su propia culpabilidad. Pero ¿hace diferente el requisito esta diferencia en el conocimiento? ¿No tiene que investigar la agencia ignorante la cuestión de la culpabilidad de su cliente, en vez de proceder sobre el supuesto de su inocencia? La diferencia en la situación epistémica entre la agencia y el cliente puede establecer la diferencia siguiente. La agencia puede, en ciertas circunstancias, defender a su cliente contra la imposición de una pena, procediendo de inmediato a investigar la cuestión de su culpa. Si la agencia sabe que la parte punitiva ha usado un procedimiento confiable, aceptará su veredicto de culpabilidad y no podrá intervenir sobre el supuesto de que su cliente es, o bien podría ser, inocente. Si la agencia considera que el procedimiento no es digno de confianza o no sabe cuán confiable es, no necesita presumir la culpabilidad de su cliente y puede investigar la cues-

tion por sí misma. Si basado en la investigación determina que su cliente es culpable, permitirá que sea castigado. Esta protección de su cliente contra la efectiva imposición de la pena es relativamente directa, a excepción de la cuestión de si la agencia tiene que indemnizar a los presuntos castigadores por cualquier costo que se les imponga por el retraso producido, mientras la agencia de protección determina, a su satisfacción, la culpabilidad de su cliente. Parecería que la agencia de protección realmente tendría que pagar la indemnización a los usuarios de procedimientos relativamente desconfiables por cualquier desventaja causada por el retraso forzoso y pagar a los usuarios de procedimientos de confiabilidad desconocida, una indemnización completa, en vez de indemnización por desventaja, si los procedimientos son confiables. (¿Quién soporta la carga de la prueba sobre la cuestión de la confiabilidad de los procedimientos?) Toda vez que tal cantidad la agencia puede recuperarla (por fuerza) de su cliente que sostenía su inocencia, esto constituiría cierta disuasión contra falsos alegatos de inocencia.¹⁰

La protección y defensa temporal de la agencia en contra de la aplicación de una pena es relativamente directa. Menos directa es la acción apropiada de la agencia de protección después que la pena ha sido infligida. Si el procedimiento del castigador era un procedimiento confiable, la agencia no actúa contra el castigador. Pero, ¿puede la agencia castigar a alguien que castiga a su cliente actuando en base de un procedimiento desconfiable? ¿Puede ella castigar a esa persona, independientemente de si su cliente es culpable o no? ¿Tiene ella que investigar, haciendo uso de sus propios procedimientos confiables, para determinar la culpa o inocencia de su cliente, castigando a sus castigadores únicamente si determina la inocencia de su cliente? (¿o es así si no logra encontrarlo culpable?) ¿En virtud de qué derecho podría la agencia de protección anunciar que castigará a cualquiera que, usando un procedimiento desconfiable, castigue a sus clientes, con independencia de la culpabilidad o inocencia de sus clientes?

La persona que usa un procedimiento desconfiable, que actúa con base en sus resultados, crea riesgos a los demás, sin importar si su procedimiento yerra en un caso particular. Alguien que juega a la ruleta rusa sobre otros hace lo mismo cuando tira del gatillo y la pistola no dispara. La agencia de protección puede tratar al ejecutar de un sistema de administración de justicia desconfiable tal como trata a cualquiera que realiza un acción riesgosa. En el capítulo iv distinguimos una serie de respuestas posibles

¹⁰ Sin duda, los clientes facultarían a su agencia para proceder tal y como está descrito en el texto, si el mismo cliente es incapaz de decir si es culpable o inocente tal vez porque no es consciente, acordando reembolsar cualquier suma que la agencia tenga que pagar al castigador en perspectiva como indemnización.

Esta disuasión de falsos alegatos de inocencia podría funcionar también para disuadir a algunas personas inocentes, contra quienes la evidencia es aplastante, de sostener su inocencia. Habrá pocos de estos casos; sin embargo, puede ser que, para evitar esta disuasión indeseable, si una persona que se encuentra culpable más allá de toda duda razonable, después de haber alegado su inocencia, no sea penalizada por perjurio.

pretación, una persona no tiene derecho a ser castigada únicamente por medio del uso de un procedimiento relativamente confiable. (Aun cuando él pudiera, si así lo decide, otorgar a otro el permiso de usar un procedimiento menos confiable sobre él.) En este sentido, muchos derechos procesales surgen, no de los derechos de las personas que actúan sobre su base sino, más bien, de consideraciones morales sobre la persona o personas que realizan la acción.

No me es muy claro si éste es el enfoque apropiado. Posiblemente la persona sobre la que se actúa sí tiene tales derechos procesales contra el usuario de un procedimiento de administración de justicia no confiable. (Pero ¿de qué puede quejarse una persona culpable contra un procedimiento no confiable? De que es muy probable que lo castiguen erróneamente. ¿Tendría el usuario de un procedimiento no confiable que indemnizara a la persona culpable, a la que castiga por violar sus derechos?) Hemos visto que nuestro argumento para que una agencia de protección castigue al operador de un procedimiento de administración de justicia no confiable por infligir una pena en su cliente, funcionaría mucho más fácilmente si así fuera. El cliente simplemente autorizaría a su agencia a actuar para ejercer sus derechos procesales. Para los propósitos de nuestro subargumento, hemos mostrado que nuestra conclusión se mantiene, aun sin el supuesto facilitador de derechos procesales. (No queremos implicar que no existan tales derechos.) En cualquier caso, una agencia de protección puede castigar a un operador de un procedimiento no confiable o injusto que haya castigado a uno de sus clientes (contra la voluntad del cliente), independientemente de si éste efectivamente es culpable o no y, por tanto, aun si es culpable.

EL MONOPOLIO "DE FACTO"

La tradición de teorizar sobre el Estado, sobre la cual discutimos brevemente en el capítulo II, presenta al Estado pretendiendo tener un monopolio del uso de la fuerza. ¿Ha entrado ya algún elemento monopolístico en nuestra explicación de la agencia de protección dominante? Cualquiera puede defenderse contra procedimientos desconocidos o no confiables y puede castigar a aquellos que los usan o que los intentan usar contra él. Como agente de su cliente, la asociación de protección tiene el derecho de hacerlo en nombre de aquél. Concede que todos los individuos, incluyendo aquellos que no están afiliados a la asociación, tienen ese derecho. De esta manera, no pretende tener ningún monopolio. Ciertamente, existe un elemento universal en el contenido de la pretensión: el derecho de examinar el procedimiento de cualquiera. Sin embargo, no pretende ser la sola poseedora de tal derecho; cualquiera lo tiene. Puesto que no hay ninguna pretensión de que haya algún derecho que tenga ella, y solamente ella, no pretende monopolio alguno. Con respecto a sus propios clientes, sin embargo, ella aplica y ejercita esos derechos, los cuales, reconoce que

todo el mundo tiene. Ella considera confiables y justos sus propios procedimientos. Habrá una fuerte tendencia en ella a considerar todos los otros procedimientos, incluso el "mismo" procedimiento manejado por otros, como no confiables o injustos. Sin embargo, no necesitamos suponer que ella excluya cualquier otro procedimiento. Cualquiera tiene el derecho de defenderse contra procedimientos que no son, de hecho, o no sabe que sean, confiables y justos. Como la asociación de protección dominante juzga que sus propios procedimientos son confiables y justos, y cree que esto es generalmente conocido, no permitirá a nadie defenderse contra ellos, esto es, castigará a todo el que lo haga. La asociación de protección dominante actuará libremente con base en su propio entendimiento de la situación, mientras que ningún otro podrá hacerlo así, impunemente. Aunque no se aspira a ningún monopolio, la agencia dominante ocupa en realidad una posición única en virtud de su poder. Ella y sólo ella impone prohibiciones a los procedimientos de administración de justicia cuando considera que le conviene; no pretende tener el derecho de prohibir los otros en forma arbitraria; sólo pretende tener el derecho de prohibir a cualquiera usar, efectivamente, procedimientos defectuosos sobre sus clientes. Sin embargo, cuando considera que actúa contra procedimientos efectivamente defectuosos, otros pueden considerar que actúa contra lo que ella piensa que son procedimientos defectuosos. Sólo ella actuará libremente contra lo que piensa que son procedimientos defectuosos sea lo que sea lo que otro piense. En virtud de ser el más poderoso aplicador de principios, los cuales ella otorga a todos el derecho de aplicar *correctamente*, la agencia de protección dominante impone su voluntad, lo cual, desde adentro, ella piensa que es correcto. De su fuerza surge su efectiva posición de aplicador definitivo y juez definitivo con respecto a sus propios clientes. Pretendiendo tan sólo el derecho universal a actuar correctamente, ella actúa correctamente desde sus propios puntos de vista. Sólo ella está en posición de actuar exclusivamente sobre la base de sus propias consideraciones.

¿Constituye un monopolio esa posición única? No existe ningún derecho que la asociación de protección dominante afirme que sólo ella posea. Sin embargo, su fuerza la conduce a ser el único agente que actúa rebasando los límites para imponer un derecho particular. No sólo sucede que es la única aplicadora de un derecho que ella reconoce que todos poseen, la naturaleza del derecho es tal que una vez que surge un poder dominante, sólo él ejercerá efectivamente tal derecho; toda vez que el derecho incluye el derecho de impedir a otros ejercitar ilícitamente tal derecho y en virtud de que tan sólo el poder dominante podrá ejercer este derecho contra todos los demás. Si existe algún lugar para aplicar alguna noción de monopolio *de facto* es éste: un monopolio que no es *de jure* porque no es resultado de alguna investidura única de un derecho exclusivo del cual otros están excluidos de ejercer privilegio similar. Sin duda, otras agencias de protección pueden intervenir en el mercado e intentar separar clientes de la agencia de protección dominante; pueden intentar reemplazarla como

tará para dejar al interdicto sin desventaja. Sin embargo, si el independiente *no* tiene tales recursos financieros, una agencia de protección *no* puede pagarle una cantidad *menor* que el costo de su póliza de protección menos cara y, así, dejarle únicamente las alternativas de: estar indefenso ante los ilícitos de los clientes de la agencia o tener que trabajar en el mercado de dinero para ganar suficientes fondos para completar para la prima de una póliza. La agencia tiene que cubrir al interdicto financieramente presionado, la diferencia entre los costos *monetarios* que sufriría, si la actividad no estuviera prohibida, y la cantidad necesaria para superar o compensar la desventaja impuesta. El que prohíbe tiene que proporcionar lo suficiente, en dinero o en especie, para superar completamente las desventajas. Ninguna indemnización debe pagarse al que no sufriría desventajas al comprar protección para sí mismo. Para los de escasos recursos, para quienes la actividad no prohibida no representaba costo monetario, la agencia tiene que proporcionar la diferencia entre los recursos de los que pueden disponer sin sufrir desventaja y el costo de protección. Para quien esto representa un costo en numerario, el que prohíbe tiene que proporcionarle la suma adicional de dinero (por arriba de la cual pueden disponer sin desventajas) necesaria para compensar las desventajas. Si los que prohíben compensan en especie, pueden cargarle al interdicto financieramente presionado hasta el costo monetario de la actividad no prohibida siempre que ésta cantidad no sea mayor que el precio de la mercancía.¹³ La agencia de protección dominante, como único proveedor efectivo, tiene que ofrecer como indemnización la diferencia entre sus propios honorarios y el costo monetario que le hubiera representado al interdicto la autoayuda. Esta suma regresará casi siempre a la agencia en pagos parciales por la compra de una póliza de protección. Resulta obvio que esos manejos y prohibiciones se aplican únicamente a los que usan procedimientos de ejecución no confiable o injustos.

De esta manera, la agencia de protección dominante tiene que proporcionar a los independientes, esto es, a todos aquellos a los que prohíbe la autoayuda en contra de sus clientes, servicios de protección en contra de éstos, en virtud de que sus procedimientos de ejecución son no confiables o injustos. Puede ser que tenga que proporcionar servicios a algunas personas por un honorario menor que el precio de tales servicios. Esas personas, por supuesto, pueden decidir rechazar pagar el honorario y, así, prescindir de estos servicios compensatorios. Si la agencia de protección dominante proporciona servicios de protección de esta forma a los independientes, ¿no conduciría esto a que las personas abandonaran la agencia para recibir sus servicios sin pagar? No, en gran medida, puesto que la indemnización se paga únicamente a aquellos que sufrirían desventaja al comprar protección para sí mismos y únicamente por la suma que equivaldría al costo de una póliza real cuando ésta es adicionada a la suma de

¹³ ¿Pueden los prohibidores cargar al interdicto los otros costos por llevar a cabo la actividad si ésta fuera permitida, tales como tiempo, energía, etcétera?

los costos monetarios de la autoayuda, más cualquier suma que la persona hubiera podido desahogadamente pagar. Aún más, la agencia protege a los independientes que ella indemniza únicamente contra sus propios clientes suscritos, sobre los cuales a los independientes les está prohibido usar la autoayuda. Cuanto más aprovechados hay, más deseable es ser un cliente siempre protegido por la agencia. Este factor, conjuntamente con otros, actúa para reducir el número de aprovechados y mover el punto de equilibrio hacia una participación casi universal.

EL ESTADO

En el capítulo III nos impusimos la tarea de mostrar que la asociación de protección dominante en un territorio satisface dos condiciones necesarias fundamentales para ser un Estado: 1) que posee el tipo requerido de monopolio del uso de la fuerza en el territorio, y 2) que protege los derechos de cualquiera en el territorio, aun si esta protección universal pudiera proporcionarse únicamente a través de una forma "redistributiva". Estos aspectos realmente fundamentales del Estado constituyen el blanco de los anarquistas individualistas, los cuales condenan al Estado como inmoral.

También nos impusimos la tarea de mostrar que este monopolio y estos elementos redistributivos eran, en sí mismos, legítimamente morales, esto es, la transición del estado de naturaleza al Estado ultramínimo (el elemento monopolístico) es moralmente legítimo y no viola derechos de nadie y la transición de un Estado ultramínimo al Estado mínimo (el elemento "redistributivo") también es moralmente legítima y no viola los derechos de nadie.

Una agencia de protección, dominante en un territorio, satisface efectivamente las dos condiciones necesarias y fundamentales para ser Estado. En forma generalmente efectiva, es la única que impone la prohibición a otros de usar procedimientos no confiables de ejecución (según que así los considere) y vigila esos procedimientos. La agencia protege en su territorio a los no clientes a los que prohíbe usar procedimientos de autoayuda sobre sus clientes, en sus tratos con sus clientes, aun si tal protección tiene que ser financiada (de manera aparentemente redistributiva) por sus clientes. Esto es moralmente requerido por el principio de compensación, el cual exige que aquellos que se autoprotegen para incrementar su propia seguridad, indemnicen a aquellos a los que prohíben realizar actos riesgosos, los cuales podrían realmente haber resultado inofensivos,¹⁴ por las desventajas que les son impuestas.

Al principio del capítulo III observamos que si la provisión de servicios de protección para algunos, de parte de otros, era "redistributiva", dependería de las razones para ello. Ahora vemos que tal provisión no necesita

¹⁴ Aquí, como en todas las otras partes de este ensayo, "daño" se refiere únicamente al traspaso de límites.

Quando el Estado se formó en la antigua Rusia, el príncipe gobernante asumió el poder de imponer multas y de infligir dolor físico y privar de la vida, pero sin permitir a nadie más actuar así. Afirmó de esta manera, una vez más, la naturaleza monopólica del poder estatal, privando de este poder a cualquiera otra persona o cuerpo de personas. Si un daño era hecho por un súbdito a otro sin permiso expreso del príncipe, esto constituía un ilícito y el malhechor era castigado. Más aún, el poder del príncipe sólo podía ser delegado explícitamente. Por supuesto la clase de súbditos así protegida era, por tanto, cuidadosamente determinada; de ninguna manera todos los que había en sus dominios eran protegidos así.

Ninguna persona o grupo puede ocupar el lugar del Estado; los actos estatales sólo pueden ser realizados directamente o por delegación expresa. El Estado, al delegar su poder hace a su delegado un agente (órgano) del Estado. Los agentes del orden, jueces, alguaciles, derivan su poder de castigar de conformidad con las normas de la sociedad, directamente de la autoridad central; de la misma manera, los recaudadores de impuestos o los militares, los guardias fronterizos, etcétera. La función de autoridad del Estado descansa en el mando de estas fuerzas, las cuales son sus agentes.¹⁵

El autor no sostiene que las características que enumera sean todas necesariamente características del Estado; la divergencia en una característica no serviría para mostrar que la agencia de protección dominante de un territorio no fuera un Estado. Es obvio que la agencia dominante posee casi todas las características especificadas y sus estructuras administrativas permanentes, con personal especializado de tiempo completo hace que diverja grandemente —en dirección de un Estado— de lo que los antropólogos llaman una sociedad sin Estado. Con base en muchos argumentos como el que hemos transcrito, uno podría llamarla un Estado.

Es verosímil concluir que la asociación de protección dominante en un territorio es su Estado, pero únicamente para un territorio de dimensión tal que contenga más que pocas personas. No sostenemos que cada persona que, en la anarquía, retenga un monopolio sobre el uso de la fuerza en un terreno de su propiedad sea su estado; tampoco lo son los únicos tres habitantes de una isla cuyo tamaño sea de una manzana. Sería fútil, y no serviría para ningún propósito, tratar de especificar condiciones sobre el tamaño de la población y el territorio que fueran necesarios para que un Estado existiera. Igualmente, hablamos de casos en donde casi todas las personas del territorio son clientes de la agencia dominante y en la cual los independientes se encuentran como un poder subordinado en conflicto con la agencia y sus clientes. (Hemos sostenido que esto ocurrirá.) Qué porcentaje preciso tiene que ser de clientes y cuán subordinado tiene que ser el poder de los independientes son cuestiones muy interesantes, pero yo no tengo nada especialmente interesante que decir.

¹⁵ Lawrence Krader, *Formation of the State*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1968, pp. 21-22. (Existe versión española de Jesús Fomperosa Aparicio: *La formación del Estado*, Barcelona, Editorial Labor, S. A., 1972, pp. 40-41. [T.]

Una condición necesaria adicional para un Estado fue tomada de la tradición weberiana por nuestra explicación en el capítulo II, a saber: que pretende ser la única instancia que autoriza la violencia. La asociación de protección dominante no sostiene tal pretensión. Habiendo descrito la posición de la asociación de protección dominante y habiendo visto cuán de cerca encaja en las nociones de los antropólogos ¿debemos atenuar la necesaria condición weberiana, de forma que incluya al monopolio *de facto*, el cual es el único juez que decide si la violencia es o no permitida, que tiene un derecho (ciertamente uno tenido por todos) de pronunciar sentencias sobre el particular y actuar con base en las correctas? El caso es muy fuerte para hacerlo y es del todo deseable y apropiado; por tanto, concluimos que la asociación de protección dominante en un territorio, tal y como la hemos descrito, es un Estado. Sin embargo, para recordarle al lector nuestra atenuación de la condición weberiana, ocasionalmente nos referiremos a la agencia de protección dominante como "una entidad estadoide", en vez de simplemente "un Estado".

LA EXPLICACIÓN DE MANO INVISIBLE DEL ESTADO

¿Hemos dado una explicación de mano invisible del surgimiento del Estado dentro del estado de naturaleza? ¿Hemos dado una explicación de mano invisible del Estado? Los *derechos* que posee el Estado son derechos que cada individuo ya tiene en el estado de naturaleza. Tales derechos, puesto que están ya contenidos en su totalidad en las partes de la explicación, no ofrecen una explicación de mano invisible. Tampoco hemos dado una explicación de mano invisible de cómo el Estado adquiere derechos exclusivos para él. Esto es una suerte, puesto que si el Estado no tiene ningún derecho especial, no existe nada de este tipo que haya que explicar.

Nosotros hemos explicado cómo, sin que alguien lo tenga en mente, el propio interés y las acciones racionales de las personas en un estado de naturaleza, tal y como lo concibe Locke, conducen a agencias únicas de protección dominante sobre territorios; cada territorio tendrá, ya sea una agencia dominante, ya cierto número de agencias federalmente afiliadas en forma que constituya, en esencia, una sola. Hemos explicado, también, cómo, sin que pretenda poseer algunos derechos de forma exclusiva, una agencia de protección, dominante en un territorio, ocupa una posición singular, única. Aunque cada persona tiene un derecho a actuar correctamente para prohibir a los otros que violen derechos (incluyendo el derecho a no ser castigado, a menos que se demuestre que lo merece), sólo la asociación de protección dominante será capaz, sin sanción, de aplicar aquello que estima correcto. Su poder la hace árbitro de lo correcto; ella determina lo que, para los efectos del castigo, equivale a una violación de lo correcto. Nuestra explicación no supone o pretende que pudiera hacerlo bien. Sin embargo, podría efectivamente hacer aplicar las prohibicio-

MATRIZ I

PERSONA II

	A'	B'	C'	D'
	Se une a una asociación de protección y permite a I unirse a cualquier asociación de protección.	Se une a una asociación de protección e intenta prohibir a I unirse a otra asociación de protección.	No se une a una asociación de protección y permite a I unirse a una asociación de protección.	No se une a ninguna asociación de protección e intenta prohibir a I unirse a una asociación de protección.
<i>Persona I</i>				
<i>A</i>	Se une a una asociación de protección y permite a II unirse a cualquier asociación de protección.	Una agencia dominante en el área; más probablemente la de II que la I aunque puede ser la de I.	La asociación de I en posición dominante. II se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	La asociación de I en posición dominante. II se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.
<i>B</i>	Se une a una asociación de protección e intenta prohibir a II unirse a otra asociación de protección.	Equilibrio del sistema federal de poder, o a) La asociación de protección de I es dominante o b) La asociación de protección de II es dominante	La asociación de I en posición dominante. II se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	La asociación de I en posición dominante. II se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.
<i>C</i>	No se une a ninguna asociación de protección y permite a II unirse a una asociación de protección.	La asociación de II en posición dominante. I se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	Ninguno se une a asociaciones de protección. I y II se encuentran en un estado de naturaleza puro no organizado, tal y como lo concibe Locke.	Ninguno se une a asociaciones de protección. I y II se encuentran en un estado de naturaleza puro no organizado, tal y como lo concibe Locke.
<i>D</i>	No se une a ninguna asociación de protección e intenta prohibir a II unirse a una asociación de protección.	La asociación de II en posición dominante. I se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	Ninguno se une a asociaciones de protección. I y II se encuentran en un estado de naturaleza puro no organizado, tal y como lo concibe Locke.	Ninguno se une a asociaciones de protección. I y II se encuentran en un estado de naturaleza puro no organizado, tal y como lo concibe Locke.

sea, si alguno en una situación de estado de naturaleza adopta para sí esa supuesta función del Estado (e intenta prohibir a los demás realizar A o B), entonces su acción ante los otros no es el acto C ; toda vez que él está prohibiendo a otros realizar una acción dominante, a saber: unirse a otra asociación de protección. ¿Esta persona, autodeclarado sustituto del Estado realiza, entonces, el acto D ? Fuertemente trata de hacerlo. Pero, además, de que esto no resultará individualmente óptimo para él, es muy probable que tenga éxito contra individuos que se unen a una asociación de protección, porque es muy improbable que él sea más poderoso que ellos. Para tener una verdadera oportunidad de éxito, necesita unirse a los otros para actuar (realizando A o B) y, por tanto, no puede excluir a todos, incluyéndose él mismo, de la acción dominante A o B .

Esta situación en que $x > 5$ tiene un interés teórico, más allá del interés usual del dilema del prisionero. Puesto que en esta situación un estado de naturaleza anarquista es en conjunto la mejor de todas las situaciones simétricas, y va en interés de cada individuo apartarse de esta mejor solución conjunta. Sin embargo, cualquier intento (que prometa éxito) de aplicar esta mejor solución conjunta, constituye, por sí mismo, una divergencia de ella (lo que causa otras desviaciones en defensa propia). Si $x > 5$, el Estado que algunos presentan como la "solución" para evitar el dilema del prisionero, sería, por el contrario, ¡su resultado! lamentable.

Si cada individuo actúa racionalmente, sin restricciones morales, surgirá (B, B') . ¿Cómo diferirían las cosas, si difirieran, con la adición de restricciones morales? Podría pensarse que las consideraciones morales requieren que se permita al otro hacer lo que usted hace; puesto que la situación es simétrica, tiene que encontrarse alguna solución simétrica. A esto puede darse la turbia réplica de que (B, B') es simétrico y, por tanto, alguien que realice una acción del tipo B reconoce que el otro hará lo mismo. Pero reconocer que otro hará lo mismo no equivale a *permitírsele*. Una persona que realiza cierta acción del tipo B está tratando de imponer una solución (B, C') . ¿Qué derecho moral tiene para imponer esta asimetría, para forzar a los otros a no actuar como él actúa? Pero, antes de aceptar esta contrarréplica como concluyente, ¿debemos preguntar si cada persona enfrenta o considera que enfrenta una situación simétrica? Cada cual sabe más sobre sí mismo que lo que sabe sobre otros; cada quien puede estar más seguro de sus propias intenciones de no agredir a otro si se sabe en posición de poder dominante, de lo que puede estar seguro de las intenciones similares de los otros. (Siguiendo a Acton podríamos preguntarnos si cualquiera de nosotros puede estar seguro e incluso razonablemente confiado.) Dada esta asimetría de saber cada uno más acerca de sus propias intenciones que sobre las de la otra parte,⁵ ¿no es razonable para cada uno realizar la acción tipo B ? Puesto que esto es individualmente racional ¿sir-

⁵ Sobre cuestiones relacionadas véase el artículo de Thomas Schelling "The Reciprocal Fear of Surprise Attack", en *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960, cap. 9.

ve esta asimetría para rechazar el argumento de simetría para la solución (A, A') y contra la solución (B, B') ? Obviamente, las cosas se vuelven muy caóticas.

Antes que concentrar nuestra atención en la situación total, sería más prometedor preguntar si algo especial en las acciones de tipo B las excluye de ser consideradas moralmente permitidas. ¿Alguna prohibición moral impide B ? Si esto es así, tenemos que distinguir las acciones B de las otras prohibiciones de acciones sobre la base del riesgo que crean, de las cuales hemos ya sostenido que son legítimas. ¿Qué distingue prohibir a los demás unirse a otra asociación de protección o actuar violentamente para impedir a otra agencia o a usted obtener más poder que la suya, de que una agencia prohíba a otros castigar a sus clientes salvo que sea mediante un procedimiento confiable (y que castigue a todos los que desobedecen esta prohibición aun cuando resulte que el cliente efectivamente hizo mal a éstos y no era inocente)? Permítasenos, primero, considerar los casos que comúnmente sí se distinguen.

ATAQUE PREVENTIVO

De acuerdo con la doctrina usual, en ciertas circunstancias, un país X puede lanzar un ataque previo o una guerra preventiva, contra otro país Y ; por ejemplo si Y está a punto de lanzar un ataque inmediato sobre X o si Y ha anunciado que lo hará una vez que alcance cierto nivel de preparación militar, el cual espera alcanzar muy pronto. Sin embargo, no es una doctrina aceptada que una nación X pueda iniciar una guerra en contra de otra nación Y porque Y se está haciendo fuerte y (tal es la conducta de las naciones) podría muy bien atacar a X cuando llegue a ser aún más fuerte. (La defensa propia, verosíblemente, cubre el primer tipo de situaciones, pero no el segundo. ¿Por qué?)

Se podría pensar que la diferencia sólo es cuestión de mayor o menor probabilidad. Cuando una nación está a punto de lanzar un ataque o ha anunciado que lo hará si alcanza cierto nivel de preparación, la probabilidad de que atacará es muy alta, mientras que la probabilidad de que una nación que se hace fuerte ataque cuando alcance aún más poder no es tan grande. Sin embargo, la distinción entre los casos no depende de estas consideraciones probabilísticas. Por baja que pudiera ser la probabilidad, estimada por los "expertos" de países neutrales de que Y lance un ataque a X (en el segundo caso) dentro de los diez próximos años (0.5, 0.2, 0.05), podemos imaginar, en cambio, que Y ahora está a punto de explotar un superinvento recién salido de sus laboratorios científicos que, con esa probabilidad, conquistará X , mientras que con una probabilidad menor no hará nada. (Quizá la probabilidad es la probabilidad de que el invento funcione o quizá la invención es, en sí misma, probabilística.) El invento se operará dentro de una semana; Y se compromete a usarlo, se

cativa: diferencia una agencia de protección que prohíbe a los otros usar sobre sus clientes procedimientos no confiables e injustos para hacer justicia de otras prohibiciones (como prohibir a los otros formar alguna otra agencia de protección) las cuales, podría pensarse, está permitido imponer si la primera está permitida. Para nuestros propósitos en este trabajo no necesitamos proporcionar la teoría que subyace a esta distinción y que explica su significado, aun cuando la investigación de estas cuestiones promete conducirnos, muy rápido, a problemas fundamentales. Basta haber replicado a la objeción que imaginamos antes de que nuestro argumento falla porque "prueba" mucho, en el sentido de que proporciona un fundamento racional no sólo para el surgimiento permitido de una asociación de protección dominante sino, también, para que esta asociación fuerce a alguien a no buscar su patrocinio en otro lugar o para que alguna persona fuerce a los otros a no unirse a ninguna otra asociación. Nuestro argumento no proporciona ningún fundamento racional para las acciones ulteriores y no puede emplearse para defenderlas.

Hemos planteado un principio que excluye la prohibición de acciones que no son lícitas en sí mismas, acciones que sólo facilitan o hacen más probable la comisión de otros ilícitos, los cuales dependen de otras decisiones ilícitas que el agente no ha tomado (aún). (Este enunciado es intencionalmente ambiguo, en forma que comprenda el principio fuerte y el principio débil.) Este principio *no* afirma que nadie pueda ser hecho responsable o castigado por intentar persuadir a los otros a cometer ilícitos, puesto que para tener éxito el intento requiere la decisión de *los otros* de comportarse ilícitamente. El principio pone atención en saber si el empujón hacia el ilícito ya ha sido realizado y, por ahora, se encuentra fuera de las manos de *esa persona*. Es cuestión *ulterior* saber si (y en qué grado) cualquier decisión de los otros puede eliminar su responsabilidad por el resultado de su intento original. Los principales candidatos a la responsabilidad que continúan son los intentos para persuadir a los otros a cometer algún ilícito, intentos que logran (no por accidente, sino de la manera intentada, etcétera) hacer que ellos decidan y actúen ilícitamente. (En esta situación ¿no es ilícito el acto original en sí mismo y, de esta manera, *no* está protegido de ser prohibido bajo las condiciones del principio?)

La opinión contraria sostiene que las decisiones ulteriores de los otros eliminan la responsabilidad de alguien que logra su intento de persuadirlos a actuar de cierta forma; aunque él los persuada, convenza o los inste a hacerlo, ellos pudieron haber escogido abstenerse. El siguiente modelo podría subrayar esta opinión: para cada acto, según el modelo, hay una cantidad fija de responsabilidad; ésta podría ser medida por el castigo que debe haber para tal acto. Alguno, persuadido de hacer algo por otro,

que la prohibición les ha impuesto. *A* sostendrá que está actuando de forma permitida. Se deja como ejercicio para el lector establecer por qué este "manto" no cubre tal agresión.

puede ser castigado completamente por su acción; puede ser castigado tanto como aquel que individualmente decide realizar la misma acción. Así como todo el castigo que corresponda a tal acción se ha empleado, también, toda la responsabilidad por ella; no queda más responsabilidad o castigo por tal acción que pueda aplicarse a otra persona. De esta manera, concluye el argumento, una persona que persuade a otro a decidirse a hacer algo no puede ser tenida por responsable o no puede castigarse en absoluto, por las consecuencias de la acción de otro. Pero, este modelo de cantidad fija de responsabilidad por un acto es erróneo. Si dos personas cooperan, ambas, para matar o asaltar a un tercero, entonces cada asaltante u homicida puede ser castigado completamente. Cada uno puede recibir el mismo castigo que el que actúa solo, *n* años, por decir algo. No se requiere que cada uno reciba *n/2*. La responsabilidad no es un recipiente en el cual queda menos cuando alguien toma su parte; no es una cantidad fija de castigo o responsabilidad, la cual pueda agotarse, de forma que no quede nada que aplicar a otra. Puesto que este modelo o imagen de cómo opera la responsabilidad es erróneo, con ello se elimina un apoyo importante en favor de la opinión de que nadie puede ser castigado por persuadir a otro individualmente responsable a hacer algo.⁶

CONDUCTA EN EL PROCESO

Hemos argumentado que aun aquel que prevé que una asociación de protección se volverá dominante no puede prohibir a los otros unírsele. Pero aunque ninguno puede prohibir la unión ¿no podrían todos *decidir* mantenerse fuera, a fin de impedir el surgimiento del Estado al final del proceso? Toda vez que los esfuerzos individuales al contratar protección con-

⁶ Esto *no* quiere decir que los límites constitucionales de la libertad de expresión deban ser más estrechos de lo que son. Pero, como la responsabilidad puede continuar a través de las oposiciones de los otros, quizás las universidades puedan imponer, propiamente, límites más estrictos a los miembros de sus claustros, los cuales tienen una posición de aura y prestigio especial (¿la tendrá aún?) en su trato con los estudiantes en sus propias universidades. (Podría también sostenerse, en respaldo de una pauta institucional más estricta que la garantía constitucional en esta área, que la vocación de los miembros del cuerpo docente requiere que tomen con gran seriedad las ideas y las palabras.) De esta forma, quizás, algo como el siguiente principio *limitado* sea defendible: si hay acciones por las que fuera legítimo para una universidad castigar o disciplinar a los estudiantes que las realizaran y por las que fuera legítimo para una universidad castigar o disciplinar a los miembros del cuerpo docente que las realizaran, entonces, si un miembro del profesorado pretende hacer que los estudiantes en su universidad realicen tales acciones y lo logra (tal y como lo intentó), entonces será legítimo para la universidad disciplinar o castigar al miembro del profesorado por ello. Aquí paso por alto las cuestiones de qué sería apropiado si el miembro del profesorado trata pero, sin mediar falla, virtud o mérito de él, fracasa. También paso por alto las enredadas cuestiones sobre qué canales de persuasión son cubiertos por el principio; por ejemplo, discursos en el *campus*, fuera de clase, pero no una columna escrita en un periódico del pueblo o de la ciudad.

de un *contrato social*, aun cuando ninguno tenga tal norma en mente o ninguno actúe con el propósito de lograrlo. Ahora bien, si la idea es extendida, esto debe poner en claro que los otros no estaban equivocados en cuanto a su importancia. Esto debe hacer claro que la noción es tal que cada una de las siguientes cosas surge de un contrato social: la totalidad del estado de cosas constituido por quién está casado o vive con quién; la distribución en determinada noche, en cierta ciudad, de quién está en cualquier cine, sentado en un lugar específico; la rutina particular de tránsito en las carreteras de un Estado en un día determinado; el grupo de consumidores en una tienda en cierto día y la rutina particular de compras que hacen, etcétera. Lejos de mí sostener que estas amplias nociones no sean de ningún interés; que un Estado pueda surgir por un proceso que satisface estas amplias nociones (sin satisfacer las más estrictas) es verdaderamente, de gran interés.

La idea que presentamos aquí no debe ser confundida con otras; difiere de las ideas sobre el contrato social en cuanto a su estructura de mano invisible. Difere de las ideas de que la situación "*de facto* podría hacer que el Estado estuviera (jurídicamente) en lo correcto" al sostener que los derechos de ejecución y los derechos de vigilancia sobre esta ejecución existen independientemente y son tenidos por todos, y no en manos de uno o de un pequeño grupo, y en que el proceso de acumulación de una sola ejecución efectiva y un solo poder de vigilancia puede tener lugar sin que los derechos de alguien sean violados, en que un Estado puede surgir por un proceso en el cual los derechos de nadie son violados. ¿Debemos decir que el Estado que ha surgido del estado de naturaleza por el proceso descrito ha reemplazado el estado de naturaleza, el cual deja de existir? ¿Debemos decir que existe dentro de un estado de naturaleza y, por tanto, que es compatible con él? Sin duda, lo primero encaja mejor en la tradición de Locke. Sin embargo, el Estado surge en forma tan gradual e imperceptible del estado de naturaleza que concibe Locke, sin ningún rompimiento grande o fundamental de la continuidad, que uno está *tentado* a tomar la segunda opción pasando por alto la incredulidad de Locke: "... a menos que alguien diga que el estado de naturaleza y la sociedad civil son una y la misma cosa, lo cual nunca he encontrado a nadie tan amante de la anarquía como para afirmarlo" (sec. 94).

LEGITIMIDAD

Alguien podría negar, quizás en forma apropiada, que se tiene que integrar cualquier noción normativa en la explicación del Estado, incluso el derecho de hacer valer derechos y de prohibir aplicaciones privadas y peligrosas de justicia, con tal de que se indemnice a aquellos a quienes se les prohíben. Sin embargo, como esto no le otorga al Estado a ninguno de sus agentes ningún derecho que no hubieran poseído todas y cada

una de las personas, esto parece una inclusión inocua. Esto no le da al Estado ningún derecho *especial* y, ciertamente, no implica que todos los actos de gobierno del Estado sean presuntamente correctos. Tampoco implica que las personas que actúan como agentes del Estado sean inmunes al castigo si violan los derechos de otros. El público, del cual ellos son agentes, puede proporcionarles un seguro de responsabilidad o dar una garantía para cubrir su responsabilidad. Pero esto no *disminuye* su responsabilidad en comparación con la de otras personas. Tampoco las agencias de protección tendrán responsabilidad limitada, ni ninguna otra corporación. Aquellos que voluntariamente traten con una corporación (consumidores, acreedores, trabajadores y otros) lo harán por contratos por los cuales explícitamente se limite la responsabilidad de la corporación, si ésta es la forma en que la corporación decide negociar. La responsabilidad de la corporación hacia los que involuntariamente se relacionen con ella será ilimitada y ella, presumiblemente, escogerá cubrir esta responsabilidad con pólizas de seguro.

¿Tiene legitimidad el Estado que hemos descrito? ¿Gobierna legítimamente? La agencia de protección dominante tiene poder *de facto*; ella adquirió este poder y alcanzó su posición de dominio sin violar derechos de otros; opera este poder tan bien como cualquiera hubiera esperado. ¿Estos hechos en conjunto equivalen a que sea el operador legítimo del poder? Tal y como "legitimidad" se usa en teoría política, los que legítimamente manejan el poder tienen derecho, un derecho *especial*, a operarlo.¹² ¿Tiene la agencia de protección dominante algún derecho especial? Una agencia dominante y otra pequeña, o una agencia dominante y una persona particular, no afiliada, se encuentran a la par en la naturaleza de sus derechos de hacer valer otros derechos. ¿Cómo podrían tener diferentes derechos?

Considérese si la agencia de protección dominante tiene derecho a ser dominante. Un restaurante al que usted escoge ir una noche determinada, ¿tiene derecho a que usted lo favorezca? Quizá estemos tentados de decir, en algunas circunstancias, que lo merece, que se lo ha ganado; sirve mejor comida, menos cara y en un ambiente más agradable; sus dueños han trabajado largo tiempo y arduamente para hacerlo de esa manera; aun así, no tienen un derecho a que usted los patrocine.¹³ Usted no viola nada de aquello a lo que tienen derecho si decide ir a otro lado. Al

¹² Los intentos por explicar la noción de legitimidad del gobierno por las actitudes y creencias de sus súbditos se enfrentan a un tiempo difícil tratando de evitar la reintroducción de la noción de legitimidad cuando llega el momento de explicar el contenido preciso de las actitudes y creencias de los súbditos; aunque no es muy difícil hacer el círculo de alguna forma más grande que el directo: un gobierno legítimo es aquel al que la mayoría de sus súbditos consideran como gobierno legítimo.

¹³ La distinción entre "tener derecho" (*entitlement*) y "merecimiento" (*desert*) es explicada por Joel Feinberg en su artículo "Justice and Personal Desert" reproducido en su libro *Doing and Deserving* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1970, pp. 55-87). Si la legitimidad estuviera unida a merecimiento y mérito, más que a tener derecho (lo que no es el caso), entonces una agencia de protección dominante podría tenerla, mereciendo su posición dominante en el mercado.

guna garantía de que una víctima considerará aceptable la decisión de su agente, muy probablemente será más aceptable que la suya, viéndolo desde el punto de vista de un tercer desconocido; de esta manera la selección del cobrador de la indemnización es un paso hacia el fin de la cuestión. (Su antagonista también podría decidirse a aceptar el resultado.) Existe otra razón más, posiblemente la principal: la víctima se encuentra en el *locus* apropiado de la acción para cobrar la indemnización. La víctima es a quien la indemnización es debida, no sólo en el sentido de que el dinero le llegará a ella, sino, también, en que el otro se encuentra en la obligación de pagarle a ella. (Estos hechos son distintos: yo puedo estar bajo la obligación hacia usted de pagarle dinero a otra persona, habiéndole prometido a usted que le pagaría a aquella.) Siendo la persona a quien esta obligación exigible es debida, la víctima parece ser la parte apropiada para determinar, precisamente, cómo se debe cumplir.

EL DERECHO DE TODOS A CASTIGAR

En contraste con el cobro de indemnización, el cual es considerado como algo realizado apropiadamente sólo por la víctima o por su agente autorizado, la teoría del estado de naturaleza usualmente considera al castigo como una función que cualquiera puede realizar. Locke se percató que ésta "puede parecer una doctrina muy extraña para algunas personas" (sec. 9). Locke la defiende diciendo que el derecho natural sería en vano si nadie en el estado de naturaleza tuviera el derecho de ejecutarlo y, como todos en el estado de naturaleza tienen iguales derechos, si cualquier persona puede imponerlos, entonces, cualquiera tiene este derecho (sec. 7). Locke dice también que un delincuente se vuelve peligroso para el género humano en general; de esta forma, cualquiera puede castigarlo (sec. 8), y él desafía al lector a encontrar algún otro fundamento para que un país castigue a los extranjeros por delitos que éstos cometen dentro de su territorio. ¿Es tan contraintuitivo el derecho general de castigar? Si un delito gravísimo fuera cometido en otro país, el cual éste se niega a castigar (quizás el gobierno está implicado, o él mismo es el malhechor) ¿sería del todo correcto que usted castigara al malhechor, que le infligiera algún daño por su acto? Aún más, se podría tratar de derivar el derecho de cas-

en el cual el tribunal podrá iniciar una acción en contra de la parte declarada culpable" (*Power and Market*, cit., p. 5). ¿Quién la considerará obligatoria? ¿La persona contra la cual se dirige la sentencia se encuentra moralmente obligada a someterse? (¿Aun si sabe que es injusta o que se basa en un error de hecho?) ¿Por qué alguien que no dio su consentimiento a este principio de los tribunales está obligado por él? ¿Quiere decir Rothbard otra cosa que lo que él espera es que las agencias no actuarán hasta que los dos tribunales independientes (el segundo siendo un tribunal de apelaciones) están de acuerdo? ¿Por qué se debe pensar que estos hechos nos dicen algo sobre lo que le está moralmente permitido a cualquiera hacer o nos dicen algo sobre la resolución autorizada de controversias?

tigar de otras consideraciones morales: del derecho de proteger, combinado con la idea de que los límites morales de un malhechor cambian. Se podría adoptar un punto de vista contractualista de las prohibiciones morales y sostener que aquellos que, por sí mismos, violan los límites de otro, pierden el derecho de mantener respetados algunos de sus propios límites. Dentro de este orden de ideas, a uno no le es moralmente prohibido hacer cierto tipo de cosas a otros, los cuales ya han violado algunas prohibiciones morales (y están impunes por ello). Ciertas infracciones dan a otros la *libertad* de traspasar ciertos límites (una ausencia del deber de no hacerlo); los detalles deben ser los de una consideración retributiva.¹⁶ Hablar de un derecho a castigar puede parecer extraño si lo interpretamos estrictamente como un derecho con el cual los otros no tienen que interferir o que ellos no pueden ejercer, en vez de interpretarlo como una libertad de hacerlo, libertad que los otros también pueden tener. La interpretación fuerte del derecho es innecesaria. La libertad de castigar daría a Locke mucho de lo que necesita; posiblemente todo si agregamos la obligación del malhechor de no resistir al castigo. Podemos sumar a estas razones que hacen más verosímil la pretensión de que exista un derecho a castigar la consideración de que, contrariamente a lo que pasa con la compensación, el castigo no es debido a la víctima (aunque ella puede ser la persona más interesada en que se lleve a cabo) y, por tanto, no es algo sobre lo cual ella tenga autoridad especial.

¿Cómo operaría un sistema de castigo abierto? Todas nuestras dificultades anteriores cuando imaginamos cómo operaría un sistema abierto de cobro de compensación se aplicarían, también, al sistema de castigo abierto. Hay además otras dificultades. ¿Ha de ser un sistema en que el primero que actúe tenga prioridad sobre los demás? ¿Competirán los sádicos para ser los primeros en darse gusto? Esto magnificaría grandemente el problema de mantener a los castigadores sin exceder los límites de los castigos merecidos y, pese a las oportunidades que ofrece en favor de un trabajo placentero e inalienable, sería indeseable. En un sistema de castigo abierto ¿estaría cualquiera en posición de decidir sobre la misericordia? ¿Sería permitido que otros nieguen esta decisión castigando adicionalmente mientras la suma no exceda la cantidad merecida? ¿Podría el delincuente tener un "socio" para que lo castigue ligeramente? ¿Habría alguna probabilidad de que la víctima sintiera que se ha hecho justicia?

Si resulta ser defectuoso un sistema que deja el castigo a cualquiera, ¿cómo habría de decidirse, entre los dispuestos y quizás ansiosos, quién castigará? Podría pensarse que, como en el caso anterior, debería ser la víctima o su agente autorizado. Sin embargo, aunque la víctima ocupa la infeliz posición de víctima y le es debida la indemnización, no le es debido el castigo (éste le es "debido" a la persona que merece ser castigada). El delincuente no tiene la obligación hacia la víctima de ser castigado; él

¹⁶ La concepción contractualista tiene que ser cuidadosamente establecida a fin de no permitir que injustamente se declare culpable de delitos a un juez corrupto.

particular realiza una cierta acción, y los procedimientos para saberlo difieren en confiabilidad e imparcialidad. Podemos preguntar si, en un mundo de perfecto conocimiento fáctico e información, cualquiera podría reclamar legítimamente el derecho (sin afirmar que es el único poseedor) de prohibir a otro castigar a un culpable. Aun existiendo un acuerdo sobre los hechos, habría desacuerdo sobre qué castigo merece un acto particular y sobre qué actos merecen ser castigados.

He procedido en este ensayo (tanto como es posible) sin cuestionar o prestar atención al supuesto común de muchos teóricos utópicos y anarquistas de que existe un conjunto de principios lo bastante obvios para ser aceptados por todos los hombres de buena voluntad. Principios que son lo bastante precisos para constituir una guía inequívoca en situaciones particulares, lo bastante claros para que todos puedan comprender sus dictados y lo bastante completos para cubrir todos los problemas que efectivamente surgieran. Haber fundamentado el caso en favor del Estado en el rechazo de este presupuesto dejaría la esperanza de que el progreso futuro de la humanidad (y de la filosofía moral) pudiera producir tal acuerdo y, así, eliminar el fundamento racional de Estado. No sólo parece realmente distante el día en que todos los hombres de buena voluntad convengan en los principios libertarios. Estos principios no han sido completamente establecidos ni tampoco existe ahora un conjunto único de principios aceptados por todos los libertarios. Considérese, por ejemplo, la cuestión de si son legítimos los derechos de autor irrestrictos. Algunos libertarios alegan que no es legítimo; pero afirman que estos efectos pueden obtenerse si el autor y sus editores incluyen en el contrato cuando ellos venden sus libros una disposición que prohíba su publicación no autorizada y, así, perseguir jurídicamente cualquier libro "pirata" por violaciones de contrato; aparentemente ellos olvidan que ciertas personas algunas veces pierden libros y otras los encuentran. Otros libertarios no están conformes con esto.¹⁸ Similarmente, esto ocurre para las patentes. Si las personas, tan cercanas en teoría general, pueden estar en desacuerdo sobre un punto tan fundamental, dos agencias de protección libertarias podrían llegar a enfrentarse sobre el particular. Una agencia podría intentar imponer una prohibición a una persona que publicara un libro en particular (porque esto viola los derechos de propiedad del autor) o reproducir cierta invención que él no ha inventado independientemente, mientras que la otra agencia atacará esta prohibición como violación de los derechos individuales. Los desacuerdos sobre lo que hay que aplicar, alegan los "ultras" declarados, nos dan otra razón más (aparte de ausencia de conocimiento fáctico) en favor del aparato del Estado; así como también la necesidad de cambiar a veces el contenido de lo que se tiene que aplicar. Las personas

¹⁸ Sobre el primer punto de vista, véase: Murray Rothbard, *Man Economy and State* (Los Angeles: Nash, 1971, p. 654); en cuanto a la segunda opinión, véase por ejemplo: Ayn Rand, "Patents and Copyrights", en *Capitalism: The Unknown Ideal* (Nueva York, New American Library, 1966, pp. 125-129).

que prefieren la paz a la aplicación de su punto de vista sobre el derecho se unirán en un Estado. Sin embargo, por supuesto, si las personas genuinamente sostienen en realidad esta preferencia, sus agencias de protección tampoco lucharán.

LIMITACIÓN PREVENTIVA

Finalmente, permítasenos observar cómo la cuestión de "detención preventiva", o "limitación preventiva", se encuentra relacionada con el principio de compensación y con nuestra explicación de la protección extensiva que requiere que el Estado ultramínimo proporciona, aun a aquellos que no pagan. La noción debe ser ampliada para incluir toda restricción a los individuos en tal forma que disminuya el riesgo de que violen los derechos de otros, llámese a esta noción amplia: "limitación preventiva". Según esta noción se requeriría que algunos individuos se presentaran a un funcionario una vez por semana (como si estuvieran en libertad bajo palabra), que se prohibiera a algunos individuos estar en ciertos lugares a ciertas horas, leyes sobre control de armas de fuego, etcétera (pero no disposiciones que prohíban la publicación de los planos del sistema de alarma de un banco). La detención preventiva comprendería encarcelar a alguien, no por algún delito que haya cometido sino porque se ha predicho que la probabilidad de que cometerá un delito es significativamente mayor que la normal (sus anteriores delitos pueden ser parte de los datos con base en los cuales se hace tal predicción).

Si tales limitaciones preventivas son injustas, esto no puede ser porque prohíban, antes de los hechos, actividades que, aunque peligrosas, pueden resultar inofensivas, toda vez que un sistema jurídico aplicable que incluye las prohibiciones de la aplicación privada de justicia se basa, él mismo, en consideraciones preventivas.¹⁹ No puede afirmarse que estas consideraciones, subyacentes en la existencia de todo sistema jurídico que prohíba la defensa propia, son incompatibles con la existencia de un sistema jurídico justo; al menos no, si uno quiere mantener que puede haber un sistema jurídico justo. ¿Existen razones para condenar como injustos los límites preventivos que no se aplican tan fuertemente, asimismo, a las prohibiciones a la justicia privada que subyacen en el sistema jurídico de todo Estado? No sé si los límites preventivos se pueden distinguir, en razones de justicia, de otras prohibiciones de reducción de daño similares, las que son fundamentales para los sistemas jurídicos. Posiblemente nos ayude nuestra explicación previa, en este capítulo, de los principios que distinguen

¹⁹ De todos modos, tal y como hemos concebido el fundamento racional que subyace en tales sistemas. Alan Dershowitz me ha recordado que se pueden ofrecer ciertas razones alternativas no preventivas para prohibir la aplicación privada de justicia. Si estas razones superan el análisis, sería incorrecto hacer la afirmación fuerte de que todos los sistemas jurídicos que prohíben la administración de justicia privada presuponen la legitimidad de ciertas consideraciones preventivas.

ser proporcionado únicamente por esa parte. No hay otra y no podría ser alguna otra persona, algún competidor, que pudiera vender eso a usted si el precio de la primera persona fuera muy alto. Es difícil ver por qué en *estos casos de intercambio no productivo* (al menos, por la primera condición necesaria), los precios de monopolio deben ser considerados como el modelo apropiado para la distribución de beneficios. Sin embargo, si el fin del programa de limitación preventiva es llevar la probabilidad total de peligro impuesto a otros por debajo de cierto límite, más que limitar a todas las personas peligrosas que realizan más de una contribución mínima fija a ese peligro total, entonces esto podría llevarse a cabo sin que todos aquéllos fueran limitados. Si la cantidad suficiente fuera contratada, esto llevaría el peligro total producido por los otros por debajo del límite. En tales situaciones, los candidatos a una limitación preventiva tendrían alguna razón para competir en precio entre sí, toda vez que ellos ocuparían una posición de mercado de alguna manera menos importante.

Incluso si los limitadores no necesitan llegar a un acuerdo bilateral con aquellos a quienes limitan ¿por qué no tendrían ellos, al menos, que ser requeridos a no hacer que los otros, a los cuales limitan, desciendan en la curva de indiferencia? ¿Por qué sólo se requiere que la indemnización sea hecha por las *desventajas* impuestas? Uno podría considerar la indemnización por las desventajas como un compromiso al cual se llega en virtud de que uno no puede decidir entre dos posiciones atractivas, pero incompatibles: 1) el no pago, porque las personas peligrosas pueden ser limitadas y, de esta manera, existe un derecho a limitarlos, y 2) la compensación completa, porque la persona podría vivir sin tales límites sin que efectivamente dañara a nadie y, de esa manera, no existe ningún derecho a limitarla. Sin embargo, la prohibición por indemnización por las desventajas no es un compromiso "salomónico" entre dos posturas distintas igualmente atractivas, una de las cuales es correcta, pero no sabemos cuál. Más bien, me parece ser la postura correcta que satisface el vector (moral) resultante de las consideraciones de peso que se oponen, cada una de las cuales tiene que ser tomada en cuenta de alguna manera.²²

²² ¿Qué ocurre si el público está demasiado empobrecido para indemnizar a aquellos que, sin limitaciones, serían muy peligrosos? Ellos pueden; pero sólo si aquellos que imponen las limitaciones proveen suficientemente en un intento por compensar, a fin de hacer en algo equivalente sus propias posiciones disminuidas (disminuidas por ceder bienes y colocarlos en el conjunto de indemnización) y las posiciones (ya con compensación) de los limitados. Los limitados aún están, de alguna manera, en desventaja pero no más que nadie. Una sociedad está *empobrecida* con respecto a los límites preventivos, si aquellos que limitan *no pueden* indemnizar a los limitados por las desventajas que les imponen, sin que se coloquen en una posición desventajosa; esto es, sin que ellos, los que limitan, se coloquen en una posición que, hubiera sido desventajosa si sólo *algunas* personas se colocaran en ella. Las sociedades empobrecidas deben indemnizar por las desventajas, hasta que las posiciones de los limitados y la de los no limitados se hagan equivalentes. El concepto de "equivalencia", dado aquí puede recibir diferentes glosas: puesto igualmente en desventaja en posición absoluta (tal glosa podría parecer irrazonablemente fuerte en vista del hecho de que algunos no limitados pueden

Concluye este capítulo con las consideraciones dirigidas a nuestro argumento que lleva al Estado mínimo, así como a nuestra aplicación de los principios desarrollados en tal argumento para otras cuestiones. Habiendo llegado al Estado mínimo desde la anarquía, nuestra principal tarea, ahora, es establecer que no debemos ir más allá.

empezar en una posición muy alta); bajado por intervalos iguales; bajado por los mismos porcentajes, juzgados conforme con una línea básica. Llegar a esclarecer estas cuestiones complicadas requeriría investigarlas más allá de la importancia marginal que tienen para nuestro interés central en este libro. Como Alan Dershowitz me informa que la explicación en el segundo tomo de su extensa obra, sobre consideraciones preventivas en el derecho, sigue una parte de nuestra explicación dada en estas páginas, podemos sugerirle al lector que busque allí una ulterior consideración de tales cosas.

VII. LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

EL ESTADO mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar. Cualquier Estado más extenso viola los derechos de las personas. Sin embargo, muchos autores han planteado razones que intentan justificar un Estado más extenso. Es imposible, dentro de los límites de este libro, examinar todas las razones que se han presentado. Por ello, me concretaré a las que son generalmente reconocidas como las de más peso y más influyentes, con objeto de ver, precisamente, en qué fallan. En este capítulo consideramos la pretensión de que se justifica un Estado más extenso, porque es necesario (o el mejor instrumento) para lograr la justicia distributiva; en el siguiente capítulo consideraremos otras diversas pretensiones.

El término "justicia distributiva" no es un término neutro. Al escuchar el término "distribución", la mayoría de las personas supone que alguna cosa o mecanismo usa algún principio o criterio para hacer la distribución de cosas. Algún error pudo haberse colado en este proceso de distribución de las porciones. De manera que, al menos, es una pregunta abierta saber si la redistribución debe ocurrir; si debemos hacer nuevamente lo que ya se ha hecho una vez, aunque no muy bien. Sin embargo, nosotros no estamos en la posición de los niños a los que les ha dado tajadas de pastel alguien que hace ajustes de último minuto para rectificar un reparto descuidado. No hay distribución *central*, ninguna persona o grupo facultado para controlar todos los recursos, que decida conjuntamente cómo deben repartirse. Lo que cada persona obtiene, lo obtiene de otros que se lo dan a cambio de algo, o como obsequio. En una sociedad libre, diversas personas controlan recursos diferentes, y nuevas pertenencias surgen de las acciones e intercambios voluntarios de las personas. No hay más porciones para distribuir que parejas en una sociedad en la cual las personas escogen con quién contraer matrimonio. El resultado total es el producto de muchas decisiones individuales que los diferentes individuos tienen el derecho de hacer. Algunos usos del término "distribución", es verdad, no implican una distribución previa, que parezca apropiada según algún criterio (por ejemplo, "probabilidad de distribución"); sin embargo, a pesar del título de este capítulo, sería mejor usar una terminología claramente neutra. Hablaremos de las pertenencias [posiciones] de las personas; un principio de justicia de las pertenencias describe (parte de) lo que la justicia nos dice (requiere) sobre las pertenencias. Primero señalaré la que considero postura correcta sobre la justicia de las pertenencias, y después regresaré al análisis de posturas alternativas.¹

¹ El lector que ha mirado más adelante y ha visto que la segunda parte de este capítulo examina la teoría de Rawls puede pensar equivocadamente que toda referencia o argumento en contra de las teorías de la justicia expuestas en la primera parte tiene

tórico de injusticia? ¿Qué les es permitido hacer a las víctimas de injusticias con objeto de rectificar las injusticias que se les hicieron, incluyendo las muchas injusticias cometidas por personas que actúan a través de su gobierno? No sé de ningún tratamiento completo o teóricamente refinado de tales cuestiones.³ Idealizando grandemente, permítasenos suponer que la investigación teórica produjera un principio de rectificación. Este principio se vale de información histórica sobre situaciones anteriores y sobre injusticias cometidas en ellas (tal y como son definidas por los dos primeros principios de justicia, así como por los derechos contra la intromisión); asimismo usa información sobre el curso efectivo de los acontecimientos provenientes de tales injusticias hasta el presente y proporciona una descripción (o descripciones) de las pertenencias en la sociedad. El principio de rectificación, presumiblemente, hará uso de su mejor estimación de información subjuntiva sobre lo que hubiera ocurrido (o una distribución probable de lo que habría podido ocurrir usando el valor esperado) si la injusticia no se hubiera cometido. Si la descripción real de las pertenencias resulta no ser una de las descripciones producidas por el principio, entonces una de las descripciones producidas debe realizarse.⁴

Los lineamientos generales de la teoría de justicia de pertenencias son que las pertenencias de una persona son justas si tiene derecho a ellas por los principios de justicia en la adquisición y en la transferencia, o por el principio de rectificación de injusticia (tal y como es especificado por los dos primeros principios). Si todas las pertenencias de la persona son justas, entonces el conjunto total (la distribución total) de las pertenencias es justo. Para convertir estos lineamientos generales en una teoría específica tendríamos que determinar los detalles de cada uno de los tres principios de justicia de pertenencias: el principio de adquisición de pertenencias, el principio de transmisión de pertenencias y el principio de rectificación de las violaciones de los dos primeros principios. No intentaré esta tarea aquí. (El principio de justicia en la adquisición en Locke es examinado más adelante.)

PRINCIPIOS HISTÓRICOS Y PRINCIPIOS DE RESULTADO FINAL

Los lineamientos generales de la teoría retributiva [en el sentido de Grocio de dar a otro lo que tiene derecho a pretender] esclarecen la naturaleza

³ Véase, sin embargo, el último libro de Boris Bittker, *The Case for Black Reparations*, Nueva York, Random House, 1973.

⁴ Si el principio de rectificación de violaciones a los dos primeros principios produce más de una descripción de pertenencias, entonces se tiene que escoger cuál de ellas debe ser realizada. Tal vez la clase de consideraciones sobre la justicia distributiva y la igualdad, que yo ataco desempeñe un papel ilegítimo en esta opción subsidiaria. Similarmemente, puede haber lugar para tales consideraciones al decidir qué rasgos característicos, de otra manera arbitrarios, contendrá una ley, cuando tales rasgos característicos son inevitables porque otras consideraciones no especifican una línea precisa; sin embargo debe trazarse una línea.

y los derechos de otra concepciones de justicia distributiva. La teoría retributiva de justicia distributiva es *histórica*; si una distribución es justa o no, depende de cómo se produjo. En contraste, los *principios de justicia distributiva de porciones actuales* sostienen que la justicia de una distribución está determinada por cómo son distribuidas las cosas (quien tiene qué) juzgando de conformidad con algún(os) principio(s) *estructural(es)* de distribución justa. Un utilitarista, que juzga entre dos distribuciones cualesquiera viendo cuál tiene la suma mayor de utilidad, si las sumas equivalen, aplica algún criterio de igualdad para escoger la distribución más equitativa, sostendría un principio de justicia distributiva de porciones actuales. Como lo haría alguien que tuviera una tabla de trueques entre la suma de felicidad y de igualdad. De acuerdo con un principio de justicia distributiva de porciones actuales, lo único que se necesita tomar en cuenta, al juzgar la justicia de una distribución es: quién termina con qué; comparando dos distribuciones cualesquiera, simplemente se necesita mirar la matriz que presenta las distribuciones. Ninguna otra información necesita introducirse en un principio de justicia. Es consecuencia de tales principios de justicia que cualquier par de distribuciones estructuralmente idénticas sean igualmente justas. (Dos distribuciones son estructuralmente idénticas si presentan el mismo perfil, pero quizás tengan diferentes personas ocupando los lugares particulares. Que yo tenga diez y tú cinco y que yo tenga cinco y tú diez, son distribuciones estructuralmente idénticas.) La economía de bienestar social es la teoría de principios de justicia distributiva de porciones actuales. Se concibe al sujeto como si operara en matrices que únicamente representan información actual sobre la distribución. Esto, así como algunas de las condiciones usuales (por ejemplo, la selección de distribución invariable cuando se renombran las columnas), garantiza que la economía de seguridad social sea una teoría de "porciones de tiempo" actuales, con todos sus defectos.

La mayoría no acepta que los principios de "porciones de tiempo" actuales constituyen la historia completa de las partes que hay que distribuir; piensa que procede para determinar la justicia de una situación considerar no sólo la distribución que comprende, sino, también, cómo se produjo. Si algunos están en prisión por asesinato o crímenes de guerra, no decimos que para determinar la justicia de la distribución en la sociedad debemos mirar solamente lo que esta persona tiene, lo que esa persona tiene, y lo que aquella persona tiene, ... actualmente. Consideramos pertinente preguntar si alguno hizo algo de modo que *mereció* ser castigado, mereció tener una parte menor. La mayoría estará de acuerdo en que es pertinente más información con respecto a los castigos y penas. Considerense también las cosas deseadas. Una actitud socialista tradicional es que los obreros tienen derecho al producto y a todos los frutos de su trabajo; ellos lo han ganado; una distribución es injusta si no se da a los trabajadores aquello a lo que tienen derecho. Tales derechos están basados en una historia pasada. Ningún socialista que mantenga este punto de vista

ro pequeño de dimensiones naturales que produzca las distribuciones generadas de conformidad con el principio retributivo. No será pautado el conjunto de pertenencias que resulta cuando algunas personas reciben sus productos marginales, algunas ganan apostando, algunas otras reciben una parte del ingreso de su pareja, otras reciben donativos de fundaciones, otras reciben intereses por préstamos, algunas otras reciben obsequios de admiradores, otras reciben beneficios por inversiones, otras obtienen por sí mismas mucho más de lo que tienen, algunas otras encuentran cosas, etcétera. Líneas fuertemente marcadas de pautas corren por ellos; porciones considerables de la variación en las pertenencias serán explicadas por variables de pautas. Si la mayoría de las personas, la mayor parte del tiempo, decide transmitir algunos de sus derechos a otros, sólo a cambio de algo de ellos, entonces una gran parte de lo que muchas personas tienen variará de acuerdo con lo que tenían y las otras querían. Más detalles son proporcionados por la teoría de la productividad marginal. Sin embargo, los obsequios a parientes, donaciones pías, legados a los hijos y cosas por el estilo, no son considerados bien, en primera instancia, de esta manera. Ignorando las líneas de la pauta, supongamos por el momento que una distribución que realmente se produce por medio de la operación del principio retributivo es fortuita con respecto a cualquier pauta. Aunque el conjunto resultante de pertenencias no sea pautado, no será incomprensible, porque puede considerarse que ha surgido de la operación de un pequeño número de principios. Estos principios especifican cómo puede surgir una distribución inicial (el principio de adquisición de pertenencias) y cómo las distribuciones se pueden transformar en otras (el principio de transferencia de las pertenencias). El proceso mediante el cual el conjunto de pertenencias se genera será inteligible, aunque el conjunto de pertenencias mismo que resulta de este proceso no será pautado.

Los escritos de F. A. Hayek otorgan menos atención de la usual a lo que requiere el establecimiento de pautas de justicia distributiva. Hayek sostiene que no podemos saber suficiente sobre la situación de cada persona para distribuir a cada uno de acuerdo con su mérito moral (pero ¿requeriría la justicia que lo hiciéramos así si tuviéramos ese conocimiento?) Continúa diciendo Hayek: "Nuestra objeción es contra todos los intentos de imponer a la sociedad una pauta de distribución deliberadamente decidida, ya sea ésta un orden de igualdad o de desigualdad."⁶ Sin embargo, Hayek concluye que en una sociedad libre habrá distribución de acuerdo

ferencia en una sociedad libre, sería como éste. El primero es probablemente, el mejor curso, aunque el segundo también es verdadero.

A la inversa, se podría pensar en hacer que la concepción retributiva ejemplificara una pauta, usando entradas de matriz que expresaran la fuerza relativa de los derechos de una persona como medida de alguna función valuada realmente. Pero aun si la limitación a las dimensiones naturales no pudiera excluir esta función, el edificio resultante no captaría nuestro sistema de derechos sobre cosas particulares.

⁶ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 87.

con el valor más que conforme con el mérito moral; esto es, de acuerdo con el valor percibido de las acciones y servicios de una persona hacia los otros. A pesar de su rechazo de una concepción pautada de justicia distributiva, el propio Hayek sugiere una pauta que considera justificable: distribución de conformidad con los beneficios percibidos dados a otros, dejando lugar para lamentar que una sociedad libre no realiza exactamente esta pauta. Afirmando más precisamente esta línea pautada de una sociedad capitalista libre tenemos: "A cada quien de acuerdo con lo que beneficia a los otros que tienen los recursos para beneficiar a aquellos que lo benefician." Esto parecerá arbitrario, a menos que se especifique algún aceptable conjunto inicial de pertenencias o, al menos que se sostenga que la operación del sistema borra, con el tiempo, cualquiera de los efectos significativos del conjunto inicial de pertenencias. Como ejemplo de lo último si casi todos hubieran comprado un coche a Henry Ford, la suposición de que era una cuestión arbitraria quién tenía el dinero entonces (y por ello compró) no colocaría los ingresos de Henry Ford bajo una nube. De cualquier manera, que él llegue a tener no es arbitrario. La distribución de acuerdo con los beneficios para los demás es una línea pautada principalísima en una sociedad capitalista libre, como Hayek correctamente señala. Sin embargo, es sólo un hilo y no constituye la pauta completa de un sistema de derechos, a saber: herencia, donativos por razones arbitrarias, caridad, etcétera o una norma en la que debemos insistir en que una sociedad se acomode. ¿Tolerarían las personas por mucho tiempo un sistema que produce distribuciones que considera que no son pautadas? Sin duda, las personas no aceptarían largo tiempo una distribución que consideren injusta. La gente quiere que su sociedad sea y parezca justa. Pero ¿debe residir la apariencia de justicia en una pauta resultante más que en los principios generadores subyacentes? No estamos en posición de concluir que los habitantes de una sociedad que contenga una concepción retributiva de justicia de las pertenencias la encontrarán inaceptable. Aún más, debe concederse que si las razones de las personas para transmitir alguna de sus pertenencias a otros fueran siempre irracionales o arbitrarias, esto lo encontraríamos perturbador. Supóngase que las personas siempre determinarían qué pertenencias transmitirían y a quién, usando un recurso aleatorio. Nos sentimos más confortados sosteniendo la justicia de un sistema retributivo si la mayoría de las transmisiones que se hacen en él son hechas por

⁷ Esta cuestión no implica que ellos tolerarán cualquiera y todas las distribuciones pautadas. Al analizar las ideas de Hayek, Irving Kristol ha especulado recientemente que las personas no tolerarían mucho tiempo un sistema que produjera distribuciones pautadas de acuerdo con el valor económico más que con el mérito moral. ("When Virtue Loses All Her Loveliness" —Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society', en *The Public Interest*, otoño de 1970, pp. 3-15.) Kristol, siguiendo algunas observaciones de Hayek equipara el sistema de mérito con la justicia. Como se puede formular algún argumento en favor de la norma externa de distribución de acuerdo con el beneficio a los otros, nosotros buscamos una hipótesis más débil (por tanto, más verosímil) al respecto.

vorita) que (para los propósitos del argumento) dimos como aceptable. Cada una de estas personas *decidió* dar veinticinco centavos de su dinero a Chamberlain. Pudieron haberlo gastado yendo al cine, en barras de caramelo o en ejemplares del *Dissent* o de la *Monthly Review*. Pero todas ellas, al menos un millón de ellas, convinieron en dárselo a Wilt Chamberlain a cambio de verlo jugar al baloncesto. Si D_1 fue una distribución justa, la gente voluntariamente pasó de ella a D_2 , transmitiendo parte de las porciones que se le dieron según D_1 (¿para qué si no para hacer algo con ella?) ¿No es D_2 también justa? Si las personas tenían derecho a: disponer de los recursos a los que tenían derecho (según D_1), ¿no incluía esto el estar facultado a dárselo, o intercambiarlo con Wilt Chamberlain? ¿Puede alguien más quejarse por motivos de justicia? Todas las otras personas ya tienen su porción legítima según D_1 . Según D_1 no hay nada que alguien tenga sobre lo cual algún otro tenga una reclamación de justicia. Después de que alguien transmite algo a Wilt Chamberlain, las terceras partes *todavía* tienen sus porciones legítimas; *sus* porciones no cambian. ¿Por medio de qué proceso podría tal transferencia de dos personas dar origen a una reclamación legítima de justicia distributiva, contra una porción de lo que fue transferido, por parte de un tercero que no tenía ninguna reclamación de justicia sobre ninguna pertenencia de los otros *antes* de la transferencia?¹⁰ Para eliminar objeciones que aquí no proceden, podríamos imaginar los intercambios que ocurren en una sociedad socialista, después del trabajo. Después de jugar al baloncesto que practica en su trabajo diario, o hacer cualquier otro trabajo cotidiano, Wilt Chamberlain decide trabajar *tiempo extra* para ganar dinero adicional. (Primero su cuota de trabajo es establecida; él trabaja más tiempo.) O bien, imagínense que es un hábil malabarista que a las personas les gusta ver, el cual da exhibiciones después de sus horas de trabajo.

¿Por qué alguien podría trabajar tiempo extra en una sociedad en la

¹⁰ ¿No podría una transferencia tener efectos instrumentales en un tercero, cambiando sus opciones posibles? (Pero, ¿y si ambas partes de la transferencia han usado independientemente sus pertenencias en esta forma?) Explico esta cuestión más adelante, pero obsérvese aquí que esta cuestión concede el punto en favor de distribuciones de bienes intrínsecos no instrumentales últimos (experiencias de utilidad pura, por decirlo así) que son transferibles. También se puede objetar que la transferencia debe hacer a un tercero más envidioso, porque empeora su posición en relación con algún otro. Me parece incomprensible cómo puede pensarse que esto suponga un reclamo de justicia. Sobre la envidia, véase el capítulo VIII.

Una teoría que incorpora elementos de justicia procesal pura podría considerar aceptable lo que yo digo aquí y dondequiera en este capítulo, si se mantiene en su lugar apropiado, esto es, si existen instituciones en el contexto que aseguren la satisfacción de ciertas condiciones de las porciones distributivas. Pero si estas instituciones no son la suma o el resultado de mano invisible de las acciones voluntarias (no agresivas) de las personas, las limitaciones que imponen requieren justificación. En ningún instante *nuestro* argumento presupone alguna intuición, en el contexto más extenso, que las del Estado gendarme mínimo, un Estado limitado a proteger a las personas contra el homicidio, el asalto, el robo, el fraude, etcétera.

que se considera que las necesidades están satisfechas? Quizás porque se preocupa de otras cosas aparte de las necesidades. Me gusta escribir en los libros que leo, y tener fácil acceso a libros para hojearlos a deshora. Sería muy placentero y conveniente tener las riquezas de la biblioteca Widener en mi patio trasero. Ninguna sociedad, supongo, proporcionará tales recursos a cada persona que los quisiera como parte de su asignación regular (según D_1). De esta manera, o bien las personas tienen que quedarse sin algunas cosas extra que quisieran, o bien, hay que permitirles hacer algo extra para obtenerlas. ¿Sobre qué bases podrían prohibirse las desigualdades que surgieran? Obsérvese también que pequeñas fábricas brotarían en una sociedad socialista, a menos que se prohiban. Yo fundo algunas de mis pertenencias personales (según D_1) y construyo una máquina con ese material. Les ofrezco a usted y a otros una lección de filosofía una vez a la semana a cambio de que usted haga girar la manivela de mi máquina, cuyos productos intercambio, por otras cosas más, etcétera. (Las materias primas usadas por la máquina me las dan otros que las poseen según D_1 , a cambio de oír mis lecciones.) Cada quien podría participar para ganar cosas, además de su lote, según D_1 . Algunas personas hasta podrían querer dejar su trabajo en una industria socialista y trabajar tiempo completo en este sector privado. Diré algo más sobre estas cuestiones en el capítulo siguiente. Aquí sólo deseo hacer notar cómo surgiría la propiedad privada incluso en los medios de producción en una sociedad socialista que no prohibiera a las personas usar como quisieran algunos de los recursos que se les dieron según la distribución socialista D_1 .¹¹ La sociedad socialista tendría que prohibir actos capitalistas entre adultos que consintieran.

El argumento general ilustrado por el ejemplo de Wilt Chamberlain y

¹¹ Véase la selección de la novela de John Henry MacKay, *The Anarchists*, reimpresa en Leonard Kimmerman y Lewis Perry (comps.), *Patterns of Anarchy* (Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1966), en la cual un anarquista individualista presiona a un comunista anarquista con la siguiente pregunta: "En el sistema de sociedad que llamas 'comunismo libre' ¿impedirías a los individuos intercambiar su trabajo entre ellos a través de sus propios medios de intercambio?", y luego: "¿Les impedirías ocupar tierras con el propósito de uso personal?" La novela continúa: "[la] cuestión era no dejar escapatoria. Si contestaba 'sí!', admitía que la sociedad tenía el derecho de controlar al individuo y echaría por la borda la autonomía del individuo, la cual siempre había defendido celosamente; si, por el otro lado, contestaba '¡no!', admitía el derecho de propiedad privada, el cual había negado categóricamente... Entonces contestó: 'En la anarquía cualquier número de hombres debe tener el derecho de formar una asociación voluntaria, y así, materializar sus ideas en la práctica. No puedo entender cómo se podría desarrollar justamente a alguien de su tierra y su casa, la cual usa y ocupa... cada hombre serio debe declarar él mismo: por el socialismo y, por ello, por la fuerza y contra la libertad, o por el anarquismo y, por ello, por la libertad y contra la fuerza.' En contraste, encontramos a Noam Chomsky que escribe: "Cualquier anarquista consistente debe oponerse a la propiedad privada de los medios de producción", "el anarquista consistente sería entonces socialista... de una clase particular". ("Introducción", en Daniel Guérin, *Anarchism: From Theory to Practice*, Nueva York, Monthly Review Press, 1970, pp. XIII y XV).

ternativas dentro de un orden social; no es mejor la alternativa en que los individuos catalogan *parejas* de alternativas, y separadamente acomodan las alternativas individuales. Su colocación de parejas entra en algún método que amalgama preferencias para producir un ordenamiento social de parejas; y la opción entre las alternativas en la pareja colocada en el más alto rango del orden social la toma el individuo con el derecho a decidir entre esta pareja. Este sistema también da como resultado que una alternativa puede ser seleccionada aunque *todos* prefieran alguna otra alternativa; por ejemplo, *A* selecciona *X* sobre *Y*, donde (*X*, *Y*) es, de alguna manera, la pareja colocada en el más alto rango en el ordenamiento social de parejas, aunque cada uno, incluyendo *A*, prefiere *W* sobre *X*. (Pero la alternativa que le fue dada a la persona *A*, sin embargo, fue solamente entre *X* y *Y*).

Un punto de vista más apropiado acerca de los derechos individuales es el siguiente. Los derechos individuales son *co-possibles*; cada persona puede ejercitar su derecho como decida. El ejercicio de estos derechos establece algunas características del mundo. Dentro de los límites de estas características establecidas, una opción puede hacerse por un mecanismo de opción social que descansa sobre un ordenamiento social; ¡si aún queda alguna opción que hacer! Los derechos no determinan un ordenamiento social sino que establecen los límites dentro de los cuales una opción social debe ser hecha excluyendo ciertas alternativas, fijando otras, etcétera. (Si yo tengo el derecho de escoger vivir en Nueva York o en Massachusetts y escojo Massachusetts, entonces las alternativas que implican que yo viva en Nueva York no son objetos apropiados que deban incluirse en un ordenamiento social.) Aun si todas las alternativas son ordenadas primero, aparte de los derechos de alguien, la situación no cambia, puesto que entonces se instituye la alternativa colocada en el rango más alto de que *no está excluida por ejercicio de los derechos de alguien*. Los derechos no determinan la posición de una alternativa o la posición relativa de dos alternativas en un ordenamiento social; ellos *funcionan sobre* un ordenamiento social para limitar la opción que puede producir.

Si los derechos sobre pertenencias son derechos de disponer de ellas, entonces, la opción social debe tener lugar *dentro* de las limitaciones de cómo deciden las personas ejercer sus derechos. Si cualquier establecimiento de pautas es legítimo, cae dentro del dominio de opción social y, por tanto, se encuentra limitado por los derechos de las personas. *¿De qué otra manera se podría enfrentar con el resultado de Sen?* La alternativa de tener primero un orden social de rangos con derechos que se ejerzan dentro de sus limitaciones no es alternativa en absoluto. ¿Por qué no seleccionar simplemente la alternativa colocada en la cima de los rangos y olvidarse de los derechos? Si esta alternativa colocada en la cima de rangos deja, ella misma, algún lugar a la opción individual (y es aquí donde se supone que entran "los derechos" de elegir), debe haber algo para impedir que estas opciones la transformen en otra alternativa. De esta manera el argu-

mento de Sen nos conduce nuevamente al resultado de que establecer pautas requiere intervención continua en las acciones y opciones de los individuos.¹⁴

REDISTRIBUCIÓN Y DERECHOS DE PROPIEDAD

Aparentemente, los principios pautados permiten a las personas decidir gastar en ellas mismas, pero no en otras, aquellas riquezas sobre las cuales tienen derecho (o mejor dicho, reciben) según alguna pauta institucional favorecida, D_1 . Porque si cada persona diferente decide gastar algunos de sus recursos D_1 en alguna otra, entonces esa otra persona recibirá más que su porción D_1 , alterando la pauta distributiva favorecida. ¡Mantener una pauta distributiva es individualismo, con creces! Los principios distributivos pautados no dan a la gente lo que los principios retributivos dan, sólo mejor distribuidos, porque no dan el derecho a decidir qué hacer con lo que uno tiene; no dan el derecho a decidir perseguir un fin que implica (intrínsecamente, o como medio) el mejoramiento de la posición de otro. Según tales opiniones, las familias son perturbadoras porque dentro de una familia ocurren transferencias que alteran la pauta distributiva favorecida. O bien las propias familias se convierten en unidades en las que se hace la distribución, ocupantes de la columna (¿en razón de qué?), o bien, se prohíbe la conducta afectiva. Debemos notar, de paso, la posición ambivalente de los radicales hacia la familia. Sus relaciones afectivas son vistas como un modelo para emular y extender por toda la sociedad, al mismo tiempo que se le denuncia como una institución sofocante que se debe romper y condenar como foco de preocupaciones mezquinas que obstaculizan el logro de fines radicales. ¿Necesitamos decir que no es apropiado aplicar o hacer obligatoria por toda la sociedad en general las relaciones de afecto y cuidado apropiadas dentro de la familia, relaciones que se imponen en forma voluntaria?¹⁵ Incidentalmente, el amor es un ejemplo interesante de otra relación que es histórica y que (como la justicia) depende de lo que ocurrió realmente. Un adulto puede llegar a amar a otro debido a las características del otro; pero es la otra persona, y no sus ca-

¹⁴ La opresión se notará menos si las instituciones del contexto no prohíben ciertas acciones que afecten el establecimiento de la pauta (varios intercambios o transferencias de derechos), sino que, más bien, impiden que se lleven a cabo, nulificándolas.

¹⁵ Una indicación del rigor del principio de diferencia de Rawls al que nos referimos en la segunda parte de este capítulo, es su ineptitud como principio que gobierne aun dentro de la familia de individuos que se aman los unos a los otros. ¿Debe una familia dedicar sus recursos a maximizar la posición de su hijo peor situado y menos talentoso, retrasando a sus otros hijos o usando recursos para su educación y desarrollo únicamente si ellos siguen la política, a lo largo de sus vidas, de maximizar la posición de su hermano menos afortunado? Seguramente, no. ¿Cómo puede ser esto siquiera considerado como la política apropiada para aplicarla en una sociedad en general? (Más adelante examino lo que, creo yo, sería la respuesta de Rawls: que algunos principios se aplican a nivel *macro*, los cuales no se aplican a situaciones *micro*.)

al hombre cuya felicidad requiere de ciertos bienes o servicios materiales, de manera diferente de como tratamos al hombre cuyas preferencias y deseos hacen innecesarios tales bienes para su felicidad? ¿Por qué el hombre que prefiere ver una película (y que tiene que ganar el dinero para pagar el boleto) debe estar expuesto al requerimiento de ayuda al necesitado, mientras que una persona que prefiere observar una puesta de Sol (y, por tanto, no necesita ganar dinero extra) no lo está? ¿No es, de hecho; sorprendente que los redistribucionistas decidan desentenderse del hombre cuyos placeres son tan fácilmente alcanzables sin trabajo extra, mientras añaden, en cambio, una carga más al pobre infortunado que debe trabajar por sus placeres? En todo caso, uno esperaría lo contrario. ¿Por qué se le permite a la persona con el deseo no material o no consumista proceder sin obstáculos hacia su alternativa posible favorita, mientras que el hombre cuyos placeres o deseos suponen cosas materiales y que debe trabajar por dinero extra (sirviendo, por ello, a quienquiera que considere que sus actividades son suficientemente valiosas para pagarle) se le restringe lo que puede realizar? Quizás no hay ninguna diferencia en principio y, tal vez, algunos piensan que la respuesta presupone tan sólo conveniencia administrativa. (Estos problemas y cuestiones no perturban a quienes piensan que el trabajo obligatorio para servir a los necesitados o para realizar alguna pauta de estado final favorecida es aceptable.) En un análisis más completo tendríamos (y querríamos) extender nuestro argumento para incluir interés, ganancias empresariales, etcétera. Quienes dudan de que esta extensión puede llevarse a cabo, y que trazan aquí la línea en el impuesto por productos del trabajo, tendrán que establecer principios pautados *históricos* de justicia distributiva más bien complicados, puesto que principios de estado final no distinguirían las *fuentes* del ingreso en ninguna forma. Es suficiente por ahora alejarse de los principios de estado final y poner en claro cómo varios principios pautados dependen de opiniones particulares sobre las fuentes o la ilegitimidad o menor legitimidad de las utilidades, intereses, etcétera; opiniones particulares que muy bien pueden estar equivocadas.

¿Qué clase de derechos sobre los otros otorga a uno una pauta de estado final legalmente institucionalizada? El núcleo central de la noción de un derecho de propiedad sobre X, en relación con qué otras partes de la noción se deben explicar, es el derecho a determinar qué es lo que se debe hacer con X; el derecho a decidir cuál de los limitados conjuntos de opciones referentes a X se deben realizar o intentar.²⁰ Las restricciones son establecidas por otros principios o disposiciones jurídicas que operan en la sociedad; en nuestra teoría, por los derechos en el sentido de Locke, que las personas poseen (en el Estado mínimo). Mis derechos de propiedad sobre mi cuchillo me permiten dejarlo donde yo quiera, pero no en el pecho de otro. Yo puedo escoger cuál de las opciones aceptables que se

²⁰ Sobre los temas de éste y del siguiente párrafo, véanse los trabajos de Armen Alchian. (Cfr. Bibliografía.)

refieren al cuchillo debe realizarse. Esta noción de propiedad nos ayuda a entender por qué teóricos anteriores hablaron de que las personas tenían la propiedad de sí mismos y de su trabajo. Consideraban que cada persona tenía el derecho a decidir qué es lo que devendría y qué haría, y que tenía el derecho a cosechar los beneficios de lo que hizo.

Ese derecho de seleccionar la alternativa que debe realizarse, a partir del conjunto limitado de alternativas, puede tenerlo un *individuo* o un *grupo* con algún procedimiento para llegar a alguna decisión conjunta; o bien el derecho puede ser pasado de un lado a otro, de manera que un año yo decido qué es lo que ha de pasar con X y, el año siguiente, usted lo hace (quizás, con la alternativa de destrucción excluida); o bien, durante el mismo espacio de tiempo, yo puedo tomar algunos tipos de decisiones acerca de X, y usted otras, etcétera. Carecemos de un aparato analítico adecuado y fructífero, para clasificar los *tipos* de límites sobre el conjunto de opciones entre las cuales debe tomarse la decisión, y los *tipos* de formas en que los poderes de decisión se pueden tener, dividir y combinar. Una *teoría* de la propiedad contendría, entre otras cosas, tal clasificación de limitaciones y modos de decisión y, a partir de un número reducido de principios, se seguiría una multitud de enunciados interesantes sobre las *consecuencias* y efectos de ciertas combinaciones de límites y modos de decisión.

Cuando los principios de resultado final de justicia distributiva se integran en la estructura jurídica de una sociedad, otorgan a cada ciudadano (como la mayor parte de los principios pautados) una reclamación jurídicamente exigible sobre alguna porción del producto social total; esto es, sobre alguna porción de la suma total de los productos hechos individual y conjuntamente. Este producto total es creado por los individuos que trabajan, usando medios de producción que otros ahorraron para producirlos, por personas que organizaron la producción o crearon medios para producir cosas originales o cosas de una nueva manera. Esta diversidad de actividades individuales, los principios pautados de distribución otorgan a cada individuo una reclamación jurídicamente exigible. Cada persona tiene derecho sobre las actividades y los productos de las otras personas, con independencia de si las otras personas entran en relaciones particulares que den origen a estas reclamaciones, e independientemente de si en forma voluntaria se echan a costas estas reclamaciones, por caridad o a cambio de algo.

Si se hace por medio de impuestos sobre salarios o sobre salarios que superen cierta cantidad, por medio de la confiscación de utilidades, o por medio de la existencia de una *gran olla* social, de manera que no es claro de dónde viene qué y a dónde va qué, los principios pautados de justicia distributiva suponen la apropiación de acciones de otras personas. Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias. Si las personas lo obligan a usted a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un periodo

Construir una cerca alrededor de un territorio, presumiblemente hará a uno propietario sólo de la cerca (y de la tierra que haya inmediatamente bajo ella).

¿Por qué mezclar el trabajo de uno con algo que lo hace a uno su dueño? Quizás porque uno posee su propio trabajo y, así, uno llega a apropiarse una cosa previamente no poseída que se imbuye de lo que uno ya posee. La propiedad se esparce a los demás. Pero ¿por qué mezclar lo que yo poseo con lo que no poseo no es más bien una manera de perder lo que poseo y no una manera de ganar lo que no poseo? Si poseo una lata de jugo de tomate y la vierto en el mar de manera que sus moléculas (hechas radiactivas, de manera que yo pueda verificarlo) se mezclan uniformemente en todo el mar, llego por ello a poseer el mar ¿o tontamente he diluido mi jugo de tomate? Quizás la idea, por lo contrario, consiste en que trabajar algo lo mejora y lo hace más valioso; y cualquiera tiene el derecho de poseer una cosa cuyo valor ha creado. (Quizás refuerza esto la idea de que trabajar es desagradable. Si algunas personas hacen cosas, sin ningún esfuerzo, como los personajes animados en el *Submarino amarillo* dejando flores a su paso, ¿tendrían menos derecho a sus propios productos, cuya creación no les costó nada?) Pasemos por alto el hecho de que trabajar algo puede hacerlo menos valioso (rociar pintura de esmalte rosa en un tronco de árbol que se ha encontrado flotando a la deriva.) ¿Por qué el derecho de uno se debe extender al objeto completo, más que simplemente al *valor adherido* que el trabajo de uno ha producido? (Tal referencia al valor podría también servir para delimitar la extensión de la propiedad; por ejemplo, sustituye "disminuye la entropía en" por "incrementa el valor de" en el criterio de entropía antes mencionado.) Ningún esquema de propiedad de valor económico adherido que funcione o sea coherente ha sido aún inventado, y un esquema de esta clase presumiblemente se enfrentaría a objeciones (similares a aquéllas) que soportó la teoría de Henry George.

No sería verosímil considerar el mejorar un objeto como si diera total propiedad sobre él, si el lote de objetos no poseídos que se pueden mejorar es limitado, puesto que si un objeto cae bajo la propiedad de una persona, cambia la situación de todos los demás. Mientras que, antes, todos los demás se encontraban en libertad (en el sentido de Hohfeld) de usar el objeto, ahora ya no lo están. Este cambio en la situación de otros (al eliminar su libertad de actuar sobre un objeto no poseído previamente) no necesita empeorar su situación. Si me apropio de un grano de arena de Coney Island, nadie más puede hacer lo que quiera ahora con *este* grano de arena. Pero quedan multitud de granos de arena para hacer lo mismo con ellos; y si no granos de arena, otras cosas. De otro modo, las cosas que hago con el grano de arena del que me apropié podrían mejorar la posición de otros, compensando su pérdida de libertad de usar ese grano. La cuestión decisiva es si la apropiación de un objeto no poseído empeora la situación de otros.

La estipulación de Locke de que se haya "dejado suficiente e igualmente bueno a los otros en común" (sec. 27) tiene por objeto asegurar que la situación de los otros no empeore. (Si esta estipulación se satisface, ¿hay alguna motivación para su otra condición de no desperdicio?) Frecuentemente se dice que esta estipulación una vez fue válida, pero ya no. Mas ahí parece haber un argumento para la conclusión de que si la estipulación ya no es válida, entonces nunca pudo haberlo sido para producir derechos de propiedad permanentes y hereditarios. Considérese la primera persona Z para quien no queda suficiente ni tan bueno como lo anterior. La última persona Y que apropió, dejó a Z sin su libertad anterior de actuar sobre algún objeto y, de esta manera, empeoró la situación de Z. Así, la apropiación de Y no se permite según la estipulación de Locke. Por tanto, la penúltima persona X que apropió, dejó a Y en peor posición, puesto que con el acto de X terminó la apropiación permisible. Por tanto, la apropiación de X no era permisible. Pero, entonces, el antepenúltimo W, que apropia terminó con la apropiación permisible y, de esta manera, en virtud de que empeoró la posición de X, la apropiación de W no era permisible. Y, así, podemos remontarnos hasta llegar a la primera persona A que apropió un derecho de propiedad permanente.

Este argumento, sin embargo, procede demasiado rápido. Alguien puede empeorar por la apropiación de otro, de dos maneras: primera, perdiendo la oportunidad de mejorar su situación con una apropiación particular o una apropiación cualquiera; y segundo, por no ser ya capaz de usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía. Un requisito *riguroso* de que otro no empeore por una apropiación excluiría la primera manera si ninguna otra cosa compensa la disminución en oportunidad, así como la segunda. Un requisito más *débil* excluiría la segunda manera, pero no la primera. Con el requisito más débil, no podemos remontarnos tan rápido de Z a A como en el argumento anterior; porque aunque una persona Z no puede ya *apropiar*, puede ser que algo quede que pueda *usar* como antes. En este caso la apropiación de Y no violaría la condición más débil de Locke. (Con menos remanente que las personas están en libertad de usar, los usuarios podrían sufrir mayores molestias, apañamientos, etcétera; de esta manera la situación de otros podría empeorar, a menos que la apropiación se detuviera mucho antes de tal punto.) Se puede sostener que nadie debe lamentarse legítimamente si se satisface la estipulación más débil. Sin embargo, como esto es menos claro que en el caso de la estipulación más rigurosa, Locke pudo haber concebido esta estipulación rigurosa como remanente "suficiente y tan bueno" y, tal vez, impuso la condición de no desperdicio para retardar el punto final desde el cual al argumento se remonta.

¿Empeora la situación de las personas que no son capaces de apropiarse (no habiendo más objetos accesibles y útiles no poseídos) por un sistema que permite la apropiación y la propiedad permanente? Aquí entran varias consideraciones sociales familiares que favorecen la propiedad privada; in-

Una teoría que incluye esta estipulación en su principio de justicia en la adquisición tiene, también, que contener un principio más complejo de justicia en las transferencias. Algún reflejo de la estipulación limita las acciones posteriores. Si el que yo me apropie toda una sustancia determina viola la estipulación lockeana, entonces también lo hace el que yo me apropie algo y compre el resto a los otros que lo obtuvieron sin violar, de alguna otra manera, la estipulación de Locke. Si la estipulación excluye que alguien se apropie toda el agua potable en el mundo, también excluye el que la compre toda. (Más débil y confusamente, puede excluir el que cobre cierto precio a algunos por su abastecimiento). Esta estipulación (¿casi?) nunca tendrá efecto; cuanto más adquiera alguien de una sustancia escasa que otros quieren, más subirá el precio del resto, y más difícil será para él adquirirlo todo. Pero aún podemos imaginar, al menos, que algo como esto ocurre: alguien hace, simultáneamente, ofertas secretas separadas a los propietarios de la sustancia, cada uno de los cuales vende, suponiendo que fácilmente puede comprar más a los otros propietarios; o alguna catástrofe natural destruye todo el abasto de algo, salvo lo que está en posesión de una persona. La apropiación total del abasto no se podría permitir a una persona desde el comienzo. Su adquisición posterior de toda ella no muestra que la apropiación original haya violado la estipulación (ni siquiera por un argumento inverso, similar al antes expuesto que trataba de remontar de Z a A). Antes bien es la combinación de la apropiación original más todas las transferencias y acciones posteriores lo que viola la estipulación lockeana.

El derecho de cada propietario a su pertenencia incluye la sombra histórica de la estipulación lockeana de la apropiación. Esto excluye que se la trasmita a una aglomeración que efectivamente viola la estipulación de Locke y excluye su uso de esta manera, en coordinación con otros o con independencia de ellos, de forma que violen la estipulación al hacer la situación de otros peor que la situación base. Una vez que se sabe que la propiedad de alguien viola la estipulación de Locke hay límites estrictos sobre lo que puede hacer con (lo que ya, para entonces, es difícil llamarle sin reservas) "su propiedad". De esta manera, una persona no puede apropiarse el único manantial de un desierto y cobrar lo que quiera. Tampoco puede cobrar lo que quiera si posee uno, e infortunadamente, sucede que todos los manantiales en el desierto se secan, con excepción del suyo. Esta circunstancia lamentable, sin ninguna culpa suya, hace operar la estipulación de Locke y limita sus derechos de propiedad.²⁵ Similarmente, el de-

derecho de otros. (¿Los violaría la apropiación de todas las cosas no tenidas? ¿Los violaría la apropiación del manantial en el ejemplo de Rashdall?) Puesto que consideraciones especiales (tales como la estipulación de Locke) pueden aparecer en relación con la propiedad material, se necesita, primero, una teoría de los derechos de propiedad antes de que se pueda aplicar cualquier supuesto derecho a la vida (como anteriormente se agregó). Por tanto, el derecho a la vida no puede ser el fundamento de una teoría de los derechos de propiedad.

²⁵ La situación será distinta si este manantial no se seca, debido a las precauciones

recho de propiedad de un propietario en la única isla en el área no le permite ordenar a la víctima de un naufragio que se vaya de su isla por allanador; esto violaría la estipulación de Locke.

Nótese que la teoría no dice que los propietarios efectivamente tienen estos derechos, sino que los derechos son superados para evitar alguna catástrofe. (Los derechos superados no desaparecen; dejan una huella de un tipo que está ausente en los casos que se analizan.)²⁶ No hay tal superación externa (y *ad hoc*). Consideraciones internas a la teoría de la propiedad misma, a su teoría de la adquisición y apropiación, aportan los medios para resolver tales casos. Los resultados, sin embargo, pueden ser coextensivos con alguna condición sobre la catástrofe, puesto que la línea base para la comparación es tan baja en comparación con la productividad de la sociedad con apropiación privada que la cuestión de que la estipulación de Locke sea violada surge únicamente en el caso de catástrofe (o en la situación de isla desierta).

El hecho de que alguien posea el abasto total de algo necesario para que otros se mantengan vivos no implica que su apropiación (o la de cualquier otro) de algo deja a algunas personas (inmediata o posteriormente) en una situación peor que la línea de base. Un investigador médico que sintetiza una sustancia nueva que cura efectivamente una determinada enfermedad y que se niega a vender si no es bajo sus condiciones, no empeora la situación de otros al privarlos de aquello que sea lo que se ha apropiado. Los otros fácilmente pueden poseer los mismos materiales que él se apropió; la apropiación o compra de las sustancias químicas por parte del investigador no hace escasear esas sustancias químicas de manera que se viole la estipulación de Locke. Tampoco la violaría alguien que comprara al investigador el abasto total de las sustancias sintetizadas. El hecho de que el investigador médico use sustancias químicas fácilmente disponibles para sintetizar la droga no viola más la estipulación lockeana que lo que la violaría el hecho de que el único cirujano capaz de realizar una operación particular come unos alimentos fácilmente obtenibles para mantenerse vivo y tener energía para trabajar. Esto muestra que la estipulación de Locke no es un "principio de estado final"; concentra su atención sobre una forma particular en que las acciones de apropiación afectan a otros y no en la estructura de la situación que resulta.²⁷

especiales que tomó para prevenirlo. Compárese nuestro análisis del caso en el texto con lo que dice Hayek (*The Constitution of Liberty*, p. 136) y también con lo que opina Ronald Hamowy ("Hayek's Concept of Freedom; A Critique", en *New Individualist Review*, abril, 1961, pp. 28-31).

²⁶ El que ciertos derechos sean superados y sus huellas morales, lo examino en "Moral Complications and Moral Structures" (*Natural Law Forum*, 1968, pp. 1-50).

²⁷ Introduce el principio de compensación (Cfr. *supra*, capítulo IV) consideraciones de establecimiento de pautas? Aunque requiere compensación por las desventajas impuestas por los que buscan seguridad ante los riesgos, no es un principio pautado. Como busca eliminar únicamente aquellas desventajas que las prohibiciones infligen a aquellos que podrían crear riesgos a otros, no todas las desventajas. Especifica una obligación que impone a quienes hacen la prohibición, la cual surge de sus propios actos

objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor que una menor. Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre los diferentes arreglos sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.²⁰

Permítasenos imaginar n individuos que no cooperan conjuntamente y que cada uno vive únicamente de sus propios esfuerzos. Cada persona i recibe un pago, prestación, ingreso, etcétera, S_i ; la suma total de lo que cada individuo obtiene actuando separadamente es:

$$S = \sum_{i=1}^n S_i.$$

Cooperando conjuntamente pueden obtener una suma total mayor, T . El problema de la justicia social distributiva, según Rawls, es cómo se deben distribuir o repartir estos beneficios de la cooperación. Este problema podría ser concebido de dos maneras: ¿cómo se va a repartir el total T ? O bien, ¿cómo se va a repartir el incremento debido a la cooperación social, esto es, los beneficios de la cooperación social $T - S$? La segunda formulación presupone que cada individuo i recibe del subtotal S de T su porción S_i . Los dos enunciados del problema difieren. Cuando se combinan con la distribución no cooperativa de S (cada i obteniendo S_i), una distribución "aparentemente justa" de $T - S$ bajo la segunda versión no puede producir una distribución "aparentemente justa" de T (la primera versión). A la inversa, una distribución aparentemente justa de T puede dar a un individuo particular i menos que su porción S_i . (La restricción $T_i \geq S_i$ a la respuesta a la primera formulación del problema, en donde T_i es la porción en T del i ésimo individuo, excluye esta posibilidad). Rawls, sin distinguir estas dos formulaciones del problema, escribe como si su preocupación fuera la primera, esto es, cómo debe distribuirse la suma total T . Se podría afirmar para apoyar un enfoque sobre la primera cuestión, que debido a los beneficios enormes de la cooperación social, las porciones no cooperativas S_i , son tan pequeñas en comparación con cualquier porción cooperativa T_i que se las puede pasar por alto al plantearse el problema de la justicia social. Aunque debemos hacer notar que no es ciertamente así como las personas que entran en cooperación una con otra acordarían concebir el problema de la división de los beneficios de la cooperación.

¿Por qué la cooperación social crea el problema de justicia distributiva? ¿No habría ningún problema de justicia ni necesidad de una teoría de

²⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 4.

justicia, si no hubiera en absoluto ninguna cooperación social, si cada persona obtuviera su parte únicamente por sus esfuerzos propios? Si suponemos, como Rawls parece hacerlo, que esta situación no origina cuestiones de justicia distributiva, entonces, ¿en virtud de qué hechos de cooperación social surgen estas cuestiones de justicia? ¿Qué hay en la cooperación social que origina cuestiones de justicia? No puede decirse que habrá reclamos de justicia en conflicto únicamente donde hay cooperación social, que los individuos que producen independientemente y que (inicialmente) se valen por sí mismos no harán a los otros reclamaciones de justicia. Si hubiera diez Robinsones Crusoes, cada uno trabajando solo durante dos años en islas separadas, que por medio de radiocomunicación a través de transmisores abandonados veinte años antes, se descubrieran unos a los otros así como el hecho de sus diferentes porciones, ¿no podrían hacer reclamaciones a los otros, suponiendo que fuera posible transmitir bienes de una isla a otra?²⁰ ¿No haría el que tuviera menos una demanda con base en la necesidad, o con base de que su isla era naturalmente más pobre, o con base en que él era por naturaleza menos capaz de valerse por sí mismo? ¿No podría decir él que la justicia exige que los otros le den algo más, alegando que es injusto que él tenga mucho menos o, quizá ser indigente tal vez muriéndose de hambre? Podría llegar a decir que las porciones individuales no cooperativas diferentes surgen de los diferentes dones naturales, los cuales no se merecen, y que la tarea de la justicia es rectificar estos hechos y desigualdades arbitrarias. Más que ser el caso de que nadie haga tales reclamos en situaciones en que no hay cooperación social, tal vez la cuestión sea que tales demandas son claramente sin mérito. ¿Por qué son claramente sin mérito? En la situación en que no hay cooperación social se podría decir: cada individuo merece lo que obtiene sin ayuda por su propio esfuerzo o, antes bien: nadie más puede dirigir un reclamo de justicia en contra de esta pertenencia. En esta situación es transparente quién tiene derecho a qué, de forma que ninguna teoría de justicia es necesaria. Desde este punto de vista la cooperación social enturbia las aguas haciendo que no sea claro o que sea indeterminado quién tiene el derecho a qué. Más que decir que ninguna teoría de justicia se aplica a este caso en que no hay cooperación (¿no sería injusto si alguien robara los productos de otros en la situación no cooperativa?), yo diría que es un caso claro de aplicación de la teoría de justicia correcta: es decir, de la teoría retributiva.

¿Cómo cambia las cosas la cooperación social, de modo que los mismos principios retributivos que se aplican a los casos no cooperativos resultan inaplicables o impropios para los casos en que hay cooperación? Podría decirse que no se pueden separar las contribuciones de los distintos individuos que cooperan; todo es el producto conjunto de todos. Sobre este producto conjunto, o sobre cualquier porción de él, cada persona, vero-

²⁰ Véase Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 165.

tes.²⁴ Las preguntas sobre la viabilidad de la teoría de la productividad marginal son intrincadas.²⁵ Permitásenos sólo observar aquí el fuerte incentivo personal para que los propietarios de recursos converjan hacia el producto marginal y las fuertes presiones de mercado tendentes a producir este resultado. No todos los empleadores de factores de la producción son tontos, que no sepan lo que están haciendo, transmitiendo a otros pertenencias que ellos valoran, sobre bases irracionales y arbitrarias. Verdaderamente, la postura de Rawls sobre desigualdades requiere que las contribuciones separadas hechas a productos conjuntos sean aislables, al menos en cierto grado; Rawls se desvía de su tema para sostener que las desigualdades se justifican si sirven para mejorar la posición del grupo que se encuentra en peor condición en la sociedad si, sin las desigualdades, el grupo en peor condición estaría aún peor. Estas desigualdades útiles surgen, al menos en parte, de la necesidad de ofrecer incentivos a ciertas personas para llevar a cabo varias actividades o desempeñar varios papeles que no cualquiera puede desempeñar igualmente bien. (Rawls no está imaginando que se necesitan desigualdades para ocupar puestos que todos pueden desempeñar con igual eficiencia o que los puestos más fastidiosos que requieren la menor habilidad reciban los mayores ingresos.) Pero ¿a quién deben pagarse los incentivos? ¿A qué realizadores de qué actividades? Cuando se necesita ofrecer incentivos a alguien para que realice sus actividades productivas no se habla de ningún producto social conjunto del cual no pueda separarse ninguna contribución de los individuos. Si el producto estuviera tan inextricablemente unido, no se podría saber que los incentivos extras fueran a las personas claves, y no se podría saber que el producto adicional producido por estas personas ahora motivadas, es mayor que el gasto que se hizo en incentivos. De esta manera, no se podría saber si la oferta de incentivos fue suficiente o no, si implicaba una ganancia neta o una pérdida neta. Pero la explicación de Rawls de las desigualdades justificables presupone que estas cosas se pueden saber. De ahí que la afirmación que hemos imaginado sobre la naturaleza indivisible, no separable del producto conjunto, parece disolverse, dejando razones nada claras, si no misteriosas para la idea de que la cooperación social crea problemas especiales de justicia distributiva, que de otra manera no existirían.

²⁴ Los lectores que creen que el análisis de Marx de las relaciones de intercambio entre los dueños del capital y los trabajadores socava la idea de que el conjunto de pertenencias que resulta de un intercambio voluntario es legítimo o que creen que es una distorsión llamar a tales intercambios "voluntarios", encontrarán algunas consideraciones pertinentes sobre el particular en el capítulo VII.

²⁵ Véase Marc Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, Homewood, Ill., Irwin, 1968, cap. II y las referencias allí citadas. Hay ed. en esp. del FCE. Para un reciente estudio de las cuestiones de la productividad marginal de capital, véase: G. C. Harcourt, "Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital", en *Journal of Economic Literature*, vol. 7, núm. 2, junio de 1969, pp. 369-405.

LOS TÉRMINOS DE COOPERACIÓN Y EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

Otro enfoque al problema de la conexión de la cooperación social con las porciones distributivas nos enfrenta con la verdadera explicación de Rawls. Rawls imagina individuos racionales, mutuamente desinteresados, que se encuentran en cierta situación o apartados de sus otras características no proporcionadas por esta situación. En esta situación hipotética de opción, la cual llama Rawls "la posición original", ellos escogen los primeros principios de una concepción de justicia que debe regular todas las siguientes críticas y reformas de sus instituciones. Al tomar esta decisión, ninguno conoce su lugar en la sociedad, su clase o *status* social, sus dotes o habilidades naturales, ni su fuerza, inteligencia, etcétera.

Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo...²⁶

¿Sobre qué convienen las personas en la posición original?

Sostendré que las personas en la situación inicial escogerían dos principios... el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad. Estos principios eliminan aquellas instituciones justificantes que se fundan en que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general. Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría tener una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno que lo merezca, pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos.²⁷

Este segundo principio, que Rawls especifica como el principio de diferencia, sostiene que la estructura institucional debe ser diseñada de tal

²⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 12.

²⁷ *Ibid.*, pp. 14-15.

parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno que lo merecía, pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos.⁴¹

Sin duda, el principio de diferencia presenta términos sobre los cuales los menos bien dotados estarían dispuestos a cooperar. (¿Qué términos mejores podrían proponer para ellos?) Pero ¿es justo un acuerdo sobre cuya base los peor dotados podrían esperar la cooperación voluntaria de otros? Con respecto a la existencia de ganancias de la cooperación social, la situación es simétrica. Los mejor dotados ganan al cooperar con los peor dotados y los peor dotados ganan cooperando con los mejor dotados. Sin embargo, el principio de diferencia no es neutral entre los mejor y los peor dotados. ¿De ahí viene la asimetría?

Quizás la simetría se rompe si uno pregunta cuánto gana cada uno con la cooperación social. Esta pregunta se podría entender de dos maneras. ¿Cuánto se benefician las personas de la cooperación social, en comparación con sus pertenencias individuales en un esquema no cooperativo? Es decir, ¿cuánto es $T_i - S_i$ para cada individuo i ? O bien, de otra manera, ¿cuánto gana cada individuo de la cooperación social general, comparado, no con no cooperación, sino con cooperación más limitada? La última es la pregunta más apropiada con respecto a la cooperación social general. Al no haber un acuerdo general sobre los principios que gobiernan cómo deben establecerse los beneficios de la cooperación social, no todos permanecerán en una situación no cooperativa si hay otro arreglo cooperativo benéfico que incluya a algunas, aunque no a todas, las personas, cuyos participantes pueden estar de acuerdo. Estas personas participarán en este arreglo cooperativo más reducido. Para concentrarnos sobre los beneficios de los mejor y peor dotados que cooperan juntos, tenemos que tratar de imaginar esquemas menos extensos de cooperación social dividida en la cual los mejor dotados cooperan sólo entre ellos y los peor dotados cooperan sólo entre ellos, sin la cooperación cruzada. Los miembros de ambos grupos ganan de la cooperación interna dentro de sus grupos respectivos y tienen porciones más grandes que las que habrían tenido si no hubiera ninguna cooperación social en absoluto. Un individuo se beneficia de un sistema más amplio de cooperación entre los mejor y los peor dotados en la medida en que su incremento de ganancias proviene de esta cooperación más amplia; es decir, la cantidad por la cual su porción bajo un esquema de cooperación general es mayor de la que sería bajo la cooperación *intra* grupo limitada (pero no cruzada, no *inter* grupos). La cooperación general será de mayor beneficio para el mejor o el peor dotado si (para escoger un criterio simple) el promedio de incremento de ganancia de la cooperación

⁴¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 15.

general (comparada con la cooperación *intra* grupo limitada) es mayor en un grupo de lo que es en el otro.

Uno podría especular sobre si hay una desigualdad entre el promedio de incremento de ganancias de los grupos y, si así es, en qué sentido. Si el grupo de los mejor dotados incluye aquellos que pueden realizar algo de gran ventaja económica para otros, como inventos, nuevas ideas sobre producción o formas de hacer cosas, habilidad en tareas económicas, etcétera,⁴² es difícil no concluir que los mejor bien dotados ganarán más que los mejor dotados del esquema de cooperación general. ¿Qué se sigue de esta conclusión? No quiero implicar que los mejor dotados deben recibir aún más de lo que ya reciben en el sistema retributivo de cooperación social general.⁴³ Lo que sigue en realidad de la conclusión es una profunda desconfianza de imponer, en nombre de la imparcialidad, restricciones a la cooperación social voluntaria (y al conjunto de pertenencias que surgen de ella), de manera que los que ya se benefician más de esta cooperación general se beneficien aún más.

⁴² No necesitan ser mejor dotados de nacimiento. En el contexto en el que Rawls lo usa, todo lo que el término "mejor dotados" significa es: que realicen más de valor económico, capaces de hacer esto, que tienen un producto marginal alto, etcétera. (El papel que desempeñan en esto factores impredecibles complica el imaginar una previa división de los dos grupos.) El texto sigue a Rawls al catalogar a las personas como "mejor" y "peor" dotadas sólo para criticar las consideraciones que él aduce para su teoría. La teoría retributiva no descansa en ningún presupuesto de que la clasificación sea importante, o siquiera posible, ni sobre ningún presupuesto elitista. Puesto que el teórico retributivo no acepta el principio pautado "a cada quien según sus dones naturales", puede fácilmente conceder que lo que el ejercicio de un don trae al mercado depende de los dones de los otros y de cómo deciden ejercerlos, de los deseos expresados en términos de mercado de los compradores, del distinto abastecimiento de lo que él ofrece y de cómo otros pueden sustituir lo que él ofrece, y de otras circunstancias que suman las miríadas de decisiones y acciones de otros. Igualmente, vimos antes que las consideraciones similares que Rawls aduce sobre los factores sociales de los que el producto marginal del trabajo depende (cfr. *A Theory of Justice*, p. 308) no perturbarán al teórico retributivo aun cuando pudiera socavar el fundamento racional propuesto por un partidario del principio pautado de distribución de acuerdo con el producto marginal.

⁴³ Suponiendo que ellos se pudieran identificar a sí mismos, podrían tratar de exigir una porción más grande coaligándose en un grupo y negociando conjuntamente con los otros. Dado el gran número de personas interesadas y el incentivo, para algunos de los individuos mejor dotados, de romper filas y concertar acuerdos separados con los peor dotados, si tal coalición de los mejor dotados es incapaz de imponer sanciones a sus desertores, ésta se disolverá. Los mejor dotados que permanezcan en la coalición pueden usar el boicoteo como "sanción", o negarse a cooperar con los desertores. Para romper la coalición, los menos bien dotados tendrían que (ser capaces de) ofrecer a alguno de los mejor dotados un incentivo suficiente para desertar, para recuperarse de su pérdida por no seguir siendo capaces de cooperar con las otras personas mejor dotadas. Quizás a alguien le convenga desertar de la coalición sólo como parte de un grupo considerable de desertores, grupo que la coalición inicial trataría de mantener pequeño por medio de ofertas especiales a individuos para que deserten de él, etcétera. El problema es complicado, y se complica aún más por el hecho obvio (no obstante el uso que hacemos de la terminología clasificatoria de Rawls) de que no hay una clara línea divisoria entre las dotes de las personas para determinar qué grupos formarían.

ha mostrado que el más favorecido *A* no tenga fundamento para quejarse al requerirse tener menos para que otro *B* pueda tener más de lo que de otra manera tendría. Y Rawls no puede mostrar esto, puesto que *A* sí tiene fundamentos para quejarse. ¿O no?

LA POSICIÓN ORIGINAL Y LOS PRINCIPIOS DE RESULTADO FINAL

¿Cómo pudo suponerse que las condiciones ofrecidas por los menos dotados fueran equitativas? Imagínese un "pastel" social del cual parece, de alguna forma, que *nadie* tiene, en absoluto, ningún derecho sobre ninguna de sus porciones, nadie tiene un reclamo mayor que el que tendría algún otro; sin embargo, tiene que haber un acuerdo unánime sobre cómo debe dividirse. Indudablemente, además de las amenazas u ofrecimientos de la negociación, se sugerirá una distribución equitativa, que será considerada como solución verosímil. (Esto es, una solución *focal*, en el sentido de Schelling.) Si el tamaño del pastel no estuviera, de alguna manera, fijado, y se cayera en la cuenta de que buscar una distribución equitativa llevaría, de alguna forma, a un pastel total más pequeño de lo que de otra manera podría ocurrir, las personas bien podrían acordar una distribución desigual que incrementara el tamaño de la porción más pequeña. Pero percatarse de esto en cualquier situación real, ¿no revelaría algo sobre reclamos diferenciales de porciones del pastel? ¿Quién es el que podría hacer el pastel más grande, y lo haría si se le diera una porción mayor, pero

posterior: "tú lo acordaste (o tú lo habrías acordado, de haber estado en la posición original)"? ¿De qué "dificultad" se preocupa Rawls aquí? Tratar de forzarla dentro de la posición original la hace completamente misteriosa. Y, de cualquier forma, ¿qué está haciendo aquí el pensar en lo que es un "acuerdo justo" (sección 3) o una "base justa" (página 103), en medio de cálculos egoístas racionales que les interesan a quienes están en la posición original, quienes cognoscitivamente no poseen, o no utilizan, en ningún caso, nociones morales particulares?

No veo una manera coherente de incorporar en la estructura y perspectiva de la posición original lo que Rawls trata y dice de la cuestión de los términos de cooperación entre los mejor y los peor dotados. Por ello, mi explicación considera que Rawls aquí se dirige a individuos *fuera* de la posición original, ya sea a los individuos mejor dotados o a sus lectores para convencerlos de que el principio de diferencia que Rawls extrae de la posición original es justo. Es instructivo comparar cómo Rawls imagina justificar el orden social para una persona del grupo en peor condición en una sociedad desigual. Rawls quiere decirle a esta persona que las desigualdades funcionan en su ventaja. Esto se dice a alguien que sabe quién es él: "El orden social puede ser justificado para todos y, en particular, para los que están menos favorecidos" (*A Theory of Justice*, p. 103.) Rawls no quiere decir: "Usted ha jugado y perdió" o algo así, ni siquiera: "usted lo quiso cuando estaba en la posición original"; tampoco desea tan sólo dirigirse a alguien en la posición original. Quiere también una consideración, además de la posición original, que convenga a alguien que conoce su posición inferior en una sociedad desigual. Decir: "tú tienes menos para que yo prospere" no convencería a alguien que conoce su posición inferior, y Rawls correctamente lo rechaza, aun cuando su análogo subjuntivo, análogo para alguien en la posición original, si pudiéramos encontrarle sentido a esto, no carecería de fuerza.

no si se le diera una porción igual bajo el esquema de distribución equitativa? ¿A quién se le debe dar el incentivo para realizar esta mayor contribución? (Aquí no se habla de un producto unido entrelazado inextricablemente; se sabe a *quién* se deben ofrecer los incentivos o, al menos, a quién se debe pagar una prima después de su contribución.) ¿Por qué no conduce esta contribución diferencial identificable a algún derecho, es decir a un derecho diferencial?

Si las cosas cayeran del cielo como maná, y nadie tuviera ningún derecho especial a alguna porción de él, y no cayera ningún maná a menos que todos acordaran una distribución particular y, de alguna manera, la cantidad variara según la distribución, entonces es verosímil sostener que las personas colocadas de tal manera que no pudieran lanzar amenazas o hacer ofrecimientos para recibir porciones especialmente grandes, acordarían la regla del principio de diferencia de distribución. Pero ¿es *éste* el modelo apropiado para pensar sobre cómo deben ser distribuidas las cosas que las personas producen? ¿Por qué pensar que los mismos resultados deben obtenerse para situaciones en donde *hay* derechos diferenciales y para situaciones en donde no las hay?

Un procedimiento que funda principios de justicia distributiva sobre lo que acordarían personas racionales, que no saben nada sobre sí mismas o de sus historias, *garantiza que los principios de justicia de estado final sean tenidos como fundamentales*. Tal vez algunos principios de justicia histórica sean derivables de los principios de estado final, tal y como los utilitaristas tratan de derivar derechos individuales, prohibiciones de castigar al inocente, etcétera, de su principio de estado final. Quizás tales argumentos puedan formularse incluso para el principio retributivo. Pero ningún principio histórico, al parecer, podría ser acordado en primera instancia por los participantes de la posición original de Rawls. Puesto que las personas que se reúnen tras un velo de ignorancia para decidir quién obtiene qué, sin conocer nada sobre ningún derecho especial que las personas pudieran tener, tratará como maná del cielo cualquier cosa que deba distribuirse.⁴⁶

Supóngase que hay un grupo de estudiantes que ha trabajado durante un año, presentado exámenes y recibido calificaciones entre 0 y 100, de las cuales aún no saben nada. Se han reunido ahora, sin tener idea de la calificación que cualquiera de ellos ha recibido, y se le pide asignarse calificaciones entre ellos, de modo que éstas asciendan a una suma dada (que está determinada por la suma de las notas que realmente han recibido del profesor). Primero, permítasenos suponer que ellos tienen que

⁴⁶ ¿Se preguntarán alguna vez las personas en la posición original si *ellas* tienen el derecho a decidir cómo debe dividirse todo? Quizás razonan que puesto que están decidiendo esta cuestión, están obligados a suponer que tienen derecho a hacerlo. De esta forma, personas particulares no pueden poseer derechos particulares sobre pertenencias puesto que entonces no tendrían el derecho de decidir juntas cómo deben dividirse todas las pertenencias, y por tanto todo podría tratarse legítimamente como maná del cielo.

decisión de la clase analizada por los teóricos de las decisiones. En estos cálculos, el único papel que desempeña el principio es el de generar una distribución de bienes (o de cualquier otra cosa de la que se preocupen) o de generar una distribución de probabilidad sobre la distribución de bienes. Principios diferentes sólo se sopesan comparando las diversas distribuciones que generan. De esta manera, los principios salen del cuadro y cada persona interesada opta entre distintas distribuciones de estado final. Los que están en la posición original, o bien acuerdan directamente una distribución de estado final, o bien acuerdan un principio; si acuerdan un principio, lo hacen únicamente sobre la base de consideraciones sobre distribuciones de estado final. Los principios *fundamentales* que ellos acuerdan, sobre los cuales todos ellos pueden convenir, *tienen* que ser principios de estado final.

La interpretación de Rawls es incapaz de producir una concepción retributiva o histórica de la justicia distributiva. Los principios de justicia de estado final producidos por su procedimiento podrían emplearse en un intento de *derivar* principios histórico-retributivos cuando van acompañados por información fáctica, como principios derivativos que caen bajo una concepción no retributiva de justicia.⁴⁹ Es difícil ver cómo tales intentos podrían derivar y explicar las sinuosidades *particulares* de los principios histórico-retributivos. Y cualquier derivación, a partir de principios de estado final, de aproximaciones de principios de adquisición, transferencia y rectificación nos sorprenderían por su similitud con las contorsiones utilitaristas que tratan de derivar (aproximaciones de) preceptos comunes de justicia; no producen el resultado particular deseado y ofrecen las razones erróneas para la clase de resultado que tratan de obtener. Si los principios histórico-retributivos son fundamentales, entonces la interpretación de Rawls, cuando mucho, produciría aproximaciones de ellos; producirá las clases erróneas de razones y sus resultados derivados algunas veces entrarán en conflicto con los principios precisamente correctos. Todo el procedimiento de las personas que escogen principios, en la posición original de Rawls, presupone que ninguna concepción histórico-retributiva de justicia es correcta.

Se podría objetar a nuestro argumento que el procedimiento de Rawls está hecho para *establecer* todos los hechos acerca de la justicia; no hay ninguna noción independiente de derechos, no proporcionada por su teoría, sobre la cual apoyarse al criticarla. Pero nosotros no necesitamos ninguna teoría histórico-retributiva *particular* desarrollada como base a partir de la cual criticar la interpretación de Rawls. Si cualquiera de las concepciones histórico-retributivas fundamentales es correcta, entonces la teoría de

Rawls no lo es. Somos entonces capaces de hacer esta crítica estructural del tipo de teoría que Rawls presenta y del tipo de principios que ésta tiene que producir sin haber formulado primero una teoría histórico-retributiva particular como alternativa a la suya. Haríamos mal en aceptar la teoría de Rawls y su interpretación del problema como una en que los principios serían escogidos por individuos racionales interesados, o sea egoístas, detrás de un velo de ignorancia, a menos que estuviéramos seguros de que no obtendríamos ninguna teoría histórico-retributiva adecuada.

Puesto que la interpretación de Rawls no produce una concepción histórica o retributiva de justicia, habrá alguna(s) característica(s) de su interpretación en virtud de la(s) cual(es) no lo hace. ¿Hemos hecho algo más que concentrarnos en la(s) característica(s) particular(es), y decir que esto hace que la interpretación de Rawls sea, en principio, incapaz de producir una concepción retributiva o histórica de justicia? Ésta sería una crítica sin fuerza en absoluto, puesto que, en este sentido, tendríamos que decir que la interpretación es, en principio, incapaz de producir cualquier concepción diferente de la que en realidad produce. Parece claro que nuestra crítica es más profunda que esto (y espero que sea claro para el lector); pero es difícil formular el requerido criterio de profundidad. Para que esto no parezca incompleto, permítasenos añadir que, como Rawls sostiene la idea fundamental que subyace tras el velo de ignorancia, la característica principalísima al excluir un acuerdo sobre una concepción retributiva es impedir que alguien establezca principios para favorecer su condición particular. Pero el velo de ignorancia no sólo hace esto; asegura que ninguna sombra de consideraciones retributivas entre en los cálculos racionales de individuos ignorantes, amoraes, limitados a decidir en una situación que refleja algunas condiciones formales de moralidad.⁵⁰ Quizás, en una interpretación del tipo de la de Rawls, alguna interpretación más débil que el velo de ignorancia podría servir para excluir la creación especial de principios o quizás podría formularse alguna otra característica "de apariencia estructural" de la situación de opción para reflejar consideraciones investativas. Pero, tal como está, no hay ninguna reflexión de consideraciones retributivas de ninguna forma en la situación de quienes están en la posición original; estas consideraciones ni siquiera entran para ser vencidas o superadas o de alguna manera dejadas a un lado. Puesto que ni un tenue reflejo de principios retributivos está entegrado en la estructura de la situación de las personas en la posición original, no hay manera de que estos principios pudieran ser seleccionados, y la interpretación de Rawls es, en principio, incapaz de producirlos. Esto no quiere decir, por supuesto,

⁵⁰ Alguien podría pensar que los principios retributivos son considerados como hechos a la medida, de una manera moralmente objetable, y así podría rechazar mi afirmación de que el velo de ignorancia logra más que su propósito declarado. Puesto que adaptar especialmente los principios es adaptarlos *injustamente* en ventaja propia, y puesto que la cuestión de la justicia del principio retributivo es precisamente esto, resulta difícil decidir qué comete petición de principio: mi crítica de la fuerza del velo de ignorancia o la defensa en contra de esta crítica que imagino en esta nota.

⁴⁹ Hace algunos años, Hayek sostuvo (*cf.* *The Constitution of Liberty*, cap. 3) que una sociedad capitalista libre, con el tiempo, mejoraba la posición de los que estaban en peor condición más que ninguna otra estructura institucional; para usar la terminología actual argumentó que *ella* (la sociedad capitalista libre) es la que mejor satisface el principio de justicia de estado final formulado por el principio de diferencia.

concede que el procedimiento de Rawls presupone que ninguna concepción fundamental retributiva es correcta, que supone que hay algún nivel tan profundo que ningún derecho opera tan abajo.

¿Pueden relegarse todos los derechos a niveles relativamente superficiales? Por ejemplo ¿a los derechos de las personas sobre las partes de sus propios cuerpos? Una aplicación del principio de maximizar la posición de los que estén en peor condición bien podría comprender una redistribución forzosa de partes corporales ("tú has tenido vista todos estos años; ahora uno —o incluso los dos— de tus ojos debe ser trasplantado a otros"), o matar pronto a algunas personas para utilizar sus cuerpos con el objeto de obtener material necesario para salvar las vidas de quienes, de otra manera, morirían jóvenes.⁵¹ Traer tales casos a colación suena ligeramente histórico. Pero se nos lleva a tales ejemplos extremos al examinar la prohibición de Rawls a los microcontraejemplos. Que no todos los derechos en microcasos son verosímilmente concebidos como superficiales y, por tanto como material ilegítimo por medio del cual probar principios propuestos, se hace especialmente claro si uno se concentra en las retribuciones y derechos que más claramente no están social o institucionalmente basados. ¿Sobre qué fundamentos descansan tales casos, cuyas especificaciones detalladas las dejo al lector morbos, considerados inadmisibles? ¿Sobre qué bases puede sostenerse que los principios fundamentales de justicia se necesitan aplicar únicamente a la estructura institucional de una sociedad? (¿Y no podríamos incorporar en la estructura fundamental de la sociedad tales prácticas concernientes a las partes corporales o la terminación de las vidas de las personas?)

Es irónico que critiquemos la teoría de Rawls por su fundamental incompatibilidad con las concepciones histórico-retributivas de justicia, puesto que la propia teoría de Rawls describe un proceso (concebido abstractamente) con un resultado. Rawls no presenta un argumento deductivo directo para sus dos principios de justicia a partir de otros enunciados que los impliquen. Cualquier formulación deductiva del argumento de Rawls contendría metaenunciados, enunciados sobre principios, tales como, cualesquiera principios acordados por personas en una situación determinada son correctos. Combinado con un argumento que muestre que las personas en esa situación acordarían los principios *P*, uno puede deducir que *P* es correcto y, entonces, deducir que *P*. En algunos lugares del argumento, "*P*" aparece entrecomillada, distinguiendo el argumento de un argumento deductivo directo para la verdad de *P*. En lugar de un argumento deductivo directo, se especifican una situación y un procedimiento y cualesquiera principios que surgieran de esta situación y de ese proceso, se considera que constituyen los principios de justicia. (Aquí paso por alto la complicada relación recíproca entre qué principios de justicia deseamos

⁵¹ Esto es especialmente grave en vista de la debilidad de las razones de Rawls (sección 82) para colocar el principio de libertad precediendo al principio de diferencia en un orden lexicográfico.

derivar y qué situación inicial especificamos.) Así como para un teórico retributivo cualquier conjunto de pertenencias que surja de un proceso legítimo (especificado por el principio de transferencias) es justo, asimismo cualquier conjunto de principios que surja de la posición original a través del limitado proceso de acuerdo unánime es para Rawls el conjunto de principios de justicia (correctos). Cada teoría especifica puntos de partida y procesos de transformación, y cada una acepta lo que de allí resulte. De acuerdo con cada teoría, cualquier cosa que resulte debe ser aceptada debido a su árbol genealógico, a su historia. Cualquier teoría que llega a un proceso debe comenzar con algo que no se justifica *en sí mismo* por ser el resultado de un proceso (de otra manera, debería comenzar aún más atrás), es decir, ya sea: con enunciados generales que sostienen la prioridad fundamental del proceso, o bien, con el proceso mismo. La teoría retributiva y la teoría de Rawls llegan, cada una, a un proceso. La teoría retributiva especifica un proceso para generar conjuntos de pertenencias. Los tres principios de justicia (en la adquisición, en la transferencia, y en la rectificación) que subyacen en este proceso, los cuales tienen a este proceso como su objeto de estudio, son, en sí mismos, principios procesales, más que principios de estado final de justicia distributiva; especifican un proceso en marcha, *sin* determinar cómo debe resultar, *sin* ofrecer algún criterio externo pautado que deba satisfacer. La teoría de Rawls llega a un proceso *P* para generar principios de justicia. Este proceso *P* incluye a personas en la posición original, acordando principios de justicia detrás de un velo de ignorancia. Según Rawls, cualesquiera principios que surjan de este proceso *P* serán los principios de justicia. Pero este proceso *P* para generar principios de justicia no puede, por sí mismo (ya lo hemos sostenido), generar principios procesales como principios fundamentales de justicia. *P* tiene que generar principios de estado final o principios de resultado final. Aun cuando el principio de diferencia en la teoría de Rawls debe aplicarse a un proceso institucional en marcha y continuado (proceso que incluye derechos *derivados* basados en expectativas institucionales según el principio, y elementos derivados de justicia procesal pura, etcétera), es un principio de resultado final (pero no un principio de porción de tiempo *presente*). El principio de diferencia determina cómo debe resultar el proceso en marcha, y ofrece un criterio pautado externo que debe satisfacer; se rechaza cualquier proceso que no satisfaga la prueba del criterio. El mero hecho de que un principio regule un proceso institucional en marcha no lo hace un principio procesal. Si lo fuera, el principio utilitarista sería también un principio procesal, más que principio de resultado final, como lo es.

De esta manera, la estructura de la teoría de Rawls presenta un dilema. Si los procesos son muy grandes, la teoría de Rawls es defectuosa porque es incapaz de producir principios procesales de justicia. Si los procesos no son muy grandes entonces se ha dado apoyo insuficiente a los principios producidos por el proceso *P* de Rawls para llegar a principios. Los

a los que están peor en el sistema X ; sea X_B la porción del hombre que representa a los de mejor condición en X . Sea E un sistema eficiente de igualdad (en el que cada quien obtiene una porción no menor que en cualquier otro sistema igual. ($E_B = E_W$)). De esta manera obtenemos la siguiente primera especificación del principio igualitario general 1. (Otras especificaciones usarían otras medidas de desigualdad.) Un sistema desigual U no se justifica si $U_B - U_w > U_w - E_w$. (¿O debiera ser \geq ?) Una desigualdad sólo se justifica si su beneficio para el grupo que está en peor situación ($U_w - E_w$ es mayor que (o igual a?) el costo de la desigualdad ($U_B - U_w$). (Nótese que esto supone la medición en una escala de intervalo y comparaciones interpersonales.) Ésta es una posición intermedia que el igualitario podría encontrar atractiva, y es un principio igualitario más fuerte que el principio de diferencia.

Hay un principio igualitario aún más riguroso, a falta de igualitarismo estricto, apoyado por consideraciones similares a las que conducen al rechazo de un simple principio de costo-beneficio para contextos morales.⁶⁶ Esto nos daría un principio igualitario general 2: Un sistema desigual U se justifica sólo si: a) sus beneficios superan sus costos, y b) no hay otro sistema desigual S con menor desigualdad, tal que los beneficios extras de U sobre S no superen los costos extras de U sobre S . Como anteriormente, tratando $X_B - X_w$ como los costos de desigualdad en un sistema X , obtenemos la siguiente primera especificación del Principio General Igualitario 2: un sistema desigual U se justifica sólo si:

$$a) U_w - E_w > U_B - U_w, \text{ y}$$

$$b) \text{ No existe un sistema } S \text{ tal que } S_B - S_w < U_B - U_w, \text{ y}$$

$$U_w - S_w \leq (U_B - U_w) - (S_B - S_w).$$

(Obsérvese que b) se vuelve: No hay ningún sistema S con menos desigualdad que U , de manera que los beneficios extras de U sobre S son menos que o iguales a sus costos extra.)

En orden creciente de rigor igualitario tenemos: el principio de diferencia, la primera especificación del principio igualitario general 1, la primera especificación del principio igualitario general 2 y el principio de igualdad estricta (tómese E). Seguramente un igualitario encontrará los dos de en medio más atractivos que el principio de diferencia. (Tal igualitario podría querer considerar qué cambio en la estructura de la posición original o en la naturaleza de la persona que se encuentra en ella, conduciría a escoger uno de estos principios igualitarios). Por supuesto, no sugiero que estos principios igualitarios sean correctos. Pero su consideración

⁶⁶ Véase mi artículo "Moral Complications and Moral Structures", en *Natural Law Forum*, vol. 13, 1968, especialmente pp. 11-21.

ayuda a mostrar exactamente cuán igualitario es el principio de diferencia, y hacen inverosímil afirmar que se mantiene como el principio admisible más igualitario, lejos de la igualdad estricta. (Sin embargo, quizá Scanlon quiera decir que cualquier principio igualitario más riguroso tendría que asignar un costo a la desigualdad y no se ha dado ninguna justificación teórica que nos permitiera un costo preciso.)

Debemos mencionar que hay un medio por el cual se podrían obtener principios aún más igualitarios de la posición original de Rawls. Imagina éste unas personas racionales interesadas que escogen, detrás de un velo de ignorancia, principios para gobernar sus instituciones. Rawls imagina, además, en la Tercera parte de su libro, que cuando son criadas en una sociedad que comprende estos principios, las personas desarrollan, por ello, un sentido de justicia y una psicología particular (actitudes hacia otros, etcétera). Llámese a éste: Estadio I del argumento. El Estadio II del argumento supone tomar a estas personas, las cuales son el resultado del Estadio I y de la operación de la sociedad de acuerdo con los principios del Estadio I, y colocarlas en una posición original. La posición original del Estadio II contiene individuos con la psicología y el sentido de justicia que son productos del Estadio I, más que individuos que son (meramente) individuos racionales e interesados. Ahora bien, estas personas escogen principios para gobernar la sociedad en que viven. ¿Los principios que escogen en el Estadio II, serán los mismos principios escogidos por los otros en el Estadio I? Si no, imagínese a personas criadas en una sociedad que comprende los principios del Estadio II, determinése qué psicología desarrollarían y colóquese a estos individuos, que son los productos del Estadio II, en una posición original del Estadio III y continúese como anteriormente para repetir el proceso. Diremos que la posición original repetida produce principios particulares P si: 1) hay una posición original de Estadio n en la que se escoja P y también se escoge P en la posición original de Estadio $n + 1$, o 2) si se escogen nuevos principios en cada nuevo estadio de la posición original, estos principios convergen en P en el límite. De otra manera, no se producen principios particulares por la repetición de la posición original, por ejemplo los estados sucesivos de la posición original oscilan entre dos conjuntos de principios.

¿Son realmente producidos los dos principios de Rawls por la posición original repetida, esto es, las personas en el Estadio II, con la psicología que Rawls describe como resultado de la operación de sus dos principios de justicia, escogen esos mismos principios cuando son colocadas en la posición original? Si es así, esto reforzaría el resultado de Rawls. Si no, nos enfrentamos a la cuestión de si algunos principios son producidos por la posición original, en qué estadio se producen (o se producen en el límite); y cuáles son precisamente esos principios. Esto parecería constituir un campo importante de investigación para las almas que escogieran trabajar, a pesar de mis argumentos, dentro del marco (de la teoría) de Rawls.

recería ser la interpretación más razonable. (La tabla de Rawls que enumera las concepciones de justicia consideradas en la posición original no incluye el sistema de libertad natural.) Ciertamente, ellos consideran explícitamente una interpretación: el principio de diferencia. Rawls no establece por qué las personas que hay en la posición original y que consideran el sistema de libertad natural lo rechazarían. Su razón no puede ser que éste (el sistema de libertad natural) haga que la distribución resultante dependa de una distribución *moralmente* arbitraria de dones naturales. Lo que debemos suponer, como hemos visto anteriormente, es que el cálculo interesado de las personas en la posición original no las lleva (no puede llevarlas) a adoptar el principio retributivo. Sin embargo, nosotros y Rawls basamos nuestra evaluación sobre consideraciones diferentes.

Rawls ha *designado* explícitamente la posición original y su situación de manera que comprenda y realice su evaluación negativa refleja de permitir que las porciones de pertenencias sean afectadas por las cualidades naturales: "Una vez que nos decidimos a buscar una concepción de la justicia que prevenga la utilización de los accidentes o de los dones naturales, y de las contingencias sociales..."⁶⁰ (Rawls hace muchas referencias esporádicas a este tema de anular los accidentes de dotes naturales y las contingencias de la circunstancia social). Esta busca conforma de modo decisivo la teoría de Rawls y subyace en su delineación de la posición original. No es que las personas que *si* merecieron sus dotes naturales escogerían de otra manera si fueran colocadas en la posición original de Rawls, sino más bien, que presumiblemente, para tales personas, Rawls no sostendría que los principios de justicia para gobernar sus relaciones mutuas fueran fijados por lo que ellos escogerían en la posición original. Es útil recordar cuánto de la construcción de Rawls descansa sobre este fundamento. Por ejemplo, Rawls sostiene que ciertas demandas igualitarias no son motivadas por envidia sino, más bien, porque están de acuerdo con sus dos principios de justicia, por resentimiento de injusticia.⁶¹ Este argumento puede ser socavado, como lo comprende Rawls,⁶² si las propias consideraciones que subyacen en la posición original (la cual produce los dos principios de Rawls) comprenden o descansan sobre la envidia. De esta forma, además de desear entender el rechazo de Rawls de las concepciones alternativas y ponderar cuán vigorosa es la crítica que hace de la concepción retributiva razones internas de su teoría ofrecen motivos para explorar el fundamento del requisito de que la concepción de justicia esté equipada para anular diferencias en las circunstancias sociales y en las dotes naturales (y cualesquiera diferencias en las circunstancias sociales que resulten).

¿Por qué no deberían las pertenencias depender parcialmente de los

⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 538-541.

⁶² "Para mostrar que los principios de justicia se basan parcialmente sobre la envidia, tendría que establecerse que una o más de las condiciones de la posición original surgirían de esta propensión" (John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 538).

dones naturales? (También dependerían de cómo son desarrollados y de los usos que se les dan.) La respuesta de Rawls es que estos dones y dotes, naturales siendo inmerecidos, son "arbitrarios desde un punto de vista moral". Hay dos maneras de entender la pertinencia de esta respuesta: podría ser parte de un argumento para establecer que deben anularse los efectos distributivos de las diferencias naturales. A éste lo llamaré el argumento positivo. O bien, podría ser parte de un argumento para objetar un posible contraargumento que sostuviera que no debieran anularse los efectos distributivos de las diferencias naturales. A éste lo llamaré el argumento negativo. Mientras el argumento positivo trata de establecer que deben anularse los efectos distributivos de las diferencias naturales, el negativo, al limitarse a objetar un argumento de que no deben anularse las diferencias, deja abierta la posibilidad de que (por otras razones) las diferencias no deben anularse. (El argumento negativo posiblemente deja, también, una cuestión de *indiferencia* moral sobre si los efectos distributivos de las diferencias naturales deben anularse; obsérvese la diferencia entre decir que algo debe ser y decir que no es eso lo que debe ser.)

EL ARGUMENTO POSITIVO

Comenzaremos con el argumento positivo. ¿Cómo podría funcionar el argumento de que las diferencias en dones naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral, en un argumento hecho para establecer que se deben anular las diferencias de pertenencias que brotan de las diferencias en dones naturales? Consideremos cuatro argumentos posibles; el primero es el argumento *A* siguiente:

- 1) Cualquier persona debe merecer moralmente lo que tiene; no debe ser que las personas tengan pertenencias que no merecen.
- 2) Las personas no merecen moralmente sus dones naturales.
- 3) Si la X de una persona determina parcialmente su Y, y su X es inmerecida, entonces también lo es Y.

Por tanto,

- 4) Las pertenencias de las personas no deben ser parcialmente determinadas por sus dones naturales.

Este argumento servirá como sustituto para otros argumentos similares más complicados.⁶³ Sin embargo, Rawls *rechaza* explícita y categóricamente la distribución de conformidad con el merecimiento moral.

⁶³ Por ejemplo:

1. Diferencias entre las pertenencias de dos personas cualesquiera deben ser moralmente merecidas; no deben existir diferencias moralmente inmerecidas.
2. Diferencias entre las personas en cuanto a dotes naturales son moralmente inmerecidas.

como incentivo para usar estas dotes en formas determinadas. Quizás una premisa similar a la 3 pueda formularse de manera que excluya lo que Rawls desea excluir, aunque sin excluir su *propio* punto de vista. Aún más, el argumento resultante supondría que el conjunto de pertenencias debe realizar alguna pauta.

¿Por qué debe ser pautado el conjunto de pertenencias? Establecer pautas no es intrínseco a la teoría de la justicia, como hemos visto en nuestra presentación de la teoría retributiva: una teoría que concentra su atención sobre los principios subyacentes que generan conjuntos de pertenencias más que sobre la pauta que un conjunto de tenencias realiza. Si se negara que la teoría de estos principios subyacen es una teoría separada de justicia distributiva, y no sólo una colección de consideraciones diversas de otras áreas, entonces la pregunta se vuelve la de si hay alguna cuestión separada de la justicia distributiva que requiera una teoría separada.

En el modelo de maná del cielo dado antes, podría haber una razón más apremiante para buscar una pauta. Pero como las cosas surgen ya poseídas (o con acuerdos ya celebrados sobre cómo deben ser poseídas), no hay ninguna necesidad de buscar alguna pauta que satisfacer; para pertenencias no poseídas; y puesto que el proceso por el cual las pertenencias son realmente creadas o modeladas no necesita realizar ninguna pauta particular, no hay razón para esperar que resulte alguna pauta. La situación no es la apropiada para preguntarse: "¿Después de todo, qué va a ser de estas cosas?, ¿qué vamos a hacer con ellas?" En el mundo donde no hay maná del cielo, en que las cosas se tienen que hacer o producir o transformar por las personas, no hay ningún proceso separado de distribución para que una teoría de distribución sea una teoría de este proceso separado. El lector recordará nuestro argumento anterior de que (*grasso modo*) cualquier conjunto de pertenencias que realizan una pauta particular puede ser transformado, por intercambios voluntarios, obsequios, etcétera, de las personas que tienen las pertenencias de conformidad con la pauta, en otro conjunto de pertenencias que no se conforman a la pauta. La idea de que las pertenencias tengan que ser pautadas quizás parezca menos verosímil cuando se ve que tiene la consecuencia de que las personas no pueden realizar actos que alteren la pauta, aun con cosas que ellas legítimamente tienen.

Hay otra ruta hacia una concepción pautada de justicia que, quizás, debiera mencionarse. Supóngase que cada hecho moralmente legítimo tiene una explicación "unificada" que muestra que es moralmente legítimo y que las *conjunciones* caen dentro del dominio de los hechos que van a ser explicados como moralmente legítimos. Si p y q son, cada una, hechos moralmente legítimos, con sus explicaciones respectivas como moralmente legítimas, las cuales fueran P y Q , entonces si $p \wedge q$ debe también ser explicada como moralmente legítima, y si $P \wedge Q$ no constituye una explicación "unificada" (sino una mera conjunción de explicaciones diferentes), entonces se necesitarán algunas otras explicaciones. Aplicando esto a las

pertenencias, supóngase que hay explicaciones retributivas separadas que muestran la legitimidad de que yo tenga mis pertenencias, y de que usted tenga las suyas, y se plantea la siguiente pregunta: "¿Por qué es legítimo que yo tenga lo que tengo y que usted tenga lo que tenga? ¿Por qué ese hecho y todas las relaciones que contiene son legítimos?" Si la conjunción de las dos explicaciones separadas no fuera válida para explicar de manera unificada la legitimidad del hecho compuesto (cuya legitimidad no se considera constituida por la legitimidad de sus partes constituyentes), entonces algunos principios pautados de distribución parecerían ser necesarios para mostrar su legitimidad y para legitimar cualquier conjunto de pertenencias no unido.

Con la explicación científica de hechos particulares, la práctica común es considerar que algunas conjunciones de hechos explicados no requieren explicación separada, sino explicarlos por las conjunciones de las explicaciones de los conjuntos. (Si E_1 explica e_1 y E_2 explica e_2 , entonces $E_1 \wedge E_2$ explica $e_1 \wedge e_2$.) Si requerimos que cualquiera de los dos conjuntos y cualquier conjunción de lugar n tuvieran que ser explicados de alguna forma unificada, y no meramente por la conjunción de explicaciones separadas y distintas, entonces seríamos conducidos a rechazar la mayoría de las explicaciones comunes y a buscar una pauta subyacente para explicar lo que parecen ser hechos separados. (Los científicos, por supuesto, con frecuencia efectivamente ofrecen una explicación unificada de hechos aparentemente separados.) Bien valdría la pena explorar las consecuencias interesantes de negarse a tratar, aun en primera instancia, cualesquiera dos hechos como legítimamente separables, como si fueran explicaciones separadas, cuya conjunción es todo lo que hay para explicarlos. ¿Qué parecerían nuestras teorías del mundo si requiriéramos explicaciones unificadas de todas las conjunciones? Quizás una explicación de cómo se ve el mundo para las personas paranoicas o, para ponerlo en términos no peyorativos, la manera en que les parece a las personas que tienen ciertas clases de experiencias bajo la influencia de drogas, (Por ejemplo, la manera en que algunas veces me parece a mí después de fumar marihuana.) Tal visión del mundo difiere fundamentalmente de la manera en que normalmente lo miramos; es sorprendente, al principio, que una simple condición para la adecuación de explicaciones de conjunciones conduzca a ella, hasta que nos damos cuenta que tal condición de adecuación tiene que conducir a una visión del mundo profunda y completamente pautada.

Una condición similar de adecuación para las explicaciones sobre la legitimidad moral de conjunciones de hechos separados moralmente legítimos, conduciría a la idea de que requeriría conjuntos de pertenencia que exhiban un *pautamiento* completo. Parece improbable que haya argumentos que obliguen a imponer tal principio de adecuación. Algunos pueden encontrar verosímil tal visión unificada sólo para un dominio, por ejemplo, en la esfera moral en cuanto a conjuntos de pertenencias, pero no en el reino de explicaciones ordinarias no morales, o viceversa. Para ex-

a ella, ¿necesito justificar mi trato diferente a los dos propietarios de las salas de cine? ¿No basta que yo desee ir a una de ellas? Que las diferencias en trato deban ser justificadas se acomoda *realmente* bien a los *gobiernos* contemporáneos. Aquí hay un proceso centralizado que trata a todos, sin derecho a conferir un trato por capricho. Sin embargo, la mayor porción de la distribución en una sociedad libre no llega a través de acciones del gobierno; y no cambiar los resultados de intercambios individuales localizados tampoco constituye "acción estatal". Cuando no hay *nadie* dando el trato y todos tienen derecho a conferir sus pertenencias como deseen, no es claro por qué debe pensarse que la máxima de que las diferencias de trato tengan que ser justificadas tiene una aplicación extensiva. ¿Por qué tienen que justificarse las diferencias entre personas? ¿Por qué pensar que tenemos que cambiar, remediar o compensar cualquier desigualdad que puede ser cambiada, remediada o compensada? Quizás sea aquí donde entra la cooperación social. Aunque no hay ninguna presunción de igualdad (digamos, en bienes primarios, o cosas por las que las personas se preocupan) entre todas las personas, tal vez haya alguna entre las personas que cooperan unidas. Pero es difícil ver un argumento en favor de esto; seguramente no todas las personas que cooperan juntas convienen explícitamente en esta presunción como uno de los términos de su cooperación mutua. Y su aceptación proporcionaría un incentivo lamentable para que los mejor situados se negaran a cooperar, o permitir a cualquiera de los suyos cooperar con gente distante que está menos bien situados que cualquiera de ellos. Porque entrar en tal cooperación social, benéfica para los menos bien situados, seriamente empeoraría la posición del grupo mejor situado al crear relaciones de presuestada igualdad entre ellos y el grupo peor situado. En el siguiente capítulo consideraré el argumento reciente más importante en favor de la igualdad, pero que resulta fallido. Aquí sólo necesitamos sólo observar que la conexión que el argumento *D* forja entre dotes naturales no merecidas y alguna conclusión sobre las porciones distributivas *presupone* la igualdad como norma (de la cual se puede uno desviar con, y sólo con, razones morales); y, por ende, el argumento *D* mismo no puede ser usado para establecer cualquier condición sobre la igualdad.

EL ARGUMENTO NEGATIVO

Habiendo sido infructuosa nuestra busca de un argumento positivo convincente para conectar la afirmación de que las personas no merecen sus dotes naturales con la conclusión de que las diferencias en pertenencias no deben basarse sobre diferencias en dotes naturales, pasamos ahora a lo que llamamos el argumento negativo: el uso de la afirmación de que las personas no merecen sus cualidades naturales para refutar un posible contraargumento dirigido a la postura de Rawls. (Si el argumento de igualdad *D* fuera aceptable, la tarea negativa de refutar posibles consideraciones

en contra formaría parte de la tarea positiva de mostrar que una presunción de igualdad parece insuperable en un caso particular.) Considérese el siguiente posible contraargumento *E* contra Rawls:

- 1) Las personas merecen sus dotes naturales.
- 2) Si las personas merecen *X*, merecen cualquier *Y* que se siga de *X*.
- 3) Las pertenencias de las personas resultan de sus cualidades naturales.

Por tanto,

- 4) Las personas merecen sus pertenencias.
- 5) Si las personas merecen algo, entonces ellas deben tenerlo (y esto supera cualquier presunción de igualdad que pudiera existir sobre tal cosa).

Rawls refutaría este contraargumento negando su primera premisa. Y así, vemos *alguna* conexión entre la afirmación de que la distribución de dotes naturales es arbitraria y el enunciado de que las porciones distributivas no deben depender de dotes naturales. Sin embargo, no puede darse gran peso a *esta* conexión. Porque hay otros contraargumentos, de una veta similar; por ejemplo el argumento *F*, que empieza:

- 1) Si las personas tienen *X*, y el que tengan *X* (independientemente de si merecen tenerla o no) *no* viola el derecho (en el sentido de Locke) o retribución sobre *X* de nadie más, y *Y* resulta (surge de, etc.) por un proceso que *no* viola derechos (en el sentido de Locke) o retribución⁶⁶ de ningún otro, entonces la persona tiene derecho a *Y*.
- 2) El que las personas tengan dotes naturales que tienen *no* viola las retribuciones o derechos (en el sentido de Locke) de ningún otro.

Y continúa sosteniendo que las personas tienen el derecho a lo que producen, a los productos de su trabajo, a lo que otros les dan o les intercambian. No es verdad, por ejemplo, que una persona *gane Y* (el derecho de conservar una pintura que ha pintado, elogios por escribir *Teoría de la Justicia*, etcétera), sólo si ha *ganado* (o de otra manera *merece*) todo lo que él usó (incluyendo dotes naturales) en el proceso de ganar *Y*. Algunas de las cosas que usa, simplemente las puede tener, no ilegítimamente. No es necesario que los fundamentos que subyacen el merecimiento, sean también merecidas, de pe a pa.

⁶⁶ Podríamos reforzar el antecedente añadiendo un proceso de la clase que crearía un derecho para *Y* y si la persona tuviera derecho a *X*. Hago uso de derechos y retribuciones lockeanos para referirme a los (analizados en la Primera Parte) contra la fuerza, el fraude, etcétera, que deben ser reconocidos en el Estado mínimo. Como creo que éstos son los únicos derechos y retribuciones que las personas poseen (aparte de los que especialmente adquieran) no necesitaba haber incluido la especificación para los derechos lockeanos. El que crea que algunos tienen derecho a los frutos del trabajo de los demás negará la verdad de la primera premisa tal y como está enunciada. Si la especificación que alude a los derechos en el sentido lockeano no estuviera incluida, podría conceder la verdad de 1, aunque negando la de 2 o de los pasos posteriores.

(ambigua) de que las diferencias en dotes naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral

DOTES COLECTIVAS

La opinión de Rawls parece ser que todos tienen algún derecho o reclamo sobre la totalidad de dotes naturales (reunidas), sin que nadie tenga reclamos diferentes. La distribución de capacidades naturales es vista como "dote colectiva".⁶⁹

El principio de la diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales como un acervo común, y de participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posibles los beneficios de su distribución. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienes quiera que sean, pueden obtener provecho de su buena fortuna sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos... Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias operen en favor de los menos afortunados.⁷⁰

Las personas diferirán en cómo consideren los talentos naturales como dotes comunes. Algunos se quejarán haciendo eco a Rawls, en contra del utilitarismo,⁷¹ de que esto "no toma seriamente la distinción entre personas"; y se preguntarán si cualquier reconstrucción de Kant que trata las capacidades y talentos de las personas como recurso para otros puede ser adecuada. "Los dos principios de justicia... excluyen hasta la tendencia de considerar a los hombres como medios para el bienestar de otros."⁷² Sólo si se insiste *mucho* en la distinción entre hombres y sus talentos, dotes, habilidades y peculiaridades especiales. Si alguna concepción coherente de persona queda cuando se insiste, de esta manera en la distinción, esto es pregunta abierta. El porqué nosotros, llenos (como estamos) de rasgos particulares, debemos estar contentos de que (sólo) los hombres así purificados dentro de nosotros no sean considerados como medios, tampoco es claro.

Los talentos y habilidades de las personas *son* un haber de una sociedad libre; otros miembros de la comunidad se benefician de su presencia y mejoran porque están allí y no en alguna otra parte o en ninguna parte. (De otra manera no escogerían tratar con ellos.) La vida, a la larga, no es un juego de contabilidad constante, en el cual si una mayor habilidad o esfuerzo conduce a alguien a obtener más, significa que otros tengan que

⁶⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 179.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁷¹ *Ibid.*, p. 27.

⁷² *Ibid.*, p. 183.

perder. En una sociedad libre, los talentos de las personas efectivamente beneficia a otros y no sólo a sí mismas. ¿La extracción de aún más beneficios para otros es lo que, se supone, justifica tratar las dotes naturales de las personas como recurso colectivo? ¿Qué justifica esta extracción?

Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones. Más bien lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias operen en favor de los menos afortunados.⁷³

¿Y si no existiera "otra forma de tratarlas"? ¿Se seguiría entonces que uno debe eliminar estas distinciones? ¿Qué, exactamente, se consideraría en el caso de las dotes naturales? Si las dotes y talentos de las personas *no se pudieran* someter para servir a otros, ¿se haría algo para desaparecer estas cualidades y talentos excepcionales, o para prohibir que se ejercieran en beneficio propio de la persona o de aquel que escogiera, aun cuando esta limitación no mejoraría la posición absoluta de aquellos que, de alguna manera, fueran incapaces de enjaezar los talentos y habilidades de otros para su beneficio propio? ¿Es tan inverosímil afirmar que la envidia subyace en esta concepción de la justicia, como parte de su noción fundamental?⁷⁴

⁷³ *Ibid.*, p. 102.

⁷⁴ La prioridad lexicográfica que Rawls exige para la libertad en la posición original, impediría al principio de diferencia requerir un impuesto *per capita* en dotes y habilidades? La legitimidad de un impuesto *per capita* es sugerido cuando Rawls habla de "dotes colectivas" y de "dotes comunes". Aquellos que *subutilizan* sus dotes y habilidades están usando mal un don público. (¿Malversando propiedad pública?) Rawls puede no intentar inferencias tan fuertes a partir de su terminología, pero necesitamos oír más sobre por qué los que están en la posición original no aceptarían la interpretación fuerte. La noción de libertad necesita elaboración que excluya un impuesto *per capita* y que, sin embargo, permita los otros esquemas impositivos. Dotes y habilidades pueden ser enganchadas sin un impuesto *per capita* y "enganchar" es un término apropiado, como para un caballo enganchado a una carreta que *no se tiene* que mover jamás, pero si lo hace, tiene que tirar de la carreta.

En relación con la envidia, el principio de diferencia, aplicado a la opción entre que *A* tenga diez y *B* tenga 5 o entre que *A* tenga 8 y *B* tenga 5, favorecería la segunda. Entonces, a pesar de la opinión de Rawls (*A Theory of Justice*, pp. 79-80), el principio de diferencia es ineficiente puesto que algunas veces favorecerá un *statu quo* contra de una mejor distribución de optimalidad de Pareto, pero más desigual. La ineficiencia podría evitarse cambiando del principio de diferencia simple a un principio jerarquizado de diferencia, el cual recomienda la maximización de la posición del grupo de los menos bien situados y, *sujeto a esta limitación*, la maximización de la posición del siguiente grupo menos bien situado. Este argumento también lo hace A. K. Sen (*Collective Choice and Social Welfare*, p. 138, n) y lo reconoce Rawls (*A Theory of Justice*, p. 83). Pero un principio jerarquizado tal, no comprende una presunción en favor de la igualdad de la clase que Rawls usa. ¿Cómo podría entonces Rawls justificar una desigualdad especial al principio jerarquizado para alguien en el grupo de los menos bien situados? Tal vez esos problemas subrayan su falta de claridad sobre si Rawls acepta o no el principio jerarquizado.

VIII. IGUALDAD, ENVIDIA, EXPLOTACIÓN, ETCÉTERA

IGUALDAD

LA LEGITIMIDAD de alterar instituciones sociales para lograr mayor igualdad de condiciones materiales está, aunque frecuentemente supuesta, rara vez fundada en argumentos. Los autores observan que el porcentaje n de los más ricos de una población tiene más que ese porcentaje de la riqueza, y que el porcentaje n de los más pobres de la población tiene menos; que para llegar a la riqueza del porcentaje n de la cúspide desde el más pobre, se tiene que ver el porcentaje p del fondo (donde p es mucho mayor que n), y así sucesivamente. Proceden entonces a explicar cómo puede alterarse esto. Según la concepción retributiva de justicia de pertenencias, no se puede decidir si el Estado tiene que hacer algo para alterar esta situación, considerando solamente un perfil distributivo o hechos como éstos. Depende de cómo se produjo la distribución. Algunos procesos que producen estos resultados serían legítimos y las diferentes partes tendrían derecho a sus diferentes pertenencias. Si estos hechos distributivos surgieran efectivamente por un proceso legítimo, entonces estarían legitimados. Esto, por supuesto, no quiere decir que no se les puede cambiar, siempre que esto se pueda hacer sin violar los derechos de las personas. Cualquiera que favorezca una pauta particular de estado final puede decidir transmitir algunas de sus pertenencias propias de manera (al menos temporalmente) que realice, más de cerca, la pauta deseada.

La concepción retributiva de justicia de pertenencias no establece ninguna presunción en favor de la igualdad, ni de cualquier otro estado final superior o establecimiento de pautas. No se puede simplemente suponer que la igualdad tenga que estar integrada en cualquier teoría de la justicia. Hay una sorprendente escasez de argumentos en favor de la igualdad que sean capaces de asir las consideraciones que subyacen en una concepción no global y no pautada de justicia de pertenencias.¹ (Sin embargo, no faltan enunciados sin fundamento de una presunción en favor de la igualdad.) Consideraré el argumento que más atención ha recibido de parte de los filósofos en años recientes; el ofrecido por Bernard Williams en su influyente artículo "The Idea of Equality".² (Sin duda muchos lec-

¹ Para una consideración útil de los diferentes argumentos en favor de la igualdad que no se encuentran en el nivel más fundamental, véase Walter J. Blum y Harry Kalven, Jr., *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

² Bernard Williams, "The Idea of Equality", en Peter Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics, and Society*, Second Series, Oxford: Blackwell, 1962, pp. 110-131; reimpresso en Joel Feinberg (comp.), *Moral Concepts*, Nueva York, Oxford University Press, 1969. [Hay edición en español del FCE, 1986.]

tores sentirán que todo pende de algún otro argumento; me gustaría considerar este argumento, establecido con precisión, en detalle.)

Dejando aparte la medicina preventiva, el fundamento apropiado de la distribución de la atención médica es la mala salud: ésta es una verdad necesaria. Ahora bien, en muchísimas sociedades, mientras que la mala salud funciona como condición necesaria para recibir tratamiento, no funciona como condición suficiente, puesto que estos tratamientos cuestan dinero, y no todos los que están enfermos tienen el dinero; de ahí que la posesión de dinero suficiente se convierte, de hecho, en condición necesaria adicional para, efectivamente, recibir el tratamiento... Cuando tenemos la situación en la que, por ejemplo, la riqueza es otra condición necesaria para recibir el tratamiento médico, podemos aplicar una vez más las nociones de igualdad y desigualdad; ahora no en conexión con la desigualdad entre el sano y el enfermo, sino en conexión con la desigualdad entre los enfermos ricos y los enfermos pobres, puesto que claramente tenemos la situación en la cual aquellos cuyas necesidades son las mismas no reciben el mismo tratamiento aunque las necesidades sean la base del tratamiento. Este es un estado de cosas irracional... es una situación en la cual las razones son insuficientemente operativas; es una situación insuficientemente controlada por razones —y, por ende, por la razón misma—.³

Williams parece estar sosteniendo que si entre las diferentes descripciones aplicables a una actividad hay una que contenga un "fin interno" de la actividad, entonces (es una verdad necesaria que) el único fundamento apropiado para la realización de esa actividad, o su asignación —si es escasa—, estará conectada con el logro efectivo del fin interno. Si la actividad es hecha en otros, el único criterio apropiado para distribuir la actividad es, si la hay, la necesidad que se tiene de ella. De esta manera, Williams dice (es una verdad necesaria que) el único criterio apropiado para la distribución de la atención médica es la necesidad de atención médica. Presumiblemente, entonces, el único criterio propio para la distribución de servicios de barbería es la necesidad de servicios de barbería. Pero ¿por qué el fin interno de la actividad debe preceder, por ejemplo, al propósito particular de la persona en realizar la actividad? (Pasamos por alto la cuestión de si una actividad puede caer en dos descripciones diferentes que presupongan distintos fines internos). Si alguien quiere ser barbero porque le gusta hablar con toda una variedad de personas, etcétera, ¿es injusto que reparta sus servicios a aquellos con quienes más quiere hablar? O bien, si trabaja como barbero para ganar dinero para pagar su colegiatura, ¿puede cortar el cabello únicamente a los que le pagan bien o le dan buena propina? ¿Por qué no puede un barbero usar exactamente las mismas normas para repartir sus servicios, como cualquier otro cuyas actividades no tienen un fin interno que influya a otros? ¿Necesita un jardinero repartir sus servicios entre aquellos céspedes que más lo necesitan?

¿De qué manera difiere la situación de un médico? ¿Por qué sus activi-

³ Bernard Williams, "The Idea of Equality", pp. 121-122.

algunas personas, para adquirir los recursos para elevar a una posición competitiva más igualitaria a los que tienen menos oportunidades?

El proceso es competitivo de la manera siguiente: si el que tiene mayor oportunidad no existiera, el donador podría negociar con una persona que tuviera menos oportunidad, quien, entonces, en esas circunstancias, sería la mejor persona con quien negociar. Esto difiere de una situación en la cual seres desconectados, pero semejantes, que vivan en diferentes planetas, confrontan dificultades distintas y tienen oportunidades diferentes de realizar sus varios fines. Ahí, la situación de uno *no* afecta la situación del otro; aunque sería mejor si el peor planeta estuviera mejor dotado de lo que está (también sería mejor si el mejor planeta estuviera mejor dotado de lo que está), no sería *más justo*. También difiere de una situación en la cual una persona no elige, aunque pudiera, *mejorar* la situación de otra. En las circunstancias particulares consideradas, una persona que tiene menos oportunidades estaría mejor si una persona en particular que tiene mejores oportunidades no existiera. La persona que tiene mejores oportunidades puede ser considerada no sólo como alguien en mejor situación o alguien que no decide ayudar, sino como alguien que *obstaculiza o impide* a la persona que tiene menos oportunidades, la posibilidad de ser mejor.⁶ Obstaculizar a otro por el hecho de ser un socio más atractivo en el intercambio no se puede comparar con empeorar directamente la situación del otro, como por ejemplo robándolo. Sin embargo, aun así ¿no podría la persona con menor oportunidad quejarse justificadamente de ser obstaculizada por otro que no *merece* su mejor oportunidad para satisfacer ciertas condiciones? (Ignoremos cualesquiera otras quejas parecidas que algún otro pudiera tener contra él.)

Aunque sintiendo la fuerza de las preguntas de los dos párrafos anteriores (soy yo quien pregunta), no creo que transformen toda una concepción retributiva. Si la mujer que después llegó a ser mi esposa, rechazó a otro pretendiente (con quien, de otra manera, ella se hubiera casado) por preferirme a mí, parcialmente por mi aguda inteligencia y buena apariencia (dejo a un lado mi naturaleza adorable), ninguna de las cuales me gané, ¿tendría el pretendiente rechazado, menos inteligente y menos apuesto, una queja legítima sobre injusticia? El que de esta manera haya yo impedido que el otro pretendiente ganara la mano de la bella dama, ¿justificaría tomar algunos recursos de otros para pagar cirugía plástica y una preparación intelectual especial para él, o pagar para desarrollar en él un rasgo genuino del cual yo carezco para igualar nuestras oportunidades de ser escogidos? (Aquí doy por hecho que no es permisible empeorar la situación de la persona con mejores oportunidades con el fin de igualar la oportunidad; en el presente caso desfigurándolo o inyectándole drogas

⁶ Tal vez debiéramos entender el enfoque de Rawls, sobre la cooperación social, como basado sobre esta noción triple de una persona, negociando con una segunda [y] evitando que la tercera negocie con la segunda.

o haciendo ruidos para impedir que use su inteligencia totalmente.⁶ *Ninguna de estas consecuencias se siguen.* (¿En contra de quién tendría el pretendiente rechazado una queja legítima? ¿En contra de qué?) Tampoco son diferentes las cosas si las oportunidades diferenciales surgen de los efectos acumulados por el uso o transmisión que las personas hacen de sus derechos como ellas deciden. El caso es todavía más fácil en el consumo de bienes de los cuales no se puede sostener verosimilmente que tengan ese triple efecto obstaculizador. ¿Es injusto que un niño sea criado en una casa con piscina, usándola a diario, aun cuando no la *merezca* más que otro niño, cuya casa no tiene piscina? ¿Debiera prohibirse tal situación? ¿Por qué, entonces, debiera haber objeción a la transferencia de una piscina a un adulto por legado?

La mayor objeción a decir que todos tengan el derecho a varias cosas, tales como igualdad de oportunidad, vida, etcétera y a ejercer estos derechos, es que estos "derechos" requieren de una subestructura de cosas y materiales y acciones; y *otras* personas pueden tener derechos y retribuciones sobre ellos. No tiene el derecho a algo cuya realización requiere de cierto uso de cosas y actividades a las cuales otras personas tienen derechos y retribuciones.⁷ Los derechos y retribuciones de otras personas sobre *cosas en particular* (ese lápiz, su cuerpo, etcétera) y cómo deciden ejercer esos derechos y retribuciones fijan el medio externo de un individuo dado y los derechos de que dispondrán. Si su fin requiere el uso de medios sobre los cuales otros tienen derechos, deberán procurar su cooperación voluntaria. Incluso, para *ejercer* su derecho a determinar cómo debe utilizarse algo que él posee puede requerir de otros medios de los cuales debe adquirir el derecho, por ejemplo: sobre alimentos para mantenerlo vivo; él debe conjuntar, con la cooperación de los demás, un paquete factible.

Hay derechos sobre cosas en particular poseídas por personas particulares, y derechos particulares para celebrar acuerdos con otros, si usted y ellos juntos pueden adquirir los medios para celebrar un acuerdo (nadie tiene que darle un teléfono para que usted pueda celebrar un acuerdo con otro). Ningún derecho existe en conflicto con esta subestructura de derechos particulares. Puesto que ningún derecho claramente definido para alcanzar un fin evitará la incompatibilidad con esta subestructura, tales derechos no existen. Los derechos particulares sobre cosas llenan el espacio de los derechos, sin dejar ningún espacio para que derechos generales estén en cierta condición material. La teoría opuesta colocaría sólo los "derechos" universalmente tenidos para lograr fines o estar en una cierta condición material dentro de su subestructura de manera que determinaran todo el resto; según lo que sé, ningún esfuerzo serio se ha realizado para establecer esta teoría "opuesta".

⁶ Véase el cuento de Kurt Vonnegut "Harrison Bergeron" en su colección *Welcome to the Monkey House*, Nueva York, Dell, 1970.

⁷ Sobre este punto véase Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion", en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, núm. 1, otoño de 1971, pp. 55-56.

El hombre se volverá inconmensurablemente más fuerte, más sabio y más sutil; su cuerpo se volverá más armonioso y sus movimientos más rítmicos, su voz más musical. Las formas de la vida serán dramáticamente dinámicas. El promedio del tipo humano se elevará a las alturas de un Aristóteles, de un Goethe o de un Marx. Y sobre estas cumbres surgirán nuevos picos.

Si esto sucediera, la persona promedio, "tan sólo" en los niveles de Aristóteles, Goethe o Marx no pensaría que es muy competente o versada en tales actividades; tendría problemas de propia estima. Alguien en las circunstancias del jugador de baloncesto descrito o del matemático podría preferir que otras personas no tuvieran sus talentos o podría preferir que dejaran de demostrar continuamente su valor, al menos frente a él; de esta manera la estima que siente por sí mismo no se vería lastimada, y podría resurgir.

Esta sería una explicación posible de por qué ciertas desigualdades en el ingreso, en la posición de autoridad dentro de una industria o de un empresario comparado con sus empleados, irritan tanto. No a causa del sentimiento de que esta posición superior es inmerecida, sino por el sentimiento de que es merecida y ganada. Puede herir la estima que uno siente de sí mismo y hacer que se sienta menos valioso como persona, saber que algún otro ha ganado más o se ha elevado más alto. Los trabajadores de una fábrica recién inaugurada por alguien que con anterioridad era obrero, estarán constantemente *confrontando* los siguientes pensamientos: ¿por qué no yo? ¿Por qué estoy sólo aquí? En cambio, uno puede desentenderse mucho más fácilmente del conocimiento de que algún otro en alguna otra parte ha hecho más, si uno no está confrontado diariamente con él. El argumento, aunque más afinado, no depende de que algún otro merezca su rango superior dentro de cierta dimensión. Que haya algún otro que es un buen bailarín afectará su estimación de lo bueno que es usted para bailar, aun cuando usted piense que, en gran medida, la gracia al bailar depende de dotes naturales no ganadas.

Como marco para la explicación que comprenda estas consideraciones (y no como contribución a la teoría psicológica), considérese el siguiente modelo *simple*. Hay un buen número de diferentes dimensiones, atributos dimensionales según los cuales las personas pueden variar $D_1 \dots D_n$, las cuales las personas tienen como valiosas. Las personas pueden diferir sobre qué dimensiones consideran valiosas, y pueden diferir en cuanto al peso (no cero) que dan a las dimensiones que convienen en considerar valiosas. Para cada persona habrá un *perfil fáctico* que presenta su posición objetiva en cada dimensión; por ejemplo, en la dimensión de encestar saltando, nosotros podíamos haber sido capaces de anotar regularmente tiros saltando en 100 intentos desde 2 m de distancia, y la anotación de una persona podría ser 20, 34 o 67.

Por simplicidad, permítasenos suponer que la creencia de la persona sobre su perfil fáctico es razonablemente exacta. También habrá un *perfil*

evaluativo para representar cómo evalúa la persona su propia anotación en el perfil fáctico. Habrá clasificaciones evaluativas (por ejemplo, excelente, bueno, satisfactorio, malo, pésimo) que representan la evaluación de sí mismo dentro de cada dimensión. Estas evaluaciones individuales, cómo él llega de las anotaciones fácticas a las evaluaciones, dependerán de sus creencias fácticas sobre los perfiles fácticos de otros seres similares (el "grupo de referencia"), los fines que le fueron dados cuando niño, etcétera. Todo configura su nivel de aspiración, el cual, con el tiempo, variaría de una manera aproximadamente especificable. Cada quien hará una estimación general de sí mismo, y en el más simple de los casos esto dependerá únicamente de su perfil evaluatorio y su ponderación de las dimensiones. Cuánto depende de esto es algo que variará de individuo a individuo. Algunos pueden tomar el peso de la suma de sus anotaciones en todas las dimensiones; otros pueden evaluarse a sí mismos como satisfactorios si actúan bien dentro de alguna dimensión razonablemente importante; otros más pueden pensar que si fallan en alguna dimensión importante "apestan".

En una sociedad donde las personas generalmente están de acuerdo en que algunas dimensiones son muy importantes y en que existen diferencias sobre cómo las personas se encuentran en estas dimensiones y algunas instituciones públicamente agrupan a las personas de acuerdo con sus lugares dentro de estas dimensiones, entonces los que tienen más baja puntuación pueden sentirse inferiores a los que tienen anotación más alta; pueden sentirse inferiores como personas. (Entonces, la gente *pobre* puede llegar a considerarse pobre *gente*.) Uno podría tratar de evitar estos sentimientos de inferioridad cambiando la sociedad, de modo que cualquiera de estas dimensiones que servía para distinguir a la gente pierdan importancia o de modo que las personas no tengan una oportunidad de ejercitar públicamente sus capacidades en estas dimensiones, o de saber cuál es la calificación de los otros en ellas.¹⁰

Podría parecer obvio que si las personas se sienten inferiores porque actúan mediocrementemente en algunas dimensiones, entonces si estas dimensiones pierden importancia o si se igualan las calificaciones obtenidas en ellas las personas no continuarán sintiéndose inferiores. ("¡Por supuesto!") La verdadera razón que tienen para sentirse inferiores queda eliminada; pero bien puede suceder que otras dimensiones con el mismo efecto (en personas diferentes) sustituyan a las eliminadas. Si después de rebajar o igualar una dimensión, digamos la riqueza, la sociedad llega generalmente a convenir que alguna *otra* dimensión es la más importante, por ejemplo: sensibilidad

¹⁰ Si la dimensión más importante de una sociedad, por consenso común, no es detectable en cuanto que no se puede determinar directamente en dónde una persona se ubica, la gente puede pensar que la posición de una persona en esta dimensión estará correlacionada con sus calificaciones dentro de una dimensión en la cual pueden determinar posiciones relativas (el efecto del halo). De esta manera, la gente para la cual la presencia de la gracia divina es la dimensión más importante llegará a creer que otros hechos valiosos detectables indican su presencia; por ejemplo, el éxito en sociedad.

uniforme que dé mayor peso a la dimensión en la cual su calificación es más alta. (Esto sugiere que la envidia sólo se puede reducir por una disminución tajante de todas las diferencias.)

Aun si la envidia es más detectable de lo que nuestras consideraciones implican, sería objetable intervenir para reducir la situación de alguien con objeto de disminuir la envidia y la infelicidad que otros sienten al saber de esta situación. Tal política es comparable con la que prohíbe un acto (por ejemplo, parejas de diferentes razas caminando tomadas de la mano) porque el simple conocimiento de que ello sucede hace a otros infelices. (Véase el capítulo x.) La *misma clase* de externalidad está implicada. El camino más promisorio que la sociedad tiene para evitar amplias diferencias de autoestima sería no tener que sopesar en común las dimensiones; y tener, por el contrario, una variedad de diferentes listas de dimensiones y de pesos. Esto aumentaría las oportunidades de cada quien para encontrar dimensiones que *algunos* otros también consideran importantes, en las cuales actúa razonablemente bien y, de esta manera, hace una estimación favorable no idiosincrásica de sí mismo. Tal fragmentación de una situación común social no se debe lograr por medio de un esfuerzo centralizado por suprimir ciertas dimensiones como importantes. Cuanto más central y más ampliamente apoyado sea el esfuerzo, más contribuciones a él saldrán al escenario como la dimensión comúnmente convenida sobre la cual se habrá de basar la autoestima de las personas.

TRABAJO SIGNIFICATIVO

Frecuentemente se afirma que estar subordinado a un esquema de trabajo afecta adversamente la autoestima, de acuerdo con una ley sociopsicológica o generalización fundamental como la siguiente: un periodo largo en que frecuentemente se reciben órdenes y se encuentra uno bajo la autoridad de otros, no seleccionados, reduce la autoestima y lo hace a uno sentirse inferior; mientras que esto se evita si se desempeña algún papel en la selección democrática de estas autoridades y en un proceso constante en que usted aconseja, vota en sus decisiones, etcétera.

Sin embargo, los miembros de una orquesta sinfónica constantemente reciben órdenes de su director (con frecuencia en forma caprichosa y arbitraria y con explosiones de temperamento) y no se les consulta sobre la interpretación general de su trabajo. No obstante, los miembros de la orquesta mantienen una gran autoestima y no se sienten seres inferiores. Los reclutas del ejército reciben constantemente órdenes sobre cómo vestir, qué tener en sus casilleros, etcétera; sin embargo, no llegan a sentirse seres inferiores. Los organizadores socialistas de las fábricas recibieron las mismas órdenes y fueron sujetos a la misma autoridad que los otros; sin embargo, no perdieron su autoestima. Las personas que ascienden en los peldaños de la organización pasan mucho tiempo recibiendo órdenes sin

llegar a sentirse inferiores. En vista de las muchas excepciones a la generalización de que "obedecer órdenes en una posición subordinada produce baja autoestima", debemos considerar la posibilidad de que los subordinados con baja autoestima comienzan de ese modo o son obligados por su posición a enfrentarse a los hechos de su existencia y a considerar en qué se basa la estimación sobre su propio valor como persona única, sin que se admitan respuestas fáciles. Estarán, en especial, urgidos de una respuesta si creen que los otros que les dan las órdenes tienen derecho de hacerlo sólo en virtud de una superioridad *personal*. Según una teoría retributiva, por supuesto, esto no necesita ser así. Las personas pueden tener derecho a decidir sobre ciertos recursos, los términos según los cuales otros pueden usarlos, etcétera, sin ninguna cualidad genuina en su haber. Tales derechos les pudieron ser conferidos. Quizás lectores preocupados por la autoestima diferencial ayudarían a hacer más conocida la teoría retributiva y, de esa manera, socavarían unas de las razones de la menor autoestima. Esto, por supuesto, no eliminaría todas las razones. Algunas veces los derechos de alguien claramente surgen de sus atributos propios y actividades previas; en estos casos será desagradable afrontar las comparaciones.

La cuestión del trabajo significativo y satisfactorio se encuentra mezclada en los estudios de la autoestima. El trabajo significativo y satisfactorio, se dice, incluye: 1) una oportunidad de ejercer los talentos y las capacidades propias, enfrentar desafíos y situaciones que requieren iniciativa independiente y autodirección (y que por ello no es trabajo aburrido y repetitivo); 2) una actividad considerada valiosa por el individuo que la realiza; 3) en la cual entiende el papel que su actividad desempeña en el logro de un fin general, y 4) de tal manera que, algunas veces, al decidir sobre su actividad, tenga que tomar en cuenta algo sobre el proceso general en que él actúa. Tal individuo, se dice, puede sentir orgullo en lo que está haciendo y en hacerlo bien; puede sentir que es una persona valiosa, que hace una contribución de valor. Aún más, se dice que aparte del deseo intrínseco de tales clases de trabajo y productividad, realizan otros tipos de trabajo "apaga" a los individuos y los hace ser personas menos realizadas en *todas* las áreas de su vida.

La sociología *normativa*, el estudio de cuáles *deben ser* las causas de los problemas, nos fascina a todos. Si X es malo y Y, que también es malo, puede ser unido a X por medio de una historia verosímil, resulta muy difícil no llegar a la conclusión de que el uno causa el otro. *Queremos* que una cosa mala sea causada por otra. Si las personas *deben* hacer trabajo significativo, si eso es lo que queremos que las personas parezcan¹³ y si a través de alguna historia podemos unir la ausencia de tal trabajo (lo que es malo a otra cosa mala (falta general de iniciativa, actividades

¹³ ¿Podría alguien prosperar sin ningún trabajo en absoluto, podrían otros en un trabajo repetitivo que no requiera atención constante y dejara muchas oportunidades para soñar despierto?

no significativo; pero aparte de la cuestión de en qué términos legislar, ¿sobre qué bases puede imponer su punto de vista a todos los trabajadores que prefirieran lograr otros fines?

CONTROL DE LOS TRABAJADORES

Las empresas, en un sistema capitalista, podrían ofrecer trabajos significativos a aquellos que lo quisieran suficientemente. ¿Podrían, asimismo, ofrecer estructuras democráticas de autoridad interna? En algún grado, ciertamente sí. Pero si la demanda de toma de decisiones democrática se extiende a facultades como la propiedad, entonces no puede. Por supuesto, como alternativa, las personas pueden formar sus propias empresas *cooperativas* administradas democráticamente. Está abierto a cualquier radical acaudalado o a cualquier grupo de trabajadores comprar una fábrica ya existente o establecer una nueva e instituir su esquema microindustrial favorito: por ejemplo, empresas manejadas democráticamente, controladas por trabajadores. La fábrica podría entonces vender sus productos directamente en el mercado. Aquí tenemos posibilidades similares a las que examinamos anteriormente. Puede ser que los procedimientos internos en esa fábrica no redujeran la eficiencia, juzgada por las normas del mercado. Puesto que aunque se trabaja menos horas (algunas horas se dedican a las actividades del proceso de toma de decisiones democráticas), en esas horas los trabajadores pueden trabajar tan eficiente e industriosamente por su propia fábrica, en proyectos sobre los cuales tuvieron voz para hacerlos superiores, de acuerdo con los parámetros de mercado, como sus competidores más ortodoxos (véanse las ideas de Louis Blanc). En tales casos debería haber poca dificultad en establecer fábricas lucrativas de este tipo. Aquí paso por alto dificultades comunes sobre cómo debe operar tal sistema de control de los trabajadores. Si las decisiones las toman los votos de los trabajadores de la fábrica, esto producirá una subinversión en proyectos cuyos beneficios llegarán más tarde, cuando muchos de los trabajadores votantes presentes no se beneficiarán lo bastante para compensar el dinero retenido de la distribución presente, ya sea debido a que ya no trabajan más ahí, y a que entonces sólo les quedarán pocos años. Esta subinversión (y el consecuente empeoramiento de la posición de los trabajadores futuros) puede evitarse si cada trabajador *posee* una acción en la fábrica, la cual puede vender o legar, porque entonces las futuras expectativas de ganancias elevarán el valor actual de su acción. (Pero entonces...) Si cada nuevo trabajador adquiere derecho a un porcentaje igual del beneficio anual neto (o a una acción igual de propiedad), esto afectará las decisiones del grupo al incorporar nuevos trabajadores. Los actuales trabajadores y, por tanto, la fábrica tendrá un fuerte incentivo para decidir maximizar las ganancias *promedio* (ganancias por trabajador) más que los beneficios *totales*, de ahí que cumpla menos que una fábrica que empleara

a todo aquel que pudiera ser empleado con provecho.¹⁴ ¿Cómo se adquiriría el capital extra para expansión? ¿Habrá diferencias de ingreso en las fábricas? (¿Cómo serían determinadas las diferencias?), etcétera. Como un sistema de fábricas sindicalistas supondría grandes desigualdades de ingreso entre los trabajadores en diferentes fábricas (con distintas cantidades de capital por trabajador y diferentes rendimientos), es difícil ver por qué la gente que favorece cierta pauta igualitaria de estado final piensa que esto es una adecuada realización de su visión.

Si la fábrica controlada por trabajadores así organizada va a ser menos eficiente, de conformidad con las normas del mercado, de manera que no será capaz de vender los artículos tan baratos como una fábrica planeada para la producción barata, con otros valores desempeñando un papel secundario o ausentes por completo, esta dificultad, como antes, es fácilmente manejada en una de las dos formas (o por una combinación de ellas). Primero, la fábrica controlada por los trabajadores puede pagar menos a cada trabajador, es decir, por medio de cualquier aparato de toma de decisiones conjuntas que use, puede pagarse menos de lo que los empleados de las fábricas más ortodoxas reciben; de esta forma, permiten a su fábrica vender sus productos a precios competitivos. Sin embargo, si los trabajadores se niegan a trabajar en las fábricas controladas por trabajadores por un pago menor del que de otra manera podrían ganar, esto es, si *los beneficios no monetarios de tal empleo son menos importantes para ellos que lo que el dinero extra ganado en alguna otra parte les permitiría hacer*, entonces las fábricas controladas por trabajadores podrían probar la segunda alternativa: pagar a sus trabajadores salarios competitivos y cobrar precios más altos por sus productos. Pediría a los compradores de los productos pagar más de lo que pagarían si compraran los productos a un competidor más ortodoxo, diciendo a los compradores que al hacerlo así, con ello apoyarían una fábrica controlada por los trabajadores y, de esta forma, harían su parte en favor de la justicia social. Asimismo, presumiblemente, algunos consumidores estarían dispuestos a soportar un gasto adicional, mientras que otros encontrarían que hacer una contribución caritativa a la fábrica controlada por trabajadores no es preferible a comprar menos caro, y usarían el dinero ahorrado con otros propósitos, incluyendo otras contribuciones de caridad. Si no hay un número suficiente de personas para apoyar la fábrica, entonces (si no hay grandes subsidios privados no relacionados con el consumo) ésta fracasaría. Tendrá éxito si hay un número suficiente de trabajadores y/o consumidores que estén dispuestos, en cierto grado, a aplicar criterios no monetarios y apoyar la empresa. El punto importante es que *hay* un medio de realizar el

¹⁴ Como los trabajadores, actuando en su propio interés individual, obstaculizarían la operación eficiente de las fábricas controladas por trabajadores, tal vez unos movimientos revolucionarios ampliamente respaldados deberían tratar de formar el personal de esas fábricas con sus miembros no egoístas.

rece obligada a decir que habría algún cambio importante, afirmación que no es verosímil en absoluto. (No hay ningún buen argumento teórico para ello.) Si no hubiera un cambio en el nivel ni en el aumento de salarios en el sector privado, los trabajadores en el sector privado, hasta entonces no explotados, ¿están siendo ahora explotados? Aunque ellos no sepan siquiera que el sector público desapareció, habiéndole puesto muy poca atención, están siendo ahora *forzados* a trabajar en el sector privado y a recurrir al capitalista privado por trabajo y, por tanto, ¿son *ipso facto* explotados? Esto es lo que, al parecer, la teoría estaría comprometida a sostener.

Cualquiera que haya sido en un tiempo la verdad sobre la idea del no acceso, en nuestra sociedad grandes sectores de la fuerza de trabajo tienen en la actualidad reservas de dinero de propiedad personal y existen, también, grandes reservas de dinero en los fondos de pensión de los sindicatos. Estos trabajadores pueden esperar y *pueden* invertir. Esto plantea la pregunta de por qué este dinero no se usa para establecer fábricas controladas por los trabajadores. ¿Por qué los radicales y los demócratas sociales no lo han exigido?

Los trabajadores pueden carecer de habilidad empresarial para identificar las oportunidades promisorias de actividades lucrativas y para organizar empresas que respondan a estas oportunidades. En este caso, los trabajadores pueden intentar *contratar* empresarios y gerentes para establecer una empresa para ellos y luego, después de un año, pasar las funciones de autoridad a los trabajadores (que son los dueños). (Aunque, como lo subraya Kirzner, la habilidad empresarial también será necesaria para decidir a quién contratar.) Diferentes grupos de trabajadores competirían por personas con talento empresarial, elevando los precios por tales servicios, mientras que los empresarios con capital tratarían de contratar trabajadores según arreglos tradicionales de propiedad. Permítasenos pasar por alto la cuestión de cómo sería el equilibrio en este mercado para preguntar por qué los grupos de trabajadores no hacen esto ahora.

Es *arriesgado* comenzar una nueva empresa. Uno no puede identificar fácilmente el talento empresarial nuevo, y mucho depende de las estimaciones de demanda futura y disponibilidad de recursos, de obstáculos imprevistos, de la suerte, etcétera. Instituciones especializadas de inversión y fuentes de capital para empresas se desarrollan para correr precisamente estos riesgos. Algunas personas no quieren correr estos riesgos de invertir o apoyar nuevas empresas o comenzar empresas ellos mismos. La sociedad capitalista permite separar la carga de estos riesgos de otras actividades. Los trabajadores de la sucursal Edsel de la Ford Motors Company no corrieron los riesgos de la empresa, y cuando se pierde dinero ellos no devuelven una porción de su salario. En una sociedad socialista uno comparte los riesgos de la empresa en la cual trabaja, o bien cada uno comparte los riesgos de las decisiones de inversión de los gerentes centrales de inversión. No hay modo de *despojarse* de estos riesgos o escoger correr ciertos riesgos

pero no otros (adquiriendo conocimiento especializado en ciertas áreas), como se puede hacer en una sociedad capitalista.

Frecuentemente, las personas que no desean correr riesgos se sienten con derecho a recompensas de aquellos que los corren y ganan; sin embargo, estas mismas personas no se sienten obligadas a ayudar compartiendo las pérdidas de aquellos que corren con los riesgos y pierden. Por ejemplo, los *croupiers* en los casinos de juego esperan recibir buenas propinas de los ganadores, pero ellos no esperan que se les pida cargar con algunas de las pérdidas de los perdedores. El caso de tal repartición asimétrica, es aún más débil para los negocios en que el éxito no es cuestión fortuita. ¿Por qué algunos sienten que pueden quedarse al margen viendo qué empresas tienen éxito (determinando, *a posteriori*, quién ha triunfado de los riesgos y obtiene ganancias) y, entonces, exigir una parte del éxito; aunque no sienten que tienen que cargar con las pérdidas si las cosas resultan mal o si quieren compartir las utilidades, o el control de la empresa, deberían invertir y correr también riesgos?

Para comparar cómo trata estos riesgos la teoría marxista debemos hacer una breve excursión a través de ella. La teoría de Marx es una forma de la teoría del valor de recursos productivos, la cual sostiene que el valor V de una cosa X es igual a la suma total de los recursos productivos de la sociedad comprendidos en X . Puesto en una forma más sutil: la razón del valor de dos cosas $V(X)/V(Y)$ es igual a la razón de la cantidad de los recursos productivos comprendidos en ellos, M (recursos en X)/ M (recursos en Y), donde M es una medida de la cantidad. Tal teoría requiere una medida M cuyos valores sean determinados independientemente de las razones V que se van a explicar. Si unimos a la teoría del valor de los recursos productivos la teoría del trabajo de recursos productivos, la cual sostiene que el trabajo es el único recurso productivo, obtenemos la teoría del valor-trabajo. Muchas de las objeciones que se han hecho a la teoría del valor-trabajo pueden ser aplicadas a cualquier teoría de recursos productivos.

Una alternativa a la teoría del valor de recursos productivos podría decir que el *valor* de los recursos productivos es determinado por el valor de los productos finales que surjan de ellos (que puedan ser hechos de ellos), donde el valor del producto final es determinado, de alguna *otra* manera, por el valor de los recursos usados en él. Si una máquina se puede usar para hacer X (y nada más) y otra se puede usar para hacer Y y cada una usa las mismas materias primas en las mismas cantidades para hacer una unidad de sus productos y X vale más que Y , entonces la primera máquina vale más que la segunda, aun cuando cada máquina contenga las mismas materias primas y haya necesitado al mismo tiempo para producirlas. La primera máquina, teniendo un producto final más valioso, requerirá un precio más alto que la segunda. Esto puede originar la ilusión de que sus productos son más valiosos porque ella es más valiosa. Pero esto es llevar las cosas hacia atrás. Es más valiosa porque sus productos lo son.

Si es inútil, lo será también el trabajo que éste encierra; no contará como trabajo ni representará, por tanto, un valor.²¹ ¿No es ésta una restricción *ad hoc*? Dado el resto de la teoría ¿quién la aplica? ¿Por qué no todo el trabajo eficientemente hecho crea valor? Si uno tiene que traer a colación el hecho de que es útil para las personas y *querido realmente* (supóngase que fuera útil, pero que nadie lo quisiera), entonces, quizás, considerando sólo las *necesidades, que de todos modos tienen que ser consideradas, se puede lograr una teoría completa del valor.*

Aun con la limitación *ad hoc* de que el objeto tiene que ser de alguna utilidad, los problemas continúan. Pues supóngase que alguien trabaja 563 horas en algo de *muy poca* utilidad (y no hay manera de hacerla más eficientemente). Esto satisface la condición necesaria para el valor de que el objeto tenga *alguna* utilidad. ¿Su valor es determinado ahora por la *cantidad* de trabajo, produciendo la consecuencia de que es de un valor increíble? No. "El trabajo humano invertido en las mercancías sólo cuenta en cuanto se invierte en una forma útil para los demás."²² Marx continúa y dice: "Hasta qué punto ocurre así, es decir, hasta qué punto esos productos satisfacen necesidades ajenas, sólo el cambio mismo lo puede demostrar." Si interpretamos a Marx diciendo, *no* que la utilidad es una condición necesaria y que (una vez satisfecha) la cantidad de trabajo determina el valor, sino, más bien, diciendo que el *grado* de utilidad determina el valor, que el grado de utilidad determinará cuánto trabajo útil ha sido invertido en el objeto, entonces tenemos una teoría muy diferente de la teoría del valor trabajo.

Podemos abordar este problema desde otra dirección. Supóngase que se producen cosas útiles tan eficientemente como pueden serlo, pero que muchas de ellas son producidas para venderlas a un precio determinado. El precio a que se liquidan en el mercado es más bajo que el valor trabajo manifiesto de los objetos; un número mayor de horas eficientes dedicadas a su producción que las personas están dispuestas a pagar (a cierto precio por hora). ¿Muestra esto que el número de horas promedio dedicadas a la hechura de un objeto de utilidad significativa no determina su valor? La respuesta de Marx es que si hay tal sobreproducción, de manera que no se vende en el mercado a un precio determinado, entonces el trabajo fue ineficientemente usado (debía haberse hecho menos de eso), aun cuando el trabajo en sí no fuera ineficiente. Por ello no todas esas horas de trabajo constituyen tiempo de trabajo socialmente necesario. El objeto no tiene un valor menor que el número de horas de trabajo socialmente necesarias invertidas en él, puesto que hubo menos horas de trabajo socialmente necesarias invertidas en él de las que a simple vista aparenten.

Supongamos, finalmente, que cada pieza de lienzo que viene al mercado no encierra más que el tiempo de trabajo socialmente necesario. A pesar de eso,

²¹ *El capital*, cit., t. I, cap. 1, sec. 1, p. 48.

²² Karl Marx, *El capital*, cit., t. I, cap. 2, pp. 97-98.

puede ocurrir que en la suma total de las piezas de lienzo que llegan al mercado se contenga tiempo de trabajo superfluo. Si el estómago del mercado no es lo suficientemente capaz de asimilar la cantidad total de lienzo que afluye a él al precio normal de dos chelines por vara, tendremos en ello la prueba de que se ha invertido en forma de trabajo textil una cantidad excesiva del tiempo total de trabajo de la sociedad.²³

De esta manera Marx sostiene que no todo este trabajo es socialmente necesario. ¡Lo que es socialmente necesario, y cuánto, será determinado por lo que sucede en el mercado!²⁴ ¡Ya no existe ninguna teoría del valor-trabajo; la noción central del tiempo de trabajo socialmente necesario es *definida* ella misma en términos de los procesos y las proporciones de intercambio de un mercado competitivo!²⁵

Hemos regresado a nuestro tema anterior, los riesgos de la inversión y producción, los cuales, según vemos, transforman la teoría del valor-trabajo en una teoría definida por los resultados de mercados competitivos. Considérese ahora un sistema de pago de conformidad con horas de trabajo socialmente necesarias, simples, no diferenciadas. En este sistema, los riesgos asociados a un proceso de producción los asume cada trabajador que participa en el proceso. Por muchas horas que él trabaje, a cualquier grado de eficiencia, no sabrá cuántas horas socialmente necesarias habrá trabajado hasta que vea cuántas personas están dispuestas a comprar los productos y a qué precio. Un sistema de pago según el número de horas de trabajo socialmente necesarias trabajadas pagaría, por tanto, casi nada a algunos trabajadores muy esforzados (los que trabajan para los fabricantes de aros de *hula* después que la locura ha pasado, o los que trabajan en la planta Edsel de la Ford Motor Company), y pagaría a otros mucho menos.

(Dada la grande, y no accidental, incompetencia de las decisiones de inversión y producción en una sociedad socialista, ¡sería muy sorprendente si los gobernantes de tal sociedad se atrevieran a pagar a los trabajadores explícitamente de conformidad con el número de horas de trabajo "socialmente necesarias" que trabajan!) Tal sistema compelería a cada individuo a intentar predecir el mercado futuro del producto en que está trabajando; esto sería muy eficiente e induciría a aquellos que están indecisos sobre

²³ Karl Marx, *El capital*, cit., p. 120. ¿Por qué "absorber"?

²⁴ Compárese con lo que sostiene Ernest Mandel: "Es precisamente a través de la competencia como se descubre si la cantidad de trabajo incorporada en un artículo constituye una cantidad de trabajo *socialmente necesaria* o no [...] Cuando la oferta de ciertos artículos excede su demanda, eso significa que más trabajo humano en conjunto ha sido invertido en producir este artículo que del que era socialmente necesario en un periodo dado... Cuando, sin embargo, la oferta es menor que la demanda, eso significa que menos trabajo humano ha sido invertido en producir el artículo en cuestión que del que era socialmente necesario." [*Marxist Economic Theory*, vol. 1, Nueva York, Monthly Review Press, 1969, p. 161.]

²⁵ Compárese la explicación de este punto en R. L. Meek, *Studies in the Labor Theory of Value*, pp. 178-179.

actuar en ciertas formas por las cuales conformaron la opción externa en la que *C* escoge. Regresamos en línea descendiente de *A* hasta la selección voluntaria de *C* que afecta el medio de opción de *D*, y de *A* hasta la selección de *D* que afecta el medio de selección de *E* y, así, en forma regresiva hasta *Z*. La opción de una persona entre grados distintos de alternativas desagradables no se convierte en no voluntaria por el hecho de que los otros voluntariamente decidieron y actuaron, dentro del marco de sus derechos, de una manera que no le dejó una alternativa mejor.

Debemos notar una característica interesante en la estructura de los derechos para entrar en relaciones con otros, incluyendo intercambios voluntarios.²⁰ El derecho a entrar en cierta relación no es un derecho a entrar en ella con alguno, ni siquiera con alguno que quiera o quisiera relacionarse, sino, más bien, es el derecho de hacerlo con cualquiera que tenga el derecho de entrar en ella (con alguno que tiene el derecho de entrar en ella...). Los derechos de entrar en relaciones o transacciones tienen ganchos en ellos, los cuales tienen que asirse al gancho correspondiente del derecho de otro que satisface los suyos. Mi derecho de libertad de expresión no es violado porque un preso sea mantenido en confinamiento solitario de tal manera que no puede oírme; mi derecho a la información no es violado si a este preso se le impide comunicarse conmigo. Los derechos de los miembros de la prensa no son violados si al "hombre sin país" de Edward Everett Hale, no se le permite leer alguno de sus escritos; tampoco son violados los derechos de los lectores si se ejecuta a Josef Goebbels y, por ello, se le impide darles material de lectura adicional. En cada caso, el derecho es un derecho a una relación con otro que también tiene el derecho a ser contraparte en tal relación. Los adultos, normalmente, tendrán el derecho a tal relación con cualquier otro adulto que consienta y tenga ese derecho; pero el derecho puede ser cancelado como castigo por actos ilícitos. Esta complicación de ganchos en los derechos no será pertinente para ninguno de los casos que analizamos. Pero tiene realmente serias implicaciones; por ejemplo, complica la condena inmediata de la interrupción de oradores en un lugar público, simplemente en base a que esta interrupción viola los derechos de otras personas a oír cualquiera opinión que deciden escuchar. Si los derechos a entrar en relaciones recorren sólo la mitad del camino, estos otros tienen el derecho a oír cualquier opinión que a ellos les plazca, pero sólo de personas que tienen el derecho de comunicárselas. Los derechos de los oyentes no son violados si el orador no tiene el gancho que se extienda para asirse del de ellos. (El orador puede carecer del derecho de asirse solamente por algo que él ha hecho, no por el contenido de lo que va a decir.) Mis reflexiones aquí no tienen el propósito de justificar la interrupción; sino, simplemente, advertir contra fundamentos muy simples para la condenación que yo mismo me he inclinado a usar.

²⁰ Puesto que no estoy seguro de este punto, planteo este párrafo muy tentativamente, como conjetura interesante.

FILANTROPIA

He señalado cómo podrían los individuos decidir ayudar o respaldar ciertos tipos de actividades, instituciones o situaciones que favorecen; por ejemplo, fábricas controladas por trabajadores, oportunidad para otros, reducción de la pobreza, situaciones de trabajo significativo. ¿Pero decidirían las personas que favorecen estas causas hacer tales contribuciones caritativas a otros, aun cuando sus cargas fiscales fueran elevadas? ¿No requieren la *eliminación* o *abolición* de la pobreza, del trabajo no significativo, y no es su contribución una gota de agua en el mar? ¿Y no se sentirán tontos si dan lo que otros no dan? ¿No podría ser que todos ellos favorezcan una redistribución obligatoria aun cuando no harían donativos de caridad privada si no hubiera una coacción sobre todos?

Permítasenos suponer una situación en que la redistribución obligatoria es universalmente favorecida, con transferencias de individuos ricos a individuos pobres. Pero, suponemos que el gobierno, para ahorrarse los gastos de transferencia, opera el sistema obligatorio haciendo que cada rico envíe su cantidad de dinero por medio de una orden de pago a la casilla postal de un beneficiario cuya identidad desconoce, el cual a su vez desconoce la suya.²⁰ La transferencia total es el total de estas transferencias individuales; y cada individuo que paga apoya el sistema obligatorio.

Permítasenos ahora suponer que la coacción es eliminada. ¿Continuarían los individuos haciendo sus transferencias voluntariamente? Antes, una contribución ayudó a un individuo específico. Ésta continuará ayudando a ese individuo independientemente de si los otros continúan o no haciendo su contribución. ¿Por qué debería alguno ya no querer hacerlo más? Hay dos clases de razones que valen la pena considerar: primera, su contribución tiene menos efecto sobre el problema que en el esquema obligatorio; segunda, hacer su contribución presupone que haga un sacrificio mayor que bajo el esquema obligatorio. Lo que su pago bajo el esquema obligatorio logra, vale su pago. No contribuye en un esquema voluntario ya sea porque esa contribución le da menos o bien porque le cuesta más.

¿Por qué podría tener su contribución menos efecto en ausencia de algunas o de todas las otras contribuciones? ¿Por qué podría comprarle menos? Primero, la persona puede desear la abolición y erradicación de la pobreza (trabajo no significativo, personas en posiciones subordinadas, etcétera) en una cierta manera que le otorga a esto un valor por encima y más allá de la eliminación de la pobreza de cada individuo.²¹

²⁰ O bien manda *n* remesas de dinero diferentes a *n* diferentes beneficiarios; o *n* personas acaudaladas envían cada una cierta cantidad a un beneficiario específico. Puesto que no hace ninguna diferencia a nuestro argumento, adoptaremos la presunción simplificadora de un número igual de individuos pobres y ricos.

²¹ Con *n* individuos en la pobreza, la utilidad para esta persona de que nadie esté en la pobreza, es más grande que $\sum u$ (el individuo *i* no está en la pobreza dado que el

tipo óptimo de Pareto.³⁴ Dado que obligar a las personas que tienen derecho a sus pertenencias a contribuir contra su voluntad violaría frenos morales, los proponentes de tal coacción intentarían persuadir a las personas de olvidarse de los relativamente pocos que no siguen el esquema voluntario de contribuciones. ¿O bien son, relativamente, muchos los que deben ser obligados a contribuir aunque no lo desearan, por aquellos que no quieren sentirse "tontos"?

TENER VOTO SOBRE LO QUE NOS AFECTA

Otra idea que podría conducir a apoyar un Estado más extenso sostiene que las personas tienen el derecho de intervenir en las decisiones que afectan de manera importante³⁵ sus vidas (se sostendría entonces que se necesita un gobierno más extenso para ejercer este derecho y que sería una de las formas institucionales a través de las cuales se ejercería este derecho). La concepción retributiva examinaría los medios por los cuales la vida de la gente es afectada de manera importante. Algunas formas que afectan su vida de manera importante violan sus derechos (derechos en el sentido que Locke admitiría) y, por tanto, están moralmente prohibidas; por ejemplo, matar a una persona, o cortar le un brazo. Otras formas de afectar de manera importante las vidas de los demás están entre los derechos del afectador. Si cuatro hombres proponen matrimonio a una mujer, la decisión de ella sobre con quién se casará, si se casa con alguno, afecta en forma importante la vida de cada una de esas cuatro personas, su propia vida y la vida de otras personas que deseen casarse con alguno de esos cuatro hombres, etcétera. ¿Propondría alguien, aun limitando el grupo para incluir sólo a las partes principales, que las cinco personas voten para decidir con quién debe casarse? Ella tiene el derecho a decidir qué hacer, y no hay ningún derecho que los otros cuatro tengan de voto en las decisiones que afectan de manera importante sus vidas, que aquí sea violado. Ellos no tienen el derecho de participar en esa decisión. Arturo Toscanini, después de dirigir la Filarmónica de Nueva York, dirigió una orquesta llamada *The Symphony of the Air*. Que esta orquesta continuara actuando de manera lucrativa dependió de que él fuera el director. Si él

³⁴ Cómo se podría haber pensado que eran los casos anteriores. Véase H. M. Hockman y James D. Rodgers. "Pareto Optimal Redistribution", en *American Economic Review*, septiembre de 1969, pp. 542-556. Véase, también, Robert Goldfarb, "Pareto Optimal Redistribution: Comment", en *American Economic Review*, diciembre de 1970, pp. 994-996, cuyo argumento de que la redistribución obligatoria es, en algunas circunstancias, más eficiente, se complica por nuestro esquema imaginado de transferencias interpersonales directas.

³⁵ ¿Por qué no también en aquellas que afectan sus vidas de manera no importante? Para usar un esquema de voto ponderado en el cual el número de votos no sea necesariamente proporcional al grado del efecto? Véase mi nota: *Weighted Voting and 'One Man One Vote'*, en J. R. Pennock y John Chapman, *Representation*, Nueva York, Atherton Press, 1969.

se hubiera retirado, los otros músicos habrían tenido que buscar distinto trabajo y, la mayoría de ellos, tal vez, habría encontrado uno mucho menos deseable. Como la decisión de Toscanini de retirarse o no retirarse afectaría significativamente su modo de vida, ¿tenían todos los músicos de esa orquesta el derecho de participar en esa decisión? ¿Tiene Thidwick, *The Big-Hearted Moose* que someterse al voto de todos los animales que viven en su cornamenta sobre si cruzar o no el lago hacia un área en la que el alimento es más abundante?³⁶

Supóngase que usted es propietario de una camioneta o un autobús y lo presta a un grupo de personas por un año, mientras usted está fuera del país. Durante ese tiempo estas personas llegan a ser muy dependientes de su vehículo, integrándolo a sus vidas. Cuando al acabar el año usted regresa, como dijo que lo haría, y pide que le devuelvan su vehículo, ellos le dicen que su decisión de usar usted nuevamente el autobús afecta de manera importante sus vidas y, de esta forma, ellos tienen derecho de voto para decidir qué va a ser del autobús. Claramente, esta demanda carece de fundamento, pues el autobús es de usted; el que lo hayan usado por un año mejoró la posición de ellos, por lo que moldearon su conducta a su alrededor y llegaron a depender de él. Las cosas no cambian si ellos conservaron el autobús en buen estado. Si hubiera surgido esta cuestión antes, si hubiera parecido que podía haber un derecho a intervenir, usted y ellos habrían acordado que una condición para prestar el autobús sería que la decisión, en cuanto éste, después de un año, sería sólo de usted. Las cosas no son diferentes si lo que usted les ha prestado por un año es su imprenta, de la que ellos se han valido para obtener un modo de vida mejor del que, de otra manera, tendrían. Los otros no tienen ningún derecho de voto en aquellas decisiones que les afectan de una manera importante, pero que otro (la mujer, Toscanini, Thidwick, el propietario del autobús, el dueño de la imprenta) tiene el derecho de tomar. (Esto no quiere decir que cualquier otro, al tomar la decisión que tiene el derecho de tomar, no deba tomar en consideración cómo afecta a los otros.)³⁷ Después que hemos excluido de nuestra consideración las decisiones que otros tienen derecho de tomar, y las acciones que me agredirían, me robarían, etcétera, y consecuentemente violarían mis derechos (en el sentido de Locke), no resulta claro que quede alguna decisión sobre la cual se pueda plantear siquiera la cuestión de si tengo el derecho de voto en aquellas que me afectan de manera importante. Sin duda, si hay algunas que queden por examinar, no son una porción lo bastante considerable como para plantear un tipo diferente de Estado.

³⁶ Doctor Seuss, *Thidwick the Big-Hearted Moose*, Nueva York, Random House, 1948.

³⁷ Similarmente, si alguien comienza un "pueblo" privado en tierras cuya adquisición no violó ni viola la estipulación de Locke, las personas que deciden irse allí, o que después decidan quedarse allí, no tendrían un derecho a decidir sobre cómo debe manejarse el pueblo, a menos que se les haya otorgado por los procedimientos de decisión para el "pueblo" que el propietario hubiera establecido.

terés de algunas personas, tomar o apoderarse de la propiedad de otros o expropiarlas. Al usar o amenazar con emplear la fuerza para prevenir esto, ¿no se vuelve el Estado mínimo, de hecho, no neutral?

No toda aplicación de una prohibición que diferencialmente beneficia a las personas hace no neutral al Estado. Supóngase que algunos hombres son violadores potenciales de mujeres, mientras que ninguna mujer es violadora potencial de hombres o de otras mujeres. ¿Sería no neutral una prohibición contra la violación? Por hipótesis, beneficiaría diferencialmente a las personas; sin embargo, sería absurdo que los violadores potenciales se quejaran de que la prohibición era no neutral entre los sexos, y por ello sexista. Hay una razón *independiente* para prohibir la violación: (la razón por la cual) las personas tienen el derecho de regir sus propios cuerpos, escoger sus parejas sexuales y estar aseguradas contra la fuerza física y su amenaza. Que una prohibición independientemente justificable funcione para afectar diferencialmente a distintas personas no es razón para condenarla como no neutral, siempre que se haya instituido o continúe siendo respaldada por (algunas cosas como) las razones que la justifican y no para proporcionar beneficios adicionales. ¿Cómo debe verse si es independientemente justificable, pero, en realidad, es apoyada y mantenida por sus beneficios adicionales? Afirmar que una prohibición o regla es no neutral *presupone* que es injusta.

Similarmente ocurre con las prohibiciones y aplicaciones forzosas del Estado mínimo. Que el Estado conserve y proteja un proceso que funciona con personas que tienen pertenencias diferentes bastaría para condenarlo como no neutral *solo si* no hubiera ninguna justificación independiente para las reglas y prohibiciones que aplica. Pero las hay o, al menos, la persona que pretende que el Estado mínimo es no neutral, no puede dejar a un lado la cuestión de si su estructura y el contenido de sus reglas son justificables independientemente.³⁹

En este capítulo y en el anterior hemos examinado las consideraciones más importantes que verosíblemente podría pensarse que justifican a un Estado más extenso que el Estado mínimo. Al analizarlas detenidamente,

³⁹ Quizás la idea de que el Estado y sus disposiciones jurídicas son parte de una superestructura producida por relaciones subyacentes de producción y propiedad contribuye a pensar que es no neutral. Según tal opinión la variable independiente (infraestructura) tiene que ser especificada sin introducir la variable dependiente (superestructura). Pero, frecuentemente, se ha hecho observar que "el modo de producción" incluye cómo es organizada y dirigida la producción y, por tanto incluye las nociones de bienes, propiedad, derechos a controlar recursos, etcétera. El orden jurídico que se suponía era una superestructura explicable por la infraestructura subyacente es, también, parcialmente una infraestructura. Quizás el modo de producción puede ser especificado sin introducir nociones jurídicas y, más bien hablar únicamente de nociones de (ciencia política) como "control". De cualquier modo, haberse concentrado en quién efectivamente controla los recursos podría haber salvado a la tradición marxista de pensar que la "propiedad pública" de los medios de producción introduciría una sociedad sin clases.

Aun si fuera correcta la teoría que sostiene que hay una infraestructura que de-

ninguna de estas consideraciones lo logra (tampoco lo logran sus combinaciones). El Estado mínimo permanece como el Estado más extenso que se puede justificar.

CÓMO FUNCIONA LA REDISTRIBUCIÓN

Nuestra tarea normativa en estos dos capítulos está ahora completa, pero, quizás deba decirse algo sobre la operación real de los programas redistributivos. A menudo se ha observado, tanto por los componentes de un capitalismo de *laissez-faire* como por radicales, que los pobres en los Estados Unidos no son beneficiarios netos del total de los programas e intervenciones del gobierno en la economía. Gran parte de la regulación gubernamental en la industria se originó y está montada para proteger la posición de empresas establecidas, contra la competencia, y muchos programas benefician más a la clase media. Los críticos (de la derecha o de la izquierda) de estos programas gubernamentales no han ofrecido explicación, que yo sepa, de *por qué* la clase media es la mayor beneficiaria neta.

Existe otro acertijo sobre los programas redistributivos. ¿Por qué el 51 % de los votantes menos bien situados no votan por políticas redistributivas que mejorarán grandemente su posición, a expensas del 49 % de los mejor situados? Que esto iría contra sus intereses a largo plazo es verdad, pero esto no parece ser una explicación de su abstención. Tampoco es una explicación adecuada referirse a la falta de organización, astucia política, etcétera, de la mayoría situada en el fondo. Entonces ¿por qué tal redistribución masiva *no ha sido* aprobada? El hecho parece intrigante, hasta que uno observa que el 51 % de abajo no es la única posible mayoría (continua) votante; también hay, por ejemplo, el 51 % de arriba. ¿Cuál de estas dos mayorías se formará? Depende de cómo vote el 2 % de en medio. Irá en interés del 49 % de arriba apoyar y desarrollar programas para ganarse al 2 % de en medio como aliado. Es más barato para el 49 % de arriba comprar el apoyo del 2 % de en medio, que ser expropiado (parcialmente) por el 51 % de abajo. El 49 % de abajo no puede ofrecer más al 2 % de en medio para ganárselo como aliado que lo que puede ofrecer el 49 % de arriba. Porque lo que el 49 % del fondo ofrece al 2 % de en medio vendrá (después de que las políticas son instituidas) del 49 % de arriba y, además, el 49 % del fondo también tomará algo para sí mismo del 49 % de arriba. El 49 % de arriba siempre puede ahorrar algo ofreciendo al 2 % de en medio un poco más que lo que el grupo del fondo ofrecería; puesto que, de esa manera, evita, *también*, tener que pagar al

termina en forma singular una superestructura de ahí no se sigue que partes de la superestructura no sean justificables independientemente. (De otra manera surgen acertijos ya conocidos sobre la teoría misma.) Se podría entonces pensar que clase de superestructura es justificada y trabajar para instituir una infraestructura que le corresponda. (Tal como, aunque los gérmenes causan los síntomas de la enfermedad, nosotros primero decidimos cómo queremos sentirnos y entonces trabajamos para modificar la infraestructura causal.)

deductivos, porque una persona puede rechazar una de las premisas que previamente había aceptado, antes que aceptar una conclusión desagradable; pero a menudo la dificultad es menos urgente. Puesto que una larga cadena de razonamientos deductivos nos permite comenzar considerablemente lejos, con premisas de las que la persona está segura, y que no las ve a través del filtro de su rechazo de la conclusión. Mientras que un ejemplo, para ser un paralelo convincente, debe ser bastante cercano. (Por supuesto, cuanto más larga sea la cadena de razonamiento, más inclinada estará la persona a dudar que la conclusión efectivamente se sigue; y una persona puede reconsiderar su aceptación de enunciados después de ver lo que se sigue de ellos.)

Usted podría tratar de aislar mi juicio o evaluación sobre un punto de partida, desde mi juicio o evaluación de la cosa que va a ser afectada (logrando con ello el efecto de una larga cadena de razonamientos), presentando una *cadena* de ejemplos. Usted comienza con un ejemplo lejano y, paso a paso, llega a uno exactamente paralelo en estructura al que está examinando. El reto sería para mí, toda vez que estoy de acuerdo con usted en cuanto al ejemplo inicial lejano (cuya distancia del caso en cuestión lo ha aislado de la contaminación de ser visto a través de la perspectiva de este caso), para explicar en dónde y por qué, en la secuencia paso a paso de los ejemplos similares de par en par, yo cambié mi juicio. Pero tales retos de marcar la línea raramente lo convencen a uno. ("Es un problema marcar la línea, lo reconozco, pero dondequiera que sea marcada, debe ser del otro lado de mi claro juicio sobre el caso en cuestión".)

El caso de usted más fuerte sería hecho por un ejemplo exactamente paralelo que fuera muy claro por su propio derecho, de manera de que mi juicio inicial sobre él no sería moldeado o controvertido por mi juicio sobre el caso examinado. Es enormemente difícil encontrar estos encantadores ejemplos. Aun con uno, usted se enfrentaría a la tarea de explicar en dónde difiere de su paralelo (que se examina), de manera que yo haga un juicio sobre él y otro sobre el paralelo; y enfrentarse, también, a la tarea de mostrar que *esta* diferencia *no* convierte los casos, para los propósitos de este argumento, en *no*-paralelos.³

Hay una acertijo más general sobre la consistencia de los argumentos que se apoyan fuertemente sobre la pregunta: "¿Cómo distingue usted este caso del otro?" Los filósofos de la ciencia frecuentemente sostienen que para cualquier cuerpo de datos hay un número infinito de explicaciones posibles; para la relación explicativa *E* y cualquier cuerpo de datos *d*, se encuentra un número infinito de explicaciones potenciales en la relación *E* a *d*. No debemos explayarnos mucho para saber por qué se dice esto. (¿Es *en realidad* suficiente decir tan sólo que a través de un número finito de puntos se puede trazar un número infinito de curvas?) Que yo sepa, no

³ Sobre estas últimas cuestiones véase mi artículo "Newcomb's Problem and Two Principles of Choice", en Nicholas Rescher, *et al.* (comp.), *Essays in Honor of C. G. Hempel*, Dordrecht, Hol., 1969, especialmente pp. 135-140.

se ha presentado ningún argumento que muestre que por cada cuerpo de datos existe, al menos, *una* explicación, ¡mucho menos un número infinito! Es difícil saber si la afirmación es verdadera (uno quisiera verla probada como teorema) en ausencia de una explicación adecuada de la relación *E*. Si todo lo que hasta ahora tenemos son condiciones necesarias para *E*, quizás la imposición de mayores condiciones para alcanzar la suficiencia restringirán de tal manera *E* que no habrá un número infinito de cosas que se encuentren en *E* a *d*. (Aunque, quizás, haya un argumento general que muestre cómo se pueden obtener siempre nuevas cosas en *E* a *d*, a partir de las viejas que ya se encuentran sin repeticiones o cualquier interpretación verosímil de *E*.)

Las usuales condiciones de explicación requieren que lo que hay en *E* a *d* contenga algún enunciado en forma de ley o un enunciado teórico. En el caso moral, lo que corresponde a enunciados como leyes son principios morales. ¿No es igualmente verosímil (o inverosímil) suponer que *cualquier* conjunto dado de juicios morales particulares pueda ser explicado por un número infinito de diversos principios morales (no todos correctos)? El requerimiento usual de que los principios morales no contengan nombres propios, expresiones deícticas, etcétera, corresponde al requisito del filósofo de la ciencia de que los enunciados en forma de leyes fundamentales no contengan predicados posicionales.⁴ La esperanza de usar condiciones de generalización para alcanzar el resultado de que sólo un principio moral general sea compatible con un gran número de juicios morales particulares parece análogo a suponer que únicamente un enunciado en forma de ley fundamental explicaría un cuerpo dado de datos. Y esperando que alguien cambie un juicio moral particular, desafiándolo a que lo distinga de otro juicio que él se niega a hacer, esto es, reconciliar éste con el juicio opuesto al que él hace, parece análogo a suponer que para algún cuerpo lógicamente consistente de datos *no* hay enunciados en forma de leyes fundamentales o conjunto de enunciados en forma de leyes fundamentales que lo explicarían.

Estas suposiciones son muy fuertes y van más allá de todo lo que alguien haya mostrado. ¿Qué es, entonces, lo que alguien puede tratar de probar por argumentos de generalización en ética? Más verosímil que la creencia de que ningún enunciado moral fundamental en absoluto (que satisface las condiciones de generalización) explica ambos juicios que una persona hace, es la creencia de que ningún enunciado moral fundamental que use sólo conceptos disponibles a *esa* persona lo hace. Y es posible pensar que se puede demandar razonablemente, si no que la persona *alcance* el enunciado moral fundamental que explica sus juicios, al menos que *haya* uno en su universo moral; esto es, uno que use solamente sus conceptos mo-

⁴ Véase C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, Nueva York, Free Press, 1965, pp. 266-270. Aquí uso "fundamental" en el sentido de Hempel, más bien que como en el capítulo I. El requisito que excluye las expresiones personales ("yo", "mi") de los principios morales carece de justificación adecuada.

constituye el objeto de la literatura económica sobre la internalización de externalidades (positivas).

Regresando a nuestra derivación de un Estado más que mínimo: las personas no conciben la propiedad como poseer una cosa, sino como poseer derechos (quizás conectados con una cosa) que son teóricamente separables. Los derechos de propiedad son considerados como derechos para determinar cuál opción, entre una clase especificada de opciones posibles relativas a algo, será realizada. Las opciones admisibles son las que no cruzan el límite moral de otro: usando nuevamente un ejemplo, el derecho de propiedad sobre un cuchillo no incluye el derecho de colocarlo entre las costillas de otro contra su voluntad (salvo como castigo justificado por un crimen, en defensa propia, etcétera). Una persona puede poseer un derecho sobre una cosa, otra persona otro derecho sobre la misma cosa. Los vecinos, en el entorno inmediato de una casa, pueden comprar el derecho a determinar de qué color será su exterior, mientras que la persona que vive dentro tiene el derecho de determinar (cosa admisible) qué sucederá dentro de la estructura. Aún más, varias personas pueden poseer conjuntamente el mismo derecho, usando algún procedimiento de decisión para determinar cómo se debe ejercer ese derecho. En cuanto a la situación económica de la gente, la operación libre de mercado, algunas uniones voluntarias de personas (*kibbutz*, etcétera), filantropía privada, etcétera, reduce grandemente la miseria privada. Pero podemos suponerla ya sea: no totalmente eliminada, o bien, que algunas personas están muy deseosas aún de más bienes y servicios. ¿Con todo esto como contexto, cómo podría surgir un Estado más extenso que el mínimo?

A algunas de estas personas, deseosas de más dinero, se les ocurre la idea de constituirse en sociedades, de obtener dinero vendiendo acciones de sí mismas. Dividen los derechos que hasta entonces cada persona poseía exclusivamente sobre sí misma en una larga lista de pequeños derechos. Éstos incluyen el derecho a decidir qué ocupación tendrán para ganarse la vida; el derecho a determinar qué tipo de vestimenta usarán; el derecho de determinar con cuál de aquellos que están dispuestos a casarse con ellas, se casarán; el derecho a determinar dónde vivirán; el derecho a determinar si fumarán marihuana; el derecho a decidir qué libros leerán, de todos aquellos que otros están dispuestos a escribir y publicar, etcétera. Algunos derechos de esta amplia serie continuarán teniéndolos para sí, como antes. Los otros los pondrían en el mercado; venden acciones separadas de propiedad sobre estos derechos particulares sobre ellos.

Al principio, solamente como broma o novedad, las personas pagan dinero para comprar una propiedad parcial de tales derechos. Se convierte en una moda, dar a otra persona regalos de paquetes de ridículas acciones tanto sobre sí mismo como sobre una tercera persona. Pero desde antes de que la moda canse, otros ven más serias posibilidades. Proponen vender derechos sobre sí mismos que podrían ser de uso o beneficio real para otros: el derecho a decidir de qué personas podrán comprar ciertos servi-

cios (que ellos llaman derechos de licencia ocupacional); el derecho a decidir de que países podrán comprar bienes (derechos de control de importación); el derecho a decidir si usarán o no LSD, o heroína, o tabaco, o ciclamato de calcio (derecho de drogas); el derecho a decidir qué proporción de sus ingresos se destinará a propósitos varios, con independencia de si ellos aprueban estos propósitos (derechos de impuesto); el derecho de determinar su manera y modo permitido de actividad sexual (derecho de vicio); el derecho a decidir si pelearán, en contra de quién y a quiénes matarán y cuándo (derechos de conscripción); el derecho a decidir las tablas de precios dentro de las cuales ellos podrán intercambiar (derechos de control de precios y salarios); el derecho a decidir qué bases serán ilegítimas en las decisiones de contratar, vender o rentar (derechos de antidiscriminación); el derecho a obligarlos a participar en el funcionamiento del sistema judicial (derechos de citatorio); el derecho a requisar parte de su cuerpo para trasplantarlos a los más necesitados (derechos de igualdad física); etcétera. Por varias razones muy propias de otras personas, éstas quieren estos derechos o quieren tener una participación en ellos y, de ahí, un número enorme de acciones son compradas y vendidas, algunas veces por sumas considerables de dinero.

Quizás ninguna persona se vendería completamente en esclavitud o quizás las asociaciones de protección no harían cumplir tales contratos. De cualquier modo, hay cuando mucho, sólo unos pocos esclavos completos. Casi todo aquel que vende cualquiera de estos derechos, sólo vende lo suficiente para elevar el total (aunque muy amplio) a un derecho de propiedad, con ciertos límites en su extensión. Como hay ciertos límites a los derechos que otros tienen sobre ellos, no quedan completamente esclavizados. Sin embargo, muchas personas que tienen los derechos separados sobre sí, los ponen a la venta y todos ellos son comprados por un individuo o un pequeño grupo. Entonces, aun cuando haya algunos límites a los derechos del (los) propietario(s), estas personas estrechamente poseídas, sienten una opresión considerable, sometidas como lo están a los deseos de sus accionistas. Puesto que esta dominación muy amplia de ciertas personas, por otras, surge por una serie de pasos legítimos, a través de intercambios voluntarios, a partir de una situación inicial que no es injusta, ella misma no es injusta. Pero aunque no es injusta, algunos la encuentran intolerable.

Las personas que recientemente se constituyen en sociedades asientan en los términos de cada conjunto de acciones la estipulación de que no deben ser vendidas a nadie que ya posea más de cierto número de acciones de tal paquete (puesto que cuanto más estrictas son las condiciones, menos valioso es el paquete, el número establecido de acciones que puede poseer la persona sobre uno no es muy bajo). Con el tiempo, muchas de las pequeñas compañías originales de acciones sobre una persona se desintegran, ya sea porque los propietarios venden sus acciones en forma dispersa, por necesidades económicas, o bien, porque muchas personas

equitativo. Antes del intercambio, la persona tiene una acción completa sobre sí misma y ni siquiera una porción de acción sobre otra persona. Con $s + n - 1$ (para usar las mismas letras que antes) otros individuos en la sociedad, se constituye a sí mismo cada uno en $s + n$ acciones, endosando cada una de estas acciones a la Junta de Directores. A cambio de esto él obtiene una acción $1/s + n$ ésima sobre cada una de las otras personas $s + n - 1$ de la sociedad, más la misma acción sobre sí mismo. De esta manera, tiene $s + n$ acciones representando una $1/s + n$ ésima propiedad sobre cada uno de los $s + n$ individuos en la sociedad. Multiplicando el número de acciones que tiene por la fracción de propiedad sobre alguien que cada acción representa, obtenemos $(s + n) (1/s + n)$ que es igual a 1. Lo que obtiene finalmente de los intercambios suma una propiedad completa que es exactamente lo que endosa a la Junta de Directores por ella. Las personas dicen, y piensan, que cuando todos son propietarios de todos, nadie es propietario de ninguno.⁶ Cada uno piensa que cada uno de los otros no es un tirano, sino más bien alguien precisamente como él, exactamente en la misma posición. Puesto que cada uno está en el mismo bote, nadie ve la situación como de dominación; el gran número de pasajeros del bote lo hace más tolerable que un bote de remos individual. Como las decisiones se aplican a todos por igual, se obtiene (se dice) el gobierno de reglas impersonales y no arbitrarias, más que el gobierno de los hombres. Se piensa que cada persona se beneficia de los esfuerzos de los otros por gobernar sabiamente sobre los otros y cada uno es igual en esta empresa, teniendo la misma participación que los demás. De esta manera, se establece el sistema de: un accionista, un voto. Quizás florezcan sentimientos fraternales cuando las personas se dan cuenta de que se encuentran interrelacionados inextricablemente entre sí: accionista y accionado, el vigilante de su hermano y el vigilado por su hermano.

En ocasiones, unos pocos descontentos rechazan aceptar sus acciones de la Gran Corporación y se niegan a firmar el pergamino de afiliación del gremio de accionistas. Negándose a firmar en la declaración de Independencia, ellos dicen que no quieren ninguna parte del sistema y se niegan a otorgar al sistema alguna parte de ellos. Varios de ellos van más lejos y hacen un llamado para desmantelar la corporación! Los vehementes de la Junta de Directores piden su encarcelamiento; pero, en vista de la no cooperación de los jóvenes, parece que ellos aún no han otorgado a la Junta el derecho explícito a hacer eso. Algunos miembros de la Junta sostienen que al aceptar los beneficios de crecer bajo el regazo de la corporación y al permanecer en su área de influencia, los jóvenes ya han consentido tácitamente en ser manipulados, y ninguna otra acción de ellos se necesita. Pero como todos se dan cuenta de que el consentimiento tácito

⁶ Cada quien se da a sí mismo a todos, de manera que... se da a nadie; y puesto que cada asociado adquiere sobre cada asociado el mismo poder que él confiere a cada asociado sobre él, cada uno gana lo equivalente de todo aquello que pierde... (Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, lib. 1, capítulo 6).

no vale ni el papel en que no está escrito, esta pretensión recibe poco apoyo. Un miembro de la Junta dice que puesto que todos los hijos son hechos por los padres, sus padres son propietarios de ellos y, por tanto, las acciones de propiedad de la Junta, sobre sus padres, le dan acciones de propiedad sobre los hijos. La novedad de esta línea va en contra de su uso en un momento tan delicado.

Alojamos el paso dramático de nuestra historia para considerar las ideas de Locke sobre la propiedad paternal de los hijos.⁷ Locke debe examinar a Filmer en detalle, no sólo para despejar el campo de alguna otra curiosa idea, sino para mostrar por qué esa idea no se sigue de los elementos de su propia postura, como uno podría suponer. Por ello, el autor del *Second Treatise* pasa a componer *The First [Treatise]*.⁸ Derechos de propiedad sobre lo que uno ha hecho parecerían derivarse de la teoría de la propiedad de Locke. Entonces, Locke habría tenido un verdadero problema si Dios, quien hizo y era propietario del mundo, da a Adán propiedad exclusiva sobre él. Aun cuando Locke creyó y sostuvo que esto no había pasado (cap. 4), también tuvo que haberse preguntado qué consecuencias se seguirían si eso hubiera pasado. Locke tuvo que haberse preguntado si sus ideas implicaban que, si eso hubiera pasado, entonces los otros necesitarían el permiso de Adán para usar de su propiedad para mantenerse a sí mismos físicamente y, por ello, estarían bajo su poder. (Si esto fuera así y si un don pudiera ser legado, entonces...) Ideas cuyo resultado satisfactorio (no dominación de algunos otros) dependen de una contingencia que habría podido ser de otra manera (no [habiendo habido] tal donación de Dios a Adán) dejarían muy incómodo a alguien que las sostuviera. (Paso aquí por alto las respuestas de que Dios es necesariamente bueno y, así, el que no haga esa donación no es contingente. Una idea moral que necesita tomar esa ruta para no ser superada por hechos que parecen accidentales es verdaderamente muy endeble). Entonces Locke explicó (I, secciones 41-42) un elemento esencial de su teoría cuando habla "del derecho —de cada hombre— a tanto de la abundancia de otro, que lo mantenga fuera de necesidad extrema, cuando no tiene medios para subsistir de otra manera" que el otro no puede negar:

Similarmente, Locke tiene que explicar por qué los padres no son pro-

⁷ Sobre la crítica de Locke a la idea de que los padres son propietarios de los hijos véase Locke, *First Treatise on Government*, cap. 6. Sobre sus objeciones para considerar la propiedad en tales casos (suponiendo que existiera) como transitiva, véase *ibid.*, cap. 9.

⁸ En su introducción a la edición ordinaria de Locke, *Two Treatises on Government*, 2ª edición, Nueva York, Cambridge University Press, 1967, Peter Laslett no ofrece una explicación interna de por qué pasa a escribir el *Primer Tratado*; él maneja esto, de alguna manera, como una rareza (pp. 48, 59, 61, 71). Que las propias ideas en desarrollo de Locke sobre la propiedad lo condujeron a pensar que era necesario considerar y diferenciarse a sí mismo de Filmer en tal detalle, parece quedar contradicho por la afirmación de Laslett (en la página 68) sobre la idea de Locke acerca de la propiedad; pero se ve que esta afirmación no tiene esta consecuencia si se examinan detalladamente las afirmaciones de Laslett en las páginas 34 y 59.

cada persona tiene una participación igual (dentro de ciertos límites especificados) en las vidas de todos los otros es el mejor y más justo que se puede imaginar. Sus teóricos están de acuerdo que su sistema de *demoktesis*, propiedad del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, es la forma más elevada de vida social, que no debe permitirse que desaparezca de la Tierra.

Al elaborar esta historia fantástica hemos llegado, finalmente, a lo que es reconocible como un Estado moderno, con su vasta panoplia de poderes sobre sus ciudadanos. Verdaderamente, hemos llegado al Estado *democrático*. Nuestra descripción hipotética de cómo puede surgir a partir de un Estado mínimo, sin ninguna violación flagrante de los derechos de alguien, mediante una serie de pasos individuales, cada uno sosteniblemente inobjetable, nos ha puesto en una mejor posición para enfocar y ponderar la naturaleza esencial de tal Estado y su modo fundamental de relación entre personas. Por lo que valga.

También se pueden contar otras historias, algunas de orígenes injustos. Considérese la siguiente secuencia de casos, que llamaremos La historia del esclavo, e imagínese que se trata de usted.

- 1) Hay un esclavo completamente a merced de los caprichos de un amo inhumano. Con frecuencia es cruelmente golpeado, llamado en medio de la noche, etcétera.
- 2) El amo es más amable y golpea al esclavo sólo por infracciones establecidas a sus reglas (no completar la cuota de trabajo, etcétera). Le da al esclavo algún tiempo libre.
- 3) El amo tiene un grupo de esclavos y decide cómo deben repartirse las cosas entre ellos sobre bases adecuadas, tomando en consideración sus necesidades, méritos, etcétera.
- 4) El amo deja a sus esclavos cuatro días para ellos y exige que trabajen sólo tres días a la semana en su tierra. El resto del tiempo es suyo.
- 5) El amo permite a sus esclavos salir y trabajar en la ciudad (o en cualquier parte que quieran) por un salario. Les exige solamente que le envíen tres séptimos de sus salarios. También retiene el poder de llamarlos a la plantación si alguna emergencia amenaza su tierra; así como el de elevar o bajar la cantidad de tres séptimos requerida que se le debe entregar. Retiene además el derecho de impedir a sus esclavos participar en ciertas actividades peligrosas que amenazan su utilidad financiera, por ejemplo montañismo, fumar cigarrillos.
- 6) El amo permite a cada uno de sus 10 000 esclavos, con excepción de usted, votar, y la decisión conjunta es tomada por todos ellos. Hay discusión abierta, etcétera, entre ellos, y tienen el poder de determinar a qué usos destina cualquier porcentaje de las ganancias de usted (y las de ellos), que decidan tomar; qué actividades pueden prohibírsele a usted legítimamente, etcétera.

Permítasenos una pausa en esta secuencia de casos para hacer un inventario. Si el amo contrata esta transferencia de poder de manera que no puede retirarla, usted tiene un cambio de amo. Usted tiene ahora 10 000

amos en lugar de uno solo o, mejor dicho, usted tiene un amo de 10 000 cabezas. Quizás los 10 000 serán más amables que el benévolo amo del caso 2. Pero, aun así ellos son sus amos. Sin embargo, todavía se puede hacer más. Un amo individual benigno (como en el caso 2) puede permitir a su(s) esclavo(s) hablar y tratar de persuadirlo a él de tomar cierta decisión. El amo de diez mil cabezas también puede hacerlo.

- 7) Aunque aun no teniendo voto, usted está en libertad (y se le da el derecho) de asistir a las discusiones de los 10 000 y tratar de persuadirlos de que adopten varias políticas y tratarle a usted y a sí mismos de cierta manera. Ellos a continuación votan para decidir sobre las políticas que cubren el vasto ámbito de sus poderes.
- 8) Como atención a las útiles contribuciones de usted a la discusión, los 10 000 le permiten a usted votar en caso de empate; ellos se comprometen a este procedimiento. Después de la discusión, usted asienta su voto en una hoja de papel; ellos prosiguen y votan. En la eventualidad de que se dividan en partes iguales sobre algún problema o alguna cuestión, 5 000 a favor y 5 000 en contra, ellos miran la boleta de usted y la cuentan. Esto nunca ha sucedido todavía; nunca han tenido la ocasión de abrir su boleta. (Un amo individual también podría obligarse a sí mismo a permitir a su esclavo decidir en una cuestión que le concierna al esclavo sobre la cual él, el amo, es absolutamente indiferente.)
- 9) Ellos echan el voto de usted con el de ellos. Si ellos están exactamente empatados, el voto de usted decide la cuestión. De otra manera no produce ninguna diferencia en el resultado del sufragio.

La pregunta es: ¿cuál transición, desde el caso número 1 al caso número 9, hizo que dejara de ser la historia de un esclavo?¹¹

HISTORIAS HIPOTÉTICAS

¿Podría un Estado más que mínimo surgir a través de un proceso de boicot? Las personas que favorecen tal Estado podrían negarse a negociar, intercambiar o tener relaciones sociales con los que no se comprometan a participar en este aparato adicional del Estado incluyendo el boicot de no participantes. Cuanto más firmen comprometiéndose a boicota a los no participantes, más restringidas serán las oportunidades de los no participantes. Si el boicot funciona completamente, todos podrían terminar escogiendo participar en las actividades adicionales de un Estado más que mínimo y verdaderamente podrían, entonces, permitirle obligarlos a hacer cosas contra su voluntad.

Según este arreglo resultante, alguno *podría* negarse a entrar, o podría salirse de los procesos y límites adicionales, si estuviera dispuesto a enfren-

¹¹ Véase Hebert Spencer, *The Man versus the State*, Caldwell, Idaho, Caxton Printers, 1960, pp. 41-43.

TERCERA PARTE

UTOPIA

¿Para quién? El mejor de todos los mundos posibles para mí no será el mejor para usted. El mundo en el que, de todos aquellos que yo puedo imaginar, yo preferiría vivir, no sería, precisamente, el que usted escogería. La utopía, sin embargo, debe ser, en algún sentido restringido, la mejor para todos nosotros; el mejor mundo imaginable, para cada uno de nosotros.³ ¿En qué sentido puede ser esto?

Imagínese un mundo posible en el cual vivir. Este mundo no necesita contener a cada uno de los que viven ahora, y puede contener seres que nunca han vivido realmente. Toda criatura racional⁴ en este mundo que usted ha imaginado tendrá los mismos derechos de imaginar, para sí, un mundo posible para vivir en él (en el cual todos los otros habitantes racionales tienen los mismos derechos de imaginación, etcétera) que usted tiene. Los otros habitantes del mundo que usted ha imaginado pueden decidir permanecer en el mundo que ha sido creado para ellos (para el cual ellos han sido creados) o pueden decidir dejarlo y habitar un mundo de su propia imaginación. Si ellos deciden dejar el mundo de usted y vivir

escoge la acción que tiene entre sus muchas consecuencias posibles, una que es mejor que cualquier consecuencia posible, cualquier otra acción disponible, es un principio insuficientemente prudente que sería tonto utilizar para diseñar instituciones. Cualquier sociedad cuyas instituciones están penetradas de tan bárbaro optimismo, está destinada a sucumbir o, de cualquier manera, el alto riesgo de todos hace a la sociedad demasiado peligrosa para escoger vivir en ella.

Pero una sociedad que no tiene sus instituciones pautadas por principios maximax no será capaz de alcanzar las alturas alcanzables (si las cosas van bien para ella) por una sociedad maximax. ¿Qué sociedad es la mejor posible? ¿La que se conforme con los "mejores" principios de diseño institucional (construidas como ciertas garantías contra malas eventualidades a costa de hacer que algunas buenas sean más difíciles de alcanzar rápidamente) o aquella, de entre las posibles, en la cual las cosas resultan mejor, la sociedad maximax en la cual se realiza la eventualidad más favorable? Quizás la noción de utopía de nadie sea suficientemente precisa para decir en qué sentido debe responderse esta pregunta. Puesta aparte la utopía, la cuestión que aquí nos interesa se refiere a los mejores principios de diseño institucional. (Quizás, para no implicar si es posible o deseable crear instituciones *de novo*, debiéramos hablar de principios de evaluación institucional, más que de diseño.)

³ El que mi mejor mundo no sea el suyo les parece a algunos que demuestra nuestra corrupción y degeneración, al menos, de uno de nosotros. Y no es de sorprender, desde su punto de vista, porque no hemos sido criados en, ni moldeados por, la utopía. Por ello, ¿cómo podríamos esperar ser sus habitantes perfectos? De ahí la insistencia de los escritos utópicos en los procesos varios de moldear a los jóvenes. A esas personas les parecerá utopía. ¿Cuánto pueden diferir ellos de nosotros? Presumiblemente, un buen cuento corto debiera llevarnos de personas como nosotros a personas como ellos. Utopía es donde nuestros nietos habrán de vivir. Y la doble brecha generacional debe ser lo suficientemente pequeña para que todos nosotros, felizmente, nos percatemos de que somos parte de la misma familia. Las personas no deben ser transformadas. La descripción imitadora de utopía no comienza: "primero evolucionamos y entonces...", ni tampoco: "primero comenzamos como tomates arrastrándonos en el suelo y entonces..."

⁴ Yo empleo "racional" o "criaturas racionales" como abreviatura de seres que tengan aquellas propiedades en virtud de las cuales un ser tiene todos los derechos que los seres humanos tienen; no intento decir aquí algo sobre cuáles son esas propiedades. Algunos comentarios introductorios sobre la cuestión se encuentran en el capítulo III.

en otro, el mundo de usted está sin ellos. Usted puede decidir abandonar su mundo imaginado, ahora sin sus emigrantes. Este proceso prosigue; se crean mundos, las personas los dejan, crean nuevos mundos, etcétera.

¿Proseguiría el proceso indefinidamente? ¿Todos esos mundos son efímeros o hay algunos mundos estables en los cuales toda la población original, decidirá permanecer? Si este proceso realmente termina en algunos mundos estables, ¿qué condiciones generales interesantes satisface cada uno de ellos?

Si hay mundos estables, cada uno de ellos satisface una muy deseable descripción por virtud de la manera en que los mundos han sido establecidos; es decir, *ninguno* de los habitantes del mundo puede *imaginar* otro mundo en el que ellos preferirían vivir, el cual (ellos creen) continuaría existiendo si todos sus habitantes racionales tuvieran los mismos derechos de imaginar y emigrar. Esta descripción es tan atractiva que es de gran interés ver qué otras características son comunes a todos estos mundos estables. Para que no tengamos que repetir continuamente largas descripciones, llamemos al mundo que todos los habitantes racionales pueden dejar por cualquier otro mundo que puedan imaginar (el cual todos los habitantes racionales pueden dejar por otro mundo que ellos pueden imaginar en el cual...) una *asociación*; y llamemos al mundo en que a algunos habitantes racionales no les es permitido emigrar a algunas de las asociaciones que pueden imaginar, un *Berlín oriental*. De esta manera, nuestra atractiva descripción original dice que ningún miembro de una asociación estable puede imaginar otra asociación, la cual (él cree) sería estable, de la cual preferiría ser miembro.

¿Cómo son estas asociaciones estables? Aquí puedo ofrecer únicamente algunos argumentos intuitivos y muy simples. Usted no podrá establecer una asociación en la cual sea usted un monarca absoluto, explotando a todos los otros habitantes racionales, porque entonces ellos estarían mejor en asociación sin usted y, al menos ellos, decidirían formar parte de una que los contuviera a todos menos a usted, antes que permanecer en la creación de usted. Ninguna asociación estable es tal que todos (excepto uno) conjuntamente la dejaran por una asociación de ellos: porque esto contradiría la presunción de que la asociación original era estable. Este razonamiento se aplica, también, a dos o tres o n personas, sin las cuales todos los demás en la asociación estarían mejor. De esta manera, tenemos como condición de asociación estable: si A es un conjunto de personas en una asociación estable, entonces no hay un subconjunto propio S de A tal que cada miembro de S esté mejor en una asociación que consista sólo de miembros de S , que lo que él está en A . Porque si hubiera tal subconjunto S , sus miembros se separarían de A , estableciendo su propia asociación.⁵

⁵ En una exposición detallada, tendríamos que considerar si no podría haber un tal [subconjunto] S que permaneciera en A porque los miembros de S no podrían acordar una división particular de bienes entre ellos; o si no podrían haber muchos de tales

preciables. En este caso, ellos no dejarán el mundo de usted por uno mejor, porque en la opinión de ellos *no puede haber* uno mejor. Ningún otro mundo podría competir por la pertenencia de ellos, y así, su pago no será subastado en un mercado competitivo.

¿Qué restricciones naturales e intuitivas deben ser impuestas a como son imaginados los individuos, para evitar este resultado? Para evitar la confusión de un ataque frontal que describe las restricciones puestas a como son imaginadas las personas (en el carácter imaginario de las personas), imponemos las siguientes restricciones: el mundo no puede ser imaginado de manera que de allí se siga lógicamente que: 1) sus habitantes (o uno de ellos) quieran más (o un *nésimo* más) vivir en él, o 2) sus habitantes (o uno de ellos) quieran más (o un *nésimo* más) vivir en un mundo con una cierta (clase de) persona, y que harán cualquier cosa que ella diga, etcétera. Porque cada *forma* por la que se puede causar problemas, una vez que nosotros la pensemos (o la piense algún otro), podemos explícitamente excluirla por una estipulación de la restricción. Y este procedimiento funcionará, para nuestros propósitos, mientras haya un número infinito de formas por las que esa construcción pueda ser echada abajo. El imponer esta restricción no minimiza nuestra construcción. Puesto que el argumento acerca del resultado sobre el pago de conformidad con la contribución marginal es el paso teórico interesante (proporcionado por la teoría económica y la teoría de los juegos); necesidades enfocadas, dirigidas a personas en particular o a un posible mundo particular constituirían una barrera para obtener, desde nuestro punto de partida inicial, el resultado; hay razón intuitiva independiente para eliminar esas necesidades enfocadas, aparte del hecho de que ellas impiden la derivación del resultado; y los detalles de las limitaciones a la situación inicial para evitar estas necesidades no son, probablemente, de interés independiente. Entonces es mejor simplemente excluir estas necesidades.

La epistemología de la situación no necesita preocuparnos. Nadie puede evitar la restricción dependiendo del hecho de que "se sigue de" no es una noción efectiva. Puesto que tan pronto como se conoce que 1) o 2) (o una estipulación adicional) efectivamente se sigue, el mundo imaginado queda excluido. Más grave es el problema de que algo pueda seguirse causalmente, aun cuando no se siga lógicamente. Esto haría innecesario decir explícitamente que una de estas personas imaginadas lo que más quiere es *X*. Dada una teoría causal sobre la generación de necesidades, por ejemplo, alguna teoría de condicionamiento operante, la persona podría imaginar que alguien ha padecido justamente la historia pasada que su teoría empírica le dice que por casualidad produce la necesidad para *X* tan fuertemente como sus otras necesidades. Asimismo, varias restricciones *ad hoc* se sugieren por sí mismas, pero parece mejor añadir sólo la restricción adicional de que el imaginador no puede describir personas y el mundo de tal manera que él sepa se sigue *causalmente* que... (continuando como en la condición "se sigue lógicamente"). Es sólo lo que él

sabe que se sigue lo que queremos excluir. Sería demasiado fuerte requerir que ninguna cosa de estas efectivamente se siga de su descripción imaginaria. Si él no lo sabe, no lo puede explotar.

Aunque el imaginador del mundo no puede imaginar otras personas de manera que especialmente favorezca su propia posición, sí puede imaginar a otras que aceptan ciertos principios generales. (Estos principios generales podrían favorecer su situación.) Por ejemplo, podría imaginar que cada quien en el mundo, incluido él, acepta un principio de igual división del producto, admitiendo en el mundo a cualquiera con una parte igual. Si la población de un mundo acepta unánimemente algún (otro) principio general *P* de distribución, entonces cada persona en ese mundo recibirá su porción *P* en lugar de su contribución marginal. Se requiere unanimidad, porque cada disidente que acepte un principio general de distribución diferente *P'* cambiará un mundo que sólo contenga adherentes de *P'*. En un mundo de contribución marginal, por supuesto, cada quien puede decidir dar algo de su porción a los demás como obsequio; a menos que (aunque es difícil ver cuál sería la motivación para esto) el principio general de distribución de ellos requiera una distribución de conformidad con la contribución marginal y contenga una estipulación que prohíba hacer donaciones. Por tanto, en cada mundo todos reciben su producto marginal, algo del cual pueden transmitir a otros que, por ello, reciben más que su producto marginal, o todos unánimemente consienten en algún otro principio de distribución. Éste parece un lugar apropiado para observar que no todos los mundos serán deseables; el principio especial *P* que todos los habitantes de un mundo supuestamente favorecen, podría ser atroz. Nuestra construcción imaginaria ha sido pensada para enfocar sólo *ciertos aspectos* de las relaciones entre personas.

¿Permiten los detalles particulares de la interpretación no sólo un número infinito de comunidades que exijan la presencia de alguien, sino, también, que imaginen un número infinito de candidatos a la inclusión? Esto sería desafortunado, porque en un mercado con oferta infinita y demanda infinita, el precio es teóricamente indeterminado.⁶ Pero nuestra interpretación presupone que cada persona imagine un número infinito de otros para que habiten su mundo con ella. Si éstos parten, él puede imaginar, aun finitamente, muchos otros. Las primeras personas que partieron se encuentran ahora fuera del cuadro. No compiten con los recién llegados,

⁶ El supuesto de que la oferta es siempre limitada "es trivialmente válido en una economía de intercambio puro, puesto que cada individuo tiene un número finito de bienes para intercambiar. En una economía en donde la producción tiene lugar, la cuestión es menos clara. En un conjunto de precios arbitrariamente dado, a un productor le parece lucrativo hacer una oferta infinita; la realización de sus planes, por supuesto, le pedirá exigir, al mismo tiempo, una cantidad infinita de algún factor de producción. Tales situaciones, por supuesto, son incompatibles con el equilibrio, pero como la existencia del equilibrio mismo está aquí en consideración, el análisis es necesariamente delicado". [Kenneth J. Arrow, "Economic Equilibrium", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan, 1968, t. iv, p. 381.]

proyección del modelo sobre el mundo real. Los problemas de la operación del marco en el mundo real nacen de las divergencias entre nuestra efectiva vida terrenal y el modelo de mundos posibles que hemos estado analizando, planteando la cuestión de si, aun cuando la realización del modelo en sí mismo sería ideal, la realización de su pálida proyección es lo mejor que podemos hacer aquí.

- 1) Contrariamente a lo que sucede con el modelo, no podemos crear todas las personas cuya existencia deseamos. De esta manera, aun cuando existiera una posible asociación máxima de mutua evaluación que lo contuviera a usted, sus otros miembros podrían realmente no existir; y las otras personas entre las cuales usted realmente vive no constituirían su mejor club de admiradores. También puede haber una clase particular de comunidad en la que usted desee vivir; sin embargo, tal vez no haya suficientes personas reales que deseen (puedan ser persuadidas de desear) vivir en tal comunidad, de forma que tenga una población viable. En el modelo, para una gama diversa de comunidades no explotadoras, hay siempre suficientes personas que desean vivir en una.
- 2) Contrariamente a lo que sucede en el modelo, en el mundo real las comunidades tropiezan una con la otra, creando problemas de relaciones exteriores y autodefensa y necesitando formas de decisión judicial y de resolución de disputas entre las comunidades. (En el modelo una asociación tropieza con la otra sólo por quitarle algunos de sus miembros.)
- 3) En el mundo real hay costos de información para descubrir qué otras comunidades hay, y cómo son, así como costos de traslado y de viaje para ir de una comunidad a otra.
- 4) Aún más, en el mundo real, algunas comunidades pueden tratar de mantener ignorantes a algunos de sus miembros sobre la naturaleza de otras comunidades a las que ellos podrían unirse, para tratar de impedirles abandonar libremente su propia comunidad y unirse a otra. Esto crea el problema de cómo debe institucionalizarse y aplicarse la libertad de movimiento cuando hay algunos que desearían restringirla.

Dadas las formidables diferencias entre el mundo real y el modelo de mundos posibles, ¿cuál es la pertinencia de esta fantasía para aquél? Uno no debe actuar muy rápido, aquí, o en cualquier otra parte, con tales fantasías, pues revela mucho sobre nuestra condición. No se puede saber cuán satisfechos estaremos con lo que logremos entre nuestras alternativas factibles sin saber cuánto divergen de nuestros deseos fantásticos: y es sólo integrando tales deseos, y su fuerza, en el cuadro, como entenderemos los esfuerzos de las personas para ampliar el ámbito de sus factibles alternativas actuales. Los detalles en los que algunos escritores utópicos se sumergen indican un desvanecimiento de su línea entre la fantasía y lo factible, para no mencionar lo realmente predicho. Por ejemplo, la idea de Fourier de que los mares se convertirían en limonada, que la evolución nos daría antileones y antitigres mansos, etcetera. Aun las más descabelladas esperanzas y predicciones (tales como las de Trotsky al final de *Literatura*

y *revolución*) expresan angustias y un anhelo cuya omisión de nuestro cuadro lo deja simplemente tridimensional. No me río del contenido de nuestros deseos que van no sólo más allá de lo real y de lo que tenemos como factible en el futuro, sino más allá de lo posible. Tampoco deseo denigrar la fantasía o minimizar las angustias de verse limitado a lo posible.

La realización de las situaciones de mundos posibles presupone la satisfacción de varias condiciones; nosotros no podemos realmente satisfacer todas estas condiciones, pero sí podemos satisfacer muchas. Aun si satisfacer todas ellas sería la mejor situación, no es obvio (dado que no podemos satisfacerlas todas) que debamos tratar de satisfacer cada una de las que es posible satisfacer, aun si es posible satisfacer estas últimas conjuntamente. Quizás fallar por poco la totalidad de condiciones sea peor que grandes divergencias; tal vez deberíamos intencionalmente violar algunas de las condiciones que es posible satisfacer para compensar o ajustar la violación (necesaria) de algunas de las otras consideraciones.⁸

Nuestra consideración de diversos argumentos para el marco y el análisis de las objeciones formará un argumento en favor de (pero no establecerá) la proposición de que sería mejor realizar el marco que realizar alternativas aún más divergentes del modelo de mundos posibles. Debemos observar aquí que algunas de las formas en que el marco diverge del modelo de mundos posibles, aunque haciendo que el marco sea menos deseable que el modelo de mundos posibles, lo dejan más deseable que cualquier otra situación realmente realizable. Por ejemplo, en la efectiva operación del marco habrá únicamente un número limitado de comunidades, de manera que, para muchas personas, ninguna comunidad corresponderá exactamente a sus valores ni al peso que ellas les dan. En este marco, cada individuo decide vivir en la comunidad real que (*grosso modo*) se acerca más a realizar lo que es más importante para él. Pero el problema de que ninguna comunidad corresponda exactamente a los valores de alguien, surge tan sólo porque las personas están en desacuerdo sobre sus valores y el peso que les atribuyen. (Si no hubiera desacuerdo, habría suficientes personas para poblar la comunidad exactamente deseada.) Así, no habrá manera de satisfacer todos los valores de más de una persona, si únicamente un solo grupo de valores puede ser satisfecho. Otras personas verán sus valores satisfechos más o menos. Pero si hay una clase diversa de comunidades, entonces (*grosso modo*) más personas estarán en posibilidad de adecuarse a como desean vivir, que si hubiera sólo una clase de comunidad.

EL MARCO

Sería desconcertante que hubiera únicamente un argumento o conjunto conectado de razones para la adecuación de una descripción particular de

⁸ Véase Richard Lipsey y Kelvin Lancaster, "The General Theory of Second Best", en *Review of Economic Studies*, vol. 24, diciembre de 1956, que ha estimulado una vasta bibliografía.

Similarmente, no seremos capaces, con anticipación, de programar automáticamente un mecanismo de filtración para rechazar todo y únicamente lo que debe ser rechazado (ya sea objetivamente o de conformidad con nuestras ideas de ahora o de conformidad con nuestras ideas de entonces). Tendremos que dejar espacio para que las personas juzguen cada caso particular. Éste no es, en sí, un argumento para que cada persona juzgue por sí misma. Tampoco es la única alternativa a la aplicación mecánica de reglas explícitamente formuladas, la operación de un sistema que dependa *totalmente* de decisiones sin ninguna guía en absoluto, como resulta claro de la existencia de nuestro sistema jurídico. De esta manera, el hecho de no ser capaz de establecer o programar, con anticipación, principios sin excepciones, no es, *por sí mismo*, suficiente para llegar a mi alternativa preferida de la decisión de *cada uno* y *sin ningún* lineamiento establecido con anticipación, con excepción de aquellos lineamientos que protegen este argumento preferido.

Hemos sostenido que aun si hay una sola clase de comunidad, que fuera mejor para todos y cada uno, el marco establecido es el mejor medio para encontrar la naturaleza de esa comunidad. Muchos más argumentos pueden y deben ser ofrecidos en favor de la idea de que, si hay una sola clase de sociedad que sea la mejor para todos, la operación del marco: 1) es lo mejor para cualquiera que aparezca con una imagen de lo que es la sociedad; 2) es lo mejor para cualquiera que llegue a convencerse de que la imagen es verdaderamente la de la mejor sociedad; 3) es lo mejor para un gran número de personas que llegan a convencerse de esta manera, y 4) es la mejor forma de estabilizar tal sociedad con personas viviendo segura y duraderamente bajo esa pauta particular. No puedo ofrecer estos otros argumentos aquí. (Y no podría ofrecer todos en ningún lado, entendiendo *por qué* apoya lo correcto de la posición). Sin embargo, deseo hacer notar que los argumentos en favor del marco ofrecidos y mencionados aquí son aún más fuertes cuando abandonamos el (falso) supuesto de que hay una sola clase de sociedad que es la mejor para todos y dejamos de interpretar mal el problema como uno en el que hay una sola clase de comunidad en la cual toda persona debe vivir.

El marco tiene dos ventajas sobre cualquiera otra clase de descripción de utopía: primera, será aceptable para casi cualquier utopista en algún momento en el futuro, cualquiera que sea su visión particular; y segunda, es compatible con la realización de casi todas las visiones utópicas particu-

riamente siempre) de contarla como excepción aun cuando ésta no encaje en una explícita descripción de las excepciones que hubiéramos sido capaces de ofrecer hasta entonces. Al ser confrontados con el caso particular y cayendo en la cuenta de que constituye una excepción al principio, frecuentemente nos conducirá a ofrecer un nuevo indicador explícito de excepciones al principio que, una vez más (estamos conscientes), no señala todas las excepciones. Una estructura posible de las ideas morales de una persona que hace juicios morales pero que es incapaz de establecer principios morales en que tenga la confianza de que no tiene excepciones se analiza en mi artículo: "Moral Complications and Moral Structure", en *Natural Law Forum*, vol. xii, 1968, pp. 1-50.

lares, aunque no garantiza la realización o el triunfo universal de ninguna visión utópica particular.²⁰ Cualquier utopista estará de acuerdo en que nuestro marco es apropiado para una sociedad de hombres buenos. Puesto que los hombres buenos, piensa, escogerán voluntariamente vivir bajo la pauta que él favorece, si ellos son tan racionales como él es y, de esta manera, son igualmente capaces de ver su excelencia. Y la mayoría de los utopistas estarán de acuerdo que en *algún* punto en el tiempo nuestro marco es apropiado, porque, en *algún* momento (después de que las personas se han vuelto buenas y generaciones incorruptas se han producido), las personas escogerán voluntariamente vivir bajo la pauta favorecida.²¹ De esta manera, nuestro marco es ahora admitido en una vasta gama de utopistas y sus oponentes, como el fundamento común apropiado, *tarde o temprano*, porque cada uno piensa que su propia visión particular se realizará en él.

Aquellos que sostienen posturas utópicas diferentes que creen que el marco es un *camino* apropiado para su actitud (así como permisible después de que su visión se realiza) bien podrían cooperar tratando de realizar el marco, incluso dando conocimiento mutuo de sus predicciones y predilecciones diferentes. Sus esperanzas diferentes entran en conflicto únicamente si presuponen la realización universal de una pauta particular. Podemos distinguir tres posiciones utópicas: el utopismo *imperialista*, que admite el meter por la fuerza a cada uno en una pauta de comunidad; el utopismo *misionero* que espera persuadir o convencer a todos de vivir en una clase particular de comunidad, pero que no los forzará a hacerlo; y el utopismo *existencial*, que espera que una pauta de comunidad existirá (será viable), aunque no necesariamente universal, de manera que aquellos que lo deseen puedan vivir de conformidad con ella. Los utópicos existenciales pueden apoyar de todo corazón el marco. Con el completo conocimiento de sus diferencias, los partidarios de posturas diversas pueden cooperar en la realización del marco. Los utopistas misioneros, aunque sus aspiraciones sean universales, se unirán en el apoyo del marco al considerar que la adhesión totalmente voluntaria a sus pautas referidas es

²⁰ Digo casi todo utopista y casi toda visión utópica particular porque es inaceptable para, e incompatible con "utopistas" de fuerza y dominación.

²¹ Digo "la mayoría de los utopistas" en razón de las siguientes posiciones posibles:

- 1) La pauta P es la mejor, no sólo para personas no corrompidas, sino también, para corruptos.
- 2) Por corruptos que pudieran ser, unos escogerían voluntariamente vivir bajo la pauta P.
- 3) Aún más, es un hecho empírico desafortunado que no haya ningún medio para persuadir a las personas incorruptas de empezar a partir de nosotros en la sociedad.
- 4) De manera que nunca podemos alcanzar una situación en que la mayoría de las personas quiera vivir bajo la pauta P.
- 5) Por tanto, como P es la mejor pauta para todos (corruptos o no), tiene que ser, continua y eternamente, impuesta.

sean violados, mientras que en una comunidad cara a cara uno no puede evitar confrontar directamente lo que encuentra ofensivo. Como se vive en el inmediato entorno, uno es afectado.

Esta distinción entre una comunidad cara a cara y una que no lo es generalmente corre paralela con otra distinción. Una comunidad cara a cara puede existir en tierras de las que sus miembros son conjuntamente propietarios, mientras que la tierra de una nación no es poseída así. La comunidad tendrá entonces derecho, como un órgano, a determinar qué disposiciones se deben obedecer en su tierra; mientras que los ciudadanos de una nación no son conjuntamente propietarios de su tierra y, por ello no pueden regular su uso de esta manera. Si *todos* los individuos separados que son propietarios de tierra coordinaran sus acciones imponiendo una disposición común (por ejemplo, nadie que no contribuya *n*% de su ingreso para los pobres puede residir en esta Tierra), se logrará el mismo efecto que si la nación hubiera establecido una legislación requiriendo esto. Pero como la unanimidad es sólo tan fuerte como su eslabón más endeble, aun con el uso de boicoteos secundarios (los cuales son perfectamente legítimos), sería imposible mantener una coalición tan unánime frente a las demostraciones de algunos para hacerles abandonar el boicoteo.

Sin embargo, algunas comunidades cara a cara no estarán asentadas en tierra cuya propiedad sea tenida conjuntamente. ¿Puede la mayoría de votantes en un pueblo pequeño establecer una ordenanza contra cosas que encuentren ofensivas que sean hechas en la vía pública? ¿Pueden legislar en contra del nudismo, contra la fornicación o contra el sadismo (sobre masoquistas que consienten) o contra tomarse de la mano parejas de diferentes razas en la calle? Cualquiera propietario privado puede mandar en sus dominios como desee. Pero ¿qué decir de la vida pública, donde las personas no pueden evitar fácilmente visiones que encuentran ofensivas? ¿La vasta mayoría tiene que enclaustrarse ante la minoría ofensiva? Si la mayoría puede determinar los límites sobre la conducta detectable en público, ¿puede, además de requerir que ninguno aparezca en público sin ropa, requerir también que nadie aparezca en público sin usar un gafete que certifique que ha contribuido con *n*% de su ingreso para los necesitados durante el año, con base de que se encuentra ofensivo mirar a alguien que uno use ese gafete (que no ha contribuido)? ¿Y de dónde viene este derecho de la mayoría para decidir? ¿O acaso no debe haber lugares "públicos" o vía "pública"? (Algunos peligros de esto, mencionados en el capítulo II, serían evitados por la estipulación de Locke en el capítulo VII.) Como no veo mi camino claramente a través de estos problemas, los planteo sólo por no dejar.

COMUNIDADES QUE CAMBIAN

Las comunidades individuales pueden tener *cualquier* carácter compatible con el funcionamiento del marco. Si una persona encuentra que el carác-

ter de una comunidad particular no le es favorable, no necesita escoger vivir en ella. Esto está muy bien para un individuo que decide a qué comunidad entrar. Pero supóngase que una comunidad particular está *cambiando* de carácter y se está convirtiendo en una de la clase que le desagrada a un individuo. "Si no te gusta aquí, no entres", tiene más fuerza que "Si no te gusta aquí, vete". Después que una persona ha pasado gran parte de su vida en una comunidad, echado raíces, hecho amigos y contribuido a la comunidad, es difícil la opción de empaquetarse e irse. El establecimiento de una nueva restricción en una comunidad o la abolición de una anterior, o cambiar seriamente su carácter, afectará a sus miembros individuales en algo así como la manera en que *una nación* cambia sus disposiciones jurídicas afecta a sus ciudadanos. ¿No debiera uno, por tanto, estar menos dispuesto a otorgar a las comunidades tal amplitud para la regulación de sus asuntos internos? ¿No debiera haber límites a la imposición de restricciones que, si fueran impuestas por el Estado, constituirían violación de los derechos de un individuo? Los amigos de la libertad nunca pensaron que la existencia de los Estados Unidos legitimara las prácticas de la Rusia zarista. ¿Por qué debiera haber una diferencia de tipo en el caso de las comunidades?²³

Varios remedios se sugieren por sí solos: analizaré uno aquí. Cualquiera puede comenzar *cualquier* tipo de comunidad nueva (compatible con el funcionamiento del marco) que sus miembros quieran, porque nadie necesita entrar en ella. (Ninguna comunidad puede ser excluida, sobre bases paternalistas, y tampoco pueden ser impuestas restricciones menos paternalistas instrumentadas para nulificar supuestos defectos de los procesos de decisión de las personas; por ejemplo, programas de información obligatorios, periodos de espera.) Modificar una comunidad ya existente se tiene como otra cuestión. La sociedad más amplia puede seleccionar alguna estructura interna preferida para comunidades (la cual respeta ciertos derechos, etcétera) y puede requerir que tales comunidades compensen, de alguna manera, a los disidentes, por cambios que se alejan de su estructura, por aquellos cambios que decide hacer. Habiendo descrito esta solución al problema, vemos que es *innecesaria*. Porque, para lograr el mismo fin, los individuos únicamente necesitan incluir en los términos explícitos del acuerdo (contrato) con cualquier comunidad a la que entren la estipulación de que cualquier miembro (incluyendo a ellos) será compensado así por desviaciones de una estructura específica (que no necesita ser la norma preferida de la sociedad) de conformidad con condiciones especificadas. Se puede usar la compensación para financiar el separarse de la comunidad.

²³ Aquí estamos hablando de cuestiones de emigrar de una comunidad. Debemos hacer notar que alguien puede ser rechazado por la comunidad a la que él desea unirse, por razones individuales o porque cae bajo una restricción general pensada para conservar el carácter particular de una comunidad.

Aun si ninguna de estas objeciones se sostiene, algunos objetarán depender de las acciones voluntarias de las personas, sosteniendo que la gente está ahora tan corrompida que no escogerá cooperar voluntariamente en experimentos para establecer la justicia, la virtud y la vida buena. (Aun cuando, si decidieran hacerlo, los experimentos tendrían éxito en un medio totalmente voluntario, o en alguno presente.) Aún más, si no fueran corrompidos (si después no lo fueran) cooperarían (cooperarán). Así que, continúa el argumento, las personas tienen que ser obligadas a actuar de conformidad con la pauta buena; y las personas que tratan de guiarlas por los viejos caminos malos deben ser silenciadas.²⁵ Esta idea merece un examen más extenso, el cual no puede ser realizado aquí. Puesto que los proponentes de este punto de vista son, ellos mismos, tan obviamente falibles, presumiblemente pocos escogerán darles, o permitirles tener, los poderes dictatoriales necesarios para erradicar ideas que ellos consideran corrompidas. Lo que se necesita es una organización de la sociedad óptima para las personas, que está muy lejos de la idea, óptima también para personas mucho mejores, y que es tal que viviendo dentro de tal organización, ella misma tiende a hacer a las personas mejores y más ideales. Creyendo con Tocqueville que sólo siendo libres llegarán las personas a desarrollar y a ejercer las virtudes, capacidades, responsabilidades y juicios propios de los hombres libres, que ser libre propicia tal desarrollo y que las personas actuales no están tan cerca de hundirse en la corrupción como para constituir una excepción extrema en esto, el marco voluntario es el apropiado sobre el cual establecerse.

Cualquiera que sea la justicia de estas críticas a las ideas sobre los medios de los autores de la tradición utópica, no hacemos ninguna suposición de que las personas puedan ser llevadas voluntariamente a ceder sus posiciones privilegiadas, basadas sobre intervenciones ilegítimas, en la vida de otras personas directamente o a través del gobierno; tampoco suponemos que ante las acciones voluntarias permitidas de las personas que se niegan a permitir que sus derechos sigan siendo violados, aquellas otras personas cuyos privilegios ilegítimos son amenazados se mantendrán tranquilas. Es verdad que yo no examino aquí lo que legítimamente puede hacerse ni qué tácticas serían las mejores en esas circunstancias. Los lectores difícilmente estarían interesados en tal examen mientras no acepten el marco libertario.

Se han hecho muchas críticas particulares a los fines particulares de los

tima sobre otras acciones hiciera menos probable (alcanzando la probabilidad extremadamente baja) que las personas realicen las acciones voluntarias que conduzcan al éxito del experimento. Para tomar un ejemplo extremo, a algunos de cierto grupo podría permitrseles tener cierto trabajo, pero se podría prohibir a todos enseñarles los conocimientos necesarios para el trabajo, siendo la certificación de tales conocimientos el único medio factible para conservar el trabajo (aunque alguna otra ruta extremadamente difícil se deja abierta).

²⁵ Véase Herbert Marcuse, "Repressive Tolerance", en Robert P. Wolff, *et al.* (comps.), *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon, 1969.

autores de la tradición utópica y de las sociedades particulares que describen. Pero dos críticas parece que se aplican a todos.

Primero, los utopistas quieren rehacer la sociedad de conformidad con un plan detallado, formulado con anticipación y nunca antes intentado. Consideran como su objeto una sociedad perfecta y, por ende, describen una sociedad estática y rígida, sin ninguna oportunidad ni expectativa de cambio o progreso y sin ninguna oportunidad de escoger pautas nuevas para los miembros de la sociedad. (Puesto que si hay un cambio, es un cambio para mejorar, entonces el Estado previo de la sociedad, en tanto superable, no era perfecto; y si el cambio es un cambio para empeorar, el Estado previo de la sociedad, al permitir deterioro, no era perfecto. ¿Y para qué hacer un cambio que sea neutral?)

Segundo, los utopistas suponen que la sociedad particular que describen funcionará sin que surjan ciertos problemas, que los mecanismos sociales y las instituciones funcionarán como ellos predicen y que las personas no actuarán en virtud de ciertos motivos e intereses. Pasa por alto algunos problemas obvios que dejarían pasmado a cualquiera que tenga alguna experiencia del mundo, o bien hacen suposiciones más extravagantemente optimistas sobre cómo se pueden evitar o superar estos problemas. (La tradición utópica es maximax.)

No detallamos el carácter de cada comunidad particular dentro de la sociedad, e imaginamos que la naturaleza y composición de estas comunidades constitutivas cambia con el tiempo. En realidad, ningún autor utopista arregla todos los detalles de sus comunidades. Dado que los detalles acerca del marco tienen que ser acomodados, ¿cuánto difiere nuestro procedimiento del suyo? Ellos desean arreglar con anticipación todos los detalles sociales importantes, dejando indeterminados únicamente los detalles triviales, por los cuales no se preocupan o no plantean cuestiones interesantes de principio. Mientras que, desde nuestro punto de vista, la naturaleza de las diversas comunidades es muy importante; estas preguntas son tan importantes que no deben ser resueltas por alguien para otro. ¿Queremos, en cambio, describir con detalle específico la naturaleza del marco que debe ser fijo en carácter e inalterable? ¿Suponemos que el marco funcionará sin problemas? Deseo describir el tipo de marco, a saber: uno que deje libertad de experimentación de varias clases.²⁶ Pero no todos los detalles del marco serán establecidos con anticipación. (Sería más fácil hacer esto que planear por adelantado los detalles de una sociedad perfecta.)

Tampoco supongo que todos los problemas acerca del marco están re-

²⁶ Algunos autores tratan de justificar un sistema de libertad como aquel que conducirá a la tarea óptima de experimentación e innovación. Si el *optimum* es definido como el provocado por un sistema de libertad, el resultado es sin interés y, si se ofrece otra caracterización del *optimum* podría ser que la mejor manera de lograr éste fuera obligando a las personas a innovar y a experimentar gravando (físicamente) más fuertemente a los que no lo hagan. El sistema que proponemos deja espacio para tal experimentación, pero no la requiere, las personas son libres de estancarse si lo desean, así como de innovar.

nas ciudades grandes? ¿Cómo funcionarán las economías de escala para fijar el tamaño de las comunidades? ¿Serán geográficas todas las comunidades o habrá muchas asociaciones secundarias importantes, etcétera? ¿Seguirán la mayoría de las comunidades visiones utópicas particulares (aunque diversas), o bien, muchas de las comunidades serán abiertas, no animadas por tal visión particular?"

No sé, y no debe usted estar interesado en mis conjeturas sobre lo que ocurriría bajo el marco en el futuro cercano. En cuanto a lo que ocurrirá a largo alcance no intentaría siquiera conjeturar.

"Así, ¿es esto a todo lo que se llega: Utopía es una sociedad libre?" Utopía no es simplemente una sociedad en la cual el marco se realiza. Pues ¿quién podría creer que diez minutos después de que el marco fue establecido tendríamos utopía? Las cosas no serían diferentes de como son ahora. Es lo que se desarrolla espontáneamente de las opciones individuales de muchas personas durante un largo espacio de tiempo, de lo que valdrá la pena hablar elocuentemente. (No que cualquier momento particular del proceso sea estado final hacia el cual se dirijan todos nuestros deseos. El proceso utópico sustituye el estado final utópico de otras teorías estáticas de utopías).

Muchas comunidades alcanzarán muchos caracteres diferentes. Sólo un tonto o un profeta, trataría de profetizar el alcance, los límites y los caracteres de las comunidades después de, por ejemplo, 150 años de operación de este marco.

No aspirando a ninguno de estos papeles, permítasenos concluir subrayando la doble naturaleza de la concepción de utopía que ha sido presentada aquí. Está el marco de la utopía y están las comunidades particulares dentro del marco. Casi toda la bibliografía sobre utopía, según nuestra concepción, se ocupa del carácter de las comunidades particulares dentro del marco. El hecho de que yo haya propuesto alguna descripción particular de una comunidad constitutiva no significa (que yo piense) que hacerlo es sin importancia, que es menos importante o no interesante. ¿Cómo podría ser esto? *Vivimos* en comunidades particulares. Es aquí donde nuestra visión no imperialista de la sociedad ideal o de la sociedad buena debe ser propuesta y realizada. Permitirnos hacer eso es *para* lo que el marco sirve. Sin tales visiones, impulsando y animando la creación de las comunidades particulares con características particulares deseadas, el marco carecería de vida. Unido con las visiones particulares de muchas personas, el marco nos permite obtener lo mejor de todos los mundos posibles.

La postura expuesta aquí rechaza totalmente la planeación en detalle, participando de una comunidad en la que cada uno va a vivir; sin embargo, simpatiza con la experimentación utópica voluntaria y le ofrece el ambiente en el cual puede florecer; ¿cae esta posición dentro del marco utópico o antiutópico? La dificultad que tengo para contestar esta pregunta me alienta a creer que la estructura capta las virtudes y ventajas de cada posición. (Si por lo contrario lleva equivocadamente a combinar

los errores, defectos, en fin, equivocaciones de ambos, el proceso de filtración de discusión libre y abierta pondrá esto en claro.)

LA UTOPIA Y EL ESTADO MÍNIMO

El marco para la utopía que hemos descrito es equivalente al Estado mínimo. El argumento de este capítulo comienza (y se mantiene) independientemente del argumento de las partes Primera y Segunda y converge en su resultado: el Estado mínimo, desde otra dirección. En nuestro análisis de este capítulo no tratamos el marco más que como un Estado mínimo, pero no hicimos ningún esfuerzo para construir explícitamente este análisis sobre nuestra anterior exploración de agencias de protección. (Porque quisimos la convergencia de dos líneas independientes de argumento.) No necesitamos enredar nuestra explicación de aquí con la anterior sobre agencias de protección dominantes, aparte de hacer notar que cualesquiera que sean las conclusiones a las que las personas lleguen sobre el papel de una autoridad central (los controles sobre ella, etcétera), conformarán la forma y estructura (internas) de las agencias de protección de los que escojan ser clientes.

Sostuvimos en la Primera Parte que el Estado mínimo es moralmente legítimo; en la Segunda Parte sostuvimos que ningún Estado más extenso podría ser moralmente justificado, que cualquier Estado más extenso violaría (violará) los derechos de los individuos. Este Estado moralmente favorecido, el único Estado moralmente legítimo, el único moralmente tolerable, es, como ahora vemos, el que mejor realiza las aspiraciones utópicas de incontables soñadores y visionarios. Conserva lo que todos podemos conservar de la tradición utópica y abre el resto de la tradición a nuestras aspiraciones individuales. Recuérdese ahora la pregunta con la que comenzó este capítulo: ¿No es el Estado mínimo, el marco para la utopía, una visión sugestiva?

El Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad. ¿Cómo *osaría* cualquier Estado o grupo de individuos hacer más, o menos?

- Bohm-Bawerk, Eugene von, *Capital and Interest*, South Holland, Ill., Libertarian Press, 1959.
- Boulding, Kenneth, *Conflict and Defense*, Nueva York: Harper & Bros., 1962.
- Brozen, Yale, "Is Government the Source of Monopoly?", en *The Intercollegiate Review*, vol. 5, núm. 2, 1968-1969.
- Buber, Martin, *Paths in Utopia*, Nueva York, Macmillan, 1950.
- Calabresi, Guido, *The Cost of Accidents. A Legal and Economic Analysis*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1970.
- y A. Douglas, Melamed, "Property Rules, Liability and Inalienability", en *Harvard Law Review*, vol. 85, núm. 6, 1972, pp. 1089-1128.
- Coase, Ronald, "The Nature of the Firm", en George Stigler y K. Boulding (comps.), *Readings in Price Theory*, Chicago, Irwin, 1952.
- , "The Problem of Social Costs", en *Journal of Law and Economics*, vol. 3, 1960, p. 44.
- Crow, James y Motoo Kimura, *Introduction to Population Genetics Theory*, Nueva York, Harper & Row, 1970.
- Chomsky, Noam, "Introduction", en Daniel Guerin, *Anarchism: From Theory to Practice*, Nueva York, Monthly Review Press, 1970.
- Dales, J. H., *Pollution, Property and Prices*, Toronto, University of Toronto Press, 1968.
- Debreu, Gerard, *Theory of Value*, Nueva York, Wiley, 1959.
- , y Herbert Scarf, "A Limit Theorem on the Core of an Economy", en *International Economic Review*, vol. 4, núm. 3, 1963.
- Demsetz, Harold, "Toward a Theory of Property Rights", en *American Economic Review*, vol. 62, 1967, pp. 347-359.
- Deutsch, Karl, y William Madow, "Notes on the Appearance of Wisdom in Large Bureaucratic Organizations", en *Behavioral Science*, enero de 1961, pp. 72-78.
- Diamond, Martin, "The Federalists's View of Federalism", en *Essays in Federalism*, Institute for Studies in Federalism, 1961.
- Feinberg, Joel, *Doing and Deserving*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1970.
- Fiacco, Anthony y Garth McCormick, *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minimization Techniques*, Nueva York, Wiley, 1968.
- Fletcher, George P., "Proportionality and the Psychotic Aggressor", en *Israel Law Review*, vol. 8, núm. 3, pp. 367-390.
- Fried, Charles, *An Anatomy of Values*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.
- Friedman, David, *The Machinery of Freedom*, Nueva York, Harper & Row, 1973.
- Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- Gierke, Otto, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 1931.

- Ginsburg, Louis, *Legends of the Bible*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1956.
- Goffman, Erving, *Relations in Public*, Nueva York, Basic Books, 1971.
- Goldfarb, Robert, "Pareto Optimal Redistribution: Comment", en *American Economic Review*, diciembre de 1970, pp. 994-996.
- Gray, Alexander, *The Socialist Tradition*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1968.
- Hamowy, Ronald, "Hayek's Concept of Freedom: A Critique", en *New Individualist Review*, abril de 1961, pp. 28-31.
- Hanson, Norwood Russell, *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- Harcourt, G. C., "Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital", en *Journal of Economic Literature*, vol. 7, núm. 2, junio de 1969, pp. 369-405.
- Harman, Gilbert, "The Inference to the Best Explanation", en *The Philosophical Review*, vol. 74, núm. 1, 1965, pp. 88-95.
- , "Quine on Meaning and Existence", en *The Review of Metaphysics*, vol. 21, núm. 1, 1967, pp. 124-151.
- , *Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- Hart, Herbert L. A., "Are There Any Natural Rights", en *Philosophical Review*, vol. 64, 1955, pp. 175-191, reimpresso en Quinton, Anthony (comp.), *Political Philosophy*, Oxford University Press, 1977. Existe versión española de este trabajo debida a E. L. Suárez: *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica [1967], 1974.
- , ¿Hay derechos naturales?, en *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*, trad. de Genaro Carrió, Buenos Aires, Depalma, 1962, páginas 65-91.
- , *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- , *Punishment and Responsibility*, Oxford University Press, 1968.
- Hartley, L. P., *Facial Justice*, Londres, Hamilton, 1960.
- Hayek, Frederic A., *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.
- , *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- Hempel, Carl G., *Aspects of Scientific Explanation*, Nueva York, Free Press, 1965.
- Herrnstein, Richard, *I.Q. in the Meritocracy*, Boston, Atlantic Monthly Press, 1973.
- Hockman, H. M. y James D. Rodgers, "Pareto Optimal Redistribution", en *American Economic Review*, vol. 49, núm. 4, septiembre de 1969, pp. 542-556.
- Hospers, John, *Libertarianism*, Los Angeles, Nash, 1971.
- , "Some Problems about Punishment and the Retaliatory Use of Force", en *Reason*, noviembre de 1972 y enero de 1973.

- Rand, Ayn, *Atlas Shrugged*, Nueva York, Random House, 1957.
- , *The Virtue of Selfishness*, Nueva York, New American Library, 1965.
- , *Capitalism: The Unknown Ideal*, Nueva York, New American Library, 1966.
- Rashdall, Hastings, "The Philosophical Theory of Property", en *Property, Its Duties and Rights*, Londres, Macmillan, 1915.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Belnap, Press of the Harvard University Press, 1971. Existe versión española debida a María Dolores González: *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Roberts, Adam (comp.), *Civilian Resistance as a National Defense*, Baltimore Penguin Books, 1969.
- Rothbard, Murray, *Man, Economy and State*, 2 vols., Princeton, D. Van Nostrand, 1962.
- , *Power and Market*, Menlo Park, California Institute for Humane Studies, 1970.
- , *For a New Liberty*, Nueva York, Macmillan, 1973.
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract*, Londres Everyman's Library, 1947.
- Scanlon, Thomas M., Jr., "Rawls' Theory of Justice", en *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 121, núm. 5, 1973, pp. 1020-1069.
- Scarf, Herbert, "The Core of an N-person Game", en *Econometrica*, vol. 35, 1967, pp. 50-69.
- Schelling, Thomas, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960.
- , "Models of Segregation", en *American Economic Review*, vol. 54, mayo de 1969, pp. 488-493.
- Schoeck, Helmut, *Envy*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1966.
- Seligman, Martin, "Unpredictable and Uncontrollable Aversive Events", en Robert Brush (comp.), *Aversive Conditioning and Learning*, Nueva York, Academic Press, 1971, pp. 347-400.
- Sen, Amartya K., *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day, 1970.
- Seuss, Dr., *Thidwick the Big-Hearted Moose*, Nueva York, Random House, 1948.
- Sharp, Gene, *The Politics of Non-violent Action*, Boston, Porter Sargent, 1973.
- Singer, I. B., *In My Father's Court*, Nueva York, Farrar, Straus, and Giroux, 1966.
- Singer, Peter, "Animal Liberation", en *New York Review of Books*, abril 5 de 1973, pp. 17-21.
- Slobodkin, Lawrence, *Growth and Regulation of Animal Population*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- Spencer, Herbert, *Social Statics*, Londres, Chapman, 1851.
- , *The Man Versus the State*, Ohio, Caxton, 1960.

- Spooner, Lysander, *A Letter to Grover Cleveland on His False Inaugural Address; The Usurpation and Crimes of Lawmakers and Judges, and the Consequent Poverty Ignorance, and Servitude of the People*, Boston, Benjamin R. Tucker, 1886.
- , *Natural Law*, Boston, Williams, 1882.
- , *No Treason: The Constitution of No Authority*, Larkspur, Col., Pine Free Press, 1966.
- , *The Collected Works of Lysander Spooner*, Weston, Mass., M and S Press, 1971.
- Sweezy, Paul, *Theory of Capitalist Development*, Nueva York, Monthly Review Press, 1956.
- Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker and Warburg, 1952.
- , *Political Messianism*, Londres, Secker and Warburg, 1960.
- Tandy, Francis, *Voluntary Socialism*, Denver, F. D. Tandy, 1896.
- Tannehill, Morris y Linda Tannehill, *The Market for Liberty*, Nueva York, Arno Press, 1972.
- Tawney, R. H., *Equality*, Londres, Allen and Unwin, 1938.
- Thomson, Judith Jarvis, "A Defense of Abortion", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 2, otoño de 1971, pp. 47-66.
- Tribe, Laurence, "Trial by Mathematics", en *Harvard Law Review*, vol. 84, 1971, pp. 1329-1393.
- Trotsky, Leon, *Literature and Revolution*, Nueva York, Russell and Russell, s.f.
- Tucker, Benjamin, *Instead of a Book*, Nueva York, 1893.
- , *Individual Liberty*, Nueva York, Vanguard Press, 1926.
- Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- Vonnegut, Kurt, *Welcome to the Monkey House*, Nueva York, Dell, 1970.
- Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Glencoe, Ill., Free Press, 1947.
- Weber, Max, *Max Weber on Law in Economy and Society*, M. Rheinstein (comp.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954.
- Williams Bernard, "The Idea of Equality", en Peter Laslett y W. G. Runcinam (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, 2ª serie, Oxford Basil Blackwell, 1962.
- Wohlstetter, Roberta, *Pearl Harbor: Warning and Decision*, Stanford, Stanford University Press, 1962.
- Wolff, Robert Paul, "A Refutation of Rawls' Theorem on Justice", en *Journal of Philosophy*, vol. 63, núm. 7, marzo de 1966.
- , *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, trad. de Marcial Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Zablocki, Benjamin, *The Joyful Community*, Baltimore, Penguin Books, 1971.

<i>Prefacio</i>	7
<i>Reconocimientos</i>	13

PRIMERA PARTE

Teoría del estado de naturaleza o cómo
regresar al estado sin proponérselo
realmente

I. <i>¿Por qué una teoría del estado de naturaleza?</i>	17
Filosofía política	17
Teoría política explicativa	19
II. <i>El estado de naturaleza</i>	23
Asociaciones de protección	24
La asociación de protección dominante	28
Explicaciones de mano invisible	30
¿Es un Estado la asociación protectora dominante?	35
III. <i>Las restricciones morales y el Estado</i>	39
El Estado mínimo y el Estado ultramínimo	39
Restricciones morales y fines morales	40
¿Por qué restricciones indirectas?	42
Restricciones libertarias	45
Restricciones y animales	47
La máquina de experiencias	53
Indeterminación de la teoría moral	56
¿En qué se basan las restricciones?	58
El anarquista individualista	61
IV. <i>Prohibición, compensación y riesgo</i>	63
Los independientes y la agencia de protección dominante	63
Prohibición y compensación	65
¿Por qué prohibir siempre?	66
Teorías retributivas y disuasivas del castigo	68
Dividir los beneficios del intercambio	71
Miedo y prohibición	73
¿Por qué no prohibir siempre?	78
Riesgo	80

Este libro se terminó de imprimir el mes de noviembre de 1990 en los TALLERES GRÁFICOS DE LA NACIÓN, S.C. de P.E. y R.S., México, D.F., en Canal del Norte No. 80, Colonia Felipe Pescador, C.P. 06280. El tiro fue de 2,000 ejemplares. Cuidó la edición *José C. Vázquez*.