PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD 175

Pensar políticamente

Michael Walzer

Selección, edición e introducción de David Miller

Índice

PORTADA
SINOPSIS
PORTADILLA
INTRODUCCIÓN
CAPÍTULO 1. FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA
CAPÍTULO 2. CRÍTICA DE LA CONVERSACIÓN FILOSÓFICA
CAPÍTULO 3. OBJETIVIDAD Y SIGNIFICADO SOCIAL
CAPÍTULO 4. EL LIBERALISMO Y EL ARTE DE LA SEPARACIÓN
CAPÍTULO 5. JUSTICIA AQUÍ Y AHORA
CAPÍTULO 6. LA EXCLUSIÓN, LA INJUSTICIA Y EL ESTADO DEMOCRÁTICO
CAPÍTULO 7. LA CRÍTICA COMUNITARISTA DEL LIBERALISMO
CAPÍTULO 8. EL ARGUMENTO PRO SOCIEDAD CIVIL
CAPÍTULO 9. DELIBERACIÓN, ¿Y QUÉ MÁS?
CAPÍTULO 10. CÓMO TRAZAR LA LÍNEA
CAPÍTULO 11. LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA
CAPÍTULO 12. NACIÓN Y UNIVERSO
CAPÍTULO 13. EL ESTATUS MORAL DE LOS ESTADOS
CAPÍTULO 14. EL ARGUMENTO DE LA INTERVENCIÓN HUMANITARIA
CAPÍTULO 15. MÁS ALLÁ DE LA INTERVENCIÓN HUMANITARIA
CAPÍTULO 16. TERRORISMO Y GUERRA JUSTA
CAPÍTULO 17. LA ACCIÓN POLÍTICA Y EL PROBLEMA DE LAS MANOS SUCIAS
CAPÍTULO 18. ESTADOS UNIDOS EN EL MUNDO
OBRAS DE MICHAEL WALZER
FUENTES
NOTAS

Visita **Planetadelibros.com** y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

SINOPSIS

Desde hace más de cincuenta años, Michael Walzer se dedica al estudio de los principales problemas políticos de nuestra época, y su obra y su trayectoria vital, que han merecido un reconocimiento internacional, son un ejemplo paradigmático de la vinculación entre la teoría y la práctica de la política.

Pensar políticamente nos ofrece una recopilación de dieciséis artículos especialmente representativos de la reflexión política de Michael Walzer sobre temas como el liberalismo; la democracia; la sociedad civil y el Estado; el nacionalismo y el multiculturalismo; las intervenciones humanitarias y los derechos humanos; el terrorismo y la guerra y la moralidad pública.

Por otra parte, la amplia introducción de David Miller, compilador de la obra, nos proporciona un interesante análisis de las aportaciones de Walzer, enlazándolas con las corrientes principales del pensamiento político actual. Asimismo, el libro contiene un artículo inédito sobre los derechos humanos y una entrevista con autor, en la que traza una panorámica de su evolución intelectual, así como una bibliografía detallada de su obra.

Michael Walzer

Pensar políticamente

Selección, edición e introducción de David Miller

INTRODUCCIÓN

Cuando me ofrecí a Michael Walzer para editar una recopilación de sus ensayos de teoría política, tenía dos aspiraciones en mente. La primera, más mundana, consistía simplemente en reunir en un único lugar una serie de escritos importantes en interés de aquellos lectores que, hasta entonces, habían tenido que buscarlos uno a uno en fuentes que no siempre resultaban fácilmente accesibles. La segunda, sin embargo, es una aspiración más elevada. Pensaba que publicándolos juntos, aparecerían nuevas conexiones entre ellos y lograríamos hacernos una idea más precisa de la perspectiva subyacente que informa la respuesta de Walzer a temas concretos. El lector será quien juzgue si se ha cumplido este segundo objetivo. Pero el proceso de selección, ordenación y relectura de estos ensayos ha resultado extraordinariamente esclarecedor. Mi comprensión del pensamiento político de Walzer ha cambiado y (espero) mejorado sensiblemente. Esta introducción pretende servir de exposición de las que considero que son las ideas centrales contenidas en estos ensayos, así como en los otros muchos libros y artículos del autor. Pero empezaré explicando los principios en los que se ha fundamentado la presente selección.

Michael Walzer lleva más de medio siglo escribiendo de manera prolífica sobre cuestiones políticas diversas, y esas conferencias, artículos y libros han ido destinados a múltiples públicos, académicos y no académicos (como es bien sabido, es colaborador y miembro del consejo de redacción de la revista política de izquierda *Dissent* desde hace más de treinta años). Recopilarlos todos en un único lugar habría dado como resultado un libro sumamente voluminoso. De ahí que mi selección haya tomado un cierto sesgo y se haya centrado en tres aspectos específicos. En primer lugar, he prestado especial atención a la obra más reciente de Walzer: salvo una excepción (el capítulo 17), estos ensayos comprenden un periodo de veinticinco años, entre 1980 y 2005. En segundo lugar, he evitado aquellos

escritos que fueron desarrollados e incorporados posteriormente a libros del propio Walzer o que han aparecido ya en compilaciones previas de sus ensayos y que, por consiguiente, se encuentran ya accesibles de esa forma; en concreto, he optado por no incluir trabajos sobre cuestiones judías, pues está prevista la publicación de un volumen que recopilará la extensa obra escrita por el autor sobre esa área: la identidad judía estadounidense, el sionismo y temas similares. En tercer lugar, siempre que he tenido que elegir entre ensayos de temática solapada, he preferido aquel que, bajo mi punto de vista, ofrecía el tratamiento más completo y profundo del tema en cuestión: mi sesgo, por decirlo de otro modo, ha tendido a aproximarse a la teoría política y a alejarse del comentario político. Para aquellos lectores cuya curiosidad se sienta estimulada por los presentes ensayos, he incluido también una amplia bibliografía de la obra de Walzer, en la que se facilitan los lugares originales de publicación. La selección resultó difícil: Michael me brindó su ánimo y me hizo algunas sugerencias, pero no trató en ningún momento de determinar mis elecciones. También me proporcionó un artículo inédito sobre derechos humanos, que aparece aquí en el capítulo 15. Además, ha sido siempre generoso con su tiempo a la hora de responder a numerosas preguntas del tipo «¿qué piensas realmente de...?». También me gustaría dejar constancia de mi agradecimiento a Zosia Stemplowska, quien me prestó una ayuda inestimable leyéndolo todo y proponiendo una preselección, así como a Ame Dyckman, Sarah Fine y Emre Ozcan, por su excelente trabajo de preparación del manuscrito final. Los ensayos están ordenados temáticamente y no cronológicamente, y mi introducción sigue esa misma pauta.

FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Michael Walzer se formó originalmente en las disciplinas de la ciencia política y la historia, no en la filosofía. Pero en la década de 1960, mientras estaba en Harvard, trabajó en compañía de varios filósofos (entre ellos, John Rawls, Robert Nozick y Ronald Dworkin) y desde entonces ha lidiado con la cuestión de la relación entre el filósofo y el ciudadano: ¿qué puede aportar el pensamiento filosófico sobre la política —si es que puede aportar

algo— a la actividad política misma? Él no es un filósofo político en el sentido convencional del término. Por decirlo de otro modo, él no cree que una reflexión desapegada y abstracta pueda producir principios que nos indiquen cómo actuar políticamente. En el fondo, como da a entender el primero de los ensayos aquí publicados, para él la empresa filosófica implica el distanciamiento consciente de uno mismo con respecto a las opiniones políticas predominantes en una comunidad determinada. El filósofo pone entre paréntesis todas esas opiniones heredadas y procura establecer, apelando puramente a la razón, unos principios políticos que sean verdaderos y que, por consiguiente, tengan una validez universal. Ésta es una empresa que Walzer califica de heroica. Sin embargo, él afirma también que el filósofo heroico está abocado a la decepción, pues cuando regresa a la comunidad política trayendo consigo sus principios, se da cuenta de que los ciudadanos y las ciudadanas son reacios a aceptarlos, ya que éstos no están conectados con las tradiciones ni con las maneras locales de entender la política.

Hay una particular versión de la filosofía política heroica sobre la que Walzer reflexiona más extensamente en el capítulo 2: la versión contractualista que pretende derivar principios políticos válidos a partir de acuerdos que las personas estarían dispuestas a alcanzar si se dieran ciertas condiciones ideales específicas (Bruce Ackerman, Jürgen Habermas y Rawls son las principales figuras consideradas en este sentido). Walzer subraya la separación que dista entre el discurso imaginado de los participantes en tales experimentos mentales y el debate político real entre personas con ideas e intereses opuestos. El único modo de alcanzar el acuerdo en el escenario contractualista es limitando drásticamente lo que los participantes pueden saber o decir, de manera que la discusión proceda hacia su conclusión predeterminada sin ninguna verdadera disensión. Lo que tenemos en ese caso, asegura Walzer, es una argumentación filosófica disfrazada de discurso político.

Todo esto podría sugerir que esa modalidad de filosofía política resulta tan irrelevante como esencialmente inocua, dado que sus conclusiones están condenadas de antemano al rechazo de los ciudadanos que participan en los debates políticos reales sobre la dirección que su sociedad debe tomar. Sin

embargo, Walzer cree que, pese a todo, esas teorías sí pueden tener una influencia corruptora, incluso en las democracias. Concretamente, contribuyen a fomentar dos tendencias en especial. Una es que las decisiones judiciales desplacen a la democracia popular. Si es posible instaurar una lista creciente de derechos a partir de un razonamiento filosófico, y si se faculta a los jueces para hacer cumplir tales derechos frente a un parlamento democráticamente elegido, el espacio restante para la política democrática irá mermando de forma sistemática (cuando Walzer expuso inicialmente este argumento, podía parecer que se trataba de algo específicamente aplicable a la tradición estadounidense de garantía judicial de los derechos constitucionales, pero la proliferación de declaraciones de derechos humanos incorporadas desde entonces a las constituciones nacionales europeas y de otros continentes da a entender que el fenómeno por él detectado se está generalizando). La segunda tendencia es la que lleva a que la toma democrática de decisiones sea concebida de un modo cada vez más próximo al discurso filosófico. Walzer ve evidencias de ello en mucho de lo recientemente escrito sobre la «democracia deliberativa», especialmente en la corriente que parte de la obra de Habermas. Los demócratas deliberativos se sienten tentados a reducir la participación política a un debate parecido al que podría tener lugar en un seminario filosófico, en el que los participantes tratan de conducirse mutuamente hacia un consenso obtenido exclusivamente por argumentación racional. Frente a esa tentación, Walzer insiste en que la política es una actividad compleja en la que la argumentación razonada ha de ocupar su lugar junto a otras formas de interacción (negociación, formación de coaliciones, movilización de partidarios mediante llamamientos a la lealtad, etc.). De ahí el título del capítulo 9: «Deliberación, ¿y qué más?».

Así pues, ¿tienen los filósofos algo que aportar a la vida política o deben dejar a un lado sus compromisos filosóficos y participar simplemente como ciudadanos comunes y corrientes en los debates del momento? Walzer considera posible ser un filósofo comprometido que realiza su propia contribución a estos debates hablando en el idioma de la comunidad política: desempeñando, según su propia expresión, el rol de «sofista, crítico, publicista o intelectual». Pero, entonces, ¿en qué sentido continúa

siendo un filósofo ese filósofo participante? ¿Puede reivindicar algún tipo de superioridad epistemológica sobre las opiniones de sus conciudadanos y conciudadanas? Sobre este punto, debemos fijarnos en los diversos análisis que Walzer dedica a la idea de crítica social, tanto en sus libros *Interpretación y crítica social* y *La compañía de los críticos** como en el tercer ensayo del presente volumen, «Objetividad y significado social». Hay dos formas de crítica social que resultan relativamente poco controvertidas. En la primera de ellas, el crítico contrasta los valores subyacentes de una sociedad con la conducta y las prácticas presentes de sus miembros. Ese crítico (o crítica) llama entonces a sus conciudadanos a ser fieles a sus compromisos más profundos. En la segunda forma, el crítico toma una idea o un valor heredado y lo desarrolla, aplicándolo a nuevos ámbitos de la vida o a colectivos que, hasta ese momento, no habían estado incluidos en su radio de acción (pensemos, por ejemplo, en cómo la idea de igualdad política fue extendiéndose con el tiempo hasta abarcar a los trabajadores no propietarios, a las mujeres y a las minorías étnicas). En ambos casos, el crítico no deja de estar conectado con la sociedad ni de hablar con el lenguaje de ésta, pero la insta a su vez a una mayor coherencia en la manera en que esa sociedad pone en práctica sus propios valores. Ahora bien, ¿qué deberíamos decir si un valor que, visto desde fuera, se nos antoja repugnante se halla profundamente arraigado en el sistema de valores de la sociedad y no parece evidente que resulte incongruente con ninguna otra de las creencias de los miembros de ésta? ¿Puede el filósofo crítico afirmar que, desde un punto de vista objetivo, la sociedad se ha equivocado, que las ideas que se invocan en ella son lisa y llanamente falsas? Walzer aborda esta pregunta en el capítulo 3. Para ello, pone como ejemplo una sociedad en la que las mujeres son consideradas objetos de intercambio y son tratadas como tales. Su respuesta viene determinada por si las propias mujeres «están realmente conformes con que se las conciba (o construya) como objetos de intercambio», o si, por el contrario, son silenciadas a la fuerza por los hombres. No se puede negar a nadie el estatus de agente capaz de intervenir en la construcción e interpretación del mundo de significados en el que vive. Pero si resulta que las mujeres dan efectivamente su consentimiento para recibir el trato que reciben, el alcance

de la crítica filosófica queda entonces limitado hasta que se produzcan cambios en la vida social que permitan el surgimiento de unas nuevas concepciones del rol de las mujeres en la sociedad que cuestionen la idea de que éstas no son más que meras mercancías.

Son numerosas las cuestiones que surgen de esta manera de entender los límites de la objetividad y que no podemos analizar aquí más a fondo. Lo que está claro, en cualquier caso, es que Walzer concede al filósofo únicamente un papel muy restringido con respecto a la comunidad política. El filósofo (o la filósofa) no puede criticar dicha comunidad simplemente valorándola con arreglo a principios de supuesta validez universal sin tener en cuenta la propia interpretación que los miembros de aquélla hacen de su modo de vida y de los valores que éste encarna. Y aun en el caso en que el filósofo actúa como un crítico conectado y produce una interpretación de esos valores que sirve para condenar buena parte de lo que la comunidad hace actualmente, tal interpretación está desprovista de una autoridad especial. El filósofo la introduce en el debate político y se limita a aguardar a que la gente acepte o rechace la ofrenda que él (o ella) les brinda.

LIBERALISMO

Desde el punto de vista político, Michael Walzer es un liberal; es también lo que los europeos llamarían un socialdemócrata: un liberal que cree que el Estado debe desempeñar un papel amplio en la promoción del bienestar y la justicia sociales. De momento, sin embargo, quisiera centrar la atención no tanto en sus compromisos políticos concretos, como en el carácter peculiar del liberalismo de Walzer. Y es que Walzer también ha sido calificado con frecuencia de comunitarista en aquellos contextos en los que se contraponen el liberalismo y el comunitarismo. Vista en retrospectiva, esa contraposición se nos antoja cada vez menos esclarecedora; la lectura del propio Walzer sobre el llamado debate liberal-comunitarista puede encontrarse en el capítulo 7 del presente libro. Pese a todo, cuando el río suena, agua lleva, y el liberalismo de Walzer tiene ciertamente un carácter muy diferente del de gran parte de las propuestas que han sido englobadas dentro de esa etiqueta en la teoría política reciente.

La diferencia tal vez pueda resumirse del modo siguiente. Para muchos liberales, el núcleo del liberalismo consiste en el planteamiento de unos límites a la autoridad política y a la actividad estatal. Una sociedad liberal es aquella que reconoce la existencia de un ámbito privado inviolable en el que las personas son libres de llevar a cabo sus propios planes de vida sin interferencia por parte del Estado. Esto es algo que suele expresarse recurriendo al lenguaje de los derechos: las personas tienen derecho a desarrollar una serie de actividades que son básicamente asunto suyo y de nadie más, y el Estado debe respetar esos derechos: unos derechos que, por otra parte, deben plasmarse en una Constitución que fije límites a lo que los poderes legislativos y los ejecutivos pueden hacer.

Walzer no se opone a la idea de que haya áreas de la vida que sean debidamente entendidas como privadas y que se consideren situadas más allá de los límites del Estado. Pero, para él, la esencia del liberalismo se encuentra en otra parte: concretamente, en la idea de separación, es decir, en una sociedad compuesta de diferentes esferas, cada una de las cuales conserva su autonomía y sirve de contrapeso a todas las demás. La vida privada es una de esas esferas, pero la línea que separa lo público de lo privado no es más importante que la divisoria entre Iglesia y Estado, o entre el mercado económico y el Estado del bienestar. Una sociedad libre no es aquella que sustrae poder a la vida cotidiana para concentrarlo en manos del Estado (por adecuadamente constituido que se halle éste), sino aquella que reconoce la omnipresencia de ese poder y trata entonces de domarlo contraponiendo poderes entre sí: el poder de la Iglesia frente al del Estado, etc. La separación consiguiente, en opinión de Walzer, supone un logro frágil, pues las esferas contienen instituciones que intentan dominar la sociedad en su conjunto —la Iglesia lo intentó en tiempos, como también lo ha intentado el Estado o las grandes empresas privadas—, pero un objetivo central de la política liberal es preservar esa separación.

¿Por qué supera esta interpretación del liberalismo a la visión convencional del mismo? Fundamentalmente, porque es más realista desde el punto de vista sociológico. Reconoce la presencia del poder en todos los ámbitos de la sociedad, mientras que el liberalismo convencional centra su atención en controlar el poder coactivo del Estado, con lo que suele perder

de vista otras formas de poder que pueden dominar las vidas de los individuos (como, por ejemplo, y de manera tal vez más destacada en el mundo contemporáneo, el poder económico). También maneja una forma más realista de entender la libertad. El liberalismo convencional pone el énfasis en la autonomía *individual* (la persona hecha a sí misma que elige su propia senda en la vida), lo que le impide reconocer hasta qué punto las personas están inevitablemente condicionadas por los medios particulares en los que crecen (y en los que, en algunos casos, se ven obligadas a permanecer, por ejemplo, por motivos de género o de etnia). Lo más importante, pues, es la autonomía colectiva: la libertad de las instituciones y los grupos sociales para organizar sus asuntos internos sin restricciones del exterior. Así, en lugar de la visión liberal individualista de una sociedad compuesta por individuos autónomos que acuerdan por contrato la formación de instituciones sociales de varios tipos, Walzer ofrece un liberalismo social en el que reconocemos lo mucho que las personas se hallan ya integradas en unos determinados grupos e instituciones, y en el que entendemos la libertad principalmente como la protección de esos entes colectivos frente a la dominación externa.

Una separación bien hecha proporciona no sólo libertad, sino también igualdad: ése es el famoso argumento que Walzer expuso en su libro *Las esferas de la justicia*. Yo mismo lo he examinado con cierto detenimiento en un capítulo para una colaboración previa (*Pluralismo, justicia e igualdad*, un libro codirigido con Michael Walzer), por lo que no me voy a repetir aquí. Pero sí quisiera recalcar que el liberalismo de Walzer no sólo es muy poco convencional en un sentido filosófico, sino que también es radical en el plano político. Algunas de las medidas que de él se desprenden aparecen presentadas aquí en la explicación de la justicia social que se recoge en el capítulo 5, «Justicia aquí y ahora». Entre ellas, se incluye un Estado del bienestar amplio y una democracia industrial generalizada. La igualdad no es la meta, sino el producto secundario de unas políticas públicas cuya finalidad no se limita a garantizar que, dentro de cada esfera social, los bienes se distribuyan con acuerdo a los principios apropiados

para aquella esfera, sino que también consiste en combatir la dominación, es decir, la subordinación de una esfera al poder y las exigencias distributivas de otra.

El liberalismo de Walzer tiene poco que declarar acerca de los derechos, concepto éste que figura de forma muy destacada en numerosas versiones rivales. Ni que decir tiene que Walzer no pretende que se niegue a los individuos la protección de sus derechos legales; de hecho, reconoce que el lenguaje de los derechos ocupa un lugar ineludiblemente central en el debate político de las sociedades liberales contemporáneas. Ahora bien, a lo que no deja de resistirse es a que se reserve a tales derechos un papel tan fundamental en la teoría política liberal. Creo que esa reticencia suya procede, al menos, de tres fuentes distintas. En primer lugar, una teoría basada en los derechos refleja el modelo individualista de sociedad que él pretende rechazar en beneficio de un liberalismo de influencia sociológica. En segundo lugar, esa teoría también fomenta la sustitución de la política democrática por las decisiones judiciales, como ya vimos en el apartado anterior. En tercer lugar, varias de las políticas que se justifican apelando a los derechos pueden anular la diversidad local y, con ello, las oportunidades de autogobierno a ese mismo nivel local. Los derechos a recibir prestaciones sociales, por ejemplo, pueden suponer que todas las personas, vivan donde vivan, tengan reconocido el derecho a recibir exactamente el mismo tratamiento médico en caso de enfermedad, o exactamente el mismo servicio educativo, lo que deja a las comunidades locales sin poder para decidir qué prioridades han de seguirse en sus hospitales o en sus escuelas. Ahora bien, ¿revela esto algún tipo de tensión entre el compromiso de Walzer con el pluralismo social y su compromiso con la igualdad? Ésta es la cuestión que analizo en el siguiente apartado.

LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

Walzer escribe a menudo con admiración sobre la sociedad civil y sobre las oportunidades que ofrece ésta para la implicación política. Su interpretación del concepto es bastante amplia e incluye toda forma de asociación voluntaria, tanto si ésta se constituye con el ánimo de satisfacer

las necesidades materiales o espirituales inmediatas de los asociados, como si su fin es promover los intereses de éstos frente a los no miembros o adherirse a causas políticas diversas. Por lo tanto, según la concepción de Walzer, las asociaciones de vecinos, las iglesias, los sindicatos, los partidos políticos, las organizaciones benéficas y los grupos de presión del estilo de Greenpeace y Human Rights Watch pertenecen sin excepción a la sociedad civil. Para él, una sociedad buena es, por encima de todo, aquella en la que florecen multitud de asociaciones de ese tipo. La importancia de éstas estriba, para empezar, en que rescatan a las personas del aislamiento social para integrarlas en grupos cuyos miembros se ofrecen apoyo mutuo. En segundo lugar, son agentes de justicia social, pues ayudan a conseguir que se distribuyan bienes diferentes conforme a los principios adecuados a cada uno de ellos (por ejemplo, prestaciones y servicios sociales a quienes más los necesitan, cargos religiosos a quienes están mejor cualificados para ejercerlos, etc.). En tercer lugar, proporcionan a las personas un medio y un incentivo para actuar políticamente a nivel local en aquellos temas que realmente les interesan (a diferencia de la política nacional, que suele resultarles demasiado distante como para captar su atención).

Esa visión de la sociedad civil y de sus posibilidades sitúa a Walzer de manera ostensible dentro de la tradición estadounidense del pluralismo político (como él mismo reconoce), lo que significa a su vez que sus análisis y las propuestas que de ellos emanan podrían no resultar tan directamente relevantes en otros escenarios. Pero la suya no es una adhesión acrítica al pluralismo, como lo fue la de algunos de sus predecesores en esa tradición, que creían que la democracia significaba esencialmente permitir que el Estado pasase a ser un títere de la sociedad civil y que las políticas de aquél vinieran determinadas por el equilibrio de poder entre los grupos de presión que trataban de influir en el mismo. Walzer es muy consciente tanto de los defectos como de las virtudes de la sociedad civil y considera que la acción independiente del Estado es vital para superar esas limitaciones, lo que acerca su visión a la del pensamiento socialdemócrata europeo.

¿Cuáles son esas insuficiencias? La prosperidad de la sociedad civil, sostiene Walzer, no es algo que podamos dar por sentado. Está amenazada, en particular, por lo que en el capítulo 7 él mismo denomina las «cuatro movilidades» (geográfica, social, marital y política), que suelen aportar libertad personal a los individuos, aunque a costa de debilitar los mismos lazos sociales que posibilitan la asociación voluntaria. Las personas que dejan a sus vecinos, a su familia o a sus socios políticos para ir a vivir a otro lugar, tienen más probabilidades de desconectarse y de llevar una vida eminentemente privada. Para contrarrestar esa tendencia, el Estado debe estar dispuesto a dar apoyo a las asociaciones de la sociedad civil otorgándoles derechos o privilegios, financiándolas para que brinden servicios, etc.

Otra limitación proviene del hecho de que las asociaciones voluntarias son agentes inevitablemente imperfectos de justicia social. En concreto, pueden acabar redistribuyendo recursos internamente, entre sus propios miembros, sin contrarrestar la desigualdad a más amplia escala. Es posible también que no estén bien situadas para afrontar la exclusión social (tema de análisis de Walzer en el capítulo 6), ya que, cuando existe una clase marginada, sus miembros tienen muchas menos probabilidades de participar en tales asociaciones. Así pues, la justicia social exige un delicado equilibrio entre la sociedad civil y el Estado: las asociaciones de la sociedad civil son necesarias para controlar al Estado, para impedir que éste se inmiscuya en ámbitos en los que (según los principios liberales) no es apropiado que intervenga, pero, a su vez, el Estado debe supervisar y corregir la distribución de recursos y oportunidades que genera la sociedad civil. Cómo alcanzar ese equilibrio continúa siendo uno de los principales dilemas de la teoría política de Walzer.

Por último, la sociedad civil no es una garantía a prueba de cualquier intento de dominación. Los grupos religiosos, en particular, pueden tratar de imponer sus principios al conjunto de la comunidad política, saltándose el proceso normal de deliberación y compromiso político. Esta cuestión se aborda en el capítulo 10, en el que Walzer critica tanto la separación rígida entre religión y política como la neutralidad estricta del Estado en materia religiosa, pero no deja de mantener, pese a ello, que el poder coercitivo

debe permanecer siempre en manos del Estado, pues es ahí donde puede someterse al cuestionamiento democrático, y no debe permitirse nunca que se desvíe hacia las iglesias, los partidos u otras asociaciones fragmentarias.

Evidentemente, esto significa que, para que continúe la política democrática, las personas tienen primero que pensar y actuar como ciudadanos, y, sólo en segundo lugar, hacerlo como miembros de grupos de la sociedad civil. Pero ¿cómo es eso posible? Walzer es bastante crítico con la tradición republicana (recientemente reavivada por la obra de Quentin Skinner y Philip Pettit, entre otros), pues sostiene que el republicanismo (al menos en su versión rousseauniana) sólo tiene sentido dentro de comunidades pequeñas y homogéneas. Sería pedir demasiado que, en las sociedades liberales modernas, los ciudadanos dejasen a un lado sus intereses y convicciones personales y obrasen unánimemente a una en pos del bien común, aun suponiendo que la escala de dichas sociedades no hiciese inviable la participación política directa. Aun así, la de ciudadanía continúa siendo una idea clave en el pensamiento de Walzer. Por lo tanto, la siguiente pregunta que debemos formularnos es: ¿qué puede vincular a las personas entre sí con suficiente fuerza como para que su compromiso mutuo como ciudadanos y ciudadanas venza sus lealtades particulares de clase, género, etnia o religión?

Nacionalismo y multiculturalismo

Walzer ha abordado esa pregunta en numerosas ocasiones, pero no tiene una respuesta sencilla. Por una parte, reconoce tanto el poder práctico como el valor moral de las lealtades nacionales; por otra, se muestra firmemente comprometido con el respeto de las diferencias culturales, incluidas aquellas que existen entre la comunidad mayoritaria y los grupos minoritarios dentro de un mismo Estado-nación. Pero ¿se puede ser coherentemente nacionalista y multiculturalista al mismo tiempo? ¿O se debe más bien propugnar una noción de ciudadanía que la desligue de la nacionalidad entendida en sentido cultural? La solución de Walzer comporta no sólo distinguir entre formas de nacionalismo, sino también contemplar diversos modos de posible encaje de las diferencias culturales.

El elemento común en todo ello es el peso que él asigna a la autonomía cultural, es decir, a la oportunidad de que las personas (hombres y mujeres) colaboren para crear un modo de vida diferenciado y libre de interferencia externa. Ése es el valor que justifica el nacionalismo o, más concretamente, la autodeterminación nacional, pero es también el valor que justifica la resistencia de los grupos culturales a la asimilación por parte de la cultura nacional dominante de la sociedad a la que pertenecen (de ahí el dilema práctico).

Walzer escribió extensamente sobre distintos regímenes de tolerancia de la diversidad cultural en su libro *Tratado sobre la tolerancia*, cuya idea principal se presenta aquí en el capítulo 11, titulado «La política de la diferencia». Dejando a un lado —a los efectos que aquí nos ocupan— los dos primeros regímenes tratados (el imperio multinacional y el Estado consociacional), quisiera considerar el contraste que Walzer establece entre los Estados-nación y aquellos otros que, como Estados Unidos, él cataloga como «sociedades inmigrantes». En los primeros, «un único grupo dominante organiza la vida común de tal forma que ésta refleje su propia historia y cultura», y las minorías son toleradas únicamente dentro de los límites fijados por esa vida común, mientras que en los segundos, no hay un grupo dominante y el Estado opera desde el principio, no de la neutralidad cultural completa, sino del trato igualitario a los diversos grupos culturales que componen la sociedad. Se entiende aquí que las sociedades inmigrantes pueden tener un carácter multicultural, no nacional. Pero ¿de verdad es así? Parecería, más bien, que las sociedades inmigrantes han desarrollado una forma diferenciada de identidad nacional que se fundamenta no tanto en las tradiciones culturales heredadas como en los principios y las instituciones políticas (incluidas aquellas cuya finalidad es asistir a los colectivos inmigrantes y ayudar a su integración). Lo cierto es que Walzer ha escrito con cierto detenimiento sobre esta cuestión en *What It Means to be an American*, libro en el que admite que existe una nacionalidad estadounidense y que lo que la distingue más claramente de la nacionalidad según se entiende en los países europeos, más antiguos, es su carácter abierto e inclusivo: en principio, cualquiera puede convertirse en estadounidense. Pero si la ciudadanía común —como idea que une y

vincula entre sí a las personas, más allá de sus divisiones de clase, género, etc.— precisa para su sostenimiento de una identidad nacional compartida, entonces el apoyo a las políticas multiculturales debe ser selectivo: debemos favorecer aquellas que tengan como efecto la integración de las personas en unas instituciones comunes y la promoción de la identidad compartida, y debemos oponernos a aquellas cuya consecuencia sea la segregación de las personas en lo que hoy solemos llamar «sociedades paralelas».

El respaldo de Walzer al nacionalismo es, pues, un apoyo matizado. Él cree que algunas sociedades pueden funcionar bien con una versión más tenue de identidad nacional que permita la yuxtaposición (italoamericano, etc.) y es plenamente consciente tanto del poder destructivo del nacionalismo como de su capacidad integradora. Pese a todo ello, es un defensor apasionado del derecho de las comunidades políticas a administrar sus propios asuntos, incluso en casos en los que esa labor administrativa no se realiza a través de canales formalmente democráticos. En el capítulo 12, «Nación y universo», sostiene que, para que un nacionalismo concreto sea defendible, éste debe ser «reiterativo» o, lo que es lo mismo, debe permitir que otras comunidades disfruten de la misma libertad para seguir sus propios caminos diferenciados que la que la nación en cuestión reclama para sí misma. Este principio debe hacerse extensivo a las minorías nacionales que habitan dentro de las fronteras de los Estados ya establecidos, a las que debe darse suficiente autonomía política para hacer eso mismo, aunque no necesariamente tanta como para formar Estados propios. Cuando el nacionalismo no es reiterativo, se vuelve imperialista y trata de imponer un modelo único de cultura nacional a comunidades que lo rechazarían si pudieran. «La valoración apropiada del nacionalismo —escribe Walzer— tiene que ver con las actitudes y las prácticas que adopta hacia las demás naciones.»

Pero debemos preguntarnos todavía qué circunstancias deben darse para que consideremos genuina la autodeterminación nacional de una comunidad política y no una mera imposición efectiva de los valores de una élite cultural sobre el resto de la sociedad. Éste es el problema que aborda Walzer en el ensayo reimpreso aquí en el capítulo 13 («El estatus moral de

los Estados») en respuesta a la crítica que recibió la doctrina de la no intervención que él mismo había expuesto en su libro *Guerras justas e injustas*, a la que se acusó de ser demasiado estatista, por considerarse que tendía a proteger a los Estados frente a intervenciones externas incluso en casos en los que aquéllos no son democráticos. Walzer argumenta como respuesta que puede existir un ajuste natural entre gobierno y población tal que el gobierno pueda encarnar y promover los valores nacionales sin ser formalmente responsable ante la comunidad a la que gobierna; la historia y la cultura de algunas comunidades pueden hacer que éstas prefieran los regímenes autoritarios a otras formas políticas. En cualquier caso, prosigue Walzer, desde fuera no se está en situación de juzgar si un régimen es legítimo o no a ojos de sus súbditos. Si la comunidad se encuentra dividida, el único modo de que un pueblo determine cómo será gobernado en el futuro es la lucha política interna (una lucha que puede incluso adoptar la forma de una revolución).

Hay excepciones a esa regla: los regímenes que masacran o esclavizan a sus propios ciudadanos. En el apartado siguiente, comentaré los principios que Walzer aplica a estos casos. Pero podemos apreciar ya el hilo común que une los diversos temas hasta aquí considerados: la idea de que los hombres y las mujeres tienen derecho a trabajar juntos para crear su propio modo de vida social; que ese trabajo es fundamentalmente político, aunque puede producirse a múltiples niveles, no sólo el nacional; que cuando obran de ese modo, el resultado en cada caso será un conjunto diferenciado de valores culturales, nociones de justicia y prácticas sociales, y que siempre está mal que vengan agentes del exterior a dictar algún tipo de solución uniforme, ya sean éstos filósofos heroicos, abogados esgrimidores de declaraciones de derechos, potencias imperiales ansiosas de imponer la «civilización» a los bárbaros, o liberales bienintencionados que pretenden difundir la democracia por todo el mundo.

Las intervenciones humanitarias y los derechos humanos

Por las razones recién expuestas, Walzer se opone en general a que un Estado interfiera en los asuntos internos de otro, por muy buenos que sean los motivos esgrimidos para esa intervención. Ahora bien, con el tiempo, nuestro autor se ha vuelto más dispuesto a aceptar la necesidad de las intervenciones humanitarias, entendidas como intervenciones por la fuerza dirigidas a impedir el genocidio, la limpieza étnica u otras violaciones graves de los derechos humanos. En este apartado, analizo los motivos que él aduce para justificar tales intervenciones y me pregunto qué implicaciones tiene esto para el conjunto de la teoría política de Walzer.

En algunos casos, las intervenciones tienen lugar en circunstancias en las que el orden político ha sido destruido por una guerra civil o por las rivalidades entre señores de la guerra locales (en las que también se implican sus respectivos partidarios), por lo que no queda allí ninguna comunidad política cuya autodeterminación pueda verse socavada por una intervención desde el exterior. Pero en otros, la intervención se dirige contra un Estado que funciona razonablemente bien y cuyas acciones no implican la supresión ni la expulsión violenta de un grupo minoritario (como sucedió, por ejemplo, con la intervención de la OTAN contra Serbia en 1999-2000). La única manera de justificar estas últimas intervenciones es alegando motivos que invalidan los derechos de autodeterminación nacional. Walzer sostiene que sólo las violaciones a gran escala de los derechos humanos fundamentales pueden constituir motivos relevantes. Invoca así un principio moral que, a diferencia de los principios que figuran en su concepción de la justicia distributiva, no está ligado a ninguna comunidad política particular, ya que puede justificarse de forma independiente.

Las bases sobre las que se sustenta esa postura pueden encontrarse en su libro *Thick and Thin* (trad. cast.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*), en el que defiende el «minimalismo moral», es decir, la idea de que existen ciertas normas morales que son comunes a todas las sociedades (como, por ejemplo, las reglas que prohíben el asesinato, el engaño y la crueldad extrema), que conviven junto a una moral más densa que se ha ido desarrollando en cada sociedad y que rige las prácticas distributivas de ésta así como otros ámbitos de su vida social. El mínimo

moral puede ser expresado en forma de un mandamiento para que se respeten un conjunto de derechos humanos básicos, aunque Walzer no tiene reparos en admitir que el *lenguaje* de los derechos humanos cala más fácilmente en unas culturas que en otras. Así que, cuando se produce una intervención humanitaria, es en nombre de un principio que (si Walzer está en lo cierto) la sociedad intervenida ya debe de reconocer. Obviamente, sus dirigentes asegurarán que sus acciones están justificadas por la necesidad de mantener el orden público o la integridad territorial, objetivos que, según afirmarán ellos mismos, son suficientemente importantes como para dejar los derechos humanos en suspenso. Pero lo que no podrán hacer es desechar la base moral sobre la que se emprende la intervención.

¿Qué extensión debería tener la lista de los derechos humanos así entendida? Walzer sostiene en el capítulo 15 (titulado «Más allá de la intervención humanitaria») que ésta debe limitarse en dos aspectos. En primer lugar, los derechos en cuestión deben ser aquellos sin los cuales no es posible una vida humana digna de ninguna clase (en concreto, el derecho a la vida, a la libertad y a unos niveles mínimos de subsistencia). En segundo lugar, sólo deberíamos hablar de derechos y de violaciones de tales derechos cuando un organismo colectivo (por lo general, un gobierno) se haya dedicado a provocar estas últimas. Es decir, que podríamos afirmar perfectamente que, no sólo los asesinatos en masa, sino también las hambrunas vulneran los derechos humanos, pero únicamente cuando asumimos que la hambruna en cuestión ha sido causada deliberadamente (o negligentemente) por el gobierno de turno. Es evidente que ésta es una concepción mucho más restrictiva que la que ha venido empleándose en décadas recientes en diversas declaraciones de derechos humanos, que han extendido el alcance de tales derechos hasta abarcar gran parte de lo que los ciudadanos de las democracias liberales esperan que sus gobiernos les provean (incluidos, por ejemplo, unos generosos servicios y prestaciones sociales). Cualesquiera que sean las virtudes de esta concepción más amplia, ésta queda claramente excluida por la apelación que hace Walzer a los derechos humanos sólo como un modo de fijar ciertos límites a la autonomía comunitaria que, por lo demás, él mismo aprueba y aplaude.

Las intervenciones humanitarias plantean también el interrogante de qué Estados (o coaliciones de Estados) están facultados para emprenderlas: de hecho, en la literatura especializada en el tema, la cuestión de la autoridad apropiada suele ser considerada como el principal problema asociado a tales intervenciones. Walzer es rotundo al afirmar que la respuesta correcta, en general, es que «si puedes, debes hacerlo»; el problema no radica en seleccionar uno o varios entre múltiples «interventores» potenciales, sino en encontrar algún Estado dispuesto a asumir los costes de la intervención. La cuestión más difícil, a su juicio, es la de si podemos hablar con propiedad de un *deber* (además de un derecho) de intervención cuando se constata una amenaza de genocidio o de algo parecido. Si decimos que existe tal obligación, tenemos también que reconocer que las democracias están autorizadas para exponer a sus soldados a unos riesgos significativos en defensa de los derechos humanos de unas personas foráneas, lo que, en la práctica, son muy reacias a hacer. Y a ello hay que añadir el problema de que esa obligación debe recaer sobre todos los Estados que tengan capacidad de intervenir, lo que da pie al problema de decidir cuál de ellos en concreto es el que está obligado a actuar. Todos estos son motivos para no imponer un deber de intervención estricto. Aun así, Walzer se muestra dispuesto a afirmar que existe una obligación más general de trabajar por conseguir un orden internacional en el que todos los Estados protejan los derechos, por muy distintos que sean en otros aspectos. Ahí quedarían fijados, pues, los límites del pluralismo en la sociedad internacional.

Moralidad política

He concluido mi selección de escritos de Walzer con dos ensayos de un carácter muy diferente al de los demás (se trata, además, del último y del primero que se publicaron de todos los aquí recogidos, pero eso es pura coincidencia). Ambos abordan las responsabilidades morales del individuo que participa en la acción política; más concretamente, tratan sobre la violencia política: cuándo puede emplearse, qué consecuencias morales se siguen de su utilización. Walzer, como es bien sabido, ha escrito

profusamente sobre la ética de la guerra, tanto en su libro *Guerras justas e injustas*, como en los artículos recopilados en *Reflexiones sobre la guerra*. Pero los temas abordados aquí son bastante distintos.

El capítulo 16, «Terrorismo y guerra justa», considera tanto la moralidad del terrorismo como la de las respuestas a éste: es decir, lo que podemos y no podemos hacer dentro de la llamada guerra contra el terrorismo. Walzer enfoca estas cuestiones desde la tradición de la guerra justa, aunque el problema que se nos plantea en ese caso es que el terrorismo se sitúa fuera de las reglas y las convenciones encarnadas por dicha tradición. Los terroristas tratan deliberadamente de difuminar la importantísima distinción entre combatientes y no combatientes considerando a todos ellos individuos pertenecientes al grupo (una nación, una clase, etc.) señalado como blanco legítimo. Y a la hora de responder al terrorismo, puede resultar difícil saber dónde establecer esa misma línea de separación: ¿hay que tratar a los terroristas como si fueran soldados enemigos en una guerra? Si es así, ¿cómo separamos al hombre que pone una bomba de aquellos que son sus partidarios y sus cómplices, de quienes ayudan a planear la operación, de quienes le proporcionan cobijo, etc.?

La provocadora tesis de Walzer en ese ensayo es que lo que distingue el terrorismo de otras formas de violencia política es la intención de «destruir, eliminar o someter radicalmente» a todo el colectivo contra el que van dirigidos los atentados; por consiguiente, su error ético no reside simplemente en el uso de la violencia, por horrible que ésta pueda ser, sino en la actitud que los terroristas expresan hacia el grupo destinatario de sus acciones. Esto significa que las campañas de violencia con motivación política emprendidas de forma más específica contra las fuerzas armadas o contra los adversarios políticos, y en las que se pretende limitar los daños ocasionados a los ciudadanos de a pie, no entrarían dentro de la categoría de terrorismo, según la concepción de Walzer (las campañas del IRA en Irlanda del Norte, según él mismo sugiere, se aproximarían bastante a esa descripción, si bien conllevaron también asesinatos aleatorios y otros atentados que las acercaron al terrorismo propiamente dicho). La consecuencia de esa afirmación es un ensanchamiento de la brecha que separa el terrorismo de la política: el terrorista no es alguien que haya

subido su apuesta política recurriendo a la amenaza de la violencia, sino alguien que indica su nula disposición al más nimio trato político con aquellos a quienes considera enemigos suyos. Aunque Walzer tiene toda la razón al resaltar el contraste existente entre la política y el terrorismo, su forma de concebir este último no está exenta de ciertos peligros. Y es que para derrotar al terrorismo, acaba siendo siempre necesario encararse políticamente con los terroristas: tratarlos como interlocutores potenciales en una negociación política y como personas capaces, en principio, de consentir en una solución igualmente política en la que tengan cabida (algunas de) sus reivindicaciones. Tal como señala Walzer, esto se consigue en ocasiones trazando una distinción semificticia entre las alas política y militar del movimiento, y entablando conversaciones con la primera de ellas. Pero si los terroristas estuvieran, por definición, uniformemente motivados según la descripción de Walzer —o, lo que es lo mismo, no dispuestos a reconocer a los miembros del colectivo que es blanco de sus ataques como «candidatos a ser sus iguales, ni siquiera a convivir con ellos»—, nada de esto sería posible.

El capítulo 17, «La acción política y el problema de las manos sucias», analiza la cuestión desde el otro lado, por así decirlo: desde el punto de vista del político que tiene que impulsar actos morales (sobre todo, actos de violencia) por el bien mayor de su comunidad política. Algunas de las formas de respuesta al terrorismo, como la de los asesinatos selectivos, constituyen un buen ejemplo. Se trata, en definitiva, de un ensayo sobre la culpabilidad política: ¿basta simplemente con las buenas consecuencias para descargar al político de esa culpa? ¿O debemos dejar que luche en privado con su propia conciencia? Walzer opina que ninguna de esas dos respuestas (que él atribuye a Nicolás Maquiavelo y a Max Weber, respectivamente) resulta satisfactoria, y se inclina personalmente por una tercera posición (que él asocia a Albert Camus): el político que tiene las manos sucias debería ser castigado por sus malas obras, aunque se le honre al mismo tiempo por el bien que ha conseguido con ellas. Pero es evidente, como señala el propio Walzer, que no tenemos a nuestra disposición ningún mecanismo para hacer algo así.

Tras iniciarse considerando la separación entre política y filosofía, el libro concluye, pues, reflexionando sobre casos en los que la política parece entrar en conflicto con la moral. He añadido una entrevista que permite que el lector aprecie cómo aplica Walzer sus ideas a los temas políticos de actualidad, incluidos algunos casos en los que el problema de las manos sucias se hace muy real. Si bien, como ya he indicado, el fin que me ha guiado a la hora de editar este libro ha sido el de presentar a Michael Walzer como un teórico político dotado de una visión clara y coherente de cómo debería ser la comunidad política, el contacto cara a cara con los asuntos (mucho más turbios) de la política contemporánea ha sido un rasgo constante de su producción escrita. Se ha convertido, así, en un «crítico conectado» ejemplar, no sólo de la vida política estadounidense, sino de la política y de las relaciones internacionales del mundo occidental en su conjunto.

DAVID MILLER

Capítulo 1

FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA

[1]

El prestigio de la filosofía política es muy elevado hoy en día. Atrae la atención de economistas y abogados —los dos colectivos académicos más estrechamente ligados a la configuración de la política pública en general— como no la atraía desde hacía tiempo. Y reclama también la dedicación de los dirigentes políticos, los funcionarios públicos y los jueces (sobre todo, los jueces) con una nueva y radical contundencia. La atracción y el reclamo responden no tanto a la creatividad de los filósofos, como a que están elaborando una obra creativa de un determinado tipo, que vuelve a suscitar de nuevo —tras un prolongado paréntesis— la posibilidad de descubrir verdades objetivas, «el verdadero significado», «las respuestas correctas», «la piedra filosofal», y otros logros por el estilo. Quiero aceptar de entrada esta posibilidad (sin decir mucho más sobre ella) para preguntarme seguidamente lo que ésta significa para la política democrática. ¿Qué posición ocupa el filósofo en una sociedad democrática? Ésta es una vieja pregunta; en ella se concentran tensiones que vienen de muy antiguo: entre verdad y opinión, razón y voluntad, valor y preferencia, el uno y los muchos. Estos pares de opuestos difieren entre sí, y ninguno de ellos es siquiera comparable al par formado por «filosofía y democracia». Pero juntos tienen sentido: apuntan hacia un problema central. Los filósofos reclaman un cierto tipo de autoridad para sus conclusiones; el pueblo reclama un tipo distinto de autoridad para sus decisiones. ¿Qué relación hay entre ambas?

Empezaré con una cita de Wittgenstein que, en apariencia, resolvería el problema de inmediato: «El filósofo —según Wittgenstein— no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas. Eso es lo que hace de él un filósofo».[1] Estas palabras suponen mucho más que una mera afirmación de desapego en el sentido habitual del término, pues los ciudadanos son sin duda capaces, en ocasiones, de hacer valoraciones desapegadas incluso sobre sus propias ideologías, prácticas e instituciones. El desapego que Wittgenstein propugna aquí es más radical. El filósofo es y debe ser alguien ajeno, distanciado no de forma ocasional (en sus valoraciones), sino sistemática (en su pensamiento). Desconozco si el filósofo ha de ser ajeno en lo político. Wittgenstein no excluye a *ninguna* comunidad, y el Estado (la polis, la república, el reino o cualquier otra forma del mismo) es sin duda una comunidad de ideas. Evidentemente, las comunidades de las que es más importante que el filósofo no sea ciudadano pueden ser más grandes o más pequeñas que el Estado. Eso dependerá del tema sobre el que filosofe. Pero si es un filósofo político —que no era lo que Wittgenstein tenía en mente—, lo más probable es que el Estado sea la comunidad de la que haya de distanciarse, no físicamente, sino intelectualmente y —desde una cierta visión de la moralidad— también moralmente.

Este desapego radical tiene dos formas y yo me ocuparé solamente de una de ellas. La primera es contemplativa y analítica: quienes practican esa modalidad de desprendimiento no están interesados en cambiar la comunidad cuyas ideas estudian. «La filosofía deja todo como está.»[2] La segunda forma es heroica. No pretendo negar las posibilidades heroicas de la contemplación y el análisis. Uno siempre puede sentirse orgulloso de haberse zafado de las ataduras de la comunidad: conseguirlo no es tan sencillo y son muchos los logros filosóficos importantes (y muchas —si no todas— las variedades de arrogancia filosófica) que tienen su origen en el distanciamiento. Pero sí quiero centrarme en una determinada tradición de acción heroica —que, según parece, se muestra muy viva en nuestros días —, en la que el filósofo se distancia de la comunidad de ideas con el propósito de refundarla, tanto intelectual como materialmente, pues las ideas generan consecuencias y toda comunidad de ideas es asimismo una

comunidad concreta. El filósofo se retira y luego regresa. Es como los legisladores de las leyendas antiguas, cuya obra no dejaba lugar a la ciudadanía común.[3]

En la larga historia del pensamiento político, ha habido una alternativa al desapego de los filósofos, que ha sido la implicación de los sofistas, los críticos, los publicistas y los intelectuales. Cierto es que los sofistas contra los que arremetía Platón eran hombres sin ciudad, maestros itinerantes, pero no eran en absoluto ajenos a la comunidad de ideas griega. Su enseñanza tomaba como punto de partida (es decir, era radicalmente dependiente de) los recursos de una pertenencia común. En este sentido, Sócrates fue un sofista, aunque resultó probablemente crucial para su propia forma de entender su misión como crítico (y como «criticón», incluso) que también fuera un ciudadano: los atenienses no lo habrían considerado tan irritante si no hubiera sido uno de sus compatriotas. Pero, entonces, los ciudadanos mataron a Sócrates, demostrando así —según se dice en ocasiones— que la implicación y la identificación con los conciudadanos no son posibles cuando alguien está comprometido con la búsqueda de la verdad. Los filósofos no pueden ser sofistas. Por razones tanto prácticas como intelectuales, la distancia que ponen entre sí mismos y sus conciudadanos debe ampliarse hasta provocar una ruptura de esa ciudadanía compartida. Y posteriormente, y por motivos exclusivamente prácticos, debe volver a estrecharse de nuevo mediante el engaño y el secretismo, de manera que el filósofo emerja —como Descartes con su *Discurso*— como un separatista de pensamiento y un conformista en la práctica.

Es un conformista. Y lo es, al menos, hasta que se encuentra en situación de transformar la práctica en una aproximación más fiel a las verdades de su pensamiento. No puede ser un participante más en la turbulenta política de la ciudad, pero sí puede erigirse en un fundador, un legislador, un rey, un miembro del «consejo nocturno» o un juez (o, para ser más realistas, puede ejercer como un asesor de esas figuras, susurrando al oído del poder). Influido por la naturaleza misma del proyecto filosófico, la negociación y el acuerdo mutuo no son muy de su gusto. Como la verdad que conoce (o dice conocer) tiene un carácter singular, es probable que piense que la política debe ser también así: una concepción coherente, una

ejecución inflexible. En la filosofía, como en la arquitectura (y, por lo tanto, en la política), escribió Descartes, lo que ha sido ensamblado pieza a pieza por maestros diferentes no es tan perfecto como la obra de una sola mano. Así pues, «aquellos viejos lugares que, habiendo sido inicialmente pueblos, han ido desarrollándose con el tiempo hasta convertirse en grandes ciudades suelen estar [...] mal proporcionados en comparación con los que un ingeniero puede diseñar a su voluntad siguiendo un patrón ordenado».[4] El propio Descartes niega tener interés alguno en la versión política de dicho proyecto, quizás porque cree que el único lugar en que él tiene alguna probabilidad de imperar sin rival es en su propia mente. Pero siempre es posible una colaboración entre la autoridad filosófica y el poder político. Al reflexionar sobre esta posibilidad, el filósofo —como Thomas Hobbes— puede «recobrar cierta esperanza de que, en uno u otro momento, esto que escribo caiga en manos de un soberano que [...] mediante el ejercicio de la plena soberanía [...] convierta esta verdad especulativa en utilidad práctica».[5] Las palabras clave en estas citas de Descartes y Hobbes son «diseño a voluntad» y «plena soberanía». La fundación filosófica es una empresa autoritaria.

[2]

Tal vez sea de ayuda una breve comparación. Los poetas tienen también su propia tradición de desprendimiento-implicación, pero el retiro radical no es algo habitual entre ellos. Los siguientes versos de C. P. Cavafis no desentonarían, seguramente, al lado de las frases ya citadas de Wittgenstein; unos versos, por cierto, escritos para consolar a un joven poeta que, tras grandes esfuerzos, sólo ha conseguido terminar un único poema. Ése es, según Cavafis, un primer peldaño y un logro nada desdeñable:

> Para pisar sobre esta grada
> es menester que seas ciudadano por legítimo derecho de la
> ciudad de las ideas.[6]

Wittgenstein escribe como si hubiera múltiples comunidades (que las hay), pero Cavafis parece sugerir que los poetas habitan una única ciudad universal. Yo sospecho, sin embargo, que el poeta griego quería describir, en realidad, un lugar más particular: la ciudad de la cultura helénica. El poeta debe demostrar allí su condición de ciudadano de dicho lugar; el filósofo debe probar que no es ciudadano de ninguna parte. El poeta necesita conciudadanos: otros poetas y lectores de poesía que compartan con él unos antecedentes históricos y sentimentales, que no le exijan que explique todo lo que escribe. Sin personas como ésas, sus alusiones se perderán y sus imágenes resonarán solamente en su propia mente. Pero el filósofo teme la comunión ciudadana, pues los lazos de la historia y del sentimiento corrompen su pensamiento. Necesita observar el mundo desde la distancia, con una mirada nueva, como si fuera un perfecto extraño. Su desapego es especulativo, voluntario, siempre incompleto. Sin duda, un sociólogo o un historiador inteligente sabrá detectar en la obra de aquél las señales de su época y su lugar, con la misma facilidad que las localizaría en cualquier poema. Aun así, la ambición del filósofo (en la tradición que aquí describo) es extrema. El poeta, sin embargo, es más modesto. Como escribió Auden:

> La aspiración del poeta:
> ser como los quesos de ciertos valles,
> locales, pero apreciados en todas partes.[7]

El poeta puede ser un visionario o un profeta; quizás se busque el exilio, entre otros problemas, pero lo que no puede hacer —sin arriesgarse a perder el juicio— es amputarse a sí mismo de la comunidad de ideas. Y, tal vez por ese motivo, tampoco puede aspirar, siquiera remotamente, a gozar de soberanía sobre la comunidad. Si espera convertirse en un «legislador para la humanidad», tendrá que ser conmoviendo a sus conciudadanos más que gobernándolos. Pero incluso esa influencia emocional es indirecta. «La poesía hace que no suceda nada.»[8] Pero eso no es ni mucho menos lo mismo que afirmar que deja todo como está. La poesía transmite a las mentes de sus lectores cierto presentimiento de la verdad del poeta. Por supuesto, nada que sea tan coherente como un postulado filosófico, nada tan

explícito como un mandato legal: un poema jamás alcanza más que a una verdad parcial y no sistemática, que nos sorprende por su exceso, que nos incita con su elipsis, que nunca expone un argumento. «Aún no he sido capaz de entender —escribió Keats— cómo puede llegar a saberse algo como cierto aplicando un razonamiento consecutivo.»[9] El saber del poeta es de un tipo distinto y conduce a verdades que tal vez puedan ser comunicadas, pero jamás implementadas de forma directa.

[3]

Pero las que sí pueden implementarse son las verdades que los filósofos políticos descubren o elaboran, y que se prestan fácilmente a tomar cuerpo legal. ¿Son éstas las leyes naturales? Pues promúlguenlas. ¿Es éste un sistema de distribución justo? Pues institúyanlo. ¿Estamos ante un derecho humano fundamental? Pues velen por que sea respetado. ¿Por qué otro motivo iba alguien a querer saber de esas cosas? Una ciudad ideal es, supongo yo, un objeto de contemplación plenamente apropiado y hasta podría darse el caso de que «el que exista o llegue a existir en alguna parte no importe», es decir, no afecte a la verdad de la visión. Pero no hay duda de que sería mejor si la visión se materializara. Platón se desdijo de una afirmación suya anterior —pues había escrito que la ciudad ideal es «la única república en cuya política puede tomar parte» el filósofo— al intentar intervenir en la política de Siracusa cuando surgió allí la oportunidad —o eso creía él— para una reforma de inspiración filosófica.[10] Obviamente, Platón jamás tuvo intención de convertirse en ciudadano de la ciudad que esperaba reformar.

Lo que alega el filósofo en un caso así es que él conoce «el modelo tal como ha sido fijado en los cielos». Él sabe qué debería hacerse. Pero no puede hacerlo él solo y, por lo tanto, debe buscar un instrumento político. Un príncipe maleable es, por razones prácticas obvias, el mejor instrumento posible. Pero, en principio, cualquier instrumento sirve: una aristocracia, una vanguardia, una administración pública, incluso el pueblo puede servir, siempre que sus miembros estén comprometidos con la verdad filosófica y sean poseedores del poder soberano. Pero está claro también que el pueblo

es el que presenta las mayores dificultades: aun no siendo un monstruo de múltiples cabezas, éstas son, cuando menos, suficientemente numerosas como para que resulten difíciles de educar y evidencien una manifiesta tendencia al desacuerdo interno. El instrumento filosófico tampoco puede consistir en una mayoría de ese pueblo, pues, en toda auténtica democracia, las mayorías son temporales, variables e inestables. La verdad es una, pero el pueblo tiene muchas opiniones; la verdad es eterna, pero el pueblo cambia continuamente de parecer. He aquí, en su forma más simple, la tensión entre filosofía y democracia.

El derecho a gobernar que el pueblo reclama para sí no se fundamenta en que éste conozca la verdad (aunque sí podría descansar —como sucede en el modo utilitarista de pensamiento— en su conocimiento de muchas verdades más reducidas: es decir, en la descripción de primera mano que sólo los ciudadanos pueden dar de sus propios dolores y placeres). A mi juicio, la manera más convincente de expresar esa reivindicación no es en términos de lo que el pueblo sabe, sino de quién es. Los ciudadanos son los súbditos de la ley, y si han de ser hombres y mujeres libres obligados a cumplir dicha ley, también deben ser sus creadores. Ése es el argumento de Rousseau. No propongo defenderlo aquí, sino únicamente considerar algunas de sus consecuencias. Tal argumento comporta convertir la ley en una función de la voluntad popular y no de la razón, como había sido entendida hasta entonces (es decir, la razón, de los sabios, los jueces y las personas doctas). Los miembros del pueblo son los sucesores de los dioses y los reyes absolutistas, pero no de los filósofos. Tal vez desconozcan el modo más correcto de actuar, pero reclaman su derecho a hacer lo que consideren correcto (literalmente, lo que les plazca).[11]

El propio Rousseau se retractó de esa reivindicación y la mayoría de los demócratas contemporáneos también querrían hacerlo. A mí se me ocurren tres formas de retractarse y de limitar consiguientemente las decisiones democráticas, formas que expondré brevemente, tomando a Rousseau como punto de partida, pero sin aventurarme en un análisis explícito de sus argumentos. En primer lugar, podría imponerse una limitación formal a la voluntad popular: el pueblo debe tener una voluntad *general*.[12] Sus miembros no pueden señalar a un individuo o a un conjunto

de individuos en concreto (salvo en las elecciones a cargos públicos) para que reciban un trato especial. Ello no es óbice para que existan unos programas de asistencia pública pensados, por ejemplo, para las personas enfermas o ancianas, porque todos podemos enfermar y todos esperamos hacernos viejos. La finalidad de esa prohibición es impedir la discriminación de individuos y de grupos con nombre propio, por así decirlo. En segundo lugar, podría insistirse en la inalienabilidad de la voluntad popular y, acto seguido, en la indestructibilidad de las instituciones y las prácticas que garantizan el carácter democrático de dicha voluntad popular: las asambleas, los debates, las elecciones, etc. El principio básico consistiría en que el pueblo no puede renunciar en el momento presente a su futuro derecho a tener una voluntad (o, por decirlo de otro modo, en que ninguna renuncia de ese tipo puede ser legítima ni efectiva desde el punto de vista moral).[13] Tampoco puede negar a un grupo de entre sus miembros —tenga éste nombre propio o no— el derecho a participar en futuros ejercicios de la voluntad popular.

Ni que decir tiene que estas dos primeras limitaciones abren la puerta a ciertas formas de reexaminación de las decisiones populares, a una cierta imposición —contra el propio pueblo, si es necesario— de luchas contra la discriminación y por la democracia. Quienquiera que emprenda esa reexaminación y esa imposición tendrá que emitir juicios sobre el carácter discriminatorio de fragmentos concretos de la legislación y sobre el significado para la política democrática de determinadas restricciones a la libertad de expresión, de reunión, etc. Pero esos juicios o valoraciones, aunque no pretenda yo subestimar aquí ni su importancia ni su dificultad, serán de efectos relativamente restringidos comparados con lo que requiere la tercera limitación. Y es en esta última en la que quiero centrar mi atención, ya que no creo que los filósofos de la tradición heroica puedan contentarse solamente con las dos primeras. En tercer lugar, pues, el pueblo debe querer lo que sea correcto. Rousseau dice que debe querer el bien común, y llega incluso a argumentar que el pueblo querrá el bien común si es verdaderamente un pueblo, una comunidad, y no una mera suma de individuos egoístas y de colectivos corporativos.[14] Lo que parece subyacer a esta limitación es la idea de que existe una única (aunque no

necesariamente exhaustiva) serie de leyes correctas o justas que el pueblo reunido en asamblea, los votantes o sus representantes, quizás no acierten a aprobar. Éstos se equivocan en suficientes ocasiones como para que sea precisa la guía de un legislador o la restricción de un juez. El legislador de Rousseau no es más que el filósofo enfundado en su atuendo heroico, y aunque el ginebrino niega a éste el derecho a coaccionar al pueblo, no deja de insistir en su derecho a engañarlo. El legislador habla en nombre de Dios, no de la filosofía.[15] Podría buscarse un engaño paralelo entre los jueces de nuestro tiempo. En cualquier caso, esta tercera limitación es la que seguramente plantea los interrogantes más serios acerca del argumento fundamental de Rousseau: que la legitimidad política descansa en la voluntad (el consentimiento) y no en la razón (la corrección).

[4]

El argumento fundamental puede enunciarse de un modo apropiadamente paradójico: un elemento característico del sistema de gobierno democrático es que el pueblo tiene derecho a actuar de forma equivocada, que es, más o menos, el mismo derecho que tiene a actuar de forma estúpida. Mejor dicho aún: tiene derecho a actuar erróneamente dentro de un determinado ámbito (y, siguiendo las dos primeras limitaciones, sólo si la acción es general sobre ese ámbito y no excluye otras futuras acciones democráticas dentro del mismo). La soberanía siempre se ejerce en algún lugar y con respecto a algunas cosas, no en todas partes y sobre todo. El pueblo tiene legítimo derecho, por ejemplo, a aprobar un impuesto sobre la renta de carácter redistributivo, pero sólo podrá redistribuir los ingresos de sus propios miembros, no los de una nación vecina. Lo fundamental, no obstante, es que el modelo redistributivo que elija no está sujeto a una corrección de autoridad conforme a unos criterios filosóficos. Es susceptible de crítica, por supuesto, pero si el crítico es un demócrata, tendrá que admitir que, hasta que los ciudadanos no se conviertan a las posturas que aquél defiende, el modelo por éstos escogido será el que deba ponerse en práctica.

Richard Wollheim ha defendido en un conocido artículo que la teoría democrática así concebida no es paradójica solamente por aproximación, sino que es una paradoja en sentido estricto.[16] Él concibe la mencionada paradoja en tres pasos:

1. Como ciudadano de una comunidad democrática, examino las opciones que se le presentan a la comunidad y llego a la conclusión de que la que debería implementarse es la política *A*.
2. El pueblo, llevado por su buen criterio o por su voluntad, elige la política *B*, que es justamente la opuesta de *A*.
3. Yo continúo pensando que la política *A* debería ser la implementada, pero ahora, como demócrata convencido que soy, también creo que debería implementarse la política *B*. Por lo tanto, pienso que deberían implementarse ambas políticas. Pero esto supone una incoherencia.

Probablemente, la paradoja depende demasiado de su formulación verbal. Deberíamos imaginar una primera persona más modesta; de ese modo, el primer paso vendría a ser el siguiente:

1. Llego a la conclusión de que *A* es la política que el pueblo debería elegir para ser llevada a la práctica.

Entonces no habría nada incoherente en afirmar que:

3. Como el pueblo no eligió *A*, sino que se decantó por *B*, concluyo ahora que *B* debería implementarse.

Esto último no es muy interesante, pero sí es congruente y pienso que dota de sentido a la postura democrática. Lo que subyace a la versión del mencionado primer paso según Wollheim es un argumento filosófico (y probablemente antidemocrático) que adopta la forma siguiente:

1. Concluyo que *A* es la política correcta y que debería implementarse precisamente *porque es correcta*.

Pero no es ni mucho menos evidente que el nivel de corrección de una política sea la razón correcta para su implementación. Tal vez sea sólo la razón correcta para esperar que sea llevada a la práctica y, por consiguiente, para defenderla ante la asamblea. Supongamos que existiera un sistema de implementación que se decidiera pulsando un botón entre dos posibles, marcados con las letras *A* y *B* y situados en mi mesa. ¿Cuál debería pulsar y por qué motivos? No puede ser que presione *A* sólo porque haya decidido que *A* es correcto. ¿Quién soy yo? Como ciudadano de una comunidad democrática, debo aguardar a la decisión del pueblo, que es el que tiene derecho a decidir. Y si el pueblo se decanta por *B*, no es cierto que yo me enfrente a un dilema existencial, en el que mis argumentos filosóficos apuntan hacia *A*, mientras que mis convicciones democráticas me inclinan hacia *B*, sin que haya modo alguno de decidir entre ambas alternativas. Sí que hay una forma de decidir.

La distinción que estoy intentando trazar aquí entre tener derecho a decidir y conocer la decisión correcta podría describirse en términos análogos a los de la diferencia entre justicia procedimental y justicia sustantiva. Diríamos entonces que los demócratas están comprometidos con la justicia procedimental y se limitan a esperar que los resultados de unos procedimientos justos sean también justos desde el punto de vista sustantivo. Pero soy reticente a aceptar esa formulación, porque la línea de separación entre procedimiento y sustancia no me parece tan clara como esa analogía sugiere. En el fondo, lo que se debate en las polémicas sobre la justicia procedimental es la distribución del poder, y es evidente que ésa es una cuestión sustantiva. No hay disposición procedimental que pueda defenderse sin recurrir a algún tipo de argumento sustantivo, y de todo argumento sustantivo (en filosofía política) emana también alguna disposición procedimental. Tal como ya he sugerido, la democracia descansa sobre un argumento relacionado con la libertad y la obligación política. De ahí que no sólo sea cierto que el pueblo tiene un derecho procedimental a hacer las leyes: desde el punto de vista democrático, que el pueblo haga las leyes es lo correcto, aunque las leyes que haga sean incorrectas.

Frente a esta manera de ver las cosas, el filósofo heroico podría aducir que nunca puede ser correcto hacer cosas incorrectas (o no lo puede ser, al menos, desde el momento en que sabemos —o podemos saber— qué es lo correcto). Este argumento también tiene que ver —incipientemente, al menos— con la distribución del poder político, y tiene dos implicaciones. En primer lugar, que el poder del pueblo debería estar limitado por la corrección de lo que éste haga, y en segundo lugar, que debería facultarse a otra persona o instancia para reexaminar lo que hace el pueblo y terciar cuando éste traspase esos límites. ¿Qué otra persona? En principio, supongo, alguien que conozca la verdad sobre lo correcto. Pero, en la práctica, en cualquier orden político vigente, habrá que encontrar a un grupo de personas a las que se les suponga un mejor (o más sistemático) conocimiento de la verdad que el del pueblo en su conjunto. A este grupo se le concederá entonces un derecho procedimental a intervenir, basado en un argumento sustantivo de conocimiento y verdad moral.

La legislación popular puede ser revisada democráticamente: en la antigua Atenas, por ejemplo, los ciudadanos preocupados por la legitimidad de una determinada decisión de la asamblea podían elevar recurso a un grupo más reducido de ciudadanos, seleccionado al azar y constituido en forma de jurado. El jurado sometía la ley a juicio, literalmente, en una sesión en la que unos ciudadanos particulares ejercían de fiscales y de abogados defensores, y su sentencia tenía prioridad sobre el precepto legislativo en sí.[17] En este caso, como es obvio, no se reivindicaba sabiduría especial alguna; el mismo argumento (o la misma clase de argumento) justificaba tanto la ley original como la sentencia posterior. Pero lo más habitual es que esta clase de grupos se constituya sobre bases aristocráticas más que democráticas. Se critica entonces la conciencia popular, los intereses particulares, las políticas egoístas o cortas de miras, y se apela en su lugar a la superior capacidad de comprensión de unos pocos: el cuerpo de funcionarios de Hegel, la vanguardia del partido de Lenin, etc. En la versión ideal de este modelo, el grupo ante el que se recurre debe ser un participante en la comunidad de ideas: orientado a la acción dentro de ésta,

pero, al mismo tiempo, en sintonía con los filósofos de fuera. Dentro, sí, pero no del todo (por aquello de equipararse con el doble proceso de retiro y regreso del filósofo).

[5]

En el Estados Unidos actual, es a los nueve jueces del Tribunal Supremo a los que parece habérseles asignado una función muy parecida a la anteriormente descrita. Donde se defiende con mayor claridad esa asignación de funciones es en la obra de un grupo de profesores de derecho contemporáneos, todos los cuales se caracterizan, además, por ser filósofos o, cuando menos, pensadores muy influidos por la filosofía política.[18] En realidad, el renacer de la filosofía política ha tenido su incidencia más espectacular en las facultades de derecho, y por un motivo que no es difícil de deducir. En una democracia estable, sin revolución a la vista, los jueces son los instrumentos más probables de reforma filosófica. Obviamente, el papel convencional de los jueces del Tribunal Supremo no va más allá de velar por el cumplimiento de una Constitución escrita que, a su vez, descansa sobre el consentimiento democrático y está sujeta a enmiendas democráticas. E incluso cuando los jueces actúan yendo más allá de la protección de la integridad textual de la Constitución, lo hacen generalmente sin reclamar para sí ningún conocimiento especial de lo correcto, sino remitiéndose a precedentes históricos, a principios legales establecidos o a valores comunes. Aun así, el lugar que ocupan y el poder que ejercen les permiten imponer restricciones filosóficas a la libre elección democrática. Y están prestos (como no lo está el pueblo) para llevar a cabo una labor instructora en lo referente a la naturaleza de tales limitaciones. Me interesa aquí el caso de los jueces por cuanto éstos reciben una instrucción real (y a cargo de filósofos, más que de los propios jueces, porque muchos de aquéllos parecen ciertamente dispuestos a facilitar esa instrucción). La tensión entre el control judicial de constitucionalidad y la democracia tiene un paralelismo directo con la tensión entre filosofía y democracia. Pero esta segunda es la tensión más profunda, pues sólo es

probable que los jueces ensanchen sus derechos constitucionales (o sostengan un programa de expansión de éstos) cuando se hallan bajo el influjo de una doctrina filosófica.

Ahora bien, jueces y filósofos son (en su mayor parte) tipos distintos de personas. Es posible imaginar un juez filósofo, pero esa unión es poco común. Los jueces son, en un importante sentido, miembros de la comunidad política. La mayoría han ocupado cargos públicos, o han sido activistas políticos, o han actuado como promotores de una determinada política pública. Han saltado al ruedo político; han participado en debates. Cuando se les interpela en las sesiones de confirmación de su nombramiento, se les suponen opiniones de, más o menos, la misma clase que las de sus interpelantes: opiniones corrientes, en gran parte, pues de otro modo jamás habrían sido nominados. Es cierto que, una vez confirmados, se sitúan a cierta distancia del día a día de la política; su posición especial en una democracia exige un mínimo de desapego y reflexión. Visten la toga de la sabiduría, y esa misma toga constituye lo que podríamos llamar una tentación filosófica: la de amar la sabiduría por encima de la ley. Pero se supone que los jueces son sabios en cuanto a los mecanismos de una tradición legal particular que comparten con sus viejos colegas profesionales y políticos.

La postura del filósofo es muy distinta. Las verdades que habitualmente busca son universales y eternas, y no es probable que puedan ser encontradas en el interior de una comunidad real e histórica. De ahí el retiro del filósofo: debe privarse a sí mismo de las certezas de lo corriente. (Él no necesita que lo confirmen.) ¿A qué clase de sitio se retira, entonces? Hoy en día, lo más normal es que se construya para sí mismo (ya que no puede descubrirlo por sí solo) una república ideal, habitada por seres que no tienen ninguna de las características particulares ni de las opiniones o convicciones de sus ex conciudadanos. Se imagina una asamblea perfecta en una «posición original» o una «situación ideal de habla» donde los hombres y las mujeres allí congregados se liberan de sus propias ideologías o se someten a reglas de discurso universalizantes. Y, a continuación, se pregunta qué principios, reglas u ordenamientos constitucionales elegirían esas personas si se propusieran crear un orden político real.[19] Son, por así

decirlo, los representantes filosóficos de todos nosotros, y legislan en nuestro nombre. Sin embargo, el único habitante de esa república ideal es el propio filósofo, que es también el único participante en la mencionada asamblea perfecta. De manera que los principios, las reglas y las constituciones con las que finalmente se presenta son, en realidad, productos de su propio pensamiento, «diseñados a su voluntad siguiendo un patrón ordenado», no sujetos más que a cualesquiera que sean las limitaciones que se impone a sí mismo. Tampoco son necesarios otros participantes, ni siquiera cuando el procedimiento concebido para la toma de decisiones de la república ideal se basa en el consenso o en la unanimidad. De estar presente otra persona, ésta tendría que ser idéntica al filósofo, sujeta a las mismas restricciones y, por consiguiente, impulsada a decir lo mismo y a adelantar las mismas conclusiones, pues, de otro modo, sería una persona particular con características y opiniones derivadas históricamente, con lo que su presencia socavaría la universalidad del argumento.

El filósofo regresa de su retiro con conclusiones que son diferentes de las de cualquier debate democrático real. Como mínimo, tienen (o él reivindica que tienen) un estatus distinto. Encarnan lo correcto, que, a efectos de lo que aquí nos ocupa, es lo mismo que decir que han sido acordadas por un conjunto de representantes ideales, mientras que las conclusiones alcanzadas por medio del debate democrático son simplemente las acordadas por el pueblo o por los representantes reales de aquél. El pueblo o sus representantes son entonces invitados a revisar sus propias conclusiones a la luz de la obra del filósofo. Supongo que ésa es una invitación que se cursa implícitamente cada vez que un filósofo publica un libro. En el momento de la publicación, cuando menos, él es un demócrata propiamente dicho: su libro es un presente que entrega al pueblo. Pero éste rara vez aprecia el regalo. En el ruedo político, lo más probable es que las verdades del filósofo pasen a ser un conjunto de opiniones más, juzgado, discutido, adoptado o repudiado en parte, o simplemente ignorado. Los jueces, por su parte, pueden sentirse impulsados a prestar al filósofo una atención distinta. El papel especial de aquéllos en la comunidad democrática está vinculado, como ya he comentado, a su labor de reflexión,

y la reflexividad es una postura filosófica: un poco de filosofía real no puede menos que potenciar el estatus judicial. Además, los jueces se encuentran admirablemente bien situados para mediar entre las opiniones establecidas (temporalmente) en el terreno de juego democrático y las verdades desarrolladas en la república ideal. A través del arte de la interpretación, pueden conseguir lo que el legislador de Rousseau consigue a través del arte de la adivinación.[20]

[6]

Consideremos el caso de los «derechos». Nuestros representantes ideales en el aislamiento filosófico elaboran una lista de derechos que adscriben a cada ser humano individual. Supongamos que esa lista, como suele ser habitual entre los filósofos contemporáneos, ha sido hondamente meditada y es seria. Los derechos allí enumerados forman un todo coherente que sugiere algo así como el reconocimiento en otro hombre o en otra mujer de las cualidades especiales de la «agencia»* y la personalidad morales. La lista filosófica difiere de la lista fijada en la ley en un momento presente dado, pero también se solapa con esta última y con aquellos que podríamos concebir como «suburbios» de la ley: la amalgama de opiniones, valores y tradiciones a la que escapamos —si es que podemos— cuando las calles del centro de la ciudad de la ley nos producen agobio. Es en ese momento cuando el filósofo —y continúo refiriéndome al filósofo heroico, al filósofo como fundador— invita a los jueces a probar una fuga más organizada: desde la ley, y a través de los suburbios, hasta la república ideal que se extiende más allá. La invitación alcanza especial apremio cuando son los derechos los que están en juego, pues los derechos tienen una característica peculiar: su vulneración exige un inmediato desagravio o reparación. Y los jueces no sólo son los instrumentos de desagravio y reparación que están disponibles, sino también los que resultan apropiados.[21]

En realidad, el filósofo propone un procedimiento de toma de decisiones para los jueces basado en el modelo del que se ha seguido en la república ideal. Esto es en parte un ejercicio de vanidad, pero también tiene

una lógica objetiva, pues los debates entre los propios jueces guardan una similitud real con los debates que se producen en la república ideal (en la mente del filósofo), mucho más aproximada de la que el debate democrático llega a alcanzar jamás. Y también parece plausible afirmar que es más probable que los derechos resulten definidos más correctamente a partir de la reflexión de los pocos que de los votos de los muchos.[22] Así que el filósofo pide a los jueces que recapitulen en sus salas y despachos el argumento que él mismo ha elaborado previamente en su retiro solitario, y les solicita de ese modo que den a dicho argumento «la utilidad de la práctica» ubicándolo, primero, en la legislación o en las tradiciones y los valores que rodean a esa legislación, y luego, decidiendo sus casos conforme a esos términos. Los jueces deben así reemplazar o anular, cuando haga falta, las decisiones legislativas. Ésta es la cuestión crucial, pues es aquí donde la tensión entre filosofía y democracia toma forma material.

El legislativo constituye, si no la realidad, sí, al menos, la representación efectiva del pueblo reunido en asamblea para gobernarse a sí mismo. Sus miembros tienen derecho a actuar dentro de un ámbito determinado. Los derechos protegidos judicialmente pueden ser entendidos de dos modos diferentes, aunque complementarios, con respecto a ese ámbito. En primer lugar, son fronteras que lo circunscriben. Desde este punto de vista, se deduce una sencilla ecuación: cuanto más extensa es la lista de derechos, mayor es el alcance de la protección judicial y menor el margen que queda para la libre elección del legislativo. Cuantos más derechos otorgan los jueces a los miembros individuales del pueblo, menos libre es el pueblo como ente colectivo capaz de tomar decisiones. En segundo lugar, los derechos son principios que estructuran las actividades dentro del ámbito mencionado, en el que moldean políticas e instituciones. Así pues, los jueces no operan exclusivamente en las fronteras, por anchas o estrechas que éstas sean. Sus veredictos representan incursiones profundas en el área de la decisión legislativa.[23] Las tres restricciones a la voluntad popular que he enumerado más arriba pueden concebirse de cualquiera de esos dos modos: como defensa o como incursión. Pero, desde mi punto de vista, es evidente que la tercera limitación restringe las fronteras y, de forma simultánea, permite incursiones más profundas. En cuanto la lista filosófica

de derechos se extiende más allá de la prohibición de la discriminación legal y la represión política, se presta a una actividad judicial que supone una intrusión radical en lo que podríamos denominar el espacio democrático.

Habrá quien objete, sin embargo, que ésa es una manera puramente formal de considerar los derechos y que así se ignora su contenido. Y dicho contenido puede perfectamente potenciar la libre elección popular, lejos de circunscribirla. Imaginemos, por ejemplo, el caso de un derecho a la percepción de prestaciones sociales, reconocido filosóficamente, primero, y judicialmente, después.[24] La finalidad de ese derecho salta suficientemente a la vista. Garantizaría a cada ciudadano la oportunidad de ejercer su ciudadanía, oportunidad que difícilmente puede decir que tiene (al menos, en un sentido significativo) si se muere de hambre o está desesperado por encontrar un techo para sí mismo y para su familia. Un derecho perfectamente defendible, ¿no? Y, aun así, no resta un ápice de validez al argumento que acabo de exponer, porque la protección y la aplicación judiciales del derecho a la percepción de prestaciones y servicios sociales reducirían radicalmente el alcance de la toma democrática de decisiones. A partir de ese momento, serían los jueces quienes decidirían cuál debe ser el alcance y el carácter del sistema de protección social y a qué formas de redistribución obliga (y lo decidirían de forma cada vez más detallada a medida que se fueran acumulando los casos). Esos dictámenes implicarían sin duda un control judicial significativo sobre el presupuesto estatal y (de forma indirecta, al menos) sobre el nivel impositivo: los dos caballos de batalla sobre los que giró desde un principio la revolución democrática.

Esto sería algo más fácilmente aceptable para los demócratas convencidos si la lista ampliada de derechos se incorporara a la Constitución a través de un proceso de enmienda bajo control popular. Existiría así cierta base para el nuevo poder (no democrático) de filósofos y jueces. Pero, en mi opinión, no sería aconsejable que el pueblo accediera a dicha incorporación y cediera una parte tan considerable de su autoridad cotidiana. Pensemos que, en el Estado moderno, esa autoridad se ejerce de un modo tan indirecto (es decir, que, en el fondo, está tan lejos de ser una verdadera autoridad cotidiana) que podría dar la impresión de que esa

cesión es un asunto menor. Los derechos que los miembros de ese Estado obtienen como individuos (en este caso, los servicios sociales provistos por una administración pública benevolente) podrían pesar más, a ojos de tales individuos, que los derechos que pierden como miembros del pueblo. Y, por eso, no es inverosímil imaginar la instauración constitucional de algo parecido a los dos principios de justicia de Rawls, por ejemplo.[25] En la práctica, eso significaría la entrega a los tribunales de la totalidad del ámbito de la justicia distributiva. ¡Qué abanico más amplio de decisiones tendrían que tomar! Imaginemos que una clase social presentara una demanda para poner a prueba el significado del principio de diferencia. Los jueces tendrían que dictaminar si la clase representada en la demanda es realmente la más desfavorecida de la sociedad (o si todos sus miembros —o un número suficiente de los mismos— pertenecen verdaderamente a esa clase). Y si su condición como tal (o la mencionada pertenencia) se confirmara, los jueces tendrían que decidir entonces qué derechos se deducen del principio de diferencia según las condiciones materiales imperantes en ese momento. A la hora de tomar esas decisiones, se sentirían, sin duda, impulsados a consultar con expertos y autoridades. Pero tendría poco sentido para ellos consultar con el poder legislativo, ya que, si son derechos los que están realmente en juego, preguntas como éstas deben de tener una respuesta correcta, y es más probable que tal respuesta sea del dominio de filósofos, jueces, expertos y autoridades públicas, que de los ciudadanos comunes y corrientes o de sus representantes políticos.[26]

Pese a todo, si el pueblo llegase a sentirse oprimido por las nuevas autoridades que él mismo hubiera instituido, siempre podría abolirlas. El proceso de reforma o enmienda continuaría estando a su disposición, aunque también podría suceder que la erosión paulatina de las energías del poder legislativo hiciera esa alternativa menos viable en la práctica de lo que pudiera estarlo en principio.[27] En parte por esta razón y, en parte también, por motivos a los que me referiré a continuación, quiero sostener aquí que los filósofos no deberían apresurarse tanto a acudir al instrumento judicial (o cualquier otro), y que los jueces, aunque deban ser hasta cierto punto filósofos del derecho, no deberían precipitarse a convertirse en filósofos políticos. Todo intento de incorporación extensa a posteriori (por

interpretación o por enmienda) de principios filosóficos en la legislación es un error, pues, en cualquiera de los casos, equivale a sustraérselos al ruedo político, al que propiamente pertenecen. Las intervenciones de los filósofos deberían limitarse a los obsequios que traen consigo. De cualquier otro modo, pasan a ser como aquellos griegos que entregaban presentes de los que el pueblo debía guardarse, pues los regalaban con el propósito oculto de tomar su ciudad.

[7]

«El filósofo no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas. Eso es lo que hace de él un filósofo.» Según he interpretado estas palabras, lo que vienen a decir es que el filósofo político debe separarse de la comunidad política, debe cercenar sus lazos afectivos y desprenderse de ideas convencionales. Sólo entonces puede hacerse (y esforzarse en responder) las preguntas más profundas acerca del significado y la finalidad de la asociación política, y de la apropiada estructura de la comunidad (de toda comunidad) y de su gobierno. Éste es un tipo de saber al que sólo se puede acceder desde el exterior. Desde dentro, el tipo de conocimiento disponible es otro, más limitado, de carácter más particular. Lo denominaré conocimiento político para diferenciarlo del filosófico. Éste sirve para responder a preguntas como las siguientes: ¿cuál es el significado y la finalidad de *esta* asociación? ¿Cuál es la estructura apropiada de *nuestra* comunidad y de *nuestro* gobierno? Aunque supongamos la existencia de respuestas correctas a estas últimas preguntas (y es dudoso que las preguntas particulares tengan respuestas correctas, por mucho que las preguntas generales sí las tengan), no deja de ser cierto que habrá tantas (respuestas correctas) como comunidades existan. Fuera de las comunidades, sin embargo, sólo hay una respuesta correcta. Del mismo modo que hay muchas cavernas, pero sólo un Sol, el saber político tiene un carácter particular y pluralista, mientras que el filosófico es universalista y singular. El éxito político de los filósofos tendría entonces el efecto de imponer una verdad singular sobre otra pluralista, o lo que es lo mismo, reiteraría la estructura de la república ideal en todas esas comunidades que

hasta entonces habían sido particularistas. Imaginemos no uno, sino una docena de reyes filósofos: sus reinos estarían cortados por el mismo patrón y se gobernarían de forma idéntica, con la única salvedad de los ajustes requeridos por las ineludibles particularidades de la geografía. (Si Dios fuera un rey filósofo, habría asignado a cada comunidad un conjunto idéntico o equivalente de condiciones geográficas.) Lo mismo sucedería con una docena de comunidades fundadas a partir de la posición original, pues posición original sólo hay una. Y se repetiría igualmente si lo que contempláramos fuese una docena de comunidades confeccionadas a partir de una comunicación sin distorsiones entre un grupo idealizado de miembros: y es que, si por algo se caracteriza la comunicación no distorsionada —a diferencia de la conversación corriente—, es por las muy pocas cosas que en ella se pueden decir.[28]

Puede que estemos preparados para asignar un valor al particularismo y el pluralismo, o puede que no. Lo cierto es que no es fácil saber cómo decidir. El pluralismo implica todo un abanico de casos —de opiniones, estructuras, regímenes, políticas— respecto a los que es probable que tengamos sentimientos diferentes. Puede que valoremos el abanico en sí o la idea de dicho abanico, y que, aun así, nos horroricen muchos de los casos y, a raíz de ello, busquemos algún principio de exclusión. La mayoría de los pluralistas son, en el fondo, pluralistas restringidos, y las restricciones que defienden derivan de unos principios universales. ¿Puede afirmarse entonces, aún, que valoran el pluralismo? Lo que les gusta simplemente es la variedad, quizás, o tal vez no estén preparados todavía para decidirse sobre todos y cada uno de los casos, o son tolerantes, o indiferentes. Quizás tengan una visión instrumentalista: los múltiples experimentos sociales acabarán conduciendo un día (lejano aún en el tiempo) a una única verdad. Todas estas son perspectivas filosóficas, dado que requieren de un punto de vista situado fuera del abanico en cuestión. Y desde ese punto de observación, sospecho yo, el pluralismo siempre será un valor, a lo sumo, incierto. Pero la mayoría de las personas están posicionadas de forma diferente. Están dentro de sus propias comunidades y valoran sus propias opiniones y convenciones. Llegan al pluralismo únicamente mediante un acto de empatía e identificación, reconociendo que otras personas también

tienen sentimientos como los suyos. También el filósofo puede llegar al pluralismo imaginándose a sí mismo, no como un «no ciudadano», sino como un ciudadano de todas las comunidades. Pero, en ese caso, podría perder esa firme conciencia de sí mismo y de su soledad que lo convierte en filósofo, y los presentes que trae consigo tal vez fuesen entonces menos valiosos de lo que son.

No es mi intención subestimar esos dones. Pero, llegados hasta este punto, es importante indicar que el valor de la verdad universal es tan incierto cuando se observa desde el interior de una comunidad determinada como lo es el valor del pluralismo cuando se aprecia desde fuera de cualquier comunidad particular. Por «incierto» no quiero decir irreal o insignificante, ya que no dudo que las comunidades particulares se mejoren a sí mismas aspirando a la realización de verdades universales e incorporando elementos (particulares) de doctrina filosófica a sus propios modos de vida. Y así lo entienden también los ciudadanos. Pero desde el punto de vista de éstos, no siempre resultará obvio que los derechos de unos hombres y mujeres abstractos, por llamarlos así (habitantes de una república ideal), sean los que deban protegerse y aplicarse aquí y ahora. Es probable que tal aplicación despierte en ellos (en los ciudadanos reales) dos motivos de preocupación. En primer lugar, implicará una anulación de sus propias tradiciones, convenciones y expectativas. Ni que decir tiene que éstas son de fácil acceso para la crítica filosófica: no fueron «diseñadas» por un fundador o un sabio según «su voluntad» y «siguiendo un patrón ordenado», sino que son el resultado de negociaciones, intrigas y pugnas históricas. Pero, precisamente, de eso se trata. Siendo aquéllas como son productos de una experiencia compartida, el pueblo las valora más que las dádivas del filósofo, porque las primeras pertenecen al propio pueblo, pero las segundas no (del mismo modo que yo puedo sentirme muy a gusto con un utensilio que tengo y uso desde hace tiempo, y no encontrarme cómodo con otro más nuevo y de un modelo más perfeccionado).

La segunda preocupación está más estrechamente relacionada con el principio democrático. Las personas no valoran solamente aquellos productos de su experiencia con los que ya están familiarizados, sino la experiencia misma, el proceso a través del cual se produjeron los productos.

Y les costará entender por qué ha de priorizarse la experiencia hipotética de unos hombres y mujeres abstractos sobre su propia historia. En realidad, la pretensión del filósofo heroico debe ser más ambiciosa: la experiencia hipotética no sólo es prioritaria, sino que reemplaza en la práctica a la experiencia histórica. Allí donde se instaura la verdad universal no queda margen para la negociación, la intriga y la pugna. De ahí que parezca entonces que la vida política de la comunidad está condenada a quedar permanentemente interrumpida. Los ciudadanos ya no pueden moverse en absoluto por una parte significativa del área por la que antes se movían libremente. ¿Por qué iban a aceptar algo así, entonces? Es muy posible, pues, que se decanten por la política antes que por la verdad, y esa elección (si la hacen) contribuirá, a su vez, al pluralismo. Cualquier comunidad histórica cuyos miembros dan forma a sus propias instituciones y leyes producirá necesariamente un modo de vida particular, no universal. Esa particularidad sólo puede ser reducida desde el exterior y mediante la represión de los procesos políticos internos.

Pero esta segunda preocupación, que es la más importante de las dos, es probablemente exagerada. Y es que la doctrina filosófica, como la propia ley, requiere de interpretación antes de que pueda llevarse a la práctica. Las interpretaciones tienen necesariamente un carácter particular y se prestan a una argumentación real y no meramente hipotética. A menos que el filósofo obtenga la «plena soberanía» para sí mismo, su victoria no interrumpirá ni suspenderá la actividad política. Si su victoria adoptase la forma que he venido imaginando aquí, no haría más que desplazar el foco de la actividad política de los parlamentos a los tribunales: de la elaboración de las leyes a los litigios. Ahora bien, por otra parte, esa victoria (suponiendo que lo sea) evidenciaría necesariamente ciertas tendencias universalizantes: tendría que imponer, al menos, algunas restricciones a las tendencias favorecedoras del pluralismo que se observan en toda dinámica política sin trabas. Cuanto más «estrictos intérpretes» de la doctrina filosófica sean los jueces, más se parecerán entre sí las diferentes comunidades sobre las que gobiernen y más limitadas quedarán las elecciones colectivas de los ciudadanos. Así que la antedicha exageración tiene un sentido: los ciudadanos habrán perdido una

parte (mayor o menor) del control que tenían sobre sus propias vidas. Y carecerán de motivo alguno (democrático, se entiende) para obedecer lo que los jueces decreten.

[8]

Todo esto podría evitarse, lógicamente, si los jueces adoptaran una política de «contención judicial», parando o anulando las decisiones legislativas sólo en casos muy raros y extremos. Pero yo sugeriría también que la contención judicial, como la intervención judicial, deriva su fuerza de una visión filosófica más profunda. Históricamente, la contención ha estado relacionada con el escepticismo o el relativismo.[29] Es, sin duda, cierto que las visiones filosóficas cambian y los jueces deben andar con cautela para no dejarse llevar por las modas pasajeras. Pero yo me inclino a creer que la contención judicial es coherente con las justificaciones más fuertes que los filósofos hacen de las verdades que descubren o construyen. Y es que tales justificaciones vienen debidamente acompañadas de una cierta actitud que tiene su origen en la república ideal o en la asamblea perfecta de la que aquéllas se derivan. Se trata de una actitud de contención filosófica y consiste simplemente en el respeto que cualquier persona externa debe a las decisiones que unos ciudadanos han tomado entre sí y para sí. El filósofo se ha retirado de la comunidad. Y lo ha hecho, precisamente, porque el conocimiento que busca sólo puede encontrarse fuera de ese lugar particular y no confiere derecho alguno dentro de él.

Al mismo tiempo, hay que decir también que, puesto que el retiro del filósofo es únicamente especulativo, no pierde ninguno de los derechos que le asisten como ciudadano corriente. Sus opiniones valen tanto como las de cualquier otro ciudadano; está autorizado como los demás a trabajar para que se lleven a la práctica, a debatir, a intrigar, a luchar, etc. Pero cuando actúa así, es un filósofo implicado, es decir, un sofista, un crítico, un publicista o un intelectual, y debe aceptar los riesgos que esos roles sociales conllevan. No digo que deba aceptar el riesgo de morir: eso dependerá de las condiciones de la implicación en su comunidad, y los filósofos —como otros ciudadanos— esperarán encontrarse con algo mejor que una guerra

civil o una persecución política. Los que tengo en mente son dos tipos diferentes de riesgo. El primero es el riesgo de la derrota, porque, aunque el filósofo implicado puede aún pretender que tiene la razón, no puede reclamar ninguno de los privilegios de ésta. Debe convivir con el común juego de probabilidades de la política democrática. El segundo es el riesgo del particularismo, que supone, quizás, otra forma de derrota para la filosofía. La implicación siempre conlleva una pérdida (no total, pero sí suficientemente seria) de distancia, de perspectiva crítica, de objetividad, etc. El sofista, crítico, publicista o intelectual debe abordar las cuestiones que preocupan a sus conciudadanos, debe tratar de dar respuesta a los interrogantes de éstos, debe entreverar sus argumentos en el tejido de la historia común. En el fondo, debe convertirse en un *con*ciudadano en la comunidad de ideas, pero, a partir de ahí, ya será incapaz de eludir por completo los enredos morales e, incluso, emocionales de la ciudadanía. Puede que se aferre a las verdades filosóficas de la ley natural, la justicia distributiva o los derechos humanos, pero lo más probable es que sus argumentos políticos parezcan una versión improvisada de esas verdades, adaptada a las necesidades de un pueblo particular: una versión provinciana desde el punto de vista de la posición original, aunque ideológica desde el punto de vista de la situación ideal de habla.

Tal vez deberíamos decir que, por cuanto se implica y se nacionaliza de nuevo en la comunidad de ideas, el filósofo es como un poeta político, como el legislador de Shelley, no como el de Rousseau. Aunque continúa esperando que sus argumentos trasciendan su propia comunidad, él es, antes de nada, «local». Y, por lo tanto, debe estar listo para renunciar a las prerrogativas de la distancia, del diseño coherente y de la plena soberanía, para, en vez de eso, indagar con «ideas que respiran y palabras que queman», para llegar a su propio pueblo y conmoverlo. Y debe desistir del empleo de cualquier otro medio más directo para la instauración de la república ideal. Ese desistimiento es la contención filosófica.

La contención judicial se sigue de aquélla (como también se siguen la contención de la vanguardia y la contención de la administración pública). Los jueces deben mantenerse tan cerca como les sea posible de las decisiones de la asamblea democrática, haciendo cumplir, en primer lugar,

los derechos políticos fundamentales que sirven para sostener el carácter mismo de esa asamblea y protegiendo a sus miembros frente a una legislación discriminatoria. No les corresponde velar por la aplicación de otros derechos que no sean ésos, a menos que una decisión democrática les autorice a hacerlo. Y a los jueces, como tales, no les importa que se pueda validar (o que se haya validado) una lista más amplia de derechos en otra parte: los demás lugares no cuentan.

Insisto, una vez más, en que no pretendo negar que los derechos puedan ser validados en otro lugar. En realidad, las verdades más generales de la política y la moral sólo pueden validarse en el reino de lo filosófico, y ese reino tiene su asiento fuera —más allá, separado— de toda comunidad particular. Pero la validación filosófica y la autorización política son dos cosas completamente diferentes. Pertenecen a dos ámbitos de la actividad humana absolutamente distintos. La autorización es obra de ciudadanos que se gobiernan a sí mismos entre sí mismos. La validación es el fruto del filósofo que razona por su cuenta en un mundo que habita en solitario o que llena con los productos de sus propias especulaciones. Ni la democracia tiene nada que alegar en el terreno filosófico, ni los filósofos cuentan con derecho especial alguno en la comunidad política. En el mundo de la opinión, la verdad es, en el fondo, una opinión más, y el filósofo sólo es otro creador de opiniones.

Capítulo 2

CRÍTICA DE LA CONVERSACIÓN FILOSÓFICA

[1]

Lo que ocupa mi atención en este artículo no es el hecho de que los filósofos conversen entre sí: nada de preocupante hay en ello. Tampoco me interesa que la gente corriente hable a veces sobre cuestiones «filosóficas»: la necesidad, la libertad, la justicia, el sentido de la vida y de la muerte. Doy por sentado que las conversaciones de ese tipo son normales e inocentes. Duran un tiempo; a veces, son interesantes y, otras veces, no; no alcanzan ninguna conclusión firme y, llegadas a cierto punto, se detienen sin más. La gente se cansa o se aburre, o quiere ir a comer, o se le ocurre otra cosa que hacer o alguien más con el que le apetece hablar. Estas conversaciones carecen de momentos de autoridad y tampoco generan pretensiones de autoridad; están fuera del ámbito de interés en el que me moveré aquí. Las que quiero examinar son las conversaciones construidas o diseñadas, en las que el propósito mismo de esa construcción o de ese diseño es producir unos desenlaces conversacionales, unos argumentos terminados, unas proposiciones acordadas: en definitiva, unas conclusiones cuyo valor como verdad o cuya corrección moral sean de reconocimiento obligado para todas las demás personas.

En la conversación construida está implícito el valor del acuerdo. Puede que haya fundamentos más robustos para las pretensiones de verdad o de corrección, pero ése es el más evidente. De hecho, ¿cómo íbamos a saber, si no, que otro fundamento es más robusto a menos que estemos de acuerdo (todos o algunos de nosotros, tras hablar bien las cosas) en que lo es? La obtención del acuerdo de otra persona —aunque sea sólo una— inicialmente discrepante produce una fuerte impresión, pues sabemos lo

difícil que resulta conseguir que dos personas inteligentes coincidan en una misma conclusión. La fuerza de los diálogos de Platón deriva en parte de la constancia que tenemos de esa dificultad. Los diálogos comienzan con una disputa y acaban con un acuerdo prácticamente total. Al final, apenas evidencian cualidad dialógica alguna: se trata de monólogos interrumpidos por los asentimientos de un coro de un solo hombre, como son los siguientes, de Glaucón, quien, en *La república*, responde así a una sucesión de argumentos presentados con cierto detenimiento por Sócrates:

> Ciertamente.
> Por supuesto.
> Inevitablemente.
> Sí, no cabe duda.
> Debe ser así.
> Bueno, eso es un hecho, desde luego.
> Sí.
> No, dímelo tú.
> Estoy totalmente de acuerdo.[1]

Esta clase de afirmaciones amplían la fuerza de un argumento filosófico o, cuando menos, hacen que éste parezca más contundente (¿por qué otro motivo, si no, iban a escribir diálogos los filósofos?), ya que el interlocutor aquiescente no habla sólo por sí mismo, sino también por el lector. Platón incorpora así nuestro acuerdo a su discurso, y aunque siempre podemos negarnos a coincidir con él, sentimos cierta presión para secundar lo que se nos dice, para sumarnos al coro. Y, pese a ello, sabemos que los diálogos filosóficos no concluyen realmente de ese modo (con uno de sus protagonistas postrado verbalmente ante el otro, buscando exasperadamente nuevas maneras de asentir). Entre los filósofos surgen acuerdos, sin duda, como también se materializan algunos —a una escala más amplia— a nivel de toda una sociedad. Estos últimos se desarrollan muy lentamente, durante largos periodos de tiempo; siempre son aproximados e incompletos, y los procesos a través de los que surgen sólo son conversacionales en parte. Tendré más que decir sobre estos procesos más adelante; por el momento, baste señalar que las conversaciones que se llevan a cabo en ellos nunca terminan realmente. Las afirmaciones corales hacen que nada sea firme.

Aun así, ese espectáculo del héroe filosófico que triunfa sobre sus oponentes reduciéndolos al más sumiso asentimiento (el equivalente filosófico de la rendición y la cautividad en tiempos de guerra) tiene algo de atractivo. Si el diálogo exhibiera un poco más de toma y daca, su realismo sería mayor, pero probablemente no su poder persuasivo. Si no estamos plenamente convencidos, es por nuestra propia experiencia de debate, en la que, incluso cuando creemos que lo hemos hecho muy bien, no nos aproximamos ni por asomo a ese triunfalismo platónico (con el que, a lo sumo, sólo alcanzamos a soñar). En el mundo real, hay ciertos tipos de debate que tienen finales fijados convencionalmente; esos finales suelen representar victorias de una u otra clase, pero no son triunfos que acarreen certeza filosófica. Consideremos, por ejemplo, los debates que se desarrollan en una asamblea política (donde lo que está en juego es la política correcta) o las deliberaciones de un jurado (donde la verdad misma está en juego). Los debates terminan en algún momento con una votación y la política que cosecha el apoyo mayoritario es la que acaba aplicándose; pero no es probable que quienes se oponen a ésta admitan que es la política correcta sólo porque la respalda la mayoría. Como mucho, admitirán que, por el momento, lo correcto es hacer cumplir dicha política. Las deliberaciones de un jurado se aproximan más al debate filosófico, en parte porque a los miembros de aquél (a diferencia de los de la asamblea) no se les supone interés directo o material alguno en sus decisiones. Deliberan hasta que alcanzan un *veredicto*, es decir, un pronunciamiento verdadero, y como tal lo hacemos cumplir. En realidad, sólo es verdadero por convención (en virtud de acuerdos previos). No es la verdad del veredicto lo que inviste de autoridad al sistema de jurados, sino que es el sistema el que hace que el veredicto sea autorizado. Sabemos que los jurados cometen errores incluso cuando sus deliberaciones son auténticamente desinteresadas y sus conclusiones, unánimes.[2] Y, de forma parecida, sabemos que los filósofos, aun cuando consiguen persuadir a sus oponentes más inmediatos, suelen equivocarse (como mínimo, siempre hay otros filósofos que salen al paso para indicarnos los errores).

Podríamos decir que el error de Platón fue escribir diálogos de pretendida verosimilitud —en escenarios reales y con protagonistas conocidos— que, en el fondo, no se asemejan a nuestros propios debates sobre cuestiones filosóficas (o de cualquier otro tipo). Quien escribe un diálogo (y no el diseño de un diálogo), quien imagina y reproduce un debate entre personajes filosóficos, se enfrenta a un complicado dilema. Por motivos literarios (cuando no filosóficos), debe apelar de algún modo al sentido que tienen sus lectores para apreciar lo que es una buena conversación de verdad, pero, a partir de ahí, o bien sus conclusiones y afirmaciones corales no sonarán auténticas, o bien deberá dar un final no concluyente a su escrito. No hay muchos ejemplos de finales no concluyentes, pero los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume demuestran la existencia de esa posibilidad. El escepticismo de Hume parece crear una especie de «capacidad negativa»: la disposición a resistir la tentación del triunfo filosófico y a renunciar a la afirmación coral. De resultas de ello, tras leer los *Diálogos*, nos quedamos con la impresión de no estar seguros de cuál de los personajes habla en nombre de Hume.[3] Sus lectores parecen hombres y mujeres embarcados en una conversación real que discrepan al día siguiente sobre quién dijo una cosa u otra, y con qué intención la dijo. Lo que es obvio es que nadie les ha transmitido verdades ciertas acerca de la religión natural.

¿Existe algún modo de transmitir la verdad (o la corrección moral) a través de la conversación? A mi juicio, no a través de conversaciones reales ni literarias. El diálogo real, aun si sólo es imaginado, propicia el desacuerdo tan a menudo como el acuerdo, y ni lo uno ni lo otro son más que temporales. Además, los motivos para lo uno son tan dudosos como los motivos para lo otro: si las personas disienten a menudo sólo por interés personal, orgullo o despecho, también es cierto que coinciden muchas veces nada más que por debilidad, miedo o ignorancia. En las conversaciones reales, el acuerdo no es más definitivo ni fundacional que el desacuerdo. Lo que la verdad exige de nosotros es una conversación hipotética (que no hay que confundir con literaria) cuyos protagonistas estén protegidos frente a los malos acuerdos y los malos desacuerdos. Necesitamos, pues, un plan, un conjunto de reglas que determinen quiénes son exactamente los

protagonistas y qué pueden decir. La elaboración de ese plan o diseño es una empresa de especial importancia en la filosofía moral y política contemporánea. Curiosamente, en cuanto disponemos de un diseño conversacional, apenas resulta necesario ya tener una conversación.

[2]

Hoy son varios los diseños de ese tipo con los que contamos. Quisiera escribir sobre ellos en términos generales, aunque incluyendo también algunos incisos particulares. Vaya por delante que las referencias concretas no harán justicia a la complejidad y la sofisticación de las teorías en cuestión. Se necesita una gran teoría para sustituir a la conversación real. De un modo u otro, cada una de las teorías debe afrontar las causas de desacuerdo principales (los intereses particulares, las relaciones y los valores), así como las causas más destacadas de acuerdo no auténtico o falso (la desigualdad y la información errónea). Dado que todas estas causas están presentes de forma regular en el mundo real, los teóricos se ven impulsados a diseñar un escenario conversacional ideal, en el que luego sitúan a un hablante ideal y/o un conjunto igualmente ideal de actos de habla. Centrémonos ahora en las formas posibles de ese idealismo.

Por supuesto, el escenario no puede ser la asamblea, ni la sala de deliberación del jurado, ni ningún otro entorno social o político real. Todos estos contextos presuponen siempre alguna forma de ordenamiento institucional, pero los ordenamientos institucionales preferibles desde el punto de vista moral son una de las cuestiones que se supone que la conversación ha de decidir. Lo que se necesita es un cambio de sede, como cuando un jurado se traslada desde la vecindad de un delito a un lugar más distante, donde sus miembros estarán menos expuestos a los rumores, los prejuicios y el miedo. En el caso que aquí nos ocupa, sin embargo, ninguna sede conocida es la adecuada. Las conversaciones hipotéticas tienen lugar en un espacio asocial. Los hablantes pueden disponer de información acerca de una sociedad determinada (y un momento histórico particular: «una fase dada —según Jürgen Habermas— en el desarrollo de las fuerzas productivas»),[4] pero no pueden *estar allí*, ni siquiera hipotéticamente (no

vaya a ser que recopilen información por su propia cuenta y cometan errores). Como ocurre con los miembros de un jurado, los hablantes ideales tienen negado el acceso a los periódicos, las revistas, la televisión y otras personas. Mejor dicho, sólo se les permite un periódico o una revista, que es aquella que les facilita el mejor relato disponible de aquello que los hablantes necesitan saber, de un modo muy similar a como los abogados de la parte contraria en un juicio estipulan una serie cierta de hechos (aunque éstos no equivalen necesariamente al «mejor relato disponible»).

Los propios hablantes están también idealizados, diseñados o programados de tal forma que sean ciertas palabras (y no otras) las que les vengan naturalmente a la boca. Para empezar, son y deben saberse iguales entre sí; la arrogancia, el orgullo de casta, la sumisión y la humildad han sido erradicados de sus mentes. Esto puede lograrse mediante estipulación: tienen que hablar como si (dieran por sentado que) todas las relaciones de subordinación hubieran sido abolidas. La igualdad conversacional refleja una igualdad social hipotética (pero ¿no se supone que ha de ser la conversación la que produzca, entre otras cosas, un argumento a favor o en contra de la igualdad social?). Por otra parte, la igualdad de los hablantes puede conseguirse también sin el «como si», corriendo el tupido «velo de ignorancia» rawlsiano y privándolos de todo conocimiento de su propia posición en la jerarquía de clase y estatus realmente existente. Pasan entonces a ser igualmente desconocedores de su lugar sociológico y de los sentimientos que éste engendra.[5] La igualdad también puede llevarse a efecto posteriormente, como veremos, vigilando lo que los hablantes pueden decir a partir del momento en que comienza la conversación.

En segundo lugar, los hablantes están plena e idénticamente informados sobre el mundo real (sobre lo que Habermas llama «las condiciones limitadoras y los imperativos funcionales de su sociedad»).[6] Todos ellos poseen en común un único corpus de conocimientos (uniforme y no controvertido); son ahora igualmente entendidos en la materia; comparten una sociología y, tal vez, incluso, una cosmología.

En tercer lugar, son liberados de sus propios intereses y valores particulares. Ésta es la más compleja de las idealizaciones, y su forma precisa varía en función del objetivo filosófico de la conversación

hipotética. En el modelo de Rawls, los hablantes ideales saben que tienen intereses y valores propios y que querrán afirmarlos, pero no saben nada en absoluto del contenido de dichos intereses y valores. Sus conversaciones producirán, por lo tanto, un mundo seguro para unos hombres y mujeres individuales que planean llevar una vida de autoafirmación, o lo que es lo mismo, que tienen intención de maximizar sus propios intereses y valores, sean los que sean. En el modelo de Habermas, sin embargo, los hablantes ideales tienen un autoconocimiento pleno, pero se comprometen internamente a afirmar sólo aquellos intereses y valores que puedan ser universalizados, reprimiendo (por así decirlo) todos los demás. Sus conversaciones producirán más bien una especie de intuición del interés general y del bien común, que desembocará a continuación en un conjunto de principios para una comunidad de ciudadanos cooperativos. La diferencia entre estos modelos y los anteriores sugiere que aquí predomina el diseño sobre el discurso. «De la situación ideal de habla —escribe Seyla Benhabib refiriéndose al modelo habermasiano—, uno viene a extraer lo que haya [...] puesto en ella.»[7] Lo mismo sucede con la posición original.

Todo aquello que uno no «ponga en» los hablantes deberá ponerlo en el habla de éstos. Antes de que nadie diga nada, el acto de habla debe haber sido descrito de tal modo que fije límites a lo que puede decirse. Habermas aboga por una «comunicación ilimitada», pero con ello pretende únicamente (!) excluir las limitaciones relacionadas con la fuerza y el fraude, así como con la sumisión, el miedo, la adulación y la ignorancia. Sus hablantes tienen igual derecho a iniciar y reanudar la conversación; a afirmar, recomendar y explicar sus propias posturas, y a cuestionar las de otros hablantes. Pero el requisito de universalización constituye una restricción considerable. Habermas insiste en que viene a ser lo mismo que el requisito del entendimiento mutuo en el habla real («exigente», sin duda, pero también «preteórico»).[8] En realidad, la universalización tiene un fin teórico que contrasta marcadamente con el propósito de muchas conversaciones reales: con ella se pretende excluir el regateo y el compromiso (la negociación de intereses particulares) y presionar a los hablantes para que éstos alcancen una armonía preordinada. Desde el punto de vista de Habermas, la justicia no es un pacto negociado, un *modus*

vivendi, imparcial a ojos de sus sujetos, egoístas y racionales. Es una vida común cuyos términos son fijados por la voluntad general de un conjunto de ciudadanos («aquello en lo que todos están de acuerdo que pueden desear que sea una norma universal»).[9] Habermas defiende una posición que es muy parecida a la de Rousseau, aunque el ginebrino renunció sensatamente a toda esperanza de que ésta pudiera alcanzarse por medio de la conversación. Rousseau escribió que descubriríamos la voluntad general si, cuando el pueblo delibera, los ciudadanos «no tuvieran comunicación alguna entre sí».[10] Pero, probablemente, no hay mucha diferencia entre la inexistencia total de actos de habla (reducido todo el proceso a una reflexión interna sobre el bien común) y la existencia exclusiva de actos de habla universalizantes.

Por su parte, el «diálogo liberal» de Bruce Ackerman exige una limitación externa, más que un compromiso interno con la universalización. Toda pretensión de prioridad de los intereses propios de los hablantes o de superioridad de sus propios valores queda simplemente desestimada, erradicada del registro conversacional. Si controlamos el discurso desde fuera, sostiene él, no será necesario idealizar a los hablantes (ni siquiera a sus actos de habla). Los participantes en los diálogos de Ackerman son personas reales (o mejor dicho, son personajes tipo, con nombres como Demócrata, Elitista, Favorecido, Desfavorecido, etc.: los guiones de este autor son dramas alegóricos), y conversan, más o menos, como lo hacen las personas de verdad. Pero su conversación está vigilada por una mujer policía (llamada Comandante).[11] Esto, supuestamente, hace que las palabras reales de los hablantes y sus intercambios verbales sean más importantes de lo que lo son para Rawls o Habermas, que se centran en el diseño antes que en el contenido del diálogo. Pero si se conocen las instrucciones que tiene la policía allí presente y si se aceptan los motivos de la función que le ha sido asignada, esos guiones conversacionales son fáciles de escribir, y así lo son para Ackerman. Los textos son meramente ilustrativos y, probablemente, el argumento que ilustran podría defenderse mejor a través de un monólogo. Pero la idea de conversación con vigilancia policial de Ackerman es indicativa de una importante característica común a todas estas iniciativas filosóficas: están estructuradas, de un modo u otro, contra la

indeterminación de la conversación natural. La conversación procede según un diseño previo hacia un fin designado. El acuerdo final es seguro y, una vez alcanzado, es igualmente indudable —siempre y cuando siga vigente el diseño inicial— que aquél se mantendrá (o, en caso de reanudarse la conversación, que volverá a reproducirse). Cualquier nuevo hablante no tendrá mucho más que decir que «eso suena bien», o «no se me ocurre ninguna objeción», o «estoy totalmente de acuerdo». En un diálogo ackermaniano, es posible que los hablantes traten de oponerse a algo de vez en cuando, pero sus objeciones serán a menudo desestimadas por la Comandante, por lo que el resultado final será, como suele ser el fin de los textos o guiones de Ackerman, el «(silencio)».[12]

[3]

He explicado antes que el proyecto conversacional presupone la importancia del valor del acuerdo; también presupone la posibilidad de acuerdo. No basta con la aquiescencia, ni con la disposición a secundar a los demás, a no causar problemas ni a pensar en otras cosas. Lo que se exige es un acuerdo racional y explícito; el «silencio» de Ackerman significa el reconocimiento de una derrota filosófica y, por consiguiente, equivale a dar pleno consentimiento a la posición del vencedor. Rawls garantiza el acuerdo con su velo de ignorancia, que separa a los hablantes de cualquier motivo que puedan tener para discrepar. La policía del relato de Ackerman desempeña un papel análogo. Pero Habermas asume un riesgo aún mayor e introduce un supuesto más radical. Él cree, al parecer, que la conversación sujeta a la restricción de la universalización producirá entre los hablantes lo que Steven Lukes denomina «un cambio endógeno de preferencias [...] tal que las preferencias, los gustos, los valores, los ideales, los planes de vida, etc., acabarán unificándose en gran medida (¿en qué medida?) y ya no entrarán mutuamente en conflicto».[13] Pero ¿qué razón podemos tener nosotros para sumarnos a esa creencia? Quizás Habermas esté también convencido de que, en cualquier momento, surgirán argumentos demoledores (referidos a la justicia distributiva, por ejemplo). O tal vez piense que esos argumentos han sido ya presentados, pero no en

condiciones ideales, por lo que se les ha negado la respuesta apropiada que merecían (es decir, el coro de afirmación platónico). Pero estas dos posibilidades son harto inverosímiles.

La mejor manera de apreciar la improbabilidad del acuerdo filosófico es consultando las conversaciones reales de los filósofos vivos (no hipotéticos), conversaciones que ya he calificado de no concluyentes. Y es que éstas guardan cierta similitud con el habla ideal de Habermas: los participantes se conciben a sí mismos como iguales aproximados, aunque algunos hablan con mayor autoridad y se les escucha con un respeto más profundo que a otros; comparten un corpus de información, aunque siempre con disensiones marginales; y, salvo unos pocos renegados, aspiran de forma bastante sistemática a la universalización. Aun así, no llegan a acuerdo alguno entre ellos; reproducen una y otra vez en el ámbito filosófico lo que sería equivalente a un juicio nulo por falta de unanimidad del jurado. Algunos filósofos, tras un esforzado diálogo interior, alcanzan un acuerdo en su propio fuero interno, pero éste no tiene el peso de un consenso externo. Los «otros» siempre suponen un problema.

¿Y por qué son un problema? Supongo que siempre podemos encontrar (o eludir) los motivos a través de una idealización adicional. Entre los filósofos, por ejemplo, impera el deseo de forjarse una posición propia, de hallar su propio camino, de proponer un argumento original.[14] De ahí que cada filósofo critique, enmiende o rechace las afirmaciones de quien ha hablado anteriormente: ¿de qué serviría estar de acuerdo con él? Puede que el velo de Rawls oculte a los hablantes ese sentido interés por la notoriedad y el elogio, y puede que, a partir de ahí, esos mismos hablantes se sumen dóciles al coro de apoyos al discurso más convincente. Habermas insiste en que los hablantes siempre deben tener el límite del mejor argumento: ésta es la restricción más estricta de todas, siempre, claro está, que sepamos reconocer cuál es ese mejor argumento. Pero la mayoría de los hablantes creen muy sinceramente que los suyos propios son los mejores argumentos. A veces, es posible que admitan que no están proponiendo el mejor argumento en aquel momento y lugar concretos: cuando eso sucede, la conversación termina o uno de los hablantes la abandona (como Demea en los *Diálogos* de Hume, a quien «no hizo ninguna gracia la parte final del

discurso y [...] aprovechó la ocasión, poco después, bajo algún pretexto, para abandonar aquella compañía»).[15] Pero esas mismas personas son luego salvadas por alguna brillante inspiración posterior: «Más bien, debería haber dicho...». Y, según se dicen a sí mismas, eso habría dado la vuelta al argumento. ¿Cómo podemos estar seguros de que el mejor argumento en una conversación particular es el mejor argumento posible? A fin de cuentas, sucede muy rara vez entre filósofos, pero siempre es posible alcanzar un acuerdo *demasiado* pronto.

Quizás nada de esto importe; el habla ideal es un experimento mental y, como tal, podemos abstraernos en él de todas las debilidades humanas. Si la conversación en sí sirve para sacar a relucir nuestras flaquezas y achaques, también podemos abstraernos de ella. Así lo hace Rawls, quien reconoce que, para el objetivo que él mismo persigue, no hace falta más que un hablante. Lo que oímos desde detrás del velo de ignorancia es, en realidad, un soliloquio filosófico.[16] El argumento no depende de intercambio de impresiones alguno: si traspasamos el velo hacia el otro lado, acabaremos estando de acuerdo, sin más.[17]

Pero lo que Ackerman pretende describir es cómo deben hablar los liberales entre sí. Y el habla ideal, según la entiende Habermas, está pensada para ser «compatible con una concepción democrática de uno mismo». Así se hablarían los ciudadanos, insiste él, en una democracia plenamente realizada. El habla ideal regresa de ese modo a una condición de habla real.[18] ¿Pero cuál es la fuerza y el alcance de ese regreso? ¿Qué sabemos del habla liberal y democrática real?

Lo primero que sabemos con seguridad es que es menos probable el acuerdo entre diferentes liberales y demócratas que entre los súbditos de un monarca, por poner un ejemplo, o los sujetos sometidos a un dictador militar o a una vanguardia ideológica o teocrática. Por eso es necesaria la policía de Ackerman: se trata de un sustituto benevolente de los censores autoritarios, si bien lo que vigila no es la sumisión al gobernante, sino la deferencia universal (la tolerancia de todos los modos —tolerantes— de vida). Presiona, en definitiva, al conjunto de hablantes diversos y discordantes para que lleguen a un tipo especial de acuerdo: deben coincidir en discrepar sobre las concepciones del bien. Pero tal acuerdo no hace más

que suspender el debate, y en ciertas ocasiones, al menos, resulta necesario alcanzar una conclusión. Lo que sabemos de las conclusiones liberales y democráticas es que son impredecibles y no concluyentes. Reflejan la indeterminación de toda conversación natural, no ideal y no vigilada, en la que pueden prevalecer la habilidad retórica, la elocuencia apasionada o la intensidad más taimada, pero sólo de forma momentánea. Es posible, incluso, que ninguno de estos últimos factores tenga efecto alguno: el toma y daca de la conversación, las interrupciones constantes entre los hablantes, imposibilitan el desarrollo de argumentos persuasivos, por lo que esas personas acaban donde empezaron, es decir, votando según sus intereses o defendiendo una postura ideológica firme e inflexible.

Tal como sugieren los diálogos de Platón, el filósofo necesita un interlocutor eminentemente pasivo para elaborar un argumento coherente. Y dado que los argumentos coherentes son también importantes en las democracias (por mucho que Platón no lo creyera así), y que difícilmente se encuentran interlocutores democráticos pasivos, el debate entre ciudadanos no puede siempre asumir formas conversacionales.«Laconversación—escribióEmerson—esunjuegodecírculos.»[19] Pero hay ocasiones en las que necesitamos escuchar un argumento sostenido, un discurso lineal. Se hace precisa entonces una cierta libertad con respecto a la interlocución, una suspensión del diálogo, para que alguien pueda construir un discurso, dar una lección, pronunciar un sermón (o escribir un libro). Todas estas son formas típicas de comunicación liberal y democrática, del mismo modo que susurrar al oído del príncipe es típico en las cortes de la realeza. El hablante situado frente a (que no en medio de) sus oyentes, que habla a (que no con) las personas, que defiende un argumento: ésta es una imagen central en cualquier descripción plausible del proceso democrático de toma de decisiones. El acto de habla es público y los hablantes se responsabilizan de lo que dicen; los oyentes están invitados a recordar lo que aquéllos dicen y a que rindan cuentas de ello. Sin embargo, ¿quién es responsable del resultado de una conversación ideal? Supongo que el autor o el diseñador de la misma, quien, de todos modos, trata de implicarnos a todos los demás en ella. Si accedemos todos a ello, ya no hay nadie a quien posteriormente

se puedan pedir responsabilidades. Pero la política democrática en todas sus versiones, antiguas y modernas, depende de «peticiones» de esa clase exacta.

Del mismo modo que el liberalismo y la democracia requieren a veces que nos liberemos de la interlocución para que puedan elaborarse y presentarse argumentos, también exigen una exposición radical que haga posible que los argumentos (y quienes los pronuncian) sean puestos a prueba. De ahí la importancia de las repreguntas judiciales, las sesiones de control y de preguntas en el Congreso o el Parlamento, las ruedas de prensa, etc. Ninguna de estas pruebas tiene un estilo conversacional. Están regidas por convenciones más o menos estrictas que comparten muy pocas características comunes con los principios del habla ideal habermasiana. En ellas, son una o más personas las que formulan preguntas, y es una persona sola quien debe responderlas, si bien ésta puede siempre responder con evasivas o acogerse a alguna de las excepciones convencionales: la ignorancia, la no autoincriminación, las exigencias de la seguridad nacional. Todas las respuestas y las negativas a responder están expuestas al juicio popular.

Los ciudadanos democráticos hablan, escuchan y preguntan; ejercen papeles distintos en ocasiones distintas, y no todos los papeles a la vez en una misma ocasión. Podríamos concebir la comunicación en una democracia como Aristóteles concebía la ciudadanía: gobernar y ser gobernados, hablar y escuchar, por turnos. El habla ideal, por el contrario, se parece más a la forma que Rousseau tenía de entender la ciudadanía, según la cual, los ciudadanos «se dan la ley a sí mismos», todos ellos gobiernan, todos son gobernados, simultáneamente. No digo con esto que todos los hablantes ideales hablen al mismo tiempo, aunque tal cosa no sea imposible si recitan el mismo soliloquio. Hablan y escuchan en una misma ocasión y en un escenario que, al menos en principio, descarta tanto las lecciones como las repreguntas. Podemos imaginarnos, claro está, un diálogo a través de diferentes ocasiones, en las que los ciudadanos van usando sus turnos aristotélicos: yo escribo un libro, tú escribes una crítica del libro, yo escribo una respuesta a tu crítica, tú escribes una réplica a mi respuesta. Supongamos que estamos en una sociedad igualitaria, sin

relación alguna de subordinación o dependencia entre nosotros. Y supongamos también que somos sinceros cuando escribimos y nos esforzamos al máximo por llegar a la verdad y expresarla. Aun en ese caso, continuará abierto el interrogante de si el intercambio verbal hará que nos acerquemos más los unos a los otros o nos impelerá hacia posturas diametralmente opuestas y enfrentadas. Quizás intercambiemos concesiones y nos aproximemos (unos a otros, que no necesariamente a la verdad). Quizás defendamos, con irritación creciente, nuestros puntos de partida. En cualquier caso, nuestras decisiones serán estratégicas, al menos en parte: el diálogo democrático —entendido en el sentido de una sucesión de turnos— tiene una cualidad confrontacional; nos turnamos ante un público cuyo apoyo es crucial para nosotros. Buscamos el respaldo popular porque éste parece confirmar nuestra descripción de la verdad y —lo que es igualmente importante, si no más— porque sirve para que nuestra explicación sea eficaz en el mundo.

El habla ideal se abstrae de todo esto, creando así una conversación más íntima, una versión política, quizás, del diálogo yo-tú de Martin Buber. Algo así sugiere Hans-Georg Gadamer, un defensor del habla real frente a la ideal; pero la defensa que hace este autor requiere, sin embargo, de una idealización bastante radical: «Alcanzar un entendimiento en la conversación presupone que los participantes [...] intentan dejar un margen para la validez de lo que les es ajeno y contrario. Si esto se produce sobre una base recíproca, y cada uno de los participantes, al tiempo que mantiene su posición, sopesa simultáneamente los argumentos opuestos, podrán alcanzar finalmente un lenguaje y un juicio comunes gracias a una transferencia imperceptible y no arbitraria de puntos de vista. (Llamamos a esto un intercambio de opiniones.)».[20] El inciso entre paréntesis tiene algo de cómico: sonreímos porque sabemos que es perfectamente posible que un «intercambio» como el descrito por Gadamer no haga más sabia a ninguna de las partes dialogantes; también sonreímos porque sabemos igualmente que muchas relaciones conversacionales, aun inspiradas por la mejor de las voluntades, ni siquiera llegarán tan lejos. En cualquier caso, la decidida elusión del antagonismo defendida por Gadamer difícilmente refleja una «concepción democrática de uno mismo». No es útil para explicar lo que

sucede ni (tan siquiera) lo que podría suceder (idealmente) en el ruedo político, donde los partidos y los movimientos —no sólo los hablantes individuales— se enfrentan entre sí. Gadamer describe algo más próximo a la deliberación que al debate y, simplemente, da por supuesto el éxito de ese encuentro deliberativo.[21]

[4]

El lenguaje y el juicio comunes, los acuerdos y los entendimientos, las coincidencias más o menos plenas y amplias, son, pese a todo, elementos necesarios para cualquier sociedad humana. Obviamente, no se trata de que las personas estén de acuerdo en una política u otra, sino de que coincidan —a un nivel más profundo— en cuanto a los contornos aproximados de un modo de vida y de una visión del mundo. Hay ciertas cosas que deben entender de forma coincidente pues, de lo contrario, sus desacuerdos serán incoherentes y sus argumentos, imposibles. No pueden tener una política (y un debate político) a menos que cuenten también con lo que los politólogos denominan un «consenso» sobre el ordenamiento institucional y las líneas de autoridad. No pueden mantener una vida común sin un conjunto de concepciones compartidas acerca de los sujetos de esa vida —ellos mismos — y de su carácter, sus intereses y sus aspiraciones. Pero la conversación sólo es uno más de los múltiples elementos del complejo proceso social que produce consenso e interpretaciones compartidas. Ese proceso incluye también la lucha política (zanjada, como mucho, por la fuerza de los números, no de los argumentos), la negociación y el compromiso, la elaboración y aplicación de las leyes, la socialización en el seno de las familias y las escuelas, las transformaciones económicas y la creatividad cultural en todas sus formas. Las interpretaciones que acaban siendo compartidas nunca habrán sido defendidas racionalmente por un único hablante que logró apreciarlas en su totalidad. Tampoco surgen en el transcurso de un debate entre múltiples hablantes que aportan diferentes pedazos de ese todo y que debaten hasta que se alcanza una conclusión que reúne e incorpora todas las piezas. Nada de eso: ninguna conclusión es concebible sin autoridad, conflicto y coerción (la socialización, por

ejemplo, siempre es coactiva). Y, pese a ello, las conclusiones tienen una especie de fuerza vinculante, que deriva de la vida común que se sostiene sobre la base que ellas mismas proporcionan.

Podría concebirse el habla ideal como una manera de poner a prueba estas conclusiones, pero no estoy seguro de que éstas sean del tipo de conclusión que es fácilmente contrastable. Consideremos, por ejemplo, uno de nuestros puntos de entendimiento más profundos: nuestra concepción de la vida humana (la social, no la biológica) como una carrera, un proyecto, una empresa individual. La idea de un «plan de vida» es crucial para la teoría de la justicia de Rawls.[22] Pero no es una idea que pueda confirmarse o rebatirse en la posición original. Rawls simplemente asume que los individuos planean sus vidas, y sin ese supuesto, él no podría siquiera empezar a explicarnos qué sucede: qué piensan, dicen y acuerdan sus hablantes ideales cuando tratan de maximizar sus oportunidades y minimizar sus riesgos. La noción de carrera es, digámoslo así, preoriginal. Sabemos que tiene una historia, pero en la posición original viene dada sin más. ¿Cómo podría llegar alguna vez a ser objeto de un acuerdo racional? Tendríamos que imaginar a unos seres humanos que, literalmente, no supieran nada en absoluto acerca de la forma de la vida humana. Pero, a partir de esa base, ¿decidirían tener carreras en vez de, por ejemplo, posiciones sociales heredadas o una sucesión de actos espontáneos? El proceso real a través del cual la idea de carrera pasó a ocupar un lugar central en nuestra propia concepción de nosotros mismos tiene su origen en la descomposición de las comunidades tradicionales: es el producto resultante tanto de la fuerza y el fraude como del argumento filosófico. Y aun así, hoy en día, difícilmente podemos iniciar un debate filosófico sobre ordenamientos sociales o teorías de la justicia sin asumir la existencia de unos individuos que planifican sus vidas —y que tienen derecho a planearlas— antes de vivirlas.

Lo mismo que ocurre con la forma conceptual de la existencia humana sucede con las formas externas de ésta. Los hombres y las mujeres que se encuentren en la posición original o en la situación ideal de habla no podrán debatir coherentemente entre ellos a menos que compartan cierto entendimiento sobre cómo es el mundo y sobre qué lugar ocupan en él.

¿Cómo funciona su economía? ¿Cuáles son las restricciones que impone la escasez en su particular momento y espacio? ¿Cuáles son sus opciones políticas? ¿Qué oportunidades les ofrece y entre qué alternativas les permite elegir el estado actual de la ciencia y la tecnología? Éstas son algunas de las preguntas cubiertas dentro de las «condiciones limitadoras» y los «imperativos funcionales» que Habermas afirma que condicionan cualquier intento de construcción de una sociedad o de una moral a través del discurso. Si los hablantes parten ya de un desacuerdo en torno a los parámetros sociales y económicos dentro de los que ha de definirse el significado de la justicia, por ejemplo, es improbable que, más adelante, lleguen a un acuerdo sobre lo que se entiende por justicia. De ahí que todo filósofo que quiera diseñar una conversación ideal esté obligado a asumir la existencia de un único corpus de conocimientos (que tal vez tenga que especificar él mismo): la mejor información científico-social disponible, certificada —supongo— por los economistas, psicólogos, politólogos, etc., más autorizados.[23] Pero ¿cómo se generan estos conocimientos? ¿A través de qué medios llegan a manos del filósofo?

La producción y transmisión de conocimiento es, también, un proceso social complejo. La conversación desempeña, sin duda, un papel en dicho proceso; nos gusta imaginar que es la principal protagonista del mismo. En la comunidad de los académicos, la buena conversación es fundamental: el debate argumental es la forma esencial de comunión académica. Tal vez sea así, pero la comunión académica no lo es todo en cuanto a la producción de conocimientos. Nadie que haya formado parte de una comisión universitaria, que haya ayudado a editar una revista académica, que haya reñido con sus colegas por el contenido del programa de estudios, o que haya examinado y evaluado propuestas para obtener financiación para una investigación, dudará de la importancia central de la política, incluso en el mundo académico. También en éste, la negociación y el compromiso preceden al acuerdo; también aquí la autoridad disfruta de prerrogativas, se ejercen presiones y surgen pautas de dominación; también aquí intervienen otros intereses además del interés por la verdad. Michel Foucault, que se equivoca en muchas cosas, está seguramente en lo cierto al sostener la

simbiosis entre el poder y el saber.[24] La constitución de la autoridad profesional va de la mano con el desarrollo de las diversas disciplinas científicas.

Obviamente, nada de esto produce resultados definitivos, pero lo que sí tiene la producción de conocimientos es *resultados*. En algunos campos académicos, durante cierto tiempo, hay unas figuras profesionales de referencia y una sabiduría reinante (aunque, a veces, el reinado es breve). En otras disciplinas, en otros momentos, hay un conjunto determinado de doctrinas en disputa, cada una con sus propios expertos defensores, que, puesto que no pueden reinar en solitario, comparten el poder a regañadientes. La competencia siempre quedará englobada dentro de un acuerdo más amplio que establece los límites del reparto de poder. Así pues, a los hombres y las mujeres de la posición original o de la situación ideal de habla se les dirá, por ejemplo, que existen vínculos sistemáticos entre la economía y el orden político. Pero ¿qué se les dirá a propósito de la naturaleza de esos vínculos? ¿Que los mercados capitalistas favorecen la política liberal y democrática? ¿O que una política verdaderamente democrática es incompatible con las desigualdades generadas por el mercado? Cada uno de estos enunciados es abogado con considerable fuerza por autoridades rivales que han reunido una carga muy parecida de pruebas históricas y sociológicas a favor de sus respectivas tesis. En el fondo, trabajan dentro de un mismo «paradigma». Los hablantes ideales apenas podrán contrastar el paradigma: han de contar con *alguna* visión autorizada de la relación entre política y economía. Y no está claro que puedan resolver el debate sobre los mercados y la democracia (aun cuando podrían, sin duda, sumarse a él) a menos que se les facilite un conjunto único de «hechos» históricos y sociológicos. Pero quienquiera que les entregue ese presente estará determinando la resolución del debate, la cual, a su vez, determinará la forma del acuerdo que alcancen con respecto, por ejemplo, a la justicia distributiva.

La idea preoriginal de la existencia de una carrera explica en buena medida los resultados rawlsianos. De manera muy similar, la teoría preideal de la sociedad (sea cual sea) explicará en gran parte los resultados habermasianos. Vemos una vez más que el final de la conversación

filosófica depende de los inicios de ésta. Afirmar algo así no significa negar el valor de la conversación, sino únicamente el del diseño conversacional: nos obliga a renegar del sueño de alcanzar finales que sean poco más o menos que paradas definitivas. Jamás llegaremos al punto en el que lo único que podamos hacer sea representar el papel del coro platónico. El diseño tampoco puede ayudarnos, ya que todos sus elementos (formales y sustantivos) anteceden necesariamente al habla hipotética; han de ser elaborados (y son elaborados) con independencia de cualquier procedimiento ideal. Podemos y debemos hablar de los elementos: tienen una importancia inmediata, plantean cuestiones profundas sobre la libertad y la igualdad, y sobre la naturaleza de la vida humana y la estructura del ordenamiento social. Pero ésa es una conversación real, no hipotética: no es un diálogo ideal ni un soliloquio filosófico. La conversación hipotética no puede comenzar hasta que no concluye la real, cuando ya sabemos qué es la libertad de expresión, en qué sentido los hablantes ideales son mutuamente iguales, qué clase de vida tendrán y cómo funcionan sus ordenamientos sociales. Pero el habla real nunca es concluyente; no tiene momentos de autoridad. Ya dije al principio que no me interesaba aquí el habla de ese tipo. Sin embargo, puede que no haya nada que sea más interesante.

Ahora bien, si el diálogo ideal no puede servir como piedra de toque de las ideas heredadas, tal vez pueda ser útil para contrastar los procesos (incluida la conversación real) a través de los que se generan dichas ideas. ¿Deberíamos encaminarnos, por ejemplo, hacia un debate más abierto y una política más igualitaria? Probablemente sí, pero los motivos para ello, lejos de surgir del habla ideal, la preceden; la libertad y la igualdad de todos los hablantes es el primer supuesto de Rawls, Habermas, Ackerman y, hasta donde yo sé, de todos los demás filósofos que han seguido una línea similar en sus escritos.[25] Al mismo tiempo, todos estos autores asumen igualmente la existencia de autoridades científicas, mujeres policía y diseñadores del discurso como ellos mismos, que deben tener también sus equivalentes en la vida real. El papel exacto que debería atribuirse a tales figuras es algo sobre lo que probablemente no nos pondremos de acuerdo y sobre lo que debatiremos mientras sigamos debatiendo sobre algo. Y eso significa que

no existe ningún diseño conversacional seguro y cierto que nos vaya a proteger frente a los malos acuerdos y los malos desacuerdos. La continuidad del debate es nuestra única protección.

La conversación real es la parte consciente y crítica de los procesos que generan nuestras ideas heredadas y las teorías imperantes: la reflexión adquiere así una expresión articulada. Debatiendo entre nosotros, interpretamos, revisamos, elaboramos y también ponemos en cuestión los paradigmas que conforman nuestra forma de pensar. Así es como llegamos, por ejemplo, a una determinada concepción de lo que es una sociedad justa: a través de una conversación que está limitada, en realidad, por las restricciones corrientes de la vida cotidiana, como son las presiones de tiempo, la estructura de la autoridad, la disciplina de los partidos y los movimientos políticos, los modelos de socialización y educación, los procedimientos establecidos de la vida institucional. Si no hubiera restricción alguna, la conversación no podría acertar nunca a producir ni siquiera esas paradas convencionales (y temporales) que denominamos sentencias o veredictos; pero precisamente por las restricciones, a algunos de los hablantes todo punto de parada siempre les parecerá arbitrario e impuesto. Éstos tratarán de renovar la conversación, cosa que, pese a las limitaciones, lograrán a menudo. Pero, en un sentido distinto, esas mismas conversaciones son radicalmente ilimitadas, pues, si bien puede haber ideas que todos los hablantes den por sentadas, no hay ninguna previamente estipulada, ninguna que tenga que ser dada por descontada para que la conversación siga adelante (como tampoco hay que dar por sentadas las limitaciones). No hay un diseño previo. La conversación real es inestable e inquieta: de ahí que, en última instancia, sea más radical que el habla ideal. Llega a razones y argumentos que ninguno de sus participantes pueden prever, lo que significa que son razones y argumentos que nuestros filósofos (para bien o para mal) ni siquiera han soñado.

Capítulo 3

OBJETIVIDAD Y SIGNIFICADO SOCIAL

[1]

Es probable que yo no tenga una visión objetiva de la objetividad. Tras haber sido acusado en múltiples ocasiones de ser desdeñoso con ella, acudo ahora a su encuentro con cierta inquietud; me propongo trazar una precavida aproximación a la misma, reprimiendo por un momento la incómoda sensación de que la conjunción que se recoge en mi título tergiversa el resultado probable de mi argumentación. Permítanme que empiece aludiendo a una definición estricta, simplista y tan útil como errónea de la objetividad: una percepción, un reconocimiento o una interpretación dados pueden ser descritos como «objetivos» si su contenido está plena o ampliamente determinado por su objeto, de tal manera que diversos sujetos humanos, desde lugares, personalidades e intereses diferentes (incluso confrontados) coinciden en apreciar un mismo contenido cuando se fijan en un mismo objeto. Una mesa determina la percepción objetiva de una mesa. La objetividad viene a ser simplemente eso: es el objeto que se impone. El sujeto es pasivo y carece de un criterio propio diferenciado: es un consumidor promiscuo de los «datos» a su alcance.

Por motivos que los filósofos comprenden desde hace mucho, esto último no puede ser cierto. Los seres humanos son sujetos activos. Nuestras facultades de percepción y cognición ayudan a determinar qué es aquello que finalmente vemos, reconocemos o entendemos. Pero seguimos inclinándonos a calificar una percepción como «objetiva» en la medida en que esas facultades perceptivas y cognitivas son tan generalizadas que constituyen lo que podríamos llamar un sujeto normal. La percepción es objetiva, pues, cuando viene determinada conjuntamente por el objeto y por

el sujeto normal. Si alguien desprovisto de percepción de profundidad proclama la existencia de una mesa distinta a la que vemos el resto de nosotros, la apreciación subjetiva es la suya. Juntas, la mesa y la persona normal que la mira (y que representa al «resto de nosotros») determinan lo que objetivamente es (el aspecto de) esa mesa. El objeto continúa imponiéndose como tal, pero la percepción está condicionada por el carácter del organismo perceptor, y la idea misma de «objetividad» incorpora los resultados de ese condicionamiento.

Pero eso tampoco puede ser correcto, aunque, en esta ocasión, por razones que han generado una larga serie de debates complejos, difíciles y, en ocasiones, prometedores. No acudimos al encuentro del objeto provistos de una serie de facultades sin más, sino también con intereses e ideas. Y lo que vemos, reconocemos y comprendemos depende (con una dependencia acusada, pero no absoluta) de lo que andamos buscando, de nuestros *intereses* cognitivos y de los modos que tenemos de describir lo que encontramos: nuestros *esquemas* conceptuales. En vista de nuestros intereses y de nuestros esquemas, ¿qué posibilidad le queda, entonces, al objeto de imponerse? Parecemos estar blindados contra la imposición, dedicados a conformar el mundo a nuestros propios fines.

De todos modos, no pretendo renunciar tan pronto a la objetividad. De hecho, la percepción científica del mundo, impulsada por una fuerte determinación y estructurada conforme a unos esquemas elaborados y sensiblemente especulativos, reivindica hoy con mayor insistencia que ninguna otra forma de percibir el mundo la consideración de percepción objetiva. Esa reivindicación adopta muchas formas distintas, pero en todas ellas debe cumplirse que, si el objeto no se impone, es porque aún se muestra recalcitrante a las imposiciones conceptuales e intencionales. Los conceptos científicos deben acomodarse al objeto, no como el objeto aparenta ser, quizás, sino como *de verdad* es. No voy a entretenerme aquí en comentar esta última aseveración salvo para indicar que, como mínimo, para la mayoría de nosotros, la apariencia es un aspecto importante de la realidad. Pero sí quiero aceptar el reto de quien afirma que la objetividad depende (en cierto modo) de la acomodación que del objeto haga un sujeto cognoscente y con curiosidad por conocer. El sujeto cognoscente da forma

al objeto, pero no cualquiera que desee darle: no puede decidir sin más que una mesa tiene, por ejemplo, una forma circular o cuadrada sin perder la propia mesa como referencia. Del mismo modo, si alguien, muy seguro de sus capacidades, aplicara un esquema conceptual que dividiera el mundo en amigos, enemigos, material de lectura y plantas comestibles, percibiría la mesa de forma errónea (objetivamente errónea) o ésta le pasaría desapercibida por completo y él negaría que fuera real, lo que sería una negación meramente idiosincrásica (subjetiva).

Ésta no deja de ser una visión muy simple de la objetividad: una no muy precisa forma de aproximarse desde el sentido común a las dificultades filosóficas que se presentan al ir más allá de mis intereses cognitivos inmediatos y, posiblemente también, más allá de los esquemas conceptuales a mi disposición. Pero dicha visión funciona, más o menos bien, para los objetos-en-el-mundo simples. La pregunta que deseo formularme ahora es si funciona también para aquellos objetos a los que asignamos utilidad y valor, objetos portadores de «significados sociales».[1] Este término, tomado de la antropología, parece proyectar una especie de nube sobre toda pretensión de conocimiento objetivo. Los significados sociales son construcciones de objetos realizadas por conjuntos de sujetos, y en cuanto tales construcciones se implantan, por así decirlo, la comprensión del objeto pasa a estar determinada (y seguirá estando determinada) por los sujetos. Nuevos conjuntos de sujetos aprenden la mencionada construcción y, posteriormente, la respetan o la revisan aplicando solamente una mínima acomodación con respecto al objeto. El objeto puede limitar o no la labor interpretativa (de construcción) en la que se hallan inmersos. Obviamente, la mesa no puede ser interpretada como un misil balístico intercontinental. Pero sí es susceptible de convertirse en un escritorio, un banco de trabajo, un tajo de carnicero o un altar, y cada una de esas versiones puede asumir significados de los que la mesa «sin más» no puede darnos ninguna pista definitiva. ¿Podemos llamar objetivas a las percepciones de objetos de esa clase, objetos-con-significados? No es difícil imaginar situaciones en las que el altar de una persona pueda ser el tajo de carnicero de otra. Pero lo cierto es que aceptamos «informes» o referencias dadas sobre las construcciones sociales. Ahora bien, en esos informes, la objetividad

depende de que se reconozca la construcción. Nuestra interpretación compartida de lo que es un altar, de para qué lo hemos fabricado, determina nuestra percepción de la mesa-que-es-un-altar. El carácter sagrado del altar es igualmente objetivo, puesto que forma parte de esa misma construcción. Todas las personas normales que vivan dentro del sistema de significados sociales darán informes similares de la realidad objetiva de las mesas-que-son-altares-que-son-sagrados.

Pero todo esto podría ir demasiado lejos. Supongamos que existen voces discrepantes dentro de esa sociedad donde algunas mesas son altares sagrados, personas que niegan tal construcción, que proclaman que «ahí no hay nada más que una mesa vieja». Ése también es un tipo de informe objetivo. ¿Podemos decir, en ese caso, que se trata de un informe incompleto, que pasa por alto algo de importancia real? Imaginémonos, entonces, un informe más completo: «Algunas personas afirman que es un altar y lo tratan como si fuera sagrado, pero, en el fondo, no es más que una mesa vieja». Así no queda resquicio alguno por completar, pero lo único que se puede informar o referir ya de forma objetiva es la discrepancia: «*Yo creo* que ahí no hay nada más que una mesa vieja». Ningún elemento de la naturaleza de la mesa nos llevará a decir que sea o que no sea un altar sagrado. El altar está objetivamente ahí para aquellos que entiendan que está objetivamente ahí. Es sagrado únicamente para quienes reconocen su carácter sacro. Y si quieren informar objetivamente, lo que tendrán que decir es que es sagrado *para ellos*.

Los creyentes, en cualquier caso, querrán decir más que eso. Desearán afirmar que Dios ha santificado la mesa y la ha convertido en un altar sagrado; y que, por lo tanto, toda persona que sepa cómo son las cosas realmente en este mundo reconocerá que está en presencia de un objeto sagrado. Pero yo daré por descontado que los altares y la santidad son creaciones humanas por un igual. Los creyentes se equivocan, pues, al tomar el carácter sagrado de su altar por un hecho universalmente reconocible (objetivo). El altar es sagrado simple y únicamente porque (y en la medida en que) ellos lo han hecho así. El resto de nosotros no estamos vinculados a tales creaciones por ninguna regla de la mayoría, y sólo la voz del pueblo en su conjunto se asemeja a la de Dios. Las construcciones

sociales deben reflejar un acuerdo general (o, mejor dicho, y dado que jamás se procede a una votación de tales cuestiones, deben reunir un consenso) para que, al referirnos a ellas, sea posible una objetividad incondicional, una objetividad sin pronombres. (Los informes o las referencias de los observadores externos siempre precisan de posesivos: «sus altares», o, por decirlo de un modo más extendido, «estas mesas que ellos utilizan como altares».) Cuanto más compleja y específica sea la construcción, más sorprendente resulta que se alcance realmente un consenso en torno a la misma. Los procesos sociales que hacen eso posible son de carácter mixto y entrañan fuerza y fraude, debate y consentimiento, amén de prolongados periodos de habituación; globalmente, en cualquier caso, siguen resultando un misterio.

En comparación con «altar», «mesa» resulta un concepto poco complejo y, a la vez, indeterminado; de ahí que sus significados rara vez provoquen hondas o relevantes discrepancias. Si alguien dice «eso no es una mesa» señalando un pedazo liso de madera sostenido sobre un soporte de una altura apropiada, nos inducirá probablemente a hablar de errores, pero no de desacuerdos. (No me detendré aquí a imaginar casos raros de objetos con forma de mesa que, curiosamente, no son mesas.) Sospecharíamos que se ha producido algún fallo en cuanto a la comprensión o la interpretación normal del objeto. Una mesa es una construcción social, sin duda, como también es una construcción física, pero la labor de construcción social en ella implicada es tan rudimentaria que no es probable que reconozcamos en ella mucho más que la asignación de un nombre genérico para ese objeto. A partir de ahí, esperamos que las personas con una comprensión normal de las cosas recuerden el nombre de esa cosa en concreto. No hay mucho más que derivar del hecho de que lo recuerden; la construcción interpretativa del tablón de madera, etc., como una mesa no exige de nosotros que usemos o valoremos la mesa de un modo determinado. Las construcciones más específicas, por el contrario, sí tienen unas consecuencias normativas.

Las mesas-que-son-altares-que-son-sagrados deben ser tratadas con arreglo a ciertos principios y reglas. Yo no puedo utilizar el altar, por ejemplo, como si fuera un escritorio sobre el que escribir ensayos profanos

acerca del significado social, y no porque el altar no vaya a resistir ese uso o porque Dios me vaya a fulminar en el acto, sino porque no sería correcto hacerlo en vista de lo que es un altar en mi sociedad (para mí y para los demás miembros de ésta). Tampoco puedo cortarlo para hacer leña, aunque en la iglesia en cuestión haga mucho frío; ni comerciar con él para mi beneficio personal, ya sea para comprarme un traje nuevo, por ejemplo, o un abono de temporada para la ópera, o una localidad en el recinto de la Bolsa: ése sería un modo incorrecto de obrar. Pero ¿sería objetivamente incorrecto? Yo creo que podemos precipitarnos al formular preguntas de ese tipo. Es evidente que las reglas de uso y valoración no vienen determinadas por la mesa «pura» y simple; tampoco vienen determinadas conjuntamente por la mesa y por una persona normal que mire esa mesa; ni representan una acomodación de la mesa por parte de un sujeto cognoscente o de un observador científico. Las reglas se siguen de la construcción de la mesa como altar sagrado y sólo parecerían objetivas a los hombres y las mujeres que se sumaran a tal construcción o que reconocieran sus resultados. Los demás y las demás podrían sentirse ligados por cierta noción de «respeto decoroso» por las opiniones de sus compañeros y compañeras de sociedad, pero no por la idea de lo sagrado del objeto.

Ahora bien, tal vez podamos ir un poco más lejos. Si concebimos la «santidad» del altar, no como una construcción aislada, sino como un elemento de un todo más complejo (un sistema cultural o un estilo de vida), la vigencia de las normas se ve considerablemente potenciada. Imaginemos esa mesa-que-es-un-altar-que-es-sagrado dentro de un conjunto de construcciones interconectadas —ocasiones especiales (festividades religiosas), espacios (iglesias), autoridades (sacerdotes y obispos), actos (servicios religiosos), textos (escrituras, oraciones, homilías, catecismos) y creencias (teologías o cosmologías), dotadas de una significación social— y veremos que el resultado es algo de lo que los individuos no pueden desentenderse tan fácilmente. Algún día, habrá ocasiones, espacios, autoridades, actos, textos y creencias que sean alternativas a las anteriores, y que habrán surgido a partir de un largo proceso de cambio social (llamémosle «secularización», por ejemplo). Y, entonces, las personas serán capaces de explicar a sus convecinos por qué el altar no es (realmente)

sagrado. Pero la negativa de un disidente o de un rebelde aislado a tratar el altar conforme a sus reglas de uso y valoración no constituirá probablemente tanto una negación frontal de su carácter sagrado como un acto concreto de profanación o, mejor dicho, de desacralización: un intento de invertir el proceso que llevó a la consagración de ese altar en particular. Y el rebelde religioso comprometido con la desacralización probablemente apelará, de manera muy similar a como los primeros protestantes apelaron, a otros elementos del sistema cultural o el estilo de vida imperantes, elementos que lo arman de motivos —o eso dice él— para hacer lo que hace. Aun así, el sistema en su conjunto continúa teniendo un valor objetivo para él; él vive dentro del conjunto de construcciones sociales ya existentes. ¿En qué otro sitio podría vivir?

[2]

Aún podemos preguntarnos si éste es, objetivamente, el mejor sitio para vivir. Pero yo prefiero, una vez más, aplazar esa cuestión para explorar más a fondo la implicación crucial de mi argumento hasta este punto: la de que la construcción social es también legislación moral. Los significados de los que revestimos los objetos tienen consecuencias normativas. Hasta ahora, he venido llamando a tales normas «reglas de uso y valoración»; también son reglas de distribución: regulan nuestras relaciones no sólo con las cosas, sino también con otras personas. Un buen número de filósofos han argumentado que la moral es una invención humana, desde el punto de vista (en su mayoría) de que lo que inventamos son las reglas que rigen una vida moral. Nos zambullimos en principios como el de la igualdad ante Dios, el de la autonomía personal o el de la mayor felicidad para el mayor número, y luego elaboramos listas, como los Diez Mandamientos. Tal vez actuemos así en ocasiones, pero el espesor del mundo moral y la densidad de nuestras relaciones sugieren un tipo de invención radicalmente distinto. Una de las maneras en las que alcanzamos ese espesor y esa densidad es a través de la construcción social de objetos (de todas clases). La construcción social contribuye a crear un mundo rico y complejo, muchos de cuyos elementos nos parecen tan obvios que ni siquiera nos sentimos

impulsados a preguntar si son objetivamente los mejores (entre todos los elementos posibles de todos los mundos posibles): tienen una objetividad más inmediata. Así que usaremos y valoraremos los objetos con arreglo al significado que tienen en nuestro mundo, y los intercambiaremos, los compartiremos y los distribuiremos según su uso y su valor. Sabremos qué objetos debemos a otras personas desde el momento mismo en que comprendamos lo que esos objetos son (realmente) y para qué sirven. Y gran parte de nuestra conducta para con las demás personas estará regida por esas implicaciones distributivas de los significados sociales.

En este punto, será útil adoptar otro ejemplo, aun cuando no hayamos agotado, ni mucho menos, todas las dificultades encerradas en la mesa-que-es-un-altar-que-es-sagrado. Me gustaría considerar la construcción de una vida humana: no una vida biológica, sino social; no la vida de una persona desde que nace hasta que muere, sino una opción de trayectoria vital en una sociedad en particular (concretamente, en la nuestra). Lo que hemos construido es una vida-que-es-una-carrera-que-está-abierta-a-personas-con-talento. Por supuesto, no hay nada en la naturaleza de una vida humana que determine que ésta tenga que ser construida como una carrera. Toda versión dada de la trayectoria vital de una persona está condicionada por la duración de su vida, pues la juventud, la madurez y el posterior envejecimiento dan origen a pautas como la formada por la serie formación/práctica profesional/jubilación; pero estos tres momentos sucesivos no constituyen por sí mismos una carrera. Una carrera es un logro individual y viene conformada por las elecciones y las cualificaciones de la persona. Aunque puedan establecerse pautas colectivas de carreras profesionales y éstas puedan reeditarse de forma repetida en diversos individuos, una carrera continúa siendo, de todos modos, una proyección de la persona hacia un futuro elegido por ella e incierto. Esa proyección es posible por la apertura de cierto tipo de lugares y puestos (profesionales o administrativos) que aquí denominaré «cargos». Los cargos son los objetos de las carreras. La construcción social de los primeros y la de las segundas van de la mano, como los altares y las ofrendas. Si las carreras están abiertas a las personas talentosas, los cargos deben distribuirse entre individuos cualificados conforme a unos principios meritocráticos. Si

somos capaces de imaginarnos a unos hombres y unas mujeres individuales planificando unas carreras-abiertas-a-personas-con-talento, también debemos ser capaces de imaginarnos unos sistemas de acceso competitivo a los diversos cargos. Y si existen unos concursos competitivos, deben existir reglas que protejan a los competidores no sólo frente a la violencia, sino también frente a la discriminación, es decir, frente a cualquier negativa a tener verdaderamente en cuenta sus cualificaciones.

Desde el momento en que las carreras y los cargos son elementos ya implantados en una sociedad, el nepotismo pasa a ser una práctica indebida. Estaría mal que yo, miembro de algún comité de reclutamiento, favoreciera a mi hermano, por poner un ejemplo, antes que a otro candidato mejor cualificado. Da igual que yo crea ferviente y (en mi opinión) preponderantemente en la lealtad familiar: me encuentro sumido en un complejo conjunto de construcciones sociales que tiene implicaciones normativas. Si alguien no respeta la mesa-que-es-un-altar-que-es-sagrado, no está haciendo daño alguno a la mesa en cuestión ni —en la medida en que esa ausencia de respeto se mantenga en la privacidad— tampoco daña (ofende) a otros hombres y mujeres. El suyo es un pecado venial. Pero en cuanto las construcciones pasan a determinar distribuciones, las negativas privadas provocan una incorrección más grave. Y cuando lo que está en cuestión es el comportamiento, el acuerdo general deja de ser una condición necesaria de la corrección o la incorrección; la regla que condena el nepotismo, por ejemplo, es vinculante incluso para aquellos individuos que sostienen que los cargos son feudos familiares y no objetos de unas carreras independientes. En cualquier caso, no encontraremos a muchas personas que *sostengan* realmente que los cargos son posesiones familiares, salvo que se dé la improbable eventualidad de que el idealismo familiar fuerte forme parte del mismo conjunto de construcciones sociales que la carrera-abierta-a-personas-con-talento, en cuyo caso, existiría la posibilidad de que admitiéramos al nepotista dentro de la categoría de los objetores de conciencia. Los actos de negativa y de oposición a hacer algo suelen tener una base de ese tipo: la coexistencia de construcciones contradictorias. A partir de ahí, las personas tienen que escoger, guiadas simplemente por su propio criterio a la hora de interpretar el mundo en el que viven.

Quiero subrayar que no sería objetivamente incorrecto adoptar el argumento favorable a los cargos-entendidos-como-posesiones-familiares. La regla de la mayoría no rige en los debates sobre el significado social; sólo rige en los del ámbito del comportamiento. Las reglas de conducta, pues, son objetivamente correctas en relación con los significados prevalentes, pero los significados prevalentes no son objetivamente correctos (ni incorrectos). Sólo están objetivamente *ahí*, erigidos en objetos de unos informes o referencias más o menos exactos. Con el tiempo, la vida-que-es-una-carrera podría construirse o interpretarse de un modo totalmente diferente, y los cargos podrían reconstruirse a su vez para ajustarse a la diferencia, sin que se incurriera en error o incorrección alguna. Ni las vidas ni los cargos habrían sido malinterpretados en ningún sentido; tampoco se habría tratado injustamente a los hombres y a las mujeres que vivieran sus vidas y ocuparan (o no) cargos conforme al nuevo régimen vigente.

No estoy diciendo con esto que toda la moral sea objetivamente relativa (¿ni relativamente objetiva?), sino solamente que lo será aquella parte de la misma que se derive de la construcción social de objetos. Incluso en ese caso sería admisible que nos preguntáramos si existen casos en los que la construcción viene determinada de forma conjunta por sus objetos y sus agentes humanos de tal modo que las mismas implicaciones normativas se reproducen reiteradamente en todas o casi todas las sociedades humanas. En ese caso, un mismo comportamiento sería incorrecto por las mismas razones en todas las sociedades humanas; la moral perdería su carácter particularista sin dejar de ser relativa a la construcción social. El caso más fácil tiene que ver con aquellas cosas que llamamos «comida»: teniendo en cuenta el condicionante del cuerpo humano (la construcción de los objetos comestibles no es completamente libre, aun cuando las personas de diferentes culturas diverjan en cuanto a qué cosas comer y cuáles no), la «comestibilidad» está (en parte) determinada socialmente. En cualquier caso, el haber tenido (o la expectativa de tener) hambre alguna vez y la posibilidad de comer ciertas cosas se combinan para convertir algunas de esas cosas en provisiones humanas, de lo que parecería deducirse que éstas deberían suministrarse a quienes estén necesitados para que estén

«aprovisionados» de las mismas: la comida le corresponde al hambriento. (La de quién debería realizar ese aprovisionamiento y la de quién debería sufragarlo son preguntas no tan fáciles de responder.) Otras construcciones más complejas y específicas no dejarán de ser culturalmente relativas: a fin de cuentas, también reservamos ciertos alimentos para las ocasiones festivas o los incineramos ante los dioses o los derrochamos en banquetes de lujo. Pero la construcción original de las cosas-que-son-comida-para-quienes-tienen-hambre implica ciertas reglas distributivas que sospecho que han sido siempre reconocidas (aunque esto es algo que podría comprobarse). Quienes acaparan en época de hambruna, por ejemplo, actúan de forma incorrecta si se tiene en cuenta para qué sirve la comida.

Asumiré que la explicación preferente de la aparición de objetos idénticos o similares usados y valorados en diferentes sociedades es la construcción social reiterada, antes que la difusión desde un centro autoritativo. Así pues, no existe un centro autoritativo: no hay una Jerusalén desde la que se propaguen los significados. La lista de usos y valores construidos de forma similar constituye, entonces, lo que podríamos considerar como una moral universal y objetiva: relativa a la construcción social, sí, pero una construcción que adopta repetidamente la misma forma; relativa al argumento prevalente, sí, pero producida en lugares donde ese mismo argumento prevalece siempre. Podríamos aventurarnos en explicaciones adicionales: si ciertas cosas-en-el-mundo se construyen del mismo modo una y otra vez, es de presumir que haya algo en la naturaleza misma de las cosas y/o algo en la naturaleza de los agentes humanos que expliquen esa construcción. Como bien sugiere el ejemplo de la comida antes mencionado, es probable que esa explicación tenga un carácter naturalista. Pero, en cualquier caso, dudo que la lista de construcciones similares vaya a ser muy larga, o que incluya las construcciones complejas y específicas que contribuyen a dotar a la vida moral de su espesor característico: la comida usada para comer entraría en la lista, pero no así la usada para las ofrendas. Eso es precisamente lo que quiere decir que la complejidad es libre: cuanto más compleja sea la construcción, más margen

habrá para la diferencia cultural. Las construcciones complejas no reaparecen aquí y allá, y no tienen explicaciones naturalistas convincentes ni satisfactorias.

No existe un modelo universal de construcción social; además, el rango de las diferencias entre sus manifestaciones concretas es sumamente amplio. Podría decirse, sin embargo, que esto sólo es así porque la labor constructiva tiene lugar bajo una gran variedad de condiciones adversas o favorables (aunque predominan las primeras), y que sólo una necesidad común, como es la necesidad de alimentarse, genera uniformidad. Pero si imaginamos la construcción social en unas condiciones ideales (y si esas condiciones ideales constituyen un conjunto único de condiciones), obtendremos un resultado modelo, es decir, una construcción libre que será, al mismo tiempo, la mejor construcción. El problema es que me temo que ése es un sueño imposible. Y es que sólo podemos sustituir la construcción social real por la hipotética si sabemos (y no ya hipotéticamente) qué condiciones son las ideales. Y si sabemos eso, ya sabemos el resultado modelo. Basta con que introduzcamos en nuestra versión de las condiciones imaginadas (ideales, originales, naturales) todos aquellos materiales (y sólo aquellos materiales) con los que queremos construir la sociedad. Podríamos extraer, incluso, una especie de cianotipo de la sociedad buena y abandonar la idea de que la construcción es libre.

[3]

Ahora bien, si no disponemos de un resultado modelo, ¿cómo podemos criticar los resultados reales que observamos? Esta pregunta viene motivada, en mi opinión, por un error en la interpretación de lo que significa tener un «resultado real». La construcción social tiene un carácter, ante todo, conceptual. Los altares sagrados y las carreras-abiertas-a-personas-con-talento son ideas, y las normas distributivas que se desprenden de ellas también lo son. Estas ideas nunca están apoyadas más que parcialmente en evidencias mundanas; las condiciones de lo sagrado y de la apertura se incumplen más de lo que se dan en la realidad. Lo que los críticos sociales hacen comúnmente es mantener la idea (o una

interpretación más o menos elaborada de la idea) frente al ejemplo empírico de dicha idea. O, casi con igual frecuencia, mantienen alguna otra idea o conjunto complejo de ideas —producto también de la construcción social— frente a esta idea y sus ejemplos empíricos. Dicen, por ejemplo: si las carreras están abiertas a las personas con talento, ¿por qué no están abiertas a los talentos de los judíos, los negros o las mujeres? O, si nuestra sociedad es una unión de familias o una comunidad democrática y cooperativa de ciudadanos, ¿cómo podemos tolerar la intensa competitividad generada en torno a las carreras-abiertas-a-personas-con-talento?

Esta clase de crítica depende de unos valores objetivos (entendiendo la objetividad como una referencia informativa verdadera sobre el significado social). No obstante, la crítica en sí no es objetivamente verdadera ni falsa, porque también depende de una interpretación del significado social, y las interpretaciones (salvo en los márgenes) sólo pueden ser más o menos persuasivas o esclarecedoras. Pero está claro que hay ocasiones en las que queremos hacer una afirmación más tajante. Queremos decir que, aunque esa referencia o ese informe es objetivamente verdadero, su significado es incorrecto (y no sólo *incorrecto para nosotros*). O queremos decir que no es así como deberíamos concebir los altares, las carreras u otras cosas. O, incluso, que eso no es lo que un altar o una carrera *es en realidad*.

¿Es posible que toda una sociedad entienda equivocadamente las cosas de una manera tan fundamental? Ésta es la pregunta que he venido aplazando hasta aquí y ha llegado el momento de tratar de abordarla. Quiero asegurarme, de todas formas, de que entendamos exactamente cuál es la pregunta. Para empezar, es ciertamente posible que los individuos de una sociedad malinterpreten las cosas y que lo hagan, incluso, en un sentido fundamental, como también es posible que sean grupos de individuos los que tengan tales interpretaciones equivocadas. Pensemos en el caso del nazismo conforme a tales términos. Sería un ejercicio excesivo de imaginación describir un mundo plenamente elaborado de significados complejos de carácter nazi; además, y en cualquier caso, jamás ha existido un mundo así. Dentro de la cultura alemana, europea u occidental, los nazis constituyeron una aberración, y dado que podemos deducir bastante bien cuáles eran sus principios distributivos (aire para los arios, gas para los

judíos), podemos afirmar sin problema alguno que éstos eran objetivamente incorrectos, inmorales y monstruosos. Todos los recursos necesarios para formular un juicio de ese tipo están ya ahí, disponibles, como producto de una larga historia de construcción social. Sería un gran error convertir a los nazis en un «caso difícil» (*hard case*) con el que contrastar nuestra hipótesis. El caso difícil se presenta cuando empezamos a pensar que toda una larga historia de construcción social ha podido torcerse de algún modo.

Consideremos, pues, aquellas sociedades en las que las mujeres (todas ellas) parecen haber sido construidas socialmente como objetos de intercambio y en las que las reglas de tal intercambio se siguen de la construcción misma. No trataré de dar una explicación interna de los intercambios que tienen realmente lugar ni de los significados adscritos a ellos. Es posible, incluso, que nuestra manera de entender un «objeto» o, incluso, un «intercambio» no esté al alcance de los participantes. Lo único que diré en este punto a propósito de la construcción social es que las mujeres son transferidas de un hogar familiar a otro, de una jurisdicción patriarcal a otra, como si fueran objetos de intercambio. ¿Qué deberíamos opinar al respecto? ¿Los intercambios que se celebran con arreglo a las reglas son objetivamente justos?

Son varias las posibilidades: las mujeres han desempeñado *o no* un papel en la labor constructiva, y han estado de acuerdo *o no* con los resultados de ésta (o, por decirlo con un lenguaje menos marcado por nuestras propias concepciones de agencia moral y de vidas-entendidas-como-carreras, consienten o no consienten, secundan o no secundan, los resultados). Si no han desempeñado papel alguno ni han dado su consentimiento, esos intercambios no pueden ser calificados como justos y sólo podemos referir (o informar) la existencia de un desacuerdo. O tal vez podamos afirmar —como yo mismo me inclinaría a hacer— que los intercambios son injustos porque, en este caso, los objetos son también sujetos humanos, capaces (como no lo son las mesas ni las vidas) de dar su consentimiento o de no darlo; y la resistencia del objeto construido invalida la construcción. No importa si dicha resistencia no está bien expresada o es

pasiva, oculta o privada. Mientras podamos descubrirla de un modo u otro, mientras tengamos motivos probables para creer que es real, la construcción social no se sostendrá.

Puede que las mujeres implicadas sean capaces de describirse a sí mismas como personas-inmersas-en-una-construcción-social o que no lo sean; presumiblemente, el vocabulario que he desarrollado aquí no es el suyo propio. Pero podemos apreciar cómo «funciona» su resistencia en el mundo y por qué fracasa esa construcción. El principio de unanimidad o de consenso explica en parte ese fracaso, pero hay más factores implicados. Las construcciones de personas no son libres, y no sólo no lo son en el sentido evidente de que no podemos convertir a las mujeres ni a los hombres en misiles balísticos intercontinentales. La teoría de la construcción social implica (cierta forma de) acción humana y requiere que se reconozca a las mujeres y a los hombres como agentes (de algún tipo). Podríamos decir entonces, fijándonos en la idea en sí como algo que nosotros mismos hemos hecho, que la construcción de una construcción-social-con-agentes-humanos tiene ciertas implicaciones morales. Entre ellas se encuentra el derecho de invalidación subjetiva, es decir, el derecho de los agentes a rechazar todo estatus dado que los convierta en objetos (ya sea en mercancías, en mano de obra, en esclavos o en cualquier otra cosa).[2]

Pero ¿qué pasa si las mujeres, por los motivos que sean, están de acuerdo en realidad con ser objetos de intercambio y viven voluntariamente conforme a las reglas de ese intercambio? La aposición «por los motivos que sean» oculta un problema en este caso que los filósofos, tan dispuestos como están siempre a dar ejemplos hipotéticos, tienden a ignorar. ¿Qué motivos podrían tener esas mujeres? Podemos entender fácilmente las razones que podrían inducirlas a ocultar su desacuerdo, a contener su ira, a expresar su malestar únicamente en privado o sólo en compañía de otras mujeres. Pero si la experiencia de ser tratadas como un objeto de intercambio es el tipo de experiencia que creemos que es, y si las mujeres son seres del mismo tipo que nosotros, ¿qué motivos podrían tener para consentir algo así? Por otra parte, si la experiencia no se corresponde con la concepción que nosotros tenemos de ella y si estas mujeres hipotéticas son

seres de un tipo diferente, entonces ¿dónde está el problema filosófico? ¿Qué podemos decir —por qué íbamos a querer decir nada— acerca de experiencias y de seres sobre los que tenemos una total ignorancia?

Aun así, aceptemos la hipótesis en su formulación más contundente: he aquí una sociedad en la que las mujeres están realmente conformes con que se las conciba (o construya) como objetos de intercambio. No acceden porque se les haya lavado el cerebro, o porque un proceso químico o algún proceso social desconocido hasta la fecha las haya transformado en robots morales o haya inculcado en ellas el servilismo como una reacción refleja (en ese caso, hicieran lo que hicieran o dijeran lo que dijeran, su aceptación no constituiría un consentimiento). Tampoco están de acuerdo porque no tengan elección, ni porque se las coaccione físicamente a ello, ni porque se encuentren en una situación desesperadamente difícil de la que sólo puedan salir diciendo que sí (como sería el caso de la mujer que se vende como esclava para dar de comer a sus hijos). Su consentimiento en tales circunstancias no contaría como una construcción propia como objetos de intercambio: lo único que representaría sería la aceptación reticente e indignada de un fingimiento, un papel al que no podían negarse ni del que podían escapar. Debemos imaginar motivos de una índole distinta: que el intercambio de mujeres reporta algunas ventajas, como mínimo, a algunas mujeres (aun cuando las ventajas sean muchas más para los hombres), que sólo supone una parte dentro de un modelo de relaciones más amplio, adaptado a un sistema de creencias, representado simbólicamente, materializado y confirmado ritualmente, transmitido de madres a hijas a lo largo de muchas generaciones. Así pues, las mujeres aceptan la construcción e incluso participan en ella. ¿Qué consecuencias normativas se desprenden de ello?

Una posible respuesta es que no se sigue consecuencia alguna porque la capacidad de acción de la persona es inalienable. Éste es el argumento de Rousseau, que aunque él no lo aplicó al caso de la autosubordinación de las mujeres, sí que resulta evidentemente aplicable a éste: «Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso en sus deberes. [...] Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones

el privar a su voluntad de toda libertad».[3] Dado que los seres humanos son seres capaces de acción («agentes») por naturaleza y son también, necesariamente, responsables de los mundos que crean, la renuncia a la capacidad de acción simplemente no vale: es un gesto sin efecto. El argumento que se extrae de la construcción social es más robusto, ya que no puede referirse a una «agencia» *moral* universal e incondicionada: los agentes pasan a estar producidos socialmente y ellos mismos se implican en esa producción. Sigue siendo cierto que nosotros (con nuestras percepciones, interpretaciones y teorías) podemos reconocer en esa mujer-que-es-un-objeto-de-intercambio una construcción social con implicaciones morales solamente si también reconocemos en esa misma mujer a un agente moral capaz de estar (o no estar) de acuerdo con esa construcción. Ella sólo puede ser (moralmente) un objeto si, al mismo tiempo, es un sujeto que confirma su estatus como tal objeto. Está constituida por una contradicción en la medida en que su estatus subordinado depende (moralmente) de su propio consentimiento o aquiescencia y, por ello mismo, resulta incongruente con la noción misma de subordinación: y ahí reside su libertad. Nunca podrá ser un simple objeto de intercambio; la prueba de ello es que, si alguna vez reniega de su estatus de objeto, se convertirá inmediata y plenamente en un sujeto, pues las reglas del intercambio perderían su vigencia al instante. Pero mientras las confirme (e incluso aunque su confirmación se produzca, como suele producirse, a través de una forma que no es necesariamente la del consentimiento explícito), éstas conservan su vigencia: ella es, en parte, un objeto.[4] No hay nada en la naturaleza de una mujer (o de un hombre) que descarte las contradicciones de esa clase. (El caso es un tanto similar, a mi juicio, al de la polaridad entre medios y fines de Kant. No tenemos por qué tratar a todas las personas con las que nos encontramos, y en todas las ocasiones en las que lo hacemos, como si fueran fines-en-sí-mismas, porque las personas pueden acceder a ser medios, como los buenos funcionarios que se convierten en instrumentos de sus conciudadanos y llegan incluso a renunciar a algunos de sus derechos civiles para ello. Pero lo que siempre podrán hacer las personas es dimitir de esa instrumentalidad.)

Mientras la mujer-que-es-un-objeto-de-intercambio confirme su estatus de objeto, la contradicción en su ser es una contradicción objetiva. Podemos dar una descripción verdadera de tal contradicción. La mujer que afirme que es totalmente un objeto se equivocará. Pero también cometerá un error quien afirme que es puramente un sujeto (pues tal cosa sería, más o menos, análoga a insistir que siempre y en toda ocasión debemos tratar al funcionario como un fin-en-sí-mismo). Este último giro del argumento les parecerá a muchos de los lectores excesivamente relativista, una especie de rendición ante lo que los marxistas llaman la «falsa conciencia». Pero, habiendo descartado el lavado de cerebro y la coerción, no veo ningún modo moralmente aceptable de negar a la mujer-que-es-un-objeto-de-intercambio sus propios motivos y su propio lugar en un estilo de vida valorado. Eso no significa que no pueda yo discutir con ella y ofrecerle lo que nosotros creemos que son mejores razones para que rechace (el que nosotros consideramos que es) su estatus de objeto. Lo que sí significa es que, en cuanto empiece la discusión, ella tendrá que elegir cuáles cree *ella* que son mejores razones, sin tener certeza ninguna a propósito de cuáles son objetivamente mejores. Pero podemos afirmar, y me parece que eso es todo lo que deberíamos querer afirmar, que la elección depende realmente de ella.

¿No es ésta una manera bastante convincente de explicar una construcción social que aparentemente acaba torciéndose? Si la naturaleza hubiera proporcionado una especie de plano inicial para la construcción, el proceso no se torcería tan a menudo como normalmente lo hace (o parece hacerlo). Si algo como la igualdad de género fuese una simple implicación que se desprende del proceso constructivo y si toda contradicción interna quedase descartada a priori, entonces los argumentos a favor de la igualdad serían mucho más fáciles de lo que son. Cuando topamos con un conjunto complejo de significados sociales, nos introducimos en un mundo moral y, negando su carácter real, no rendimos tributo alguno a los creadores de ese mundo. Los significados sociales se construyen, se aceptan y se revisan por unos motivos, y nosotros tenemos que abordar esos motivos. Cuando los abordamos desde el exterior, como en el caso de las mujeres-que-son-objetos-de-intercambio, nos comportamos como misioneros que predican

un nuevo estilo de vida a los nativos, y haríamos mejor —moral y políticamente— en intentar averiguar qué es aquello que éstos consideran valioso o satisfactorio de su viejo modo de vida. Es más frecuente (e importante) que la crítica de las viejas costumbres proceda de dentro, como consecuencia de largos procesos de cambio social. No es de extrañar: la construcción de objetos-con-significados (y, por lo tanto, de mundos morales) no se detiene nunca; es un proceso continuo en el que todos nos hallamos implicados. Los conservadores intentan congelar el proceso, pero su esfuerzo no es más que otro ejemplo de actividad constructiva (con sus propias razones), una expresión más de la capacidad de acción humana. La crítica no difiere en la forma.

Consideremos, por ejemplo, la construcción de vidas-que-son-carreras-que-están-abiertas-a-personas-con-talento en una sociedad en la que las mujeres continúan siendo todavía objetos de intercambio. A lo largo de un cierto periodo de tiempo, se conforman una serie de instituciones y prácticas que hacen posible (o necesario) que algunos miembros de esa sociedad (mayormente los hombres) planifiquen sus vidas, y, a lo largo de ese mismo periodo, se discuten y se debaten vidas de ese tipo, a las que se dota así de significado. En el transcurso de ese proceso, las mujeres descubrirán que tienen un nuevo motivo para repudiar su estatus de objeto, pues sólo si lo rechazan, podrán emprender carreras propias. Algunas aprovecharán ese nuevo motivo, y luego serán cada vez más quienes lo hagan; llegado un cierto punto, las mujeres-que-son-objetos-de-intercambio se habrán convertido en reliquias, en tristes recuerdos, y su aceptación de la subordinación resultará difícil de entender. Si unas pocas personas tratan de llevar a la práctica las viejas reglas del intercambio, darán la impresión de mantener una actitud quijotesca: no tanto la de defensoras de las viejas costumbres, como la de unas locas trasnochadas. De manera muy parecida, un guía en una expedición arqueológica podría decirnos: «Éstos eran los altares sagrados de Xanadú en la época en que lo sagrado imperaba en la ciudad».

Vuelvo ahora, por fin, sobre mis reservas iniciales. La objetividad que he adscrito a los significados sociales no es probablemente de la misma clase que aquella por la que se interesan los filósofos que andan buscando la objetividad. Lo que éstos persiguen son las cosas tal como realmente son o tal como deben ser. Pero yo sé muy poco sobre las cosas tal como son, despojadas de construcción social. Es cierto (podemos dar informes objetivos al respecto) que hay construcciones particulares que se van reiterando en un escenario social tras otro. El alcance de la reiteración y los motivos de ésta son cuestiones empíricas. Desconozco cuál sería la evidencia exacta que nos impulsaría a afirmar que una construcción determinada no podría (no debería) ser nunca de otro modo; en cualquier caso, no será habitual que dispongamos de esa clase de pruebas. Los objetos interesantes (cuanto más las construcciones complejas) siempre pueden ser de otro modo. Las mesas no tienen por qué ser altares; las vidas no tienen por qué ser carreras.

Pero ¿no es objetivamente cierto que los significados siempre se construyen? Si unos hombres y unas mujeres afirmaran haber descubierto un significado en la naturaleza, por poner un caso, seguramente estarían dando un informe erróneo (una mala interpretación o una mala construcción) de su propia actividad: por ejemplo, si nos dijeran que quien puso nombre a los animales no fue Adán, sino Dios. Pero aunque ningún sentido particular fuera objetivamente cierto, correcto ni necesario, lo que sí seguiría siendo verdad es que la construcción de significado es un proceso real. Los hombres y las mujeres sí han convertido realmente las mesas en altares sagrados y las vidas en carreras. Éste ha sido el supuesto previo de mi argumento y aquí he apuntado incluso sus posibles implicaciones morales. No es que quiera huir de él ahora, pero no deja de ser extraña esa «objetividad» que nos deja a la deriva en un mundo que sólo podemos hacer y rehacer sin llegar nunca a hacerlo del todo ni de forma correcta.

Capítulo 4

EL LIBERALISMO Y EL ARTE DE LA SEPARACIÓN

[1]

Voy a sugerir que concibamos el liberalismo como una forma determinada de dibujar el mapa del mundo social y político. El mapa anterior, el preliberal, mostraba una masa continental bastante indiferenciada, con ríos y montañas, ciudades y pueblos, pero sin fronteras. «Todo hombre es una pieza del continente», escribió John Donne, y el continente era todo de una pieza. La sociedad estaba concebida como un todo orgánico e integrado. Podía ser vista desde el aspecto de la religión, la política, la economía o la familia, pero todos ellos estaban mutuamente interpenetrados y constituían una sola realidad. La Iglesia y el Estado, el Estado-Iglesia y la universidad, la sociedad civil y la comunidad política, la dinastía y el gobierno, el cargo y la propiedad, la vida pública y la vida privada, el hogar y el taller de trabajo: cada una de esas parejas conformaban —misteriosamente o sin misterio alguno— un «dos en uno» inseparable. Enfrentados a este mundo, los teóricos liberales pregonaron y practicaron un arte de la separación. Trazaron líneas, demarcaron ámbitos diferenciados y crearon el mapa sociopolítico con el que aún estamos familiarizados. La línea más famosa de todas es el «muro» levantado entre Iglesia y Estado, pero hay muchas más. El liberalismo es un mundo de muros y cada uno de ellos crea una nueva libertad.

Así es como funciona el arte de la separación. El muro entre Iglesia y Estado genera una esfera de actividad religiosa, de culto público y privado, de congregaciones y conciencias, en el que ni los políticos ni los burócratas pueden inmiscuirse. La reina Isabel hablaba como una liberal (aunque minimalista) cuando dijo que no iba a «abrir una ventana para acceder a las

almas de los hombres y pellizcarlos en ellas».[1] Los creyentes quedan así liberados de toda forma de coerción oficial o legal. Pueden hallar su propio camino a la salvación, privada o colectivamente, o pueden no buscarlo y no encontrarlo, o pueden negarse a realizar búsqueda alguna. La decisión es enteramente suya; a eso es a lo que llamamos libertad de conciencia o libertad religiosa. De manera parecida, la línea que los liberales trazaron entre el viejo Estado-Iglesia (o Iglesia-Estado) y las universidades creó la libertad académica y dejó las manos libres a los profesores para impartir docencia como las tienen los creyentes para creer. En sus orígenes, la universidad tomó forma de una especie de ciudad amurallada. En el mundo jerárquico de la Edad Media, las universidades fueron cercadas por una muralla legal: los estudiantes y los profesores constituían un grupo privilegiado, protegido de las penas y los castigos que se imponían a los hombres comunes. Pero todo aquello era consecuencia directa de la integración que existía entre las universidades y la Iglesia (tanto estudiantes como profesores gozaban de estatus clerical) y, posteriormente, entre la Iglesia y el Estado. Precisamente por culpa de esa integración, los académicos no gozaban del privilegio del pensamiento herético. Hoy en día, sin embargo, las universidades no están amuralladas legalmente, sino intelectualmente: ni estudiantes ni profesores disponen de privilegios legales, pero sí son absolutamente libres (al menos, en principio) dentro de la esfera del conocimiento.[2] Privada o colectivamente, pueden criticar, cuestionar, poner en duda o rechazar los credos establecidos en su sociedad. O (como resulta más probable en cualquier sociedad relativamente estable) pueden elaborar los credos que finalmente se implantan, cosa que harán —más frecuentemente— por vías convencionales, pero también, en ocasiones, por otras más novedosas y experimentales.

De manera similar, la separación entre la sociedad civil y la comunidad política ha venido a crear la esfera de la competencia económica y la libre empresa: el mercado de mercancías, mano de obra y capital. Me centraré, por el momento, en el primero de estos tres factores y adoptaré la concepción más amplia posible de la libertad de mercado. Según esta forma de entender dicha libertad, los compradores y los vendedores de mercancías son plenamente libres de alcanzar el acuerdo que deseen, comprando y/o

vendiendo cualquier cosa, al precio que puedan acordar, sin la interferencia de las autoridades estatales. No existe un precio justo (o, como mínimo, no hay nada que imponga el cumplimiento de un precio justo); igualmente, tampoco hay leyes suntuarias, ni restricciones a la usura, ni estándares de calidad o de seguridad, ni salario mínimo, ni otras limitaciones por el estilo. La máxima *caveat emptor* (que el comprador se ande con cuidado) sugiere que la libertad de mercado implica ciertos riesgos para los consumidores. Pero también implica riesgos la libertad religiosa. Hay personas que compran productos inseguros y personas que se convierten a doctrinas falsas. Los hombres y las mujeres libres deben soportar esos riesgos. No dejo de tener mis dudas sobre esta última analogía, porque los productos inseguros provocan riesgos reales, mientras que los de las falsas doctrinas sólo son especulativos, pero no ahondaré aquí en ese argumento. Mi propósito inmediato no es criticar, sino simplemente describir el mapa que dibujaron los liberales, y sobre ese mapa, la mercancía recibió tanto margen de maniobra como el credo (si no más).

Otro ejemplo es la abolición del sistema dinástico de gobierno, que separó la familia del Estado e hizo posible la versión política de la «carrera-abierta-a-personas-con-talento»: la forma más elevada, podría decirse, del mercado laboral. Sólo el varón de mayor edad de un determinado linaje puede ser rey, pero cualquiera puede ser presidente o primer ministro. Dicho en un sentido más general, la línea que delimitó la posición política y social separándola de la propiedad familiar creó la esfera del oficio o cargo y, posteriormente, la libertad para competir por un puesto funcionarial o profesional, para reivindicar una vocación, para presentarse como candidato o candidata a un nombramiento, para desarrollar una especialidad, etc. La noción de la vida de una persona entendida como proyecto de esa persona tiene probablemente su origen ahí. Ésta contrasta con la noción de la vida de una persona entendida como herencia de esa persona. Así, por un lado, tenemos la predeterminación a través del nacimiento y la sangre, y, por el otro, la autodeterminación a través del esfuerzo y el logro personal.

Por último, la separación entre la vida pública y la privada creó la esfera de la libertad individual y familiar, es decir, la privacidad y la domesticidad. En fechas más recientes, ésta ha sido caracterizada como una

esfera de libertad sexual. Y lo es, aunque no primordial ni originalmente. Fue pensada, más bien, para englobar una amplia gama de intereses y actividades, en la que se incluye cualquier cosa que elijamos hacer en nuestros propios hogares o junto a nuestros amigos y familiares, respetando límites como el incesto, la violación o el asesinato: leer libros, hablar de política, escribir un diario, enseñar lo que sabemos a nuestros hijos e hijas, cultivar (o, si así lo preferimos, abandonar) nuestros jardines. Nuestros domicilios son nuestros castillos y en ellos somos libres de la vigilancia oficial. Ésta es, quizás, la libertad que más damos por descontada (las pantallas de televisión bidireccionales del *1984*, de Orwell, son un elemento particularmente aterrador de la ciencia ficción), por lo que vale la pena recalcar lo rara que ha sido en la historia humana. «Nuestros hogares son nuestros castillos» fue, antes de nada, la reivindicación de unas personas que moraban en castillos de verdad, y fue durante muchísimo tiempo una reivindicación efectiva sólo para ellas. Actualmente, la negación de tal libertad es motivo de indignación y escándalo, incluso entre los ciudadanos corrientes. Valoramos en mucho nuestra privacidad, tanto si las cosas que hacemos en privado son extrañas y emocionantes como si no lo son.[3]

[2]

El arte de la separación nunca ha gozado de especial buena consideración en la izquierda, sobre todo, en la izquierda marxista, donde comúnmente se lo ha considerado una empresa más ideológica que práctica. Los izquierdistas han tendido generalmente a destacar tanto la radical interdependencia existente entre las diferentes esferas sociales como los vínculos causales directos e indirectos que irradia la economía. El mapa liberal es una ficción, según el punto de vista marxista, un elaborado ejercicio de hipocresía, ya que, en realidad, no hace más que adaptar los credos religiosos imperantes a los requisitos ideológicos de una sociedad capitalista; y las universidades están organizadas para reproducir los estratos superiores de la mano de obra capitalista; y el Estado capitalista subsidia y garantiza la posición de mercado de las mayores empresas; y los cargos, aunque no sean legalmente hereditarios, acaban siendo transmitidos

e intercambiados dentro de una élite del poder capitalista; y nosotros somos libres en nuestros propios hogares sólo en la medida en que lo que hagamos en ellos sea inocuo y no cause perjuicio al orden capitalista. Los liberales trazan líneas y las llaman muros, como si éstas tuvieran la consistencia material del ladrillo o de la piedra, pero, en realidad, no son más que líneas: unidimensionales, doctrinales, insustanciales. El mundo social contemporáneo sigue constituyendo un todo orgánico, menos diferente del feudalismo de lo que pudiéramos pensar. La riqueza mueble ha reemplazado a la tierra como bien dominante, y aunque esa sustitución repercute en todas las esferas de la vida social, no modifica la profunda interconexión entre éstas.

Aun así, Marx también creía que el arte liberal de la separación había sido sumamente eficaz (demasiado, incluso) a la hora de crear —como él mismo escribió en el ensayo que dedicó a la cuestión judía— «un individuo separado de la comunidad, replegado en sí mismo, exclusivamente preocupado por su interés privado y que actúa obedeciendo a sus propios caprichos privados».[4] Más adelante, querré volver sobre este argumento porque tiene especial importancia para explicar los fundamentos teóricos de la empresa liberal. Por el momento, sin embargo, baste decir que, a ojos de Marx, incluso el egotismo del individuo separado era un producto social, exigido —de hecho— por las relaciones de producción y reproducido, a partir de ahí, en todas las esferas de la actividad social. La sociedad seguía siendo un conjunto organizado aunque sus miembros hubieran perdido su conciencia de interconexión. El objetivo de la política marxista era restablecer esa conciencia o, mejor dicho, conducir a los hombres y a las mujeres hacia un nuevo modo de entender su interconexión para que, de ese modo, pudieran asumir el control de su vida común. Para Marx, la separación, en la medida en que fuera real, era algo que había que superar. Las instituciones separadas —las iglesias, las universidades, incluso las familias— no cumplían ningún papel en su programa; el único modo de solucionar sus problemas diferenciados sería a través de una revolución social. La sociedad, según Marx, siempre es gobernada como un conjunto: si ahora la gobierna una clase concreta en solitario, quien la gobernará finalmente serán todos sus miembros en un esfuerzo conjunto.

Ahora bien, la crítica izquierdista contra la separación liberal podría adoptar una forma distinta y sostener que el liberalismo actuó al servicio de unos intereses sociales particulares y que limitó y adaptó su arte para desempeñar dicho servicio. Lo que sería necesario, pues, es lograr que ese arte sea imparcial o, si tal propósito fuera una utopía, conseguir, por lo menos, que esté al servicio de una variedad más amplia de intereses. Del mismo modo que se protegió a las instituciones de la sociedad civil frente al poder del Estado, tanto esas instituciones como el propio Estado deben ser protegidos también frente a ese otro nuevo poder que surge del interior mismo de la sociedad civil: el poder de la riqueza. De lo que se trataría, pues, no es de rechazar la separación como hiciera Marx, sino de refrendarla y ampliarla, a fin de reclutar el ingenio artístico liberal para ponerlo al servicio del socialismo. El ejemplo más importante del arte de la separación en este sentido extendido es el relacionado con el gobierno privado y con la democracia industrial, y me propongo defender aquí tal extensión con cierto detenimiento. Pero es importante subrayar, para empezar, que las separaciones ya materializadas tienen también su valor (al menos, en principio, aunque no siempre en la práctica). Incluso la carrera-abierta-a-personas-con-talento es un requisito izquierdista y no sólo liberal. Y es que el socialismo jamás tendrá éxito mientras los partidos y los movimientos socialistas estén dirigidos, como ya explicara Robert Michel, por una oligarquía gerontocrática cuyos miembros, extraídos de la clase media culta y profesional, coopten a sus propios sucesores.[5] Preferimos que quienes asciendan hasta posiciones de liderazgo sean trabajadores e intelectuales con energía y buenas habilidades políticas; por eso mismo, debe dejarse margen para que esas personas desarrollen su talento y planifiquen sus carreras. En un sentido más general, el ideal marxista de autodeterminación individual y colectiva exige (aunque el propio Marx no entendiera dicha exigencia) la existencia de un *espacio protegido* dentro del que se puedan realizar elecciones significativas. Un espacio de esa clase, sin embargo, sólo puede existir cuando la riqueza y el poder quedan contenidos y limitados dentro un muro.

La sociedad es realmente de una pieza, o lo es, al menos, en el sentido siguiente: sus diversas partes guardan un parecido de familia entre sí, una especie de reflejo externo de una determinación genética (sociológica, no biológica) interna. Pero este parecido de familia deja un gran margen para lo que serían las versiones sociológicas de la rivalidad entre hermanos, las discordias entre cónyuges y la independencia de los hijos ya crecidos cuando se marchan del hogar paterno para irse a vivir a su propio piso o apartamento. Así, por ejemplo, los obispos de la Iglesia critican la política nacional de defensa, las universidades albergan a disidentes radicales, el Estado subvenciona al tiempo que regula la actividad empresarial, etc. En cada caso, las instituciones responden a su propia lógica interna, aunque también respondan a factores de determinación sistémica. La única manera de reprimir esa lógica interna es a través de una fuerza tiránica que atraviese las líneas y traspase los muros establecidos por el arte de la separación. La mejor forma de entender el liberalismo es como un argumento en contra de esa clase de represión. Sería un argumento sin sentido (del mismo modo que la tiranía sería una política superflua) si en el mundo no existieran realmente (o no pudieran existir realmente) iglesias y universidades independientes, ni Estados autónomos. Pero pueden existir y, en ocasiones, existen. El arte de la separación no es una empresa ilusoria o fantástica; es una adaptación moral y políticamente necesaria a las complejidades de la vida moderna. La teoría liberal refleja y refuerza un proceso de diferenciación social de largo recorrido. Aquí argumentaré que los teóricos liberales suelen malinterpretar este proceso, pero, al menos, reconocen su significación.

Los autores marxistas tienden a negar la significación del proceso. Desde su punto de vista, se trata de una transformación sin sustancial trascendencia, un suceso o una serie de sucesos que tienen lugar principalmente en el mundo de las apariencias. Las libertades liberales son irreales, todas ellas. Como la libertad formal del trabajador no es más que una pantalla tras la que se oculta la esclavitud salarial, se entiende entonces que la libertad religiosa, la libertad académica, la libertad de empresa, la autodeterminación y la privacidad son igualmente pantallas tras las que se oculta un sometimiento continuado o reiterado: sus formas tal vez sean

nuevas, pero su contenido es viejo. El problema de este punto de vista es que no enlaza de ningún modo verosímil con la experiencia real de la política contemporánea; tiene cierto carácter de abstracción y de obstinación teórica. Nadie que haya vivido en un Estado antiliberal va a aceptar una devaluación así del abanico de libertades liberales disponibles. El logro del liberalismo es real, aunque sea incompleto. Pero reconocer ese logro resulta difícil desde dentro de un marco de referencia marxista, porque en el compromiso con la totalidad orgánica y con la transformación estructural profunda tienen difícil cabida las esferas separadas y las instituciones autónomas. No pretendo aquí tratar de elaborar una forma de solucionar esa acomodación, pero lo que sí quiero es explorar la otra crítica alternativa: la que acusa a los liberales de no haberse tomado suficientemente en serio su propio arte. Y me propongo también sugerir que, en aquella parte que sí se han tomado en serio, han actuado guiados por una teoría inadecuada y engañosa. Como sucede con otras formas de vida social y acción política, la empresa liberal se presta a más de una interpretación.

[3]

El arte de la separación no sólo genera libertad; también contribuye a la igualdad. Consideremos de nuevo, uno por uno, los ejemplos que he puesto al principio. La libertad religiosa anula el poder coercitivo de las autoridades políticas y eclesiásticas. De ahí que cree, en principio, el sacerdocio de todos los creyentes, es decir, que haga que todos los creyentes sean igualmente libres para buscar su propia salvación; y de ahí también que, en la práctica, tienda a crear iglesias dominadas por los seglares y no por los clérigos. La libertad académica facilita una protección teórica (que no siempre práctica) para las universidades autónomas, dentro de las cuales resulta difícil sostener la posición privilegiada de los hijos de los ricos y de los aristócratas. El libre mercado está abierto a todos los que quieran participar en él, con independencia de su raza o de su credo; normalmente, los colectivos de extranjeros y de parias también sacan partido de sus oportunidades; y aunque el mercado produce resultados desiguales, éstos no

reproducen nunca simplemente la jerarquía de la sangre o de la casta o, siquiera, del «mérito». La «carrera abierta a personas con talento», si de verdad es abierta, da iguales oportunidades a individuos igualmente talentosos. La idea de la privacidad presupone la igualdad de valor de todas las vidas privadas (por lo menos, en lo que respecta a las autoridades); lo que suceda en un hogar corriente tiene el mismo derecho a estar protegido (y gozar del mismo nivel de protección) que lo que suceda en el interior de un castillo.

Auspiciadas por el arte de la separación, la libertad y la igualdad van de la mano. De hecho, evocan una sola definición: podemos decir que una sociedad (moderna, compleja y diferenciada) disfruta de libertad y de igualdad cuando el éxito en un escenario institucional no es convertible en éxito en otro, es decir, cuando las separaciones se mantienen, cuando el poder político no moldea a la Iglesia ni el celo religioso moldea al Estado, etc. Hay, por supuesto, restricciones y desigualdades dentro de cada escenario institucional, pero tendremos pocos motivos para preocuparnos de ellas si reflejan la lógica interna de las propias instituciones y prácticas (o, como ya sostuve en *Las esferas de la justicia*, si bienes sociales como la gracia, el conocimiento, la riqueza y los cargos, se distribuyen con arreglo a unas interpretaciones compartidas de qué son y para qué sirven).[6] Sucede, sin embargo, con demasiada frecuencia que las separaciones no mantienen su vigencia. El logro liberal ha consistido en proteger una serie de instituciones y prácticas importantes frente al poder político, en limitar el alcance del Estado. Los liberales advierten enseguida el peligro que corren la libertad y la igualdad cuando la policía reprime a una religión minoritaria en nombre de la verdad teórica, o cuando cierra los negocios de la pequeña burguesía en nombre de la planificación económica, o cuando invade los domicilios privados en nombre de la moral o del orden público. Y tienen razón en todos esos casos, pero no se trata de los únicos casos (ni de los únicos tipos de caso) en los que la libertad y la igualdad están amenazadas. Tenemos que examinar de cerca las vías a través de las que la riqueza, una vez abolida la tiranía política, adopta para sí esas mismas formas tiránicas. El sistema del gobierno limitado es el gran éxito del arte de la separación, pero ese mismo éxito abre la puerta a lo que los politólogos llaman el

sistema de gobierno *privado*, y es en la crítica contra el gobierno privado donde propiamente empieza la queja de la izquierda a propósito del liberalismo.

La línea de separación entre la comunidad política y la sociedad civil tenía como objetivo demarcar el ámbito de la toma de decisiones coercitivas y separarlo del terreno del libre intercambio. Por eso se prohibió la venta de cargos y se transfirió a las autoridades estatales el viejo derecho nobiliario a impartir justicia y a reclutar soldados. Y por eso, también, se les negó a esas mismas autoridades el derecho a interferir en las transacciones mercantiles. Pero constituye una falsa concepción de la sociedad civil (una mala sociología, en definitiva) afirmar que todo lo que ocurre en el mercado es libre intercambio y que en él la coacción nunca es un problema. El éxito del mercado invalida los límites del propio (libre) mercado a través de tres mecanismos estrechamente relacionados. En primer lugar, las desigualdades radicales de riqueza generan su propia coerción, lo que hace que muchos intercambios sean libres en un sentido puramente formal. En segundo lugar, ciertos tipos de poder de mercado, organizado, por ejemplo, en estructuras como las de las grandes empresas, generan patrones de mando y obediencia en los que hasta las meras formalidades del intercambio ceden su lugar a algo que se asemeja mucho a un gobierno. Y en tercer lugar, los niveles muy elevados de riqueza y de propiedad (o de control) de las fuerzas productivas se traducen fácilmente en un gobierno en sentido estricto: el capital invoca regular y eficazmente el poder coactivo del Estado.[7]

El problema más importante aquí no es tanto un problema de falta de coraje como de fallo de percepción. Los teóricos liberales literalmente no «vieron» la riqueza individual y el poder empresarial como fuerzas sociales dotadas de un peso político, por así decirlo, diferente de su valor de mercado. Aspiraban a crear un mercado libre y creyeron que ya habían hecho suficiente oponiéndose a la intervención estatal y liberando a los emprendedores. Pero un mercado libre de verdad, en el que las tres formas de coerción antes mencionadas estén (prácticamente) desactivadas, requiere de una estructura positiva. El libre intercambio no se mantiene por sí solo: tiene que ser mantenido con unas instituciones, unas reglas, unas buenas maneras y una serie de prácticas habituales. Consideremos, por un

momento, la analogía religiosa. El arte de la separación obró en contra de las iglesias estatales y de los Estados eclesiásticos despojando a la Iglesia no sólo de su oficialidad, sino también de su riqueza y de su poder. Y no lo hizo simplemente en nombre de la privacidad de la fe, sino también en nombre del autogobierno de las congregaciones religiosas. El congregacionalismo no es, ni mucho menos, el orden institucional natural (o el único posible) tras la separación entre Iglesia y Estado, pero sí es la forma cultural mejor adaptada a la separación y la que más probabilidades tiene de reforzarla. Algo similar se puede decir de la esfera económica: el arte de la separación debería obrar en contra del capitalismo de Estado y del Estado capitalista, pero no lo conseguirá a menos que vaya acompañado de unos procesos paralelos de «desoficialización» y de desposeimiento (ni a menos que dentro de la propia esfera económica se desarrollen unas formas culturales apropiadas). Lo análogo de la conciencia privada es la iniciativa emprendedora individual; lo análogo del autogobierno congregacional es la propiedad cooperativa.

Sin desposeimiento y sin propiedad cooperativa, el mercado está condenado a adoptar formas que desafían al arte de la separación. Enseguida se establecen nuevas conexiones. Como ya he indicado, se trata, sobre todo, de conexiones con el Estado, que pasan a originarse en el mercado más que en el propio Estado, pero que no dejan de ser profundas y poderosas. Además, la riqueza sin límite amenaza todas las instituciones y prácticas de la sociedad civil: la libertad académica, la carrera abierta a las personas con talento, la igualdad entre «hogares» y «castillos». Es menos manifiesta y más insidiosa que la coerción estatal, pero nadie puede dudar de la facilidad que tiene la riqueza para traducirse en poder, privilegio y posición. ¿Dónde están los muros que amurallan en el mercado? En principio, quizás, ya existen, pero jamás serán eficaces hasta que los gobiernos privados se socialicen, igual que se socializaron las iglesias oficiales: es decir, hasta que sean entregados a sus participantes. La democracia religiosa debe tener su paralelo en la democracia industrial. No voy a tratar de concretar aquí un conjunto particular de instituciones. Hay muchas formas de organización institucional compatibles con los dos requisitos cruciales: 1) que haya margen para el emprendedor y para la

nueva empresa, del mismo modo que hay margen de actuación para el evangelista y para la iglesia «congregada», y 2) que no haya margen para ese poder económico que conforma y determina la política pública, del mismo modo que no lo hay ya para la alta autoridad eclesiástica que rutinariamente invoca la intervención del «brazo secular».

Gracias a esta analogía, podemos alcanzar a ver una forma coherente de liberalismo: es decir, un liberalismo que se disuelve en un socialismo democrático. Pero éste seguirá siendo un socialismo democrático de corte liberal: no exige la abolición del mercado (como no exige la abolición de la religión), sino, más bien, que el mercado quede confinado dentro de los límites de su espacio apropiado. En un socialismo antiliberal, en el que el Estado asume el control total de la vida económica, ese mismo imperativo actuaría justamente en el sentido inverso: no para confinar el mercado, sino para reafirmar su independencia con respecto al ámbito político. En Estados Unidos, pues, el arte de la separación obliga a restringir y transformar el poder empresarial. En la Unión Soviética, sin embargo, ese mismo arte exigiría, entre otras cosas, la liberación de la empresa individual.

[4]

La justicia distributiva consiste (eminentemente) en entender bien las líneas de separación. Pero ¿cómo conseguimos algo así? ¿Cómo dibujamos el mapa del mundo social para que las iglesias y las escuelas, los Estados y los mercados, las administraciones y las familias, encuentren sus respectivos lugares apropiados? ¿Cómo protegemos a los participantes en cada uno de esos escenarios institucionales diferentes de las intrusiones tiránicas de los poderosos, los acaudalados, los de buena cuna, etc.? Históricamente, los liberales han adoptado como fundamento una teoría del individualismo y de los derechos naturales. A partir de ésta, marcan las líneas de manera que garanticen la existencia segura y la actividad libre del individuo. Concebido de ese modo, el arte de la separación tiene el aspecto de un proyecto muy radical: da origen a un mundo en el que cada persona (todo hombre o mujer individual) está separada de las demás. De ahí que Marx dijera que «los llamados derechos del hombre [...] no son más que los

derechos [...] del hombre egoísta, aislado de otros hombres y de la comunidad».[8] La autonomía institucional es un punto intermedio (y no un destino final) en el proceso de separación. El fin es el individuo, libre dentro de su círculo de derechos, protegido de toda clase de interferencia externa. En su versión ideal, la sociedad liberal es simplemente un conjunto de tales círculos, unidos solamente por todas aquellas conexiones tangenciales y solapamientos reales que sus solitarios habitantes establezcan voluntariamente.[9] Las iglesias, las escuelas, los mercados y las familias son todos productos de unos acuerdos intencionados entre individuos: unos productos valiosos por los acuerdos que encarnan, pero también sujetos, al mismo tiempo, a cismas, abandonos, cancelaciones y divorcios. La libertad religiosa consiste en el derecho del individuo a rendir culto a su Dios (aquí el posesivo es importante, no por su género, pues puede ser tanto masculino como femenino, sino por ser singular... y posesivo), en público o en privado, según cómo y con quién elija hacerlo. No tiene nada que ver (nada en particular, se entiende) con el carácter doctrinal e institucional de la religiosidad judeocristiana. La libertad académica no tiene nada en particular que ver con la universidad como escenario social: simplemente consiste en el derecho del individuo a estudiar, a hablar y a escuchar lo que él o ella quiera. Todas las demás libertades se explican de forma similar.

El acuerdo individual es, en el fondo, una importante fuente originaria de nuestras instituciones, como los derechos individuales lo son de nuestras libertades. Pero tomados en su conjunto, sin decir nada más al respecto, vuelven a constituir la base de una mala sociología, pues no facilitan una comprensión rica ni realista de la cohesión social, ni dan sentido a las vidas que los individuos viven en realidad, ni a los derechos de los que realmente disfrutan, dentro del marco de unas instituciones que ya existían y que continúan existiendo. El objetivo que el liberalismo fija para ese arte de la separación (que cada persona permanezca dentro de su propio círculo) es literalmente inalcanzable. El individuo que se mantiene fuera por completo de las instituciones y las relaciones, y que sólo se introduce en ellas cuando y como lo elige, no existe ni puede existir en ningún mundo social concebible. Yo escribí en una ocasión que podíamos entender los deberes de

una persona estudiando su biografía: la historia de sus acuerdos y sus relaciones.[10] Eso es así, pero sólo en la medida en que reconocemos que esa historia personal es parte de una historia social; las biografías tienen contextos. El individuo no crea las instituciones de las que forma parte; tampoco puede dar plenamente forma a las obligaciones que asume. El individuo vive en un mundo que él o ella no hizo.

El héroe liberal, autor de su yo y de sus roles sociales, es una invención mítica. Es el Coriolano de Shakespeare, ese guerrero aristocrático y anticiudadano, que asegura vivir «como si fuera autor de sí mismo y no conociera parentesco alguno con nadie».[11] Transformada en un ideal filosófico y una política social, esta pretensión tiene implicaciones alarmantes, ya que resulta interminablemente desintegradora, y ha alcanzado una especie de punto culminante, quizás, en los recientes debates sobre los derechos de los hijos a divorciarse de sus padres, y los de los padres a hacerlo de sus hijos. Pero esto es individualismo llevado al extremo y no me parece probable que pueda sostenerse mucho tiempo. El héroe liberal es más importante como ficción sociológica que como ideal filosófico. Ese héroe (o esa heroína) abre la puerta a caracterizaciones ficticias de las iglesias, las escuelas, los mercados y las familias, que son descritas entonces como si esa clase de instituciones fuesen real e íntegramente creadas a través de los actos voluntarios de los individuos. La ficción cumple una finalidad práctica: excluye la posibilidad de la interferencia estatal en la vida institucional, dado que el Estado es coercitivo en su propia naturaleza; y hace que sea muy difícil admitir otras formas más sutiles de interferencia (incluida esa imitación del Estado a la que ya me he referido antes, conocida como gobierno privado). En concreto, la mencionada ficción limita los usos del poder político y libera el dinero, puesto que el poder «toma» por la fuerza, pero el dinero simplemente «compra», y la compra tiene la apariencia de un acuerdo voluntario entre individuos. La realidad suele ser bastante distinta, como podemos apreciar si situamos la compra en su contexto y examinamos sus motivos y sus efectos. A partir de ahí, es probable que lleguemos a la conclusión de que, de igual manera que hay cosas que el Estado no puede hacer, debe haber también cosas que el dinero no pueda comprar, como

votos, cargos, veredictos de los jurados o puestos en la universidad (ejemplos éstos relativamente fáciles de deducir), pero también las diversas clases de influencia nacional y dominio local que son consustanciales al control del capital. Ahora bien, entender bien los límites obliga a tener una concepción de la vida institucional más compleja que la que nos proporciona el individualismo liberal.

Las iglesias, las escuelas, los mercados y las familias son instituciones sociales con historias particulares. Adoptan formas diferentes en las diversas sociedades, formas que reflejan las distintas concepciones de la fe, el saber, las mercancías y las obligaciones de parentesco que hay en cada una de ellas. En ningún caso, vienen esas formas determinadas íntegramente por los acuerdos individuales, pues tales acuerdos tienen siempre lugar dentro de (y están siempre limitados por) unas pautas particulares de reglas, costumbres y sistemas de cooperación. De lo anterior se desprende que el arte de la separación no está fundado en (ni garantizado por) el carácter separado de los individuos (carácter que no deja de ser un fenómeno biológico, no social), sino en (y por) la complejidad social. No separamos individuos: separamos instituciones, prácticas y relaciones de diversas clases. Las líneas que trazamos circundan iglesias, escuelas, mercados y familias, pero no a usted ni a mí. Aspiramos (o deberíamos aspirar) no a la libertad del individuo solitario, sino a lo que podemos llamar (mejor que de ningún otro modo) la integridad institucional. Los individuos deberían ser libres, sin duda, de todas las formas posibles, pero no los liberamos separándolos de sus congéneres.

Y, aun así, el individuo separado parece más fundamental que las instituciones y las relaciones, una especie de cimentación más firme para la filosofía política y social. Cuando construimos a partir del individuo, lo hacemos (o eso parece desde el punto de vista liberal) sobre el suelo más básico. Pero, en el fondo, el suelo siempre es social: personas-en-sociedades, no personas-solas. Nunca nos encontramos con personas-solas, y ese esfuerzo por inventarlas (un ejercicio extenuante) no conduce a ningún resultado previamente acordado. No nos reconocemos como personas extrañas para, ajenas a, o aisladas de, las demás, y no hay modo alguno de concretar o de entender lo que para unos «individuos» así

significaría ser libres. Los hombres y las mujeres son libres cuando viven dentro de unas instituciones autónomas. Podríamos asumir como modelo en ese sentido la idea de un Estado libre, que no es una colonia ni un territorio conquistado, sino un Estado gobernado por fuerzas internas en vez de externas. Los habitantes de tal Estado sólo son libres en un sentido especial y limitado, pero ese sentido, como bien saben los que han sufrido una conquista militar, es tan real como importante. Y si esos mismos individuos viven dentro de un Estado que es internamente libre (y trataré de explicar qué significa eso un poco más adelante) y participan en unas iglesias libres, unas universidades libres, unas empresas libres, etc., llegará un momento en el que no podremos menos que decir que ellos también son libres en general. La libertad es aditiva; consiste en unos derechos ejercidos dentro de unos escenarios concretos, y debemos entender dichos escenarios, uno por uno, si pretendemos garantizar tales derechos. Asimismo, de cada libertad se desprende una forma específica de igualdad o, mejor dicho, la ausencia de una desigualdad específica (entre conquistadores y súbditos, entre creyentes e infieles, entre administradores y docentes, entre dueños y trabajadores), y la suma de esas ausencias es la que conforma una sociedad igualitaria.

[5]

Desde la óptica liberal, los hombres y las mujeres no son libres tanto dentro del Estado como frente a él. Son, además, iguales ante la ley. Así que están protegidos frente al poder político, concebido como un monopolio de la fuerza física, es decir, como una amenaza inmensa para el individuo solitario. Es inmensamente amenazador, ciertamente, y quiero reiterar de nuevo que la limitación del poder es el gran logro histórico del liberalismo. Pero si pasamos de los individuos a las instituciones, veremos también con claridad que el poder político requiere igualmente de protección, no sólo frente a la conquista desde el exterior, sino también frente a su toma desde el interior. El Estado no es libre cuando el poder es usurpado y retenido por los miembros de una familia, o por los clérigos, o por las autoridades que detentan cargos, o por los ciudadanos acaudalados. El control dinástico,

teocrático, burocrático o plutocrático genera falta de libertad, pero también desigualdad. El control meritocrático tendría el mismo efecto, aunque no creo que se haya llevado nunca a la práctica. Comparadas con la familia, la Iglesia, los cargos de autoridad y la gran empresa, las universidades y las escuelas profesionales superiores son relativamente débiles, aunque los hombres y las mujeres que en ellas se titulan no están exentos de pretensiones políticas. Un Estado libre, en una sociedad compleja, es aquel que está separado de todas las demás instituciones, es decir, un Estado que está en manos de sus ciudadanos en sentido general (de igual modo que una Iglesia libre está en manos de los creyentes, o que una universidad libre está en manos de los académicos, o que una empresa libre está en manos de los trabajadores y los directivos). Entonces, los ciudadanos son tan libres dentro del Estado como frente a él (de hecho, no es en su calidad de ciudadanos en la que son libres frente al Estado, sino en la de creyentes, académicos, empresarios, trabajadores, padres, etc.), y son iguales a la hora de elaborar la ley y no sólo ante ella.

El arte de la separación actúa aislando escenarios sociales, pero, evidentemente, no consigue (y no puede conseguir) nada parecido a un aislamiento total, pues, entonces, dejaría de haber sociedad. En defensa de la tolerancia religiosa, John Locke afirmó que «la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado. Las fronteras en ambos casos son fijas e inamovibles».[12] Pero ésa no deja de ser una pretensión radical que, a mi juicio, deriva más bien de una teoría de la conciencia individual que de una concepción concreta de las iglesias y las prácticas religiosas. Lo que ocurre en un escenario institucional influye en todos los demás; a fin de cuentas, todos están habitados por las mismas personas, que comparten una historia y una cultura (en la que la religión desempeña un mayor o menor papel). El Estado, además, siempre ejerce una influencia especial, ya que es el agente de la separación y el defensor, por así decirlo, del mapa social. La suya no es tanto una función de vigilante nocturno que protege a los individuos de las coacciones y las agresiones físicas, como de constructor y guardián de los muros, protegiendo las iglesias, las universidades, las familias, etc., frente a las interferencias tiránicas. Por supuesto, los miembros de estas instituciones también se protegen a sí mismos lo mejor

que pueden, pero, cuando se sienten amenazados, su recurso de última instancia es el llamamiento al Estado. Y esto es así, incluso, cuando la amenaza procede del propio Estado: en ese caso, apelan desde un grupo de autoridades o desde uno de los poderes del Estado a otro, o llaman a la ciudadanía en general contra el gobierno en su conjunto.

Una manera de juzgar las acciones del Estado es preguntándose si éstas mantienen la integridad institucional (incluyendo la propia integridad del Estado). Consideremos el ejemplo (relativamente menor) de las normativas de seguridad. *Caveat emptor*, que sea el comprador quien se ande con cuidado, es, como ya he dicho anteriormente, una regla del mercado, pero abarca solamente a la cautela comprendida dentro de unos ciertos límites. Son los límites dentro de los que caben la decepción («no estoy tan guapo como creía que estaría con mi ropa nueva»), la frustración («la nota dice que este libro es "accesible al lector profano inteligente", y por eso lo compré, pero ahora me doy cuenta de que no lo entiendo») e, incluso, ciertos riesgos conocidos y previsibles («estos cigarrillos son peligrosos para mi salud»). La ropa, los libros y los cigarrillos son mercancías apropiadas para el mercado. Pero los límites de la cautela no la hacen extensiva a otros riesgos de carácter desconocido e imprevisible, ni a los riesgos colectivos (como en el caso, por ejemplo, de los coches inseguros o de los que contaminan la atmósfera). El grado de riesgo con el que convivimos en nuestras carreteras y en nuestro medio ambiente común es una cuestión de decisión política; pertenece, por así decirlo, al Estado y a sus ciudadanos, no al mercado ni a sus compradores y vendedores. Como mínimo, ésa es nuestra concepción actual, según la entiendo yo, de los Estados y los mercados. El arte de la separación resulta apropiadamente «artístico» cuando traza una línea que deja el riesgo de decepción a un lado de la misma y el riesgo de catástrofe al otro.

Pero este supuesto buen hacer artístico resulta siempre controvertido cuando se trata de evaluar casos concretos, en los que siempre se presentan problemas tanto de información como de interpretación. ¿Qué pasa en este escenario institucional o en aquel otro? ¿Y cuál es la lógica interna de lo que pasa? Estas cuestiones han de ser debatidas, en primer lugar, en escenarios institucionales concretos y, posteriormente, en el escenario

general del Estado. El arte de la separación es un arte popular, no esotérico. Sin embargo, los liberales no siempre han reconocido este carácter popular, porque cuando están en juego los derechos individuales, los filósofos y los jueces pueden reclamar para sí una comprensión especial de cuáles son los requisitos de tales derechos. Corresponde a los tribunales definir y vigilar policialmente el círculo de los derechos.[13] Pero centrarse en las instituciones, las prácticas y las relaciones significa desplazar la sede de la capacidad de acción, socializar el arte de la separación. Los creyentes, los académicos, los trabajadores y los padres establecen y custodian las líneas, y luego son los ciudadanos —como cuerpo colectivo— quienes hacen lo mismo a través del proceso político. El liberalismo se transforma definitivamente en socialismo democrático cuando el mapa de la sociedad está determinado socialmente.

Pero ¿y si una mayoría política malinterpreta o anula la autonomía de un escenario institucional concreto (o de varios)? Ése es el riesgo inevitable de la democracia. Dado que las líneas no tienen el carácter claro y diferenciado que Locke les atribuyó, habrá que ir dibujándolas aquí y allá, de forma experimental y, en ocasiones, errónea. La línea entre la política y el intercambio, según he sugerido aquí, no está bien trazada desde hace tiempo, y por eso sufrimos un abuso de poder del mercado. Tenemos que debatir, pues, cuál ha de ser la ubicación de la línea y luchar (democráticamente) para que sea trazada de forma diferente. Es probable que nunca la acertemos exactamente; además, y en cualquier caso, el carácter cambiante de los Estados y los mercados exige continuas revisiones, por lo que el debate y la lucha no parecen tener un final visible.

¿Y si los tiranos se hacen con el control de alguna Iglesia, universidad, empresa o familia? Michel Foucault argumentó que toda una serie de instituciones se han visto frenadas por una oscura y férrea disciplina, y que esto ha sido obra de una élite interna —unos profesionales (hombres y mujeres) con pretensiones de conocimiento científico— y no de unas autoridades políticas.[14] Pero yo creo que él exagera el éxito de dicha élite y su habilidad para sostener su disciplina sin recurrir al poder del Estado. Sólo en Estados autoritarios, que vulneran sistemáticamente la integridad institucional, tiene la «sociedad disciplinaria» de Foucault alguna

probabilidad de hacerse realidad de una forma parecida a la que él describe. Entre nosotros, sin embargo, los riesgos son de una clase distinta; entre ellos, se incluyen las pretensiones y el engrandecimiento profesionales, pero éstos no son ni mucho menos los únicos; también tenemos que preocuparnos por la corrupción interna, los privilegios burocráticos, el temor popular y la pasividad.

Todos estos riesgos irán reduciéndose, tal vez, en la medida en que los diferentes escenarios institucionales se vayan socializando (es decir, en la medida en que sus participantes disfruten más o menos de igualdad y que ningún grupo de creyentes, sabios o propietarios sea capaz de invocar efectivamente para sí mismo la ayuda del poder político). Si los hombres y las mujeres disfrutan de sus roles sociales diferentes, es más probable que respeten los escenarios dentro de los que se desempeñan tales roles. Ésta es la versión socialista de la vieja esperanza liberal de que los individuos, seguros en sus propios círculos, no invadan los círculos de los demás individuos. No deja de ser una esperanza problemática, pero también es más realista, porque cuando se ciñe exclusivamente al interior de esos círculos, se encuentra más bien sola y triste; la vida de las instituciones es más animada y más satisfactoria.

Capítulo 5

JUSTICIA AQUÍ Y AHORA

Para la mayoría de los propósitos intelectuales, establecemos una línea de separación entre la especulación filosófica referida a la política y el debate político real. Puede que ésta sea una línea útil, pero también es artificial y, en ocasiones, engañosa. La filosofía refleja y expresa de forma estructurada la cultura política de su tiempo, mientras que la política presenta y representa los argumentos de la filosofía. Como es lógico, los filósofos con problemas de vista distorsionan lo que reflejan y los políticos simplistas y partidistas mutilan lo que representan, pero no cabe duda de que el movimiento es bidireccional. La filosofía es la política reflexionada con tranquilidad, y la política es la filosofía llevada a la práctica en medio de la confusión. El vínculo entre ambas, la conexión de la teoría con la práctica, era algo que, en tiempos, se creía que constituía un tema de interés específico de la izquierda: la izquierda se había fijado como objetivo vencer la división del trabajo entre los filósofos y los políticos imponiendo a los primeros parte de la inmediatez de la lucha política a fin de darles también la oportunidad de gozar de algo así como el placer de la victoria política. Los autores izquierdistas estaban dispuestos a intensificar las confusiones presentes en aras de la conquista de futuras tranquilidades. Pero el ejemplo contemporáneo más claro de la conexión entre filosofía y política proviene de la derecha: es la ideología del mercado y su compañera inmediata, la nueva política del *laissez faire* (o liberalismo económico).

Este mismo ejemplo nos proporciona también un estupendo material para el estudio de los filósofos con problemas de vista y los políticos simplistas y partidistas. Y es que la ideología del libre mercado es un reflejo sumamente distorsionado de nuestra cultura política, que ignora o reprime los ejemplos de cooperación comunitaria y de acción estatal, y que niega la

significación de las luchas políticas por la sanidad pública, la democracia industrial, la seguridad en el lugar de trabajo, el control medioambiental, etc. Además, la política del *laissez faire* ha adoptado la forma de un burdo ataque contra el Estado del bienestar, sin hacer referencia en ningún momento a la subsidiación pública a gran escala de la que es objeto la empresa capitalista. En cualquier caso, no pretendo extenderme más aquí en estas críticas tópicas salvo por ciertas referencias incidentales que iré haciendo en el transcurso de mi exposición de un proyecto bastante distinto y más positivo. Trataré, en concreto, de abordar algunos de los temas que figuran en los actuales debates políticos e intentaré describir los que yo considero que son los elementos necesarios de la justicia distributiva en el Estados Unidos de hoy. Es importante recalcar este último complemento circunstancial: en el Estados Unidos de hoy, es decir, entre nosotros, dadas nuestras vidas, nuestros valores y nuestras prácticas habituales. No me propongo formular dictámenes universales, sino reflexionar sobre el pluralismo real y particular de la cultura estadounidense, y sugerir el modelo de política social que se sigue de tal pluralismo. ¿Cómo debemos convivir para no oprimirnos ni hacernos daño mutuamente?

[1]

El primer requisito de la justicia distributiva es una infraestructura económica, social y cultural compartida, es decir, un sector público que amplíe el alcance de nuestras vidas privadas y, al mismo tiempo, les dé cierta forma determinada: carreteras, puentes, transportes públicos, parques nacionales, sistemas de comunicación, escuelas, museos, etc. Tal vez hayamos dejado ya atrás la gran era de la construcción y las obras públicas en todos esos ámbitos; de lo que no hay duda es de que hemos perdido la conciencia tanto de la necesidad de una base colectiva para nuestra vida social cotidiana como de las decisiones políticas y los costes económicos requeridos para sostener esa base. En el momento actual, desde luego, no la estamos sosteniendo: estamos ahí parados, contemplando su lento deterioro. Supongo que, en sí mismo, el deterioro de las infraestructuras no es tanto una cuestión de justicia o injusticia como de sensatez o insensatez, pero la

insensatez contemporánea implica costes para las generaciones futuras y ésa podría ser una imposición injusta. En cualquier caso, entre nosotros, tenemos todo el derecho a optar por el empobrecimiento público en aras de la opulencia privada, siempre y cuando esa elección sea reflejo de una decisión democrática, y siempre y cuando el empobrecimiento o la opulencia sean compartidos entre toda la sociedad. Pero ésas son condiciones que rara vez se cumplen.

La finalidad de las infraestructuras es permitir que el conjunto de los ciudadanos participe en actividades sociales necesarias o valoradas. De ahí que su construcción y su reparación, cuando se deciden de manera más o menos democrática, proporcionen un indicador aproximado de cuáles se entiende contemporáneamente que son tales actividades. Una y otra vez, y a lo largo de periodos prolongados, deben presupuestarse unas partidas de dinero y deben distribuirse costes. Pues bien, ¿deberíamos —por poner un ejemplo fácil y obvio— subvencionar las autopistas y los barrios residenciales suburbanos, o las redes de metro y las ciudades? ¿Cuánto estamos dispuestos a invertir en seguridad? ¿Y en esparcimiento? ¿Y en alta cultura? Estas decisiones dan forma concreta a un modo de vida determinado. El deterioro de las infraestructuras públicas y su sustitución por las instalaciones privadas tiene como efecto la incapacitación o la exclusión de algunos ciudadanos (pero no de otros) de la participación en ese modo de vida, cuando no el debilitamiento del proceso democrático mismo a través del que damos forma a nuestras prácticas comunes.

Permítanme ilustrar este último efecto considerando la propuesta planteada por el director de un instituto de investigación californiano tras el desmoronamiento de un puente en Connecticut. (Las ubicaciones respectivas del instituto y del puente no están exentas de significación.) Sería mejor, nos dice el director del instituto, vender nuestras autopistas y nuestros puentes «a empresas privadas que las gestionaran como iniciativas comerciales competitivas que se financiaran por sí mismas». Los desplazamientos por carretera serían entonces más seguros que hoy en día porque «la posibilidad de tener que hacer frente a una deuda multimillonaria en concepto de daños y perjuicios por el desmoronamiento de un puente induciría a los nuevos propietarios a realizar inversiones

rápidas e importantes en obras de reacondicionamiento».[1] Éste es un interesante argumento, aunque no (por mucho que lo pretenda quien lo formula) un argumento propio del liberalismo económico. El historial en materia de seguridad de la iniciativa empresarial privada no ha sido nunca particularmente bueno, salvo cuando dicha seguridad ha venido impuesta por el Estado, que, según esta propuesta, la impondría en forma de «una deuda multimillonaria en concepto de daños y perjuicios». La propuesta de vender las autopistas y los puentes a compañías privadas significa, en la práctica, recurrir al poder judicial (en vez del legislativo) para que fije estándares de seguridad y costes para los usuarios.[2] El Estado seguiría siendo crucial, pero ahora sería el menos democrático de sus poderes (en lugar del más democrático) el que desempeñaría la función decisiva. Si los estándares se fijaran a un nivel muy elevado, el precio del mantenimiento y del seguro sería traspasado a los hombres y las mujeres que usaran las autopistas; si resultara imposible cumplir con tales estándares y mantener un margen de beneficios aceptable al mismo tiempo, los «nuevos propietarios» no tardarían en solicitar un subsidio al Estado. Entonces, sí que sería el legislativo el que tendría que tomar una decisión, pero lo haría bajo serias (y sobradamente conocidas) constricciones, ya que ¿acaso no están proporcionando estos propietarios unos servicios esenciales? Al mismo tiempo, la rentabilidad obtenida se invertiría según el criterio discrecional exclusivo de dichos propietarios. ¿Cómo decidiríamos, entonces, qué nuevas autopistas y puentes construir? Es falso suponer que éstas son decisiones meramente de mercado, pues determinan pautas de desarrollo, poblamiento y trabajo, así como pautas de desplazamiento y esparcimiento. Y afectan a las vidas de personas que los propietarios no conocen y a las que jamás consultarán su decisión. Tampoco lo harán los tribunales, porque, aunque las sentencias judiciales sobre daños y perjuicios determinarán (al menos, inicialmente) todo el modelo de costes, lo harán únicamente en referencia a los derechos de unos individuos particulares. Aunque supongamos que a estos individuos sí se les hará justicia, la forma subsiguiente que adoptasen las infraestructuras de resultas de ello sería injusta para el resto de nosotros.

La injusticia, en este caso, sería política: una ausencia de democracia (en un país explícitamente comprometido con la política democrática). Pero esta clase de ausencia podría muy posiblemente conducir a injusticias de otro tipo. Cuando decidimos subsidiar las redes de metro, por ejemplo, lo hacemos porque queremos vivir en una ciudad de un cierto tipo, donde sea fácil moverse y las instalaciones culturales estén disponibles de forma generalizada, y donde los individuos no se vean atrapados en sus barrios. Si ése es un ideal ampliamente compartido, es probable entonces que el deterioro de la red de metro (provocado, por ejemplo, por una inadvertencia pública) o una subvención insuficiente de la misma (por privatización, por ejemplo) imposibilite la participación plena de ciertas personas en la economía y la cultura urbanas, y dichas personas se quejarán entonces (y de forma bastante convincente) de que están siendo tratadas injustamente. Es posible imaginar una ciudad dividida, por ejemplo, en «sectores» étnicos diferenciados, cada uno con su propia vida interna, donde la ausencia o la insuficiencia de transportes públicos no hiciera más que confirmar una concepción común y compartida de la urbanidad, y no causara ningún perjuicio a nadie. Pero no vivimos en ciudades de esa clase, por lo que, entre nosotros, el daño resultaría palpable. De hecho, puedo abandonar el uso del condicional y afirmar que el daño es palpable. En una sociedad con desigualdades, el deterioro de las infraestructuras tiene efectos diferenciales y limita el número y el alcance de las actividades de ciertas personas, pero no de otras. Estas limitaciones jamás han sido ratificadas democráticamente y son, en cualquier caso, incongruentes con una vida social democrática.

[2]

El segundo requisito de la justicia distributiva es un sistema de provisión comunitaria. Las infraestructuras capacitan, pero no todo el mundo está capacitado y tenemos que cuidar de los enfermos, los ancianos, los enfermos, los indigentes, los desempleados, etc. El Estado tiene que ser un Estado del bienestar. Ésta es, a mi juicio, una verdad general acerca de todos los Estados: un hecho moral. Todo Estado del que he tenido conocimiento en el estudio de la historia y de la política comparada se ha

dedicado en algún sentido (o, como mínimo, ha afirmado estar dedicado) al bienestar de su propia población (aunque no ya, necesariamente, al de las poblaciones conquistadas o cautivas). Sus autoridades aseguran las rutas comerciales y el suministro de grano, organizan la irrigación de los terrenos de cultivo, apaciguan a los dioses, mantienen alejados a los extranjeros hostiles, cuidan de la salud pública, se ocupan de las viudas y los huérfanos, etc. Como mínimo, se afanan por hacer importantes muestras públicas de lo mucho que se preocupan por esas cuestiones. Y ésas son las cosas que deben hacer. Las cuestiones más concretas de las que deberían ocuparse dependerán ya de la cultura política local y de la concepción compartida de la vida social que allí se tenga. Nuestro Estado del bienestar, por ejemplo, pone eminentemente el acento en el bienestar físico y la longevidad de la vida de sus ciudadanos. La cantidad de dinero que dedicamos a la sanidad no tiene probablemente precedentes en la historia de la civilización humana. Ese énfasis no es simplemente una cuestión de justicia: no sería injusto, por ejemplo, que dedicáramos una proporción mayor de nuestro dinero a la vivienda, la educación o, incluso, la ciencia y el arte. Pero dado el énfasis actualmente vigente, la justicia exige que la protección que facilitamos sea proveída por igual, a lo largo y ancho de la clase formada por los ciudadanos, a quienquiera que esté enfermo. Ya he sostenido en otros escritos que esto obliga, a su vez, a instaurar algo parecido a un servicio nacional de salud y al reclutamiento (voluntario u obligatorio) de médicos para atender dicho servicio.[3] Aquí no reiteraré ese argumento: lo más importante que pretendo afirmar es, simplemente, que el Estado debe responder a las necesidades socialmente reconocidas de sus miembros. Para eso sirve un Estado.

La respuesta del Estado puede adoptar diferentes formas. «Un sistema de provisión comunitaria» no significa necesariamente un único sistema centralizado y uniforme. Los requisitos de la justicia no son exactos. No derivan de una doctrina de derechos individuales según la cual todos los individuos tienen derecho, en caso de tener enfermedades similares, por ejemplo, a exactamente el mismo tratamiento. Si fuera así, todos los hospitales tendrían que estar organizados del mismo modo, con el mismo material y los mismos procedimientos médicos. Quedarían así descartadas

las diferencias locales, aunque éstas respondieran a decisiones democráticas con respecto a los presupuestos, la emisión de bonos para financiarlos, la administración de los hospitales, etc. Igualmente, todo escolar tendría que estudiar en el mismo tipo de centro educativo (cortados todos ellos por un mismo patrón en cuanto a mobiliario y equipamiento) y tendría que superar el mismo plan de estudios (guiado para ello por profesores que hubieran recibido una formación similar) junto a una composición idéntica de compañeros de aula. Nada de eso es necesario, pues los derechos en cuestión son derechos sociales: tienen su origen en una vida social compartida y participan del carácter aproximado y ágil de esa vida. Cometemos un gran error cuando aceptamos que se describa el Estado del bienestar como una especie de guerra contra el inevitable y, en última instancia, cómodo desorden de la sociedad humana: es decir, como un esfuerzo sistemático por convertir la sociedad en «un lugar limpio y bien iluminado». Ni que decir tiene que nuestros hospitales deben estar limpios y nuestras vías urbanas, bien iluminadas. Pero hay espacio más que suficiente en un Estado del bienestar que cumpla con los requisitos de la justicia para la casualidad y el riesgo, para las formas locales y diversas de disponer las cosas, para la organización voluntaria tanto como para la coercitiva, para la calidez *amateur* y para la frialdad profesional.

Que la derecha contemporánea reivindique que el Estado «nos deje en paz» es perfectamente legítimo cuando los agentes estatales interfieren en las iniciativas étnicas, religiosas o regionales de autoayuda colectiva. Pero esa misma reivindicación deja de ser legítima cuando representa (como lo hace en la mayoría de las ocasiones) un intento de evadir las responsabilidades de la colectividad. Esta evasión suele camuflarse bajo una defensa del voluntariado y del pluralismo, pero, a veces, también se justifica de forma más franca y directa. Las responsabilidades de lo colectivo se han vuelto demasiado onerosas, se dice entonces; los costes del Estado del bienestar son demasiado elevados y, a fin de cuentas, la vida e incluso la opulencia privadas constituyen también valores centrales de la cultura norteamericana. Dejaré a un lado la respuesta típica de la izquierda liberal a este argumento, aunque es una respuesta importante y eminentemente cierta, a saber: que ya tenemos un Estado del bienestar

bastante barato y que nuestros niveles de fiscalidad y gasto son relativamente bajos en comparación con los de otros países occidentales. Tal vez el sentimiento comunitario y la solidaridad práctica estén tan atenuados en la sociedad estadounidense que resulte difícil justificar unos niveles más elevados de fiscalidad impositiva. Pero aun suponiendo que los costes de las prestaciones sociales fueran demasiado altos en el Estados Unidos actual, habría que recortarlos siguiendo criterios que respetaran la igualdad de estatus de los ciudadanos. Es evidentemente injusto reducir la provisión comunitaria sólo para los hombres, las mujeres y los niños más políticamente vulnerables (tan evidentemente injusto que las autoridades públicas que lo hacen se sienten obligadas a mentir acerca de lo que están haciendo).

Una reducción de carácter más general (es decir, que no afectara solamente a los fondos destinados a los individuos en una situación desesperada y a las zonas deprimidas, sino también a programas como Medicare, el seguro de desempleo y la Seguridad Social) no cosecharía nunca el apoyo popular necesario. ¿Acaso es porque hemos creado una población de hombres y mujeres dependientes, siempre dispuestos a poner la mano en actitud pedigüeña y poco dados a sostenerse por sí mismos (o quizás, incluso, incapaces de hacerlo)?[4] Ésa es una imagen tan condescendiente como falsa. Haríamos mejor en decir que, tras prolongadas batallas políticas, el conjunto de los ciudadanos han acabado por concebir el Estado democrático como una empresa cooperativa y por afirmarse como reclamantes de los frutos de dicha empresa. La finalidad del Estado democrático bien entendido no es preservar el poder de los pocos ni redistribuir la riqueza hacia los ricos —por mucho que eso haya sido lo que los Estados han venido haciendo habitualmente: los ricos siempre han tenido la mano extendida para pedir—, sino sostener por igual las vidas y el bienestar mínimamente aceptable de todos sus ciudadanos. Aunque cayéramos en una época de dificultad colectiva, aunque el pueblo decidiera rebajar el nivel de provisión comunitaria, esa finalidad continuaría siendo la primordial. Por lo tanto, las reducciones tendrían que empezar por la cima, por así decirlo, y tendrían que llevarse a cabo siguiendo un criterio que no debilitara la posición de los ciudadanos más débiles. Ésta no deja de ser una

versión del principio de la diferencia de Rawls, sólo que, en este caso, cuenta con un consentimiento no sólo hipotético, sino real. Podríamos expresarla como una «red de seguridad», una concepción que, de ser tomada en serio, obligaría probablemente a descartar cualquier clase de reducción de los actuales niveles de prestación social, pues las reducciones moralmente posibles son políticamente imposibles, y las políticamente posibles están moralmente vedadas.

La idea de la «red de seguridad» es más poderosa de lo que normalmente se cree. Significa que el primer compromiso del Estado del bienestar es para con sus miembros más débiles: no se puede hacer nada más hasta que se asegure la posición de éstos. Lo que se entienda por un nivel de seguridad aceptable queda abierto al debate político: ¿a qué altura colgamos la red? Pero las respuestas a esa pregunta no son arbitrarias: la seguridad es un término relativo que ha de ser entendido en conjunción con los valores de la sociedad y con las expectativas comunes de sus miembros. Los más favorecidos tienen derecho a proteger sus vidas privadas (como, de todos modos, se sentirán inclinados a hacer en una sociedad liberal), pero sólo en la medida en que reconozcan hasta qué punto están esas vidas mismas protegidas por la comunidad en su conjunto, y sólo en la medida en que estén dispuestos a hacer extensiva la protección comunitaria a todos los demás miembros. Actualmente, en Estados Unidos, esa extensión requeriría de una reestructuración considerable del Estado del bienestar en aras de una igualdad de protección verdaderamente efectiva. Si requeriría también de una refinanciación del Estado del bienestar es una cuestión que me puedo permitir dejar a un lado. Sospecho que la reestructuración implicaría (por razones de lógica política, cuando no moral) un aumento del gasto, pero si estuviéramos dispuestos a gastar menos dinero para mejorar las vidas de los ricos y de los más prósperos, bastaría probablemente con que gastáramos menos dinero, sin más. Lo crucial aquí es que esa red de seguridad se construya de tal manera que asegure para todas y todos nosotros aquellos que colectivamente creamos que son los valores centrales de nuestra cultura, las necesidades que deben satisfacerse para que sigamos siendo *con*ciudadanos los unos de los otros.

[3]

El tercer requisito de la justicia distributiva queda perfectamente condensado en la consigna liberal clásica de la «igualdad de oportunidades». Pero esta consigna no es del todo bien entendida cuando se considera que legitima las formas ya conocidas de competencia (como si las metas de la carrera competitiva estuvieran ya dadas y sólo variara el número y las ventajas o desventajas de partida de los corredores). En el fondo, esas tres palabras («igualdad de oportunidades») no nos dicen nada acerca de cuáles son las oportunidades que deberían estar disponibles para todos y todas. Las oportunidades actualmente preponderantes no están fijadas para siempre; tampoco son necesariamente sensibles (ni siquiera en una sociedad liberal) a las preferencias individuales. Ya no tenemos que esforzarnos, por ejemplo, por abrir a todos y a todas en igualdad de condiciones las trayectorias profesionales de los señores feudales o de los tiranos, aun cuando existan por ahí personas que sí anhelen ser señores y tiranos. De hecho, tratamos de desalentar semejantes aspiraciones, por la fuerza si es necesario; y tal disuasión no es injusta en sentido alguno. Tampoco sería injusto que desalentáramos aspiraciones que tuvieran como objeto el ejercer las más encumbradas formas de propiedad capitalista. A fin de cuentas, bien que les decimos a los funcionarios ambiciosos que sólo pueden ascender en el escalafón institucional hasta un cierto punto: el poder ilimitado no está a su alcance. De igual forma, podríamos decirles a los emprendedores ambiciosos que sólo pueden enriquecerse hasta un nivel determinado: la riqueza ilimitada (la propiedad de los principales medios de producción, por ejemplo) no está a su alcance. Cuál debería ser el abanico de las oportunidades que hay que igualar es algo, insisto, que sólo puede decidirse políticamente y que siempre ha de decidirse con respecto a un conjunto particular de valores culturales y concepciones sociales.

En el Estados Unidos actual, hay tres bienes sociales para los que resulta relevante la igualdad de oportunidades: el primero es el cargo (tanto en las administraciones públicas como en las profesiones); el segundo es el dinero (o el poder del mercado); y el tercero es el poder político. Son varias las tendencias antiautoritarias fuertes que vienen actuando (y han venido

actuando desde hace tiempo) en torno a estos tres bienes sociales, evidenciando los más profundos valores de una cultura liberal y democrática. Podemos considerar que estas tendencias imponen límites a las oportunidades disponibles. Las comisiones inspectoras, los requisitos de consentimiento, la negociación colectiva, los procedimientos conciliatorios, la titularidad pública de las licencias de las emisoras de radio y televisión, la propia política democrática: todos estos instrumentos restringen lo que las personas particulares pueden hacer con los cargos, la riqueza y el poder. Posiblemente, estas restricciones hacen que los bienes sean menos «buenos», es decir, menos atractivos para los hombres y las mujeres que tratan de conseguirlos u ocuparlos; de lo que no hay duda es de que dichas restricciones hacen que tales bienes sean menos peligrosos para los hombres y las mujeres que no tratan de conseguirlos ni de ocuparlos. En cualquier caso, la naturaleza de la competencia cambia a medida que también cambia la naturaleza de las oportunidades. Es más fácil tener éxito (y menos desastroso fracasar) cuando los bienes están limitados (no en cuanto a su número, sino) en cuanto a su valor. La igualdad de oportunidades tiene más probabilidades de materializarse cuando la pendiente de la ambición y las ventajas a conquistar es menos pronunciada.

Esta regla tiene validez por dos motivos. Para empezar, los cargos, la riqueza y el poder ilimitados hacen posible que quienes obtienen esta clase de bienes cierren las puertas de las oportunidades a todos los demás. De hecho, la ausencia de límites en una esfera determinada pone en peligro la igualdad de oportunidades en todas ellas, dado que la riqueza ilimitada puede comprar cargos y poder, el poder ilimitado puede controlar el mercado y determinar las profesiones, etc. Ésta ha sido la pauta histórica común y explica la mayoría de las desigualdades típicas. Las desigualdades de oportunidades actuales derivan de las victorias y las derrotas de antaño; han sido heredadas del pasado y transmitidas a través de unas estructuras no genéticas, sino sociales: por el poder, la riqueza y la posición profesional organizados. Pero la regla aquí enunciada tiene validez también por una segunda razón. Cuando abrimos viejas oportunidades a nuevos grupos de competidores, el efecto inmediato de esa apertura es la intensificación de la competencia, la generación de una competitividad febril. Y la

competitividad febril no es el contexto ideal para la igualdad de oportunidades. Podríamos decir incluso que la competitividad febril sólo genera oportunidades para los «calenturientos». Tal vez sea una exageración, sí, pero no está exenta de verdad. Cuando la competencia es demasiado feroz (porque hay mucho en juego), entran en acción toda clase de mecanismos sociales y psicológicos que potencian el comportamiento agresivo y despiadado de unas personas y el repliegue y la resignación de otras. Hasta cierto punto, la pauta resultante coincidirá con otras pautas preexistentes de subordinación de clase o de grupo; pero, hasta cierto punto también, su forma será novedosa. En cualquier caso, si concebimos la igualdad de oportunidades como ha sido convencionalmente concebida entre los liberales y los demócratas (como una vía para crear una vida social abierta, fluida y activa), la competitividad febril representa una derrota. No hay espacio suficiente, por así decirlo, en la pronunciada pendiente de la ambición y la conquista de ventajas.

La igualdad de oportunidades no funcionará a menos que se allane la pendiente, y eso es algo que también se exige desde una concepción democrática de los cargos, la riqueza y el poder. Por lo tanto, es lo que la justicia requiere. Debe seguir siendo posible, en una sociedad como la nuestra, ejercer la autoridad profesional, ganar dinero en el mercado y obtener poder político. Todas estas son oportunidades legítimas, siempre y cuando estén disponibles de tal forma que no instauren posiciones de privilegio, bastiones sociales que los demás hombres y mujeres sólo puedan tomar al asalto y que siempre sean defendidos con uñas y dientes. Como muchas oportunidades son atractivas y exclusivas al mismo tiempo, la competencia resulta inevitable, como también resulta inevitable ganar y perder; tampoco la victoria perderá nunca su dulzura ni la derrota su amargura. Pero es posible describir una sociedad (diferente de la nuestra, pero también derivada de ella) en la que ganar no genere arrogancia y dominación, y perder no provoque servilismo y sometimiento; en la que los ganadores y los perdedores puedan imaginarse a sí mismos situados en posiciones intercambiadas. A fin de cuentas, ésa es la experiencia real de la política democrática. Hombres y mujeres de poder pierden las elecciones y renuncian a ese poder. Deben estar dispuestos a hacerlo y a regresar a la

vida privada, porque, si no, la oposición se volvería demasiado peligrosa y el derecho a desempeñarla jamás se instauraría del todo ni se ejercería de forma amplia. De manera similar, la igualdad de oportunidades requiere de una (relativa) facilidad de movilidad ascendente y descendente en la escala de posiciones profesionales y financieras. Esa movilidad no es fácil de establecer, ni para los individuos ni para las familias, pero su aceptación resulta más probable si las ventajas que acompañan a los cargos y al dinero tienen un alcance más reducido que el actual.

Así pues, si nos comprometemos con la igualdad de oportunidades, lo mejor que podríamos hacer es reducir la inclinación de la pendiente de las ventajas. Ése no es el objetivo que persiguen las actuales políticas de discriminación positiva (o «acción afirmativa»), que pretenden, más bien, hacer más accesible la pugna actual por cargos y dinero a las mujeres y a los grupos minoritarios, y de ese modo, a partir de esa nueva accesibilidad, hacerla también más equitativa. La pugna debería ser más equitativa, ciertamente, y esa clase de políticas, siempre y cuando eviten la fijación de cuotas rígidas, resultan fácilmente defendibles. Pero yo diría también que sólo tendrán un efecto limitado y local si los hombres y las mujeres a los que promueven se limitan a ocupar las posiciones ya establecidas. De lo que se trata, yendo un poco más allá, es de cambiar la naturaleza de las posiciones para, así, ofrecer a los hombres y las mujeres que vengan a continuación la perspectiva de una pugna que sea, a un tiempo, más ágil y menos feroz, y que incluya un abanico más amplio de oportunidades.

[4]

El cuarto requisito de la justicia distributiva es una democracia fuerte. En cierto sentido, la igualdad de oportunidades engloba la defensa de la democracia, pues exige que el poder político esté ampliamente disponible a los ciudadanos. Este requisito es importante por dos motivos: en primer lugar, porque es bueno tener poder (es bueno, incluso, compartirlo, es decir, tenerlo en un sentido algo menos contundente que la acepción más fuerte de la palabra «tener»); en segundo lugar, porque el poder es el instrumento crucial que determina las prioridades estatales en materia de infraestructuras

y prestaciones sociales, y que condiciona seriamente las oportunidades disponibles en otros terrenos. Cuenta, pues, con un valor intrínseco e instrumental, y, en una sociedad democrática, la experiencia de tales valores debería ser común y fácilmente accesible.

No obstante, la justicia exige no sólo la apertura de la esfera del poder, sino también su integridad. Dondequiera que el ejercicio del poder adopte formas políticas, dondequiera que tal ejercicio sea sostenido, serio y extenso, éste debe estar sujeto a las reglas distributivas de la política democrática. De momento, me limitaré a asumir la existencia y la importancia de estas reglas: la libertad de expresión, la libertad de reunión y asamblea, la celebración de elecciones periódicas, etc. La cuestión que quiero destacar tiene que ver con el área sobre la que se impone el cumplimiento de esas reglas. Históricamente, éstas, en las sociedades capitalistas, han tenido vedada su aplicación al ámbito del mercado; los empresarios y los propietarios han estado exentos como tales de cumplir con los requisitos de la democracia; se ha trazado una línea de separación entre la economía y la política. La instauración de los sindicatos y de la negociación colectiva con el auspicio (o, como mínimo, con la protección) del Estado desdibuja la mencionada línea. Lo mismo hace el crecimiento sistemático de las regulaciones estatales. Es momento, pues, de reflexionar sobre las razones que justifican la existencia de los sindicatos y las regulaciones, y de que tratemos de desarrollar una revisión de fronteras más explícita y radical.

Pues bien, esas razones están relacionadas con lo que sucede en la esfera económica. Si adoptamos un enfoque restringido y nos centramos exclusivamente en la actividad de los emprendedores particulares y en los negocios de la pequeña burguesía, tal vez nos resulte posible describir una economía «pura»: todas las transacciones (o la inmensa mayoría de ellas) pueden ser plausiblemente encuadradas dentro de la categoría del libre intercambio. Pero si nos centramos en las grandes «sociedades anónimas» modernas, toda esa plausibilidad desaparece, porque las grandes corporaciones empresariales son (y esto es ya un tópico en la ciencia política norteamericana) gobiernos privados: sus transacciones tienen un carácter significativamente político y adoptan la forma del binomio

mandato-obediencia, más que la del libre intercambio; sus dueños y sus agentes toman decisiones que determinan los costes y los riesgos con los que otras personas deben vivir.[5] La experiencia del gobierno privado es la que induce la oposición interna de los sindicatos y las intervenciones externas del Estado. Los sindicatos representan a hombres y mujeres directamente sometidos al poder de la gran empresa; el Estado representa a hombres y mujeres que se ven radicalmente afectados por las decisiones de las grandes empresas. Pero estas dos formas de representación sólo son eficaces en ocasiones y en un grado limitado, pues el poder de las grandes empresas, en su núcleo esencial, no deja de estar exento de cumplir con las reglas de la democracia. Hoy en día, esa exención se defiende, no argumentando que el gobierno privado es legítimo a fin de cuentas, sino negando que tal gobierno privado exista: sólo estamos nosotros, los empresarios, nos dicen. Dado que tal negación es falsa, la justicia exige que cuestionemos la mencionada exención y estudiemos sistemáticamente las posibles alternativas al gobierno privado: desde la propiedad pública al control por parte de los trabajadores, pasando por otras combinaciones diversas de ambos.

Los marxistas sostienen desde hace tiempo que el problema moral fundamental de la economía capitalista (suponiendo que haya un problema *moral*) es la explotación, no la dominación: la extracción de una plusvalía a través del proceso productivo, no el control tiránico de la producción.[6] La teoría de la explotación, al menos tal como ha sido entendida habitualmente, formula una acusación contundente: que a los trabajadores se les roba literalmente un valor que ellos (y sólo ellos) han creado. Ellos son los que trabajan, pero no cosechan los beneficios íntegros de su trabajo; hay alguien que se beneficia sin haber trabajado en absoluto. La injusticia es flagrante, al menos, si se acepta la teoría de Marx sobre la generación de valor. Posiblemente, la injusticia seguiría saltando a la vista aunque admitiéramos un grado más amplio de creatividad del aceptado por Marx: podría decirse igualmente que los trabajadores no obtienen la «parte que justamente les corresponde» de la plusvalía que contribuyen a generar. De hecho, eso es lo que los trabajadores dicen habitualmente cuando reclaman incrementos salariales. Pero su participación *injustamente baja* en el reparto

de la plusvalía no es su más importante motivo de queja. Y es que la explotación es meramente una consecuencia de la ausencia de democracia en la vida económica. Cuando los salarios son muy bajos, éstos parecen convertirse en la consecuencia crucial y el foco de atención necesario de la militancia obrera. Pero no son, sin embargo, una cuestión que pueda abordarse por sí sola. El gobierno privado es un problema previo, y no sólo en la teoría: en la práctica, siempre aparece primero. La forma más temprana e intensa de lucha de clases fue la lucha contra la tiranía de los propietarios y los capataces, contra la disciplina diaria del lugar de trabajo, contra los despidos arbitrarios; y las victorias primeras y más sonadas del movimiento obrero fueron aquellas que comportaron el reconocimiento de los sindicatos, la aprobación de los procedimientos conciliatorios, la valoración de la antigüedad en el empleo, etc. Lo crucial, como se puede ver, es la distribución del poder, no la de la plusvalía. El poder ejerce un papel decisivo en la adquisición de la plusvalía, pero ésta nunca es la única razón para tratar de conseguirlo; también están en juego la ciudadanía, y la dignidad y el amor propio.

Hablando como economista político, y no como moralista, Marx sostuvo que el capitalismo había creado unas enormes empresas colectivas que, en algún momento, pasarían necesariamente a estar bajo control colectivo. Desconozco si ese argumento es correcto, no soy un economista político. Pero lo que sí tiene ese argumento es otro análogo, de tipo moral, en el que el «pasarían» se sustituye por un «deberían pasar»; y ese argumento análogo sí que es, sin duda, correcto. Las empresas colectivas deberían ser gobernadas de forma también colectiva, conforme a una forma compartida de entender el funcionamiento de tal gobierno. Entre nosotros, esa forma de entenderlo es democrática: de ahí, pues, el requisito ya mencionado de la democracia industrial.

La democracia industrial contribuirá a que a los trabajadores les toque lo que «justamente» les corresponde, pero sólo en el sentido especial de que habrá una determinada idea particular de justicia que resultará elegida entre las diversas posibles, y dicha idea elegida contará con un apoyo generalizado. Son muchos los factores que reclaman una parte de la plusvalía (están la rentabilidad empresarial y los costes del capital, las

inversiones, las cotizaciones sociales, la seguridad laboral, la protección medioambiental, los costes de gestión, los costes de investigación, las participaciones de los trabajadores —que pueden abonarse en dinero o en tiempo—, etc.) y muchas las propuestas distintas de división equitativa o prudente entre todos ellos. Aunque las consideraciones de mercado son relevantes para todas esas reclamaciones, también debemos tomar decisiones políticas. La teoría de la explotación no nos ayuda mucho a la hora de tomarlas, pues no hay reparto de la plusvalía (un tanto para esto, otro tanto para aquello) que sea justo en sí mismo. Ahora bien, un reparto que sea obra de unos ciudadanos democráticos tendrá, como mínimo, la virtud de reflejar las concepciones actuales de la justicia y dejará la puerta abierta para otras concepciones aún mejores.

En este capítulo, he hecho especial hincapié en la importancia de la política. Las infraestructuras sociales, el modelo de provisión comunitaria, la amplitud del abanico de las oportunidades, el reparto de la plusvalía: todas estas variables deben ser decididas políticamente, aunque siempre con relación a unas concepciones o unos modos de entender compartidos que se hayan desarrollado a través de unos procesos sociales más profundos. De ahí que la justicia política (o democracia) sea la forma más inmediata de justicia. Pero la democracia, aun descansando en última instancia en una distribución fundamental del poder (un ciudadano, un voto), adopta en la práctica la forma de una asignación procedimental de poder, básicamente, mediante elecciones libres. Y las elecciones tienen resultados impredecibles; las decisiones distributivas resultantes son, pues, injustas en ocasiones. Por eso se puede decir que la justicia exige que la propia justicia corra un riesgo democrático. Eso significa que la concepción favorita que usted tenga (o la que yo tenga) de cuáles han de ser las prioridades en infraestructuras o las formas necesarias de prestación social, o la naturaleza de las oportunidades disponibles, o el reparto de los beneficios de esta fábrica o de aquélla, siempre puede ser rechazada. Es improbable que se logre justicia alguna poniendo en práctica una única filosofía de la justicia; es más probable, sin embargo, que sí se consiga poniendo en práctica una

determinada perspectiva filosófica y luego otra, siempre y cuando a los ciudadanos les parezca que estas perspectivas alternativas captan las realidades morales de su vida común. Y la puesta en práctica siempre se produce, como dije al principio, «en medio de la confusión»: la justicia no es un orden instantáneo y exacto; tampoco significa el final de la discusión política.

La discusión es interminable, pero no procede sin control filosófico. El debate político no consiste en buscar aleatoriamente cualesquiera reivindicaciones, ejemplos o precedentes que puedan ayudarnos a lograr la victoria; no se reduce a unos gestos retóricos o a la mera conveniencia. Los individuos y los colectivos defenderán, como es lógico, sus intereses particulares del mejor modo que puedan, pero también deben referirse a los intereses comunes y los valores compartidos de su sociedad. Son participantes en un proceso que no es sólo de afirmación egoísta, sino también de interpretación colectiva. Hoy en día, en Estados Unidos, ese proceso tiene su punto de partida en una forma de entender el significado de la ciudadanía. Yo he dado por asumida esa interpretación y ésta me ha proporcionado una base inicial igualitaria, porque la ciudadanía en un Estado democrático implica igualdad. Pero la ciudadanía no reproduce esa igualdad en todas las esferas de la vida social, ni siquiera en la de la política, donde la asignación de poder mediante las elecciones hace que unos ciudadanos sean más poderosos que otros. Cuánta igualdad es la apropiada para cada esfera es una pregunta difícil de responder, ya que depende de unas interpretaciones que carecen de certeza y de unas decisiones que no tienen un carácter definitivo. Podemos equivocarnos. De hecho, en este capítulo he afirmado que nos hemos equivocado y que hemos hecho que nuestros ciudadanos sean más desiguales entre sí de lo que deberían ser. No hemos sostenido las infraestructuras que nuestra vida social requiere. No nos hemos comprometido suficientemente con la provisión comunitaria. No hemos facilitado un abanico suficientemente amplio de oportunidades. No hemos cuestionado el poder de los gobiernos privados. La justicia exige que hagamos todas estas cosas que no hemos hecho, pero también nos obliga a hacerlas democráticamente. De ahí la responsabilidad que los filósofos igualitaristas deben aceptar: la de

desarrollar una interpretación persuasiva de la ciudadanía democrática y, a partir de ahí, de los bienes y las oportunidades que los ciudadanos se distribuyen entre sí. Y me refiero a los ciudadanos estadounidenses, aquí y ahora, que son quienes legítimamente tienen la autoridad (aunque no la última palabra) al respecto.

Capítulo 6

LA EXCLUSIÓN, LA INJUSTICIA Y EL ESTADO DEMOCRÁTICO

[1]

¿Quién está dentro y quién está fuera? Éstas son las primeras preguntas a las que toda comunidad política debe responder sobre sí misma. Cada comunidad particular se constituye en función de las respuestas que da a las mismas o, mejor dicho, a través del proceso por el que se decide quién da las respuestas que realmente cuentan. Esto es cierto incluso aunque la decisión no sea definitiva y no trace una línea de separación absoluta entre los de dentro y los de fuera. En realidad, los absolutos rara vez son posibles en este sentido. Los antiguos griegos y los israelitas, por ejemplo, se distinguían a sí mismos de los extranjeros basándose en unas líneas de parentesco relativamente simples. Pero sus comunidades políticas contenían, además de ciudadanos y hermanos, un grupo intermedio de extranjeros residentes, los *metecos* y los *gerim*, que no eran parientes, pero tampoco extranjeros sin más, y que compartían algunos (aunque no la totalidad) de los derechos y los deberes de los miembros plenamente reconocidos. Más importante aún fue tal vez el hecho de que las divisiones de clase y género atravesaban todas estas categorías, de manera que, tanto en Grecia como en Israel, había miembros de pleno derecho pero sin poder y extranjeros no reconocidos como miembros pero con poder: las reglas formales de inclusión y exclusión no determinaban el proceso real de la toma de decisiones políticas (ni el de las decisiones sociales y económicas cotidianas). Tampoco les importaba a los filósofos griegos ni a los eruditos judíos que las mujeres, los esclavos, los trabajadores urbanos y las «gentes de la tierra» (*am ha-aretz*) —por mucho que hubieran nacido en el lugar y

fueran genealógicamente correctos— tuvieran escasa o nula voz en el gobierno de sus comunidades. La exclusión de estas personas era probablemente menos problemática para ellos que la de los extranjeros residentes.

Nosotros mismos, con nuestros enormes contingentes demográficos de mano de obra extranjera y de inmigrantes ilegales afincados en el país, hemos reproducido en nuestro seno aquella antigua clase intermedia. Tenemos nuestros propios extranjeros residentes, los cuales «están en» la comunidad política, pero no «son de» dicha comunidad: sus derechos y sus deberes siguen estando tan discutidos hoy como lo estaban dos mil años atrás. Por el contrario, sí que, como mínimo, damos la sensación de haber superado la otra forma de exclusión antes mencionada: hemos expandido la concepción de la ciudadanía y la fraternidad vigente en la Antigüedad aboliendo las barreras de clase y género, incorporando a las mujeres, a los esclavos y a los trabajadores, y produciendo el *demos* moderno e inclusivo. Todas las personas, todo hombre y toda mujer, son (o se supone que son) participantes en pie de igualdad en todas las esferas de la justicia, y comparten las ayudas, la seguridad, la riqueza, la educación, los cargos, el poder político y todo lo que se distribuye entre los miembros de ese *demos*. También participan en los debates sobre lo que implica esa distribución compartida y sobre cómo debe administrarse.

El argumento del libro *Las esferas de la justicia* era, precisamente, que (con un poco de suerte) esta participación daría origen a una «igualdad compleja» entre los miembros.[1] Eso no significa que todos los bienes se distribuirían entre todos los miembros por igual: por la naturaleza misma (es decir, por el significado social y el uso acostumbrado) de los bienes, la distribución igualitaria no es posible ni deseable. Lo que sucedería, más bien, es que diferentes agentes distribuirían distintos bienes (y por diferentes razones) a distintas personas, de manera que ningún grupo concreto de ellas obtuviese una posición de dominio que trascendiera a diferentes esferas, ni que la posesión de un bien (como pudiera ser la riqueza, el poder o la reputación familiar) se tradujera en un control sobre todos los demás bienes. Las personas a las que no les fuera muy bien en una de las esferas distributivas gozarían de una mejor situación en alguna otra,

por lo que el resultado sería una versión horizontal y socialmente extendida del «gobernar y ser gobernado a su vez» de Aristóteles. Nadie mandaría ni estaría bajo el mando de otros en todo momento y lugar. Nadie se hallaría radicalmente excluido.

Pero ésta es una imagen ideal, un estándar crítico, que describe cómo serían las cosas si las personas se sumaran realmente a la labor distributiva y consiguieran defender la autonomía de las esferas. Esa defensa resulta siempre necesaria, pues existe una elevada probabilidad de que todo bien significativo desde el punto de vista social (y el dinero en una sociedad capitalista es el ejemplo evidente) sea convertible en todos los demás bienes y, por lo tanto, sirva como medio de dominación para quienes lo poseen. La desigualdad siempre se obra a través de un medio de esa índole. La tierra, el dinero, el poder político o la identidad racial o religiosa se convierten (en solitario o combinados) en los medios de acceso al conjunto completo de los bienes sociales. Los agentes de las formas autónomas de distribución quedan así desprovistos de poder a efectos prácticos. Y, a partir de ahí, las personas pobres, los miembros de las minorías raciales o religiosas, y las mujeres y los hombres heterodoxos, participan sólo en grado mínimo de los tiempos de «vacas gordas» en su país, soportan el castigo más severo de los momentos de declive económico, se quedan fuera de las mejores escuelas y de los mejores cargos, y llevan consigo el estigma del fracaso a dondequiera que vayan. Reproducimos con ello las exclusiones internas del mundo antiguo, pues entre nosotros residen unos miembros privados de derechos políticos, sin poder, sin empleo y marginados.

No sabemos muy bien cómo llamar a estas personas (los desposeídos, la infraclase, los verdaderamente desfavorecidos, los socialmente aislados, los pobres distanciados) y semejante confusión a propósito de su clasificación es el reflejo de la vergüenza que, a un nivel más profundo, nos produce su existencia. Y es que la democracia moderna (llamada del bienestar o social) tiende precisamente (o eso creíamos) a dificultar cada vez más la reproducción de la marginación y la exclusión. Las oposiciones para acceder al funcionariado público y la legislación que obliga a «prácticas de contratación laboral equitativa» abren las carreras profesionales disponibles a los ciudadanos y las ciudadanas con talento,

sean quienes sean, y, con ello, bloquean la distribución de cargos y puestos de trabajo a través de las redes de parentesco, de afinidad étnica o religiosa, o de «viejos camaradas». Las escuelas públicas y las políticas de admisión meritocrática garantizan la distribución de oportunidades educativas sin discriminación de raza ni de religión. Los programas de cobertura universal impiden que se utilicen las prestaciones sociales como una vía de clientelismo político. La figura del abogado público de oficio, la prohibición del soborno y los nuevos límites fijados a los donativos para las campañas electorales protegen el sistema judicial y el proceso político frente a las corruptelas de la riqueza. La tolerancia religiosa y el pluralismo cultural permiten que los hombres y las mujeres individuales ejerzan su religión y vivan de forma independiente y no sujeta a convenciones, sin temor a ser penalizados política o económicamente por ello. Éstas son, entre otras muchas, formas que tenemos de defender las fronteras entre las diversas esferas de la justicia. Entonces, ¿por qué estamos aún tan lejos de la igualdad compleja?

[2]

Dos son los argumentos que quisiera exponer como respuesta a esa pregunta: en primer lugar, la convertibilidad de los bienes sociales y la dominación que tal convertibilidad hace posible adoptan formas cada vez más sutiles e indirectas en las sociedades modernas, formas que apenas han sido sometidas aún a control democrático. Y, en segundo lugar, dada la continuada existencia de grupos excluidos, el Estado debe desempeñar un papel más amplio en la promoción de la causa de la igualdad compleja del que yo mismo imaginé para él cuando escribí sobre estas cuestiones diez años atrás. El primer argumento está relacionado con la sobreestimación de la justicia de las distribuciones contemporáneas; el segundo, con la subestimación del Estado como agente de justicia distributiva.

Las viejas tesis sobre la desigualdad y la exclusión, centradas en los bienes dominantes y en las clases dirigentes, siguen teniendo un gran peso hoy en día, pero, en los últimos años, han tendido a producir entre los colectivos excluidos y marginados una serie de teorías de la opresión

sistemática, fábulas sobre conspiraciones, que no resisten un análisis empírico. Lo cierto es que la dominación activa es menos evidente en la actualidad; la ciudadanía democrática lleva asociadas unas protecciones significativas que nadie está dispuesto a cuestionar abiertamente. Así protegidos, son varios los miembros individuales de los colectivos excluidos que logran subir o avanzar, haciéndose con, al menos, una pequeña participación de los bienes sociales. Pero de ahí nace otro mito insidioso, un «contramito» frente a todas las supuestas conspiraciones, según el cual las exclusiones restantes ya no pueden ser injustas y sólo son, en el fondo, el producto inesperado de la justicia misma. Las mujeres y los hombres excluidos tienen, según esa lógica, lo que se merecen (o lo que han elegido), o, a lo sumo, son víctimas de la mala suerte; pero nadie más es responsable de lo que les pasa. En este caso, hay en juego una atribución de responsabilidades con importantes consecuencias para la política social.

El mito de la exclusión justa (o justificada) se remonta, creo, a *El triunfo de la meritocracia*, de Michael Young, una distopía clásica de la ciencia social contemporánea.[2] Lo que Young pretendía, en realidad, era criticar duramente las distribuciones meritocráticas en ausencia de una verdadera solidaridad socialista. La igualdad de oportunidades, sostenía él, acabaría dividiendo la sociedad en dos clases: la de quienes fueran capaces de aprovechar sus oportunidades y la de quienes no. Este segundo grupo constituiría una clase inferior sin precedentes en la historia humana: ni esclavizada, ni oprimida, ni explotada, sino situada exactamente allí adonde sus propios esfuerzos (o la falta de éstos) la habrían llevado; privada siquiera de una causa en torno a la que movilizarse. El argumento de Young se oye repetido hoy en día sin la fuerza crítica que él le imprimió. La subordinación y la exclusión, se dice actualmente, son más bien consecuencia de la incapacidad, la apatía o el desinterés que de la dominación. Los excluidos no son más que la clase de los hombres y las mujeres deficitarios a lo largo y ancho del universo de las cualidades; los procesos distributivos, operando de forma autónoma (justamente como se supone que deben funcionar), no les aportan ningún bien o, como mínimo, no les asignan bienes de los que puedan obtener un uso provechoso. No hay sutilezas ni factores indirectos que valgan a la hora de valorar la suerte de

los miembros de esa clase, pues la exclusión colectiva de las mujeres, los trabajadores, los negros o los judíos, ha sido ya sustituida en líneas generales por esta otra nueva exclusión de individuos, escogidos por las razones correctas, por así llamarlas.

El triunfo de la igualdad, la expansión democrática de la ciudadanía, resulta ser (desde este punto de vista) una cruel patraña. Lo único que ha conseguido es hacer visible lo que antaño se hallaba oculto tras las falsas abstracciones del género, la raza y la clase: la presencia de unos hombres y unas mujeres que no pueden (o no quieren) dar la talla (o siquiera las «tallas» pluralizadas) de la ciudadanía. Los que sí pueden, la dan (siempre y cuando no caigan víctimas de la mala fortuna, que siempre es la suerte que el destino depara a unos cuantos). El fracaso en todas las esferas ya no obedece a (ni, por consiguiente, es el síntoma visible de) la opresión y la injusticia. De ahí que el único motivo que tengamos para ayudar a quienes fracasan es la compasión o el sentimiento humanitario. A este respecto, sin embargo, debemos andarnos con cuidado, pues ese sentimiento podría muy bien inducirnos a actuar de manera injusta, limitando la distribución autónoma de bienes (como sucede en los casos de discriminación positiva o «inversa») y aumentando exageradamente las dimensiones del sistema de prestaciones sociales. Lo único que se necesita para calmar ese sentimiento humanitario es una forma de asistencia benéfica: una «red de seguridad» para que a aquellos y aquellas a quienes les son justamente negados los bienes sociales más deseables no se les niegue cruelmente la subsistencia misma.

Si frente a algo debe defenderse mi propia afirmación de que la exclusión continúa siendo injusta de todos modos, es frente a este argumento «neoyoungiano». También debe defenderse, quizás, frente a la versión neoliberal de dicho argumento, según la cual, los vestigios de la dominación no serán eliminados por completo hasta que hayamos reducido el sistema de prestaciones sociales, hayamos desregulado el mercado y hayamos renunciado a la discriminación positiva. Sólo cuando todo el mundo esté expuesto a los duros incentivos y a las oportunidades de oro de la meritocracia y la «libre empresa» sabremos realmente quiénes son los justamente (o injustamente) excluidos. Éstos corresponderán a dos

categorías: la de quienes trabajan en empleos de salarios bajos y sobreviven en los márgenes sociales, y la de quienes no pueden (o no quieren) trabajar y acaban aterrizando sobre la antedicha red de seguridad. Precisamente, lo que subyace a las políticas sociales conservadoras de la década de 1980 es, en mi opinión, una firme determinación a la hora de no aceptar ninguna responsabilidad adicional por la suerte de esas personas. Se trata de una determinación que podemos ver expresada (aunque rara vez de forma tan manifiesta como en la sátira de Young) en obras académicas recientes sobre la inteligencia, la delincuencia, la pobreza y las ayudas sociales. También es apreciable en foros más populares (en las columnas de los periódicos locales, en los programas radiofónicos de entrevistas y en las conversaciones diarias). Para muchos, éstas no son más que muestras de egoísmo y mezquindad, pero tras ellas también se esconde una visión de la justicia, según la cual por «esas personas» ya se ha hecho todo lo que debía hacerse. Pues bien, ése es el argumento que tengo que abordar para defender mi posición al respecto. Pero, antes, será útil elaborar una descripción modelo de una de «esas personas», vista desde la mencionada perspectiva neoyoungiana.

Imaginémonos, pues, a una persona (un hombre o una mujer) que es un ciudadano, un miembro de pleno derecho según éste se halla legalmente definido; que ha estado en las listas de perceptores de ayudas sociales, pero a quien la asistencia recibida no le ha permitido llevar una vida independiente; que es un cliente pasivo del Estado, incapaz de valerse por sí mismo o de ser solidario, y que se ve ahora expulsado del sistema a raíz de los (justificados) recortes presupuestarios; que no aporta habilidades ni recursos al mercado; que sólo está empleado de forma intermitente, sin evidenciar competencia ni energía como emprendedor independiente; que ha recibido una educación pública estándar hasta la edad mínima obligatoria, que ha demostrado ser una formación bastante ineficaz y que nunca ha despertado su interés mental ni material; que, por lo tanto, no está cualificado para los puestos que se ofrecen en la administración pública, o en el sector privado, o en las instituciones que forman a funcionarios y a

profesionales de ambos sectores; a quien probablemente le tocará realizar trabajos particularmente duros o sucios; que dispone de mucho tiempo para sí mismo, porque suele estar desempleado o (por buenos motivos) en la cárcel, pero no es la clase de tiempo que solemos llamar «ocio»; que vive en una familia desestructurada o sin apoyo familiar alguno, solo o, en algunos casos, literalmente «sin techo»; que no tiene el reconocimiento ni el respeto de sus conciudadanos y, como consecuencia, padece una baja autoestima; que es políticamente impotente a pesar de su derecho de sufragio, porque se le cuenta entre aquellos y aquellas a quienes no hace falta contar (una masa de hombres y mujeres que no están organizados ni articulados y, por consiguiente, tampoco están representados); y que, para terminar, probablemente ni siquiera llegue a salvarse, aun cuando la salvación sea el bien social que encuentre más fácilmente a su disposición, de manos de los evangelistas itinerantes (o de los que predican desde las radios y las televisiones).

¿Ha sido tratada injustamente esta persona? ¿No es la suya, simplemente, una triste historia de infortunio y fracaso individual, en la que todas las agencias distributivas han realizado la labor que supuestamente debían realizar, lo mejor que han podido y siempre con arreglo a los principios de la justicia? Los trabajadores sociales y los maestros han intentado ayudarlo; los directores de personal han estudiado sus talentos (o su falta de ellos); los políticos democráticos se han esforzado —sin éxito— por «construir una base» entre las personas que son como él, etc. No se le ha tratado como a un forastero; no se le ha excluido sin antes atender y estudiar su caso. En vista de esa atención y estudio, ¿qué motivos de queja iba él a tener por la exclusión con la que se ha acabado encontrando? Un individuo en su situación sólo puede quejarse, como Job, ante Dios. Tal vez el suyo sea el caso de un buen hombre que sufre una penalidad inmerecida, pero si de alguien es la injusticia, es de Dios, no de los hombres.

Puedo imaginarme perfectamente un mundo social en el que la situación que acabo de describir tenga visos de verosimilitud y, más adelante, querré volver sobre las dificultades que esto podría plantear de cara a la teoría de la justicia. ¿Podemos aspirar a crear una sociedad donde las personas pobres y desvalidas no tengan motivos para quejarse? ¿Es ésa la definición de una sociedad *justa*? En cualquier caso, actualmente no vivimos en una sociedad así. Entre nosotros, las mujeres y los hombres excluidos no son una serie aleatoria de individuos fracasados, rechazados uno por uno, esfera por esfera. El fracaso no se reparte aleatoriamente a lo largo y ancho del abanico multicultural de la sociedad estadounidense. Las personas excluidas forman, más bien, grupos cuyos miembros comparten experiencias comunes y, con bastante frecuencia, algún parecido de familia (ya sea racial, étnico y/o de género). El fracaso las persigue de una esfera a otra en forma de estereotipos, discriminación y desprecio, por lo que se puede decir que su situación no responde, en realidad, a una sucesión de decisiones autónomas, sino a una sola decisión sistémica o a un conjunto interrelacionado de decisiones. Y para sus hijos e hijas, la exclusión es una herencia: las cualidades que supuestamente la producen (y que podrían legitimarla) pasan entonces a ser sus productos.

Esta clase de colectivos sólo toman forma y se reproducen bajo presión. Pero esta presión es efectiva porque no se manifiesta en forma de opresión organizada y premeditada (como, por ejemplo, la esclavitud que los estadounidenses negros padecieron en tiempos o como las restricciones que los supremacistas blancos querrían imponerles hoy en día). Basta con algo menos notorio, como el propio caso de la población negra sugiere. La constancia de que los supremacistas blancos continúan políticamente activos no deja de tener cierto efecto, supongo, en la vida cotidiana de los estadounidenses negros, pero lo que importa mucho más de cara a explicar su exclusión (parcial) del ámbito del norteamericano medio es el continuo de actitudes y prácticas que, partiendo del racismo en un extremo, recorre un largo camino hasta alcanzar el extremo opuesto: la civilidad o la amistad plenamente igualitaria. La mayor parte de las personas cuyas actitudes y prácticas están representadas a lo largo del mencionado continuo repudiarían sin duda el racismo si se les preguntara al respecto, pero sus

propios hábitos, expectativas y miedos inexpresados son portadores, por así decirlo, de los residuos del prejuicio racial y constituyen una fuerza social significativa, aunque se trate de una fuerza cuyas consecuencias no sean queridas por nadie. Muchas de estas personas ejercen como agentes de distribución: trabajan en organismos de asistencia social, o en oficinas de orientación escolar, o en comités de admisiones y reclutamiento, o en partidos y movimientos políticos. Todas ellas son electores; todas ellas tienen en su mano o, mejor dicho, en su mente y sus ojos, el poder del reconocimiento. Cuando sugería antes que tanto el uso contemporáneo de los bienes dominantes que traspasan las fronteras entre las esferas como las formas de exclusión que resultan de ese uso son sutiles e indirectos, tenía precisamente en mente a estas personas, entre las que, por supuesto, me incluyo a mí mismo. Debido a lo que hacemos (aun cuando no existe ningún plan general que dirige eso que hacemos, y a pesar de que lo hacemos de maneras y en grados diferentes, según nos posicionamos más hacia la derecha o más hacia la izquierda del mencionado continuo), la difícil situación de una mujer o de un hombre excluido sigue siendo hoy en día una responsabilidad social y no sólo personal: es responsabilidad nuestra y no sólo suya (de él o de ella).

Este argumento es igualmente fuerte si la exclusión es —como sospecho que es la mayoría de las veces— una cuestión tanto de clase como de raza (o de origen étnico, o de religión). Cuando describí la dominación en *Las esferas de la justicia*, me centré en cómo funcionaba desde el punto de vista de los individuos o los grupos que son capaces de manejar el bien dominante (es decir, de utilizar su riqueza, por ejemplo, para adquirir bienes que jamás deberían estar a la venta). Pensemos ahora en las personas cuya falta de riqueza las vuelve proclives a perder todos esos bienes que se están vendiendo en la práctica: pobres como son en el ámbito del mercado, se encuentran igualmente empobrecidas en todos los demás terrenos. También en este caso puede su exclusión adoptar formas sutiles e indirectas, pues ésta no depende de una transferencia literal de efectivo a cambio de plazas escolares, cargos en la administración pública, influencia política o justicia

en los tribunales. El poder del dinero se revela en cómo se educa y se instruye a quienes lo poseen, en cómo visten y hablan, en cuál es la generosidad de la que son capaces, en cuáles son los servicios de los que pueden disponer, en cuánta es la atención que pueden atraer sobre sí mismos. Y también en esto somos todos nosotros cómplices (en mayor o menor medida) de permitir que estas cosas importen en nuestras propias decisiones distributivas y en las de otras personas.

No cabe duda de que las exclusiones de una sociedad de clases, e incluso las de una sociedad racista, tienen un carácter estructural y no meramente actitudinal. Pero el efecto de las estructuras sobre lo que los estructuralistas llaman la «vida real» es ejercido de forma indirecta a través de las ideas y las acciones de los individuos; ese efecto, pues, debe de variar significativamente dependiendo de cuál sea la vigente distribución de los individuos a lo largo del continuo actitudinal que va desde el racismo o el esnobismo hasta la amistad cívica. Es más probable que las estructuras establecidas sean escrutadas y cuestionadas por hombres y mujeres inclinados, por así decirlo, hacia el flanco izquierdo del mencionado continuo. Pero la mayoría de los individuos (al menos, en el Estados Unidos actual) están conformes con las estructuras establecidas, precisamente, porque las personas por éstas excluidas o marginadas son «esas personas»: negras, pobres o marcadas por alguna forma de estigma.

No planteo este argumento para inspirar un sentimiento de culpa. Las formas de «hacer» y «permitir» que acabo de atribuir a un gran número de mis conciudadanos y conciudadanas me parecen bastante desprovistas de culpa alguna. Dudo que muchos de nosotros dispongamos realmente de la capacidad necesaria para purgar de nuestros adentros los prejuicios residuales relacionados con la raza o la clase social. Lo que se desprende de mi argumento no es un remordimiento o un arrepentimiento privado, sino una obligación social. Dada la existencia de unos grupos excluidos, la justicia nos obliga a mantener un esfuerzo público sostenido que haga posible que los miembros de aquéllos se reincorporen a la sociedad y funcionen independientemente en todas las esferas distributivas. Ése es, en el fondo, el fin central de dos bienes sociales estrechamente relacionados: el sistema de prestaciones sociales y la educación. Permítanme hablar sobre

cada uno de ellos a continuación, pues ambos ponen de relieve hasta qué punto estamos comprometidos —pese a nuestra ineficacia y nuestra negación continuadas— con la creación de una sociedad inclusiva.

Las prestaciones sociales son entendidas a veces como una mera ayuda humanitaria: una sopa boba estatal. Ésta es la visión que tienen de ellas aquellos autores y políticos contemporáneos que piensan que las mujeres y los hombres excluidos son responsables (todo lo responsable que pueda ser una persona) de su propia suerte. Según esa visión, como esperamos que las personas excluidas caigan, colocamos una red de seguridad (por el bien de ellas o por el nuestro, da igual). Sin embargo, no creo que ésa haya sido siempre la interpretación general (o la mejor) de las prácticas actuales del sistema de prestaciones sociales (entendido como algo distinto, por ejemplo, de la mera limosna). En lo concerniente a las personas pobres pero físicamente capacitadas, el objetivo nunca fue (desde los inicios mismos del sistema) la mera ayuda humanitaria: las autoridades estatales hicieron lo que pudieron por convencer u obligar a dichas personas a reincorporarse a la población trabajadora y salir adelante por su cuenta. Los medios elegidos eran, en muchos casos, punitivos; no es mi intención recomendarlos. Pero el proyecto parece encajar bien —sin el elemento del castigo— en las concepciones democráticas de lo que significa ser miembro de un colectivo ciudadano.

En *Las esferas de la justicia*, describí cómo las comunidades judías de la Europa medieval diseñaron un sistema de prestaciones sociales teniendo en mente el proyecto antes mencionado. Los judíos, impulsados por su situación de minoría perseguida, actuaron como pioneros no de la democracia, sino de una versión muy fuerte de mutualidad. Ellos movilizaban los recursos de sus comunidades contra la exclusión y los usaban, pues, para proporcionar escuelas, dotes, empleos y préstamos para negocios, objetos religiosos, y también comida y ropa, con el propósito de que quienes recibían las ayudas pudieran seguir siendo miembros efectivos del colectivo. Y aunque el fin explícito de aquella movilización no era crear una sociedad justa, la responsabilidad de cada miembro individual sí que se consideraba una cuestión de justicia. En cualquier caso, a mí me parece que una sociedad que no excluya a nadie es más justa que una sociedad que

«incluya» (por así decirlo) a mujeres y hombres excluidos o marginados, verdaderos «no participantes» en un mundo al que pertenecen, les guste o no. De hecho, cualesquiera que sean sus motivos, la crítica contemporánea contra la «dependencia de las ayudas públicas» se sustenta en ese punto de vista: el objetivo de la asistencia pública es producir participantes activos en la economía y el sistema político, no mantener un clientelismo permanente.

Ahora bien, esta última justificación da por supuesto que todos los excluidos están capacitados para la participación: cuentan con las aspiraciones y los talentos latentes apropiados, y, con sólo una pequeña ayuda, pueden aprovechar sus oportunidades en, como mínimo, algunas de las esferas distributivas. Ése es también el supuesto subyacente a nuestro compromiso con la educación pública universal: que los niños y las niñas a quienes obligamos a ir al colegio pueden realmente beneficiarse de esa experiencia y convertirse en ciudadanos activos y en trabajadores útiles e independientes. Nos debemos mutuamente el reproducir este tipo de ciudadanos y de trabajadores; es una obligación que se desprende del hecho mismo de que estemos de acuerdo en sostener una sociedad de personas como nosotros, dentro de la que sea posible una vida segura y digna. Pero también se lo debemos a los niños y a las niñas, porque hemos sido nosotros (o algunos de nosotros) quienes los hemos traído al mundo, y porque seremos los responsables del dolor y la infelicidad de su exclusión en la medida en que hubiéramos podido evitarla.

Pero quizás no pueda evitarse. Tal vez la única finalidad viable de la educación pública sea clasificar a esos niños y esas niñas, distinguiendo a los incluidos de los excluidos de la forma más imparcial posible. Es evidente que muchos centros educativos de los barrios marginados no parecen hacer actualmente otra cosa, y, lo que es peor, que lo hacen sin preocuparse demasiado por la equidad o la imparcialidad: los niños y las niñas seleccionados para la exclusión proceden, en su inmensa mayoría, de las mismas «familias». Pero como estas escuelas —como todas las escuelas de una sociedad democrática— se dedican a formar *ciudadanos*, hasta la imparcialidad más exquisita en el proceso de exclusión representará una terrible derrota. La educación democrática es una apuesta por la competencia (en el sentido de capacitación) universal o casi universal; o,

mejor dicho, la democracia en sí es la apuesta, y la educación es el medio crucial para ganarla. Obviamente, hay individuos más competentes que otros, las victorias son siempre parciales y las escuelas se prodigan en clasificar y establecer separaciones entre alumnos siguiendo métodos que rayan en (aun cuando no tengan por qué instaurar ni reforzar) la dicotomía radical entre el «dentro» y el «fuera». Pero el profesorado ha de hacer la apuesta democrática: es el prerrequisito moral de su trabajo.

De lo anterior se deduce, pues, que la existencia de un fracaso masivo en las esferas de las prestaciones sociales y de la educación (o, para ser más concretos, de un fracaso que tenga un efecto masivamente concentrado en unos colectivos particulares) debería sugerir la presencia previa, si no de una voluntad decidida de que tal fracaso se produzca, sí de una insuficiencia masiva en el apartado de los recursos materiales y mentales dedicados a impedirlo: dinero insuficiente, personal insuficiente, fe insuficiente en la empresa, inventiva y experimentación insuficientes. La naturaleza concreta de esa deficiencia de recursos varía con el tiempo. Cuanto más compleja se vuelve la vida política y económica moderna, mayor es el compromiso necesario. La reproducción y el rescate sociales requieren actualmente de recursos a gran escala: un requisito sin precedentes ni en el pasado más próximo ni en el más remoto, cuando esas dos empresas eran sostenidas principalmente por los familiares y por los voluntarios comunitarios, que no contaban con formación profesional especializada ni con un respaldo organizativo mínimamente significativo. Tengo la impresión de que los parientes y los voluntarios pueden aún realizar buena parte del trabajo necesario, pero lo harán mejor dentro de unos marcos organizativos apropiados: escuelas, hospitales, residencias de ancianos, etc. Los marcos dependen de las profesiones dedicadas a esas labores de ayuda. Toda sociedad moderna que devalúe dichas profesiones (como hacen hoy en día la mayoría de tales sociedades, en parte, por el elevado número de ciudadanos que no quieren pensar en los problemas sociales que hacen necesaria esa ayuda profesional) y que, de resultas de ello, no logre reclutar a hombres y mujeres con el talento adecuado para enseñar, cuidar, asesorar y realizar labores de trabajo social, está condenada a producir y reproducir

la exclusión. Y se tratará de una *exclusión injusta*, pues, en ese caso, los excluidos y las excluidas no habrán recibido la atención que se debe a todos los miembros de una sociedad democrática.

Quisiera subrayar que, aunque ésta sea una cuestión de justicia, no lo es necesariamente de acción estatal directa. El papel del Estado es muy importante y diré más al respecto un poco más adelante; pero el mejor ámbito en el que tratar muchas de las dificultades de las mujeres y los hombres excluidos es dentro de la sociedad civil, donde el Estado puede, a lo sumo, facilitar incentivos y subvenciones. Toda asociación voluntaria (iglesia, sindicato, cooperativa, club social o deportivo de barrio, grupo de interés, sociedad para la preservación o la prevención de esto o de aquello, organización filantrópica y movimiento social) es una agencia de inclusión. Además de sus respectivos fines declarados (cualesquiera que sean), las asociaciones de la sociedad civil proporcionan reconocimiento, empoderamiento, formación e, incluso, empleo. Ayudan a descentralizar las esferas, multiplicando escenarios y agentes, y garantizando una mayor variedad en la interpretación de los criterios distributivos. (Pensemos, por ejemplo, en las diferentes concepciones que el término «mérito» tiene en las iglesias, los movimientos sociales, los clubes deportivos y el aparato administrativo de un Estado moderno.) Sumados, los directivos y el personal de todas las asociaciones constituyen una especie de funcionariado informal, una administración social, y aunque la naturaleza misma de una sociedad democrática impide que ésta, como tal, asigne tareas a estas personas, no deja de ser importante reconocer el lugar central que ocupan en ella. El Estado no puede dirigir el trabajo de esas organizaciones, pero sí puede (y, por lo tanto, debería) facilitarlo. Todas las esferas de la justicia están implicadas en la actividad de las asociaciones voluntarias; la igualdad compleja —conforme a las condiciones modernas— depende en gran medida del éxito de aquéllas.

Así pues, podemos redescribir a las mujeres o a los hombres excluidos —aquellos que salen perdiendo en todas las esferas— como víctimas. Quienquiera que reclame tal estatus comete un grave error político (y también psicológico, seguramente), pero el término no es menos preciso por ello: estas personas no han recibido la atención o la ayuda que prescribe la justicia en las esferas de las prestaciones sociales y la educación, y sus derrotas se han transmitido también a los ámbitos del mercado, el sistema político y la familia, lo que ha repercutido en una reiteración de derrotas que, sumadas, se traducen en la exclusión misma. Eso no quiere decir que los individuos no sean en absoluto responsables de su propia situación, ni que se les haya tratado injustamente en todas partes, ni que sean literalmente presas de una clase dominante opresora o explotadora. No son víctimas puras, como podríamos decir que son los esclavos, los prisioneros de los campos de concentración o los refugiados sin Estado. Su situación es más compleja y podemos pedir mucho de ellos, siempre y cuando los reconozcamos como miembros de nuestra misma comunidad (que, como tales, pueden asimismo pedir mucho de nosotros).

Pero sigue en pie una pregunta: ¿y si proporcionáramos a esas personas todo lo que puedan pedir legítimamente, y, aun así, esto no las ayudara (o no las ayudara lo suficiente)? Es inevitable que haya personas a las que no sea posible ayudar, o que no puedan (o no quieran) ayudarse a sí mismas. Son aquellas personas que no estudian en la escuela o cuyo estudio no tiene suficiente efecto intelectual; que no trabajan lo suficiente o realizan mal su trabajo; que son torpes o crueles en sus relaciones personales; que evitan el terreno de lo político o actúan de forma incoherente en él; que buscan las oportunidades o el éxito rápido en una vida de delincuencia; que optan por la marginación por la aparente libertad que les proporciona. Llegará un momento en el que, posiblemente, querremos apartarnos de esas personas y sólo estaremos dispuestos a reconocer unos mínimos deberes para con ellas. No creo que sea ninguna locura considerar como justa una sociedad en la que esa renuncia o apartamiento pueda tener lugar, siempre y cuando, eso sí, mantengamos instalada la red de seguridad. Sólo la generosidad o la compasión nos inducirían (a algunos de nosotros, al menos) a hacer más. Ahora bien, lo que no puedo concebir, en ningún caso,

es una sociedad justa en la que vivan un gran número de esas personas. La pobreza y la alienación no son opciones populares, sino, a lo sumo, idiosincrásicas; y, cuando menos, algunas de las incapacidades de las personas pobres y alienadas son remediables.

El mito de la exclusión justa o justificada, aun transferido a un determinado futuro hipotético, no deja de ser un mito. Deriva o depende de una concepción simplista de la persona individual, según la cual ésta sólo tiene cualidades buenas o cualidades malas, sin distinción: o bien es competente y muestra buena disposición en general (aunque sea con puntos fuertes y puntos débiles que se van catalogando como tales en las diferentes esferas de la justicia), o bien es incompetente y pasiva en todos los terrenos (un fracaso en todo). En ese caso, y según esa concepción, la igualdad compleja no haría más que reflejar esa catalogación: si los procesos distributivos funcionan autónomamente, los hombres y las mujeres competentes serán iguales entre sí según lo sugerido en ese ideal. Pero los incompetentes quedarán excluidos tanto de la complejidad como de la igualdad; sus vidas serán simples y su posición social quedará uniformemente subordinada. La justicia estará entonces regida por esta dicotomía radical entre quienes reúnen los requisitos necesarios para la igualdad compleja y quienes no.

Ahora bien, esta dicotomía radical es una invención ideológica. La igualdad compleja se corresponde, no ya con una diferenciación entre bienes, sino también con una diferenciación entre personas y, más allá, entre cualidades, intereses y capacidades dentro de cada persona. No existen sólo dos tipos de personas; tampoco puede decirse de una persona que pertenezca a un único «tipo» indiferenciado sin más. El abanico de cualidades, intereses y capacidades es muy amplio, y no conozco evidencia alguna (desde luego, mi propia experiencia personal no me ha aportado ninguna) de acumulación radical de versiones positivas o negativas de dichas cualidades, intereses y capacidades en individuos concretos. Ese matemático brillante es un idiota político. Ese músico de talento no tiene la menor idea de cómo tratar con las personas. Ese hombre es un padre cariñoso y se sabe dar mucha maña como tal, pero carece del menor olfato para los negocios. Ese empresario audaz y de éxito es un cobarde moral.

Ese mendigo callejero o aquel delincuente recluido en prisión es un artesano competente, o un poeta secreto, o un sobresaliente orador. Estos sencillos contrastes son habituales y obvios, pero apenas alcanzan a dar una idea de la complejidad real de los hombres y las mujeres individuales, de quienes podríamos elaborar largas listas de cualidades, intereses y capacidades no sólo diferentes, sino incluso contradictorias para cada caso personal. De ahí que el resultado de las distribuciones autónomas sea tan absolutamente impredecible, al menos, en lo que respecta a los individuos. De lo que sí podemos estar seguros, sin embargo, es de que esas distribuciones no dividirán a ningún conjunto de individuos en dos grupos radicalmente distintos: el de los que «tienen» algo y el de los que «no tienen» nada. Y no lo harán a menos que la autonomía misma de las esferas se haya corrompido de forma importante.

Si los hombres y las mujeres individuales no fueran personas divididas y complejamente constituidas, la igualdad compleja sería un buen ejemplo de utopismo malo: un ideal falso que serviría, en realidad, para justificar una realidad poco atractiva. En tal caso, la conclusión lógica sería que la exclusión radical de las personas integralmente incompetentes no resultaría injusta. No tendrían nada de lo que quejarse, como ya he comentado anteriormente; sería muy difícil organizar un movimiento social en defensa de su causa, pues los organizadores no podrían apelar a la conciencia moral de sus conciudadanos y conciudadanas. Pero la realidad es que no hay personas incompetentes en un sentido integral o, cuando menos, no existe una clase de tales personas. La preocupación por la exclusión justa o justificada anda desencaminada. La apuesta democrática es, en el fondo, todo lo segura que puede ser una apuesta, aunque, desde luego, no habrá modo alguno de ganarla (siquiera parcialmente) si no se dedica un esfuerzo serio y sostenido a ganarla. En cualquier sociedad en la que los bienes estén diferenciados y los procesos distributivos sean supuestamente autónomos, la exclusión generalizada es (y debe ser calificada de) injusta: un motivo legítimo, pues, para la protesta política.

La protesta política tiene como destinatario al Estado; es un llamamiento a que éste emprenda una determinada acción (o a que la interrumpa): las autoridades públicas deben hacer (o dejar de hacer) esto o lo otro. En *Las esferas de la justicia*, las acciones que imaginé que estas autoridades podían hacer estaban fundamentalmente relacionadas con la defensa de las fronteras entre las esferas; eran acciones como las contempladas en la lista que ya he facilitado anteriormente: exigir unos procedimientos meritocráticos de admisión y de nombramiento, imponer el cumplimiento de leyes antidiscriminatorias, mantener la integridad del sistema judicial. El Estado también defiende su propia integridad —vigila sus propias fronteras— ilegalizando la venta de votos (por ejemplo), o regulando las aportaciones económicas a las campañas electorales, o fijando límites a las actividades que los ex altos funcionarios pueden ejercer como representantes de grupos de presión. Actuando en su propio interés, el Estado revela el carácter dual de la esfera política. Por un lado, ésta no es más que el terreno o el ruedo limitado dentro del cual se distribuye un muy valorado bien social (el poder político). Por otro lado, es también la base desde la que ese poder se despliega a lo largo de todas las fronteras sociales (y, en ocasiones, claro está, también a través de dichas fronteras). Cuando protestamos contra la exclusión, contribuimos a una redistribución y un nuevo despliegue del poder político. Distribución y despliegue van unidos de un modo que no llegué a captar en aquel anterior análisis, y esa unión de los dos aspectos de la política tiene consecuencias trascendentales.

La exclusión es una situación que se reitera en cada una de las esferas, siendo la de la política una más entre ellas. De ahí que el primer objetivo de quienes protestan sea movilizar a las mujeres y a los hombres excluidos e incorporarlos al Estado. Dado que son ya ciudadanas y ciudadanos, de lo que se trata es de obtener para ellos una cuota de poder político. Y la primera reivindicación que se formula al Estado en ese caso es que ayude en ese proceso, tal como hizo el gobierno federal en Estados Unidos, por ejemplo, cuando hizo cumplir el derecho de sufragio en beneficio de los estadounidenses negros. Podemos interpretar esa imposición de la vigencia de la legislación electoral como una defensa de la autonomía política, acorde con el principio —inherente a la política democrática— de que el

poder ha de ser distribuido con el consentimiento de todos los ciudadanos y las ciudadanas del Estado, y no con el de un subconjunto de ellos diferenciado por un determinado marcador racial. Pero el redistribuir poder hacia los estadounidenses negros no tenía por objeto la mera posesión y disfrute de dicho poder (aun cuando el poder sea sin duda agradable), sino también su uso, un uso muy concreto en ese caso: su utilización con el propósito de abrir todas las demás esferas a esos mismos hombres y mujeres hasta entonces excluidos. Cuando los ciudadanos y las autoridades actúan para reformar el Estado, también actúan para reformar la sociedad en general. Son defensores y agentes de la igualdad compleja.

En cuanto se haya redistribuido el poder, también se volverá a desplegar, y no con la sola finalidad de defender las fronteras entre las esferas. La existencia de un grupo excluido de hombres y mujeres significa que las fronteras han sido transgredidas hasta tal punto que deben volver a ser trazadas antes de que puedan defenderse. Y deben trazarse de nuevo desde dentro, con respecto al significado social de los bienes en juego. Los debates sobre las políticas de discriminación positiva, por ejemplo, deben abarcar también la noción misma de «cargo» y las competencias que ahora se les supone a quienes sean titulares de uno. El resultado bien podría ser un llamamiento a efectuar cambios en lo que se entiende por «estar cualificado» para un cargo, pero éstos no pueden ser cambios meramente arbitrarios, o políticamente convenientes para uno u otro de los bandos del debate. Pese a todo, serán los agentes del Estado (los ciudadanos y las autoridades que actúan políticamente) quienes pasarán entonces a desempeñar un papel en la interpretación de los significados relevantes y en el diseño de los esquemas distributivos apropiados. El suyo no será el único papel en ese sentido, pues no pueden usurpar la autoridad de personas que están implicadas de manera más local y directa, como trabajadores y trabajadoras sociales, profesores u profesoras, personal médico y de enfermería, empresarios y empresarias, miembros de sindicatos, padres y madres, etc. Pero los ciudadanos tienen una autoridad propia que se deriva del hecho de que las fronteras entre las esferas no vienen ya dadas, sino que

son objeto de disputa. La exclusión es un síntoma de que tales disputas no han salido bien: es, pues, una invitación al Estado para que las corrija. Quienes ejercen la protesta política son quienes entregan esa invitación.

La política está implicada en todas las disputas distributivas; el Estado no puede desentenderse de lo que sucede en las diferentes esferas de la justicia. Lo único que limita su papel es el éxito mismo de la autonomía. Por ejemplo, si el «muro» entre Iglesia y Estado está en su sitio y es efectivo, las autoridades estatales no tienen nada que decir sobre la distribución de cargos eclesiásticos (que pueden obedecer a criterios hereditarios, meritocráticos, electivos o de cualquier otra clase) ni de bienes religiosos como la salvación y la vida eterna. Como mucho, podrán defender una determinada versión de una moral minimalista, interviniendo, por ejemplo, en contra de la poligamia o del sacrificio animal (¿o quizás tan sólo en contra del humano?). Igualmente, si el mercado funciona dentro de sus límites apropiados, el Estado debe circunscribirse a leyes como las que protegen a los niños frente a la explotación o a los consumidores frente a los productos inseguros. Ahora bien, allí donde la Iglesia controle el matrimonio y el divorcio, y use ese control para reprimir las opiniones heterodoxas, o allí donde las relaciones de mercado determinen la distribución de bienes no mercantiles, es probable que el Estado, presionado por los ciudadanos que protestan, se dedique a labores de carácter maximalista: es decir, de definición del significado (aunque sólo sea para limitar el alcance) de la autoridad religiosa y de las relaciones de intercambio.

Esto tampoco agota el ámbito de la acción legítima (puede que, incluso, necesaria) del Estado. Y es que el mejor modo de abordar la exclusión tal vez sea aumentando la cantidad disponible de un determinado bien en vez de redistribuir la que ya existe. La proporción de profesores con respecto a alumnos y las plazas escolares son ejemplos evidentes de lo anterior: la decisión de construir más escuelas o de contratar a más profesores o de inaugurar nuevas universidades no puede tomarse desde dentro de la esfera de la educación; es una decisión política, tanto si la administración constitucionalmente autorizada a tomarla es la nacional como si es la local. La extensión y la reforma de los servicios de asistencia

social no puede depender de una votación entre los trabajadores y trabajadoras sociales y sus clientes: es responsabilidad política de los ciudadanos y las ciudadanas en general. Los esfuerzos dedicados a expandir los mercados e incrementar el número de empleos son políticos por un motivo similar, pues precisan de decisiones sobre inversiones en infraestructuras, incentivos fiscales, comercio exterior, etc.

Son muchos los motivos que intervienen en tales decisiones. Cuando los gobiernos de países del Tercer Mundo amplían sus propias administraciones públicas para garantizar puestos de trabajo para los titulados universitarios, por ejemplo, aspiran a alcanzar estabilidad política, y no una forma de igualitarismo. El poder del Estado domina la esfera de los cargos, y los títulos académicos desplazan a las cualificaciones reales. Las personas que salen perdiendo con tales transacciones son aquellas que no se pueden permitir ir a la escuela o que dependen de la competencia de las autoridades públicas, y que, como resultado, se ven empujadas hacia los márgenes de la vida social. Hay escasas esperanzas —en el Tercer Mundo o en el primero— de incorporar a esas personas al sector mayoritario de la sociedad si las autoridades del Estado y los ciudadanos activos no hacen de tal logro su objetivo explícito. El Estado (o, cuando menos, el Estado democrático moderno) debe defender los valores de la complejidad y la igualdad en beneficio de todos sus ciudadanos. Por lo tanto, no puede mostrarse neutral o poco comprometido a propósito del significado de los bienes sociales discutidos: las decisiones sobre el tamaño de la administración pública dependen de una determinada visión particular de los cargos y de los fines de éstos; las decisiones sobre el alcance del mercado dependen de una determinada visión particular de las mercancías y del éxito empresarial; las decisiones sobre el número de plazas escolares dependen de una determinada visión particular de la educación. Y, en un sentido que casi podríamos calificar de fundacional, todas estas decisiones están justificadas y (en parte) determinadas por una concepción concreta de la ciudadanía.

La inclusión comienza por la ciudadanía, que sirve así de valor reiterado a través de la actividad política democrática en todas las esferas de la justicia. La reiteración vendrá matizada por la naturaleza de los bienes en

juego; la participación en las diferentes esferas adoptará también formas diferentes. Pero lo que marca a una comunidad política democrática como tal es el reconocimiento de que todas esas transacciones sociales que empujan a muchos ciudadanos hacia los márgenes o, lo que es lo mismo, que generan una clase de mujeres y hombres excluidos (sin formación, empleo, reconocimiento ni poder), son —en cualquier momento y lugar de la vida de la comunidad en que se produzcan— injustas.

Capítulo 7

LA CRÍTICA COMUNITARISTA DEL LIBERALISMO

[1]

Sabido es que las modas intelectuales son efímeras, más o menos del mismo modo que lo son las modas en la música popular, el arte o el vestir. Pero hay ciertas modas que dan la impresión de reaparecer de forma regular. Son como los pantalones con pinzas o las faldas cortas: elementos inconstantes de un fenómeno más amplio y de vigencia más continua (que en el caso de las prendas mencionadas, sería una cierta manera de vestir). Tienen vidas breves pero recurrentes; conocemos su fugacidad y esperamos su regreso. Ni que decir tiene que no hay un «más allá» en el que los pantalones tendrán pinzas permanentes y las faldas serán cortas por siempre jamás. Reaparecen, eso es todo.

Aunque actúe a un nivel muy superior (¿infinitamente superior?) de significación cultural, la crítica comunitarista del liberalismo es como el plisado de las pinzas de los pantalones: fugaz pero llamado inevitablemente a regresar en el futuro. Es un rasgo sistemáticamente intermitente de la política y la organización social liberales. Ningún éxito del liberalismo logrará despojarla para siempre de su atractivo. Al mismo tiempo, ninguna crítica comunitarista, por punzante que ésta sea, llegará nunca a ser más que un rasgo inconstante del liberalismo. Algún día, tal vez se produzca una transformación más amplia, como cuando cayeron definitivamente en desuso los calzones aristocráticos y se cambiaron por los pantalones plebeyos: esa transformación tal vez vuelva irrelevantes tanto el liberalismo como las críticas al mismo. Pero, en el momento presente, no aprecio síntomas de nada parecido, y tampoco estoy seguro de que sea algo que desee personalmente. Por el momento, sigue habiendo motivos sobrados

para esa crítica reiterada, cuyos protagonistas aspiran únicamente a obtener pequeñas victorias, incorporaciones parciales de sus tesis, y que, tras ser éstas rechazadas, desestimadas o cooptadas, caen por un tiempo en el olvido hasta que, más adelante, vuelven a hacer acto de aparición.

Algo que resulta particularmente útil es comparar el comunitarismo con la socialdemocracia, que ha conseguido afianzarse como presencia permanente junto a (y, en ocasiones, combinada con) las tendencias políticas liberales. La socialdemocracia cuenta con sus propios críticos (que también están intermitentemente de moda), sobre todo, entre las filas del anarquismo y del «libertarismo» neoliberal. Como promueve ciertas formas de identificación comunitaria, está menos sujeta a críticas que el liberalismo. Pero no puede escapar por completo a dichas críticas, ya que tanto los liberales como los socialdemócratas comparten su compromiso con el objetivo del crecimiento económico y tratan de afrontar (aunque de forma diferente) las formas sociales desarraigadas que ese crecimiento genera. La *comunidad* propiamente dicha es, fundamentalmente, una presencia ideológica en la sociedad moderna; como concepto, no cuenta con sus propias críticas recurrentes. Si está de moda intermitentemente es sólo porque ya no existe en estado puro, sin diluir, y sólo se la critica cuando está de moda.

No obstante, la crítica comunitarista es un argumento poderoso y convincente; no reaparecería como lo hace si no tuviera esa capacidad para atraer nuestras mentes y nuestros sentimientos. En este ensayo, quiero investigar la fuerza argumental de sus actuales versiones estadounidenses para, a continuación, ofrecer una versión propia de la misma: menos poderosa, tal vez, que aquellas otras con las que empezaré mi análisis, pero más disponible para su incorporación a la política liberal (o socialdemócrata). No pretendo (ni puedo presumir de tener la capacidad de) enterrar el comunitarismo, pero sí aguardaría gustoso a su futura reaparición bajo una forma más coherente e incisiva que la que adopta actualmente. El problema de la crítica comunitarista actual (y no soy el primero en apreciarlo) es que sugiere dos argumentos diferentes (y contradictorios en el fondo) en contra del liberalismo. Uno de esos argumentos va principalmente dirigido contra la práctica liberal, y el otro, contra la teoría

liberal, pero ambos no pueden ser correctos al mismo tiempo. Es posible que cada uno de ellos sólo sea correcto en parte (de hecho, yo mismo insistiré justamente en esa validez parcial), pero cada uno de los mencionados argumentos es correcto de un modo tal que debilita el valor del otro.

[2]

En el primer argumento, se sostiene que la teoría política liberal representa con exactitud la práctica social liberal. Como si la teoría marxista del reflejo ideológico fuese literalmente cierta y estuviese aquí ejemplificada, quienes así piensan consideran que las sociedades occidentales contemporáneas (y la estadounidense, en especial) albergan en su seno a unos individuos radicalmente aislados, egotistas racionales y agentes existenciales: mujeres y hombres protegidos y divididos por sus derechos inalienables. El liberalismo no hace más que decir la verdad acerca de la sociedad asocial que los propios liberales crean: en el fondo, no *ex nihilo*, como su teoría sugiere, sino en el contexto de una lucha contra las tradiciones, las comunidades y las autoridades, que quedan en el olvido tan pronto como se logra escapar de ellas. De ahí que las prácticas liberales parezcan no tener historia. La lucha en sí se libra de forma ritual, pero rara vez se reflexiona sobre ella. Los miembros de la sociedad liberal no comparten tradición política o religiosa alguna; sólo pueden explicar una historia sobre sí mismos, que es la historia de la mencionada creación *ex nihilo*, que se inicia en el estado de naturaleza o en la posición original. Cada individuo se imagina a sí mismo como un ser absolutamente libre, desvinculado y solo, que se integra en la sociedad y acepta las obligaciones que ésta impone sólo porque así minimiza sus riesgos personales. La meta de ese individuo es la seguridad, y esta seguridad es, según escribió Marx, «la garantía de su egoísmo». Y tal como se imagina, así *es en realidad*, «o sea, un individuo separado de la comunidad, replegado en sí mismo, exclusivamente preocupado por su interés privado y que actúa obedeciendo a sus propios caprichos privados. [...] El único vínculo entre los hombres es el de los imperativos naturales, la necesidad y el interés privado».[1] (Yo he

empleado también pronombres masculinos para adaptar mis frases a las de Marx. Pero esto sugiere una pregunta especialmente interesante —aunque no la abordaré aquí— a propósito de si esta primera crítica comunitarista apela a la experiencia de las mujeres: ¿son la necesidad y el interés privado los únicos vínculos existentes entre ellas?)

Los escritos del Marx joven representan una de las primeras apariciones de la crítica comunitarista, y su argumento —formulado por vez primera en la década de 1840— sigue estando poderosamente presente hoy en día. La descripción que Alasdair MacIntyre hace de la incoherencia de la vida intelectual y cultural moderna, así como de la pérdida de la capacidad narrativa, plantea una tesis similar, aunque con un lenguaje teórico actualizado y novedoso.[2] Pero la única teoría que resulta necesaria para la crítica comunitarista del liberalismo es el propio liberalismo. Lo único que tienen que hacer los críticos, según ellos mismos dicen, es tomarse la teoría liberal en serio. Basta con evocar el autorretrato del individuo constituido solamente por su voluntariedad, liberado de toda conexión, carente de valores comunes, lazos vinculantes, costumbres o tradiciones (sin ojos, sin dientes, sin gusto, sin nada), para que quede devaluado por sí solo: es ya la ausencia de valores personificada. ¿Cómo puede ser la vida real de una persona así? Imaginémoslo maximizando sus utilidades y veremos a la sociedad convertida en una guerra de todos contra todos, el escenario de una competitividad febril que bien conocemos, en el que, según escribió Hobbes, no hay «otra meta ni otro galardón que ser el primero».[3] Imaginémoslo disfrutando de sus derechos y veremos a la sociedad reducida a la coexistencia de unos seres individuales aislados, pues los derechos liberales, según esta primera crítica, tienen más que ver con la «salida» que con la «voz».[4] Se expresan concretamente en la separación, el divorcio, el retiro, la soledad, la privacidad y la apatía política. Y, por último, el hecho mismo de que la vida individual pueda describirse con estos dos lenguajes filosóficos —el de las utilidades y el de los derechos— es un indicador adicional, según MacIntyre, de su incoherencia: los hombres y las mujeres en la sociedad liberal han dejado de tener acceso a una única cultura moral dentro de la que puedan aprender cómo deberían vivir.[5] No hay ningún consenso, ningún punto de público encuentro de

opiniones, sobre la naturaleza de la vida buena, lo que explica el triunfo del capricho privado, puesto de manifiesto (por ejemplo) en el existencialismo de Sartre, reflejo ideológico de la antojadiza voluntad cotidiana.

Los liberales somos libres de elegir y tenemos derecho a elegir, pero no disponemos de otro criterio que rija nuestras elecciones que no sea nuestra interpretación caprichosa de nuestros caprichosos intereses y deseos. De ahí que nuestras elecciones carezcan de cualidades como la cohesión y la lógica consecutiva. Apenas podemos recordar lo que hicimos ayer; no podemos predecir con un mínimo de seguridad lo que haremos mañana. No podemos dar una descripción apropiada de nosotros mismos. No podemos sentarnos y contarnos historias comprensibles, y sólo nos reconocemos en las historias que leemos cuando éstas son narraciones fragmentarias, sin tramas: el equivalente literario de la música atonal y el arte no figurativo.

La sociedad liberal, vista al trasluz de esta primera crítica comunitarista, es la fragmentación llevada a la práctica; y la comunidad es justamente su opuesto: el hogar de la coherencia, la interconexión y la capacidad narrativa. De todos modos, aquí no me interesan tanto las diferentes versiones que puedan relatarse de ese edén perdido como la repetida insistencia en la supuesta fragmentación real que se produce tras su pérdida. Ése es el tema común de todos los comunitarismos contemporáneos: el lamento neoconservador, la acusación neomarxista y la queja neoclásica o republicana. (La necesidad de incluir el prefijo «neo» sugiere de nuevo el carácter intermitente o recurrente de las críticas comunitaristas.) A priori, parece un tema delicado, pues si el argumento sociológico de la teoría liberal está en lo cierto, si la sociedad realmente se ha descompuesto —sin dejar residuo— en una coexistencia problemática entre individuos, entonces sería perfectamente posible asumir que la política liberal es el mejor modo de tratar los problemas de dicha descomposición. Si para recrear el edén perdido, tenemos que crear una unión artificial y ahistórica a partir de una multitud de individuos aislados, ¿por qué no adoptar, mejor, el estado de naturaleza o la posición original como punto de partida conceptual? ¿Por qué no aceptar, al más puro estilo liberal, la precedencia de la justicia procedimental sobre las concepciones

sustantivas del bien, dado que difícilmente podremos esperar —en vista de nuestra fragmentación— llegar a acuerdo alguno sobre el bien? Michael Sandel se pregunta si una comunidad formada por quienes anteponen la justicia al bien puede llegar nunca a ser algo más que una comunidad de extraños.[6] Ésa es una buena pregunta, pero su formulación a la inversa es aún más inmediatamente relevante: si de verdad somos una comunidad de extraños, ¿qué otra cosa podemos hacer más que anteponer la justicia?

[3]

La que nos salva de esta perfectamente convincente línea argumental es la segunda crítica comunitarista del liberalismo. Esta segunda crítica sostiene que la teoría liberal tergiversa radicalmente la vida real. El mundo ni es ni podría ser así. Los hombres y las mujeres desligados de toda atadura, literalmente desvinculados, erigidos cada uno de ellos en inventor único de su propia vida, sin criterios, sin normas comunes que orienten esa invención: esos hombres y esas mujeres son figuras míticas. ¿Cómo puede un grupo de personas estar formado por miembros extraños entre sí cuando cada uno de ellos nace de unos padres y estos padres tienen amigos, parientes, vecinos, compañeros de trabajo, correligionarios y conciudadanos (unas conexiones que, en realidad, no han sido tanto escogidas como transmitidas y heredadas)? No es de extrañar que el liberalismo potencie la significación de los lazos puramente contractuales, pero resulta evidentemente falso sugerir, como Hobbes parecía hacer a veces, que todas nuestras conexiones son meras «amistades de mercado», de carácter voluntarista e interesado, incapaces de sobrevivir a las ventajas que reportan.[7] Forma parte de la naturaleza misma de una sociedad humana que los individuos criados en ella se encuentren inmersos en pautas relacionales, redes de poder y comunidades de significado. Esa inmersión es la que hace que sean personas de un cierto tipo. Sólo a partir de ahí podrán hacerse a sí mismas personas de un tipo (marginalmente) diferente: a partir de reflexionar sobre lo que son y de actuar mediante vías más o menos diferenciadas dentro de las pautas, las redes y las comunidades que, les guste o no, son las suyas.

La esencia de esta segunda crítica es su afirmación de que la estructura profunda de la sociedad (incluso de la sociedad liberal) es, en realidad, comunitarista. La teoría liberal distorsiona esa realidad y, si la adoptamos como directriz política, nos priva de un acceso fácil a nuestra propia experiencia de arraigo comunitario. La retórica del liberalismo (tal es el argumento de los autores del libro *Hábitos del corazón*) limita nuestra capacidad para comprender los hábitos de nuestro propio corazón y no nos proporciona modo alguno de formular las convicciones que nos dan coherencia interna como personas y que unen a las personas entre sí para formar una comunidad.[8] El supuesto subyacente en este caso es que, en realidad, somos personas y, también en realidad, estamos vinculadas las unas a las otras. La ideología separatista liberal no puede despojarnos de nuestra condición de personas ni de nuestra vinculación. Lo que sí nos quita es la *sensación* de esa condición de personas y de esa vinculación, y tal privación se ve luego reflejada en la política liberal. Esa privación explica nuestra incapacidad para formar solidaridades cohesivas, movimientos y partidos estables, que puedan dar mayor visibilidad y eficacia mundana a nuestras convicciones profundas. También explica nuestra radical dependencia (brillantemente prefigurada en el *Leviatán* de Hobbes) con respecto al Estado central.

Pero ¿cómo hemos de entender esta extraordinaria disyunción entre experiencia comunitaria e ideología liberal, entre convicción personal y retórica pública, y entre vinculación social y aislamiento político? Los críticos comunitaristas del segundo tipo no abordan esta pregunta. Si la primera crítica depende de una vulgar teoría marxista del reflejo ideológico, la segunda exige un idealismo igualmente vulgar. En este caso, la teoría liberal parece tener un poder sobre la vida real (y contra dicha vida real) como a pocas teorías se les ha atribuido a lo largo de la historia humana. Ciertamente, nada parecido le ha sido atribuido, ni por asomo, a la teoría comunitarista, que, desde la base del primer argumento, es incapaz de superar la realidad del separatismo liberal, y, desde la base del segundo argumento, es también incapaz de evocar las estructuras de interconexión social ya existentes. Además, y en cualquier caso, los dos argumentos críticos hasta aquí expuestos son mutuamente incongruentes; no pueden ser

ciertos al mismo tiempo. O bien el separatismo liberal representa las condiciones reales de la vida cotidiana, o bien las tergiversa. Podría, claro está, hacer un poco de ambas cosas (el embrollo habitual), pero ésa no es una conclusión satisfactoria desde una postura comunitarista, pues si la tesis de la disociación y el separatismo es correcta (aunque sólo sea parcialmente), tenemos entonces que plantearnos preguntas acerca de la profundidad —por así llamarla— de la estructura profunda. Y si, bajo nuestra superficie, todos somos comunitaristas en cierto grado, entonces el cuadro de incoherencia social descrito por la teoría comunitarista pierde su fuerza crítica.

[4]

Aun así, cada uno de los dos argumentos críticos tiene razón en parte. Trataré de indicar qué tienen de correcto y, luego, me preguntaré si se puede confeccionar algo más o menos convincente con las partes acertadas de ambos argumentos. Para empezar, pues, digamos que no cabe duda de que nosotros (en Estados Unidos) vivimos en una sociedad donde los individuos están relativamente disociados y separados entre sí, o, mejor dicho, donde los individuos están continuamente separándose unos de otros: están en movimiento continuo, un movimiento a menudo solitario y aparentemente aleatorio, como si imitara lo que los físicos llaman el movimiento browniano. Vivimos, pues, en una sociedad profundamente agitada e inestable. Podremos apreciar mejor cuáles son las formas de dicha inestabilidad si seguimos la pista de sus movimientos más importantes. Así pues, consideremos (imitando el estilo chino) las siguientes «cuatro movilidades»:

1. *Movilidad geográfica*. Al parecer, los estadounidenses cambian de domicilio más a menudo que ningún otro pueblo de la historia, al menos, desde los tiempos de las migraciones bárbaras y excluyendo únicamente las tribus nómadas y las familias atrapadas en guerras civiles o internacionales. La mudanza de personas y de pertenencias personales de una ciudad (o pueblo) a otra es un gran sector de actividad económica en Estados Unidos, aunque son también muchas las personas que se las arreglan para mudarse

por su cuenta. Y es evidente asimismo que, en un sentido distinto, todos nos hemos autotrasladado, no como refugiados, sino como emigrantes voluntarios. La conciencia de lugar debe de haber quedado muy debilitada a causa de tan extensa movilidad geográfica, pero me cuesta dilucidar si aquélla ha sido reemplazada por la mera insensibilidad o por una nueva conciencia de múltiples lugares. De cualquiera de esas dos formas, parece probable que el sentimiento comunitario seguirá perdiendo importancia. Las comunidades son más que simples lugares físicos, pero tienen más probabilidades de cuajar y tener éxito como tales cuando se encuentran permanentemente asentadas en una localización determinada.

2. *Movilidad social*. En este capítulo no abordaré los debates sobre el mejor modo de describir la posición social o de medir los cambios de ésta, ya sea en función de la renta, el nivel educativo, la clase o el rango en la jerarquía de estatus. Baste decir que, de todas las sociedades de las que tenemos un conocimiento comparable, la estadounidense es donde los descendientes menos repiten la posición social exacta que ocupaban sus progenitores (o en la que menos se dedican a lo mismo que éstos se dedicaban). Puede que los norteamericanos hereden muchas cosas de sus padres, pero la elevada diferencia entre la vida que llevan ellos y la que llevaron sus padres (aunque sólo sea porque se la ganan de forma distinta) hace que la herencia de la comunidad (es decir, la transmisión de creencias, modos y costumbres) sea, cuando menos, incierta. Tanto si eso despoja a los hijos y a las hijas de su capacidad narrativa como si no, lo que sí es probable es que éstos y éstas cuenten historias diferentes de las que contaban sus padres.

3. *Movilidad marital*. Los índices de separaciones, divorcios y contracción de nuevas nupcias son más elevados hoy en día de lo que nunca han sido en nuestra sociedad y, probablemente, de lo que nunca han sido en ninguna otra (con la única salvedad, quizás, de los aristócratas romanos, aunque no conozco estadísticas de aquella época, sino sólo anécdotas). Las dos primeras movilidades, la geográfica y la social, también ocasionan trastornos en la vida familiar, que obligan en muchos casos, por ejemplo, a que los hermanos o las hermanas tengan que vivir separados por grandes distancias, y que en momentos posteriores de su vida, cuando ya son tíos y

tías, vivan también muy alejados de sus sobrinos y sobrinas. Pero los que llamamos «hogares rotos» son producto de las rupturas matrimoniales, o de la marcha del marido o de la esposa, que pasa luego a ser sustituido (o sustituida) por un nuevo compañero o compañera. En la medida en que el hogar familiar es la primera comunidad y la primera escuela de identidad étnica y de convicciones religiosas, esta clase de ruptura debe de acarrear consecuencias anticomunitarias. Supone que, en muchos casos, los niños no oigan contar historias continuas o idénticas de boca de los adultos con quienes viven. (Pero ¿acaso llegaron alguna vez a ser mayoría los niños y las niñas que oían esas historias? Que uno de los cónyuges muriera y el otro volviera a casarse tal vez fuera en tiempos algo tan común como el divorcio y la contracción de nuevas nupcias lo son en la actualidad. Pero, en cualquier caso, también hay que considerar otras clases de movilidad: tanto los hombres como las mujeres tienen hoy más probabilidades de casarse con personas de clases, etnias y religiones distintas a la suya; las segundas —o posteriores— nupcias producen entonces, en muchos casos, familias extraordinariamente complejas y socialmente diversas, que probablemente no tienen precedentes en la historia.)

4. *Movilidad política*. La lealtad a los líderes, los movimientos, los partidos, los clubes y las maquinarias electorales urbanas, parece decaer rápidamente al tiempo que el lugar, la posición social y la pertenencia a una familia pierden su antigua posición central a la hora de conformar la identidad personal. Los ciudadanos liberales se mantienen fuera de todas las organizaciones políticas hasta que escogen aquella que mejor se ajusta a sus ideales o intereses. Son, en su versión idealizada, electores independientes, es decir, personas que no se casan con nadie y cambian con facilidad; prefieren elegir por sí mismos antes que votar como lo hacían sus padres, y en cada ocasión vuelven a escoger partiendo de cero, en vez de repetirse. A medida que su número se incrementa, van componiendo un electorado volátil y, de resultas de ello, una marcada inestabilidad institucional, sobre todo, a nivel local, donde otrora la organización política había contribuido a fortalecer los vínculos comunitarios.

Los efectos de esas cuatro movilidades son luego exacerbados de formas diversas por otros fenómenos sociales a los que podemos referirnos fácilmente dentro de la metáfora común del movimiento: el avance del conocimiento, el progreso tecnológico, etc. Pero aquí me interesa únicamente el movimiento real de los individuos. El liberalismo constituye, en su esencia más simple, la justificación y el refrendo teóricos de ese movimiento.[9] Desde la perspectiva liberal, pues, las cuatro movilidades representan la puesta en práctica de la libertad y de la búsqueda de la felicidad (privada o personal). Y hay que decir que, así concebido, el liberalismo es un credo genuinamente popular. Todo intento de restringir la movilidad en cualquiera de las cuatro áreas antes descritas requeriría de una aplicación tan formidable como dura de poder estatal. Aun así, esa popularidad tiene un reverso de tristeza y descontento que encuentra intermitentemente cierta forma de expresión estructurada: el comunitarismo constituye, en su esencia más simple, la articulación intermitente de esos sentimientos. Es el reflejo de una sensación de pérdida, y la pérdida es real. La gente no siempre abandona voluntariamente sus antiguos barrios o localidades de origen, o no siempre está contenta de hacerlo. Los traslados o las mudanzas pueden ser una aventura personal según nuestras mitologías culturales habituales, pero son con igual frecuencia un trauma familiar en la vida real. Lo mismo sucede con la movilidad social, que tanto puede hacer descender como ascender a las personas, y que requiere de ajustes que nunca son fáciles de manejar. Las rupturas matrimoniales pueden dar lugar, en ocasiones, a uniones nuevas y más fuertes, pero también van apilando lo que podríamos considerar que son fragmentos familiares: hogares monoparentales, mujeres y hombres separados y solos, e hijas e hijos abandonados. Y la independencia en el plano político suele ser, más bien, un aislamiento que, a diferencia del de la política exterior británica de finales del siglo XIX, dista mucho de ser «espléndido»: los individuos que tienen opiniones ven cortados sus nexos de unión con los grupos que tienen programas. El resultado es un descenso de «la sensación de eficacia», con efectos concomitantes sobre el nivel de compromiso y el estado de ánimo.

Los liberales, en definitiva, probablemente nos conocemos peor unos a otros (y con menos certeza) de lo que en tiempos se conocían las personas, aunque puede que veamos más aspectos de la otra persona de lo que aquéllas veían, y reconozcamos en ese individuo (él o ella) un abanico de posibilidades más amplio (incluida la posibilidad de progresar). Estamos solos con mayor frecuencia de lo que lo estaban antes las personas, no tenemos vecinos con los que podamos contar, ni parientes que vivan cerca de nosotros o con los que mantengamos una relación estrecha, ni compañeros o compañeras de trabajo o de movimiento social o político. Ésa es la parte verdadera del primer argumento comunitarista. Debemos ahora fijar los límites de esta verdad explorando qué hay de cierto en el segundo argumento.

En su versión más sencilla, ese segundo argumento comunitarista (que viene a decir que, en realidad, en el fondo somos creaciones de la comunidad) es sin duda cierto, pero su significación es poco clara. Los vínculos de lugar, clase o estatus, familia e, incluso, política sobreviven a las cuatro movilidades en un grado apreciable. Por poner sólo un ejemplo de la última de las cuatro: hoy en día, incluso en esta sociedad nuestra, la más liberal y móvil de todas, continúa siendo cierto que la variable que mejor predice el sentido del voto de las personas es el sentido del voto de sus padres.[10] Todos esos jóvenes republicanos y demócratas que tan diligentemente imitan el color político de sus progenitores atestiguan el fracaso del liberalismo a la hora de convertir la independencia (o la rebeldía) de opinión en la marca distintiva de sus seguidores o adherentes. El valor predictivo de la conducta paterna o materna se manifiesta incluso entre los votantes independientes: éstos son simplemente herederos de aquella otra independencia previa. Lo que no sabemos es hasta qué punto esta clase de herencias son un recurso comunitario en declive; es posible que cada generación transmita menos de lo que recibió. La liberalización plena del orden social, la producción y reproducción de individuos que se inventen a sí mismos, podría llevar mucho tiempo, mucho más, incluso, del que los propios liberales esperaban que llevara. Pero eso no es motivo de

consuelo para los críticos comunitaristas, pues aunque sepan reconocer y valorar la supervivencia de anteriores modos de vivir, no pueden contar con (y deben estar preocupados por) la vitalidad de los mismos.

Hay, sin embargo, otra forma de enfocar la verdad que se encierra en este segundo argumento crítico. Y es que, sea cual sea el nivel alcanzado por las cuatro movilidades, no parece que éstas nos distancien tanto como para que ya no podamos hablar entre nosotros. Discrepamos con frecuencia, por supuesto, pero discrepamos de maneras y formas que nos resultan mutuamente comprensibles. Yo diría que es bastante obvio que las controversias filosóficas de las que MacIntyre se lamenta no constituyen, en realidad, una señal de incoherencia social. Donde haya filósofos, habrá controversias, del mismo modo que donde haya caballeros medievales, habrá torneos y justas. Pero éstas son actividades sumamente ritualizadas que, en el fondo, dan fe de la interconexión (y no de la desconexión) entre sus protagonistas. Incluso el conflicto político en las sociedades liberales adopta muy rara vez formas tan extremas que sitúen a sus protagonistas más allá de la negociación y el compromiso, de la justicia procedimental o de la posibilidad misma de hablar. La lucha por los derechos civiles en Estados Unidos es un buen ejemplo de conflicto para el que nuestro lenguaje moral/político fue (y es) perfectamente adecuado. El hecho de que aquella lucha haya tenido un éxito solamente parcial no es reflejo de una inadecuación lingüística, sino, más bien, de una serie de derrotas y fracasos políticos.

Los discursos de Martin Luther King evocaban una tradición palpable, un conjunto de valores comunes tales que el desacuerdo público sólo podía girar en torno a cuál era el mejor modo (o el más rápido) de materializarlos.[11] Pero no me refiero a una tradición tradicionalista, valga la redundancia, es decir, a una tradición de *Gemeinschaft*, un vestigio superviviente de un pasado preliberal. Se trata de una tradición liberal modificada, sin duda, por vestigios supervivientes de diferentes clases. Las modificaciones más evidentes son las de origen protestante y republicano, pero no son exclusivamente éstas. Los años de inmigración masiva han aportado una gran variedad de recuerdos étnicos y religiosos susceptibles de influir en la política estadounidense. Y en lo que sin duda influyen todos ellos es en el liberalismo. El lenguaje de los derechos individuales (la

asociación voluntaria, el pluralismo, la tolerancia, la separación, la privacidad, la libertad de expresión, la carrera-abierta-a-personas-con-talento, etc.) es simplemente imposible de ignorar. ¿Y quién de nosotros trata en serio de ignorarlo? Si de verdad somos individuos «situados» (arraigados en un entorno), según se sostiene desde la segunda crítica comunitarista, nuestra «situación» queda principalmente captada por ese vocabulario. Ésta es la verdad que se encierra en la segunda crítica. ¿Tiene sentido entonces argumentar que el liberalismo nos impide comprender o sostener los vínculos que nos mantienen unidos?

Tiene cierto sentido, por cuanto el liberalismo es una doctrina extraña que parece menoscabarse continuamente a sí misma, que desdeña sus propias tradiciones y produce en cada generación esperanzas renovadas de alcanzar una libertad más absoluta con respecto tanto a la historia como a la sociedad. Buena parte de la teoría liberal, desde Locke hasta Rawls, constituye un esfuerzo por fijar y estabilizar la doctrina para poner fin a la infinitud de la liberación liberal. Pero más allá de toda versión presente de liberalismo, existe siempre un «superliberalismo», que, como dice Roberto Unger a propósito de su propia doctrina, «impulsa las premisas liberales referidas al Estado y la sociedad, a la libertad entendida como independencia y al gobierno de las relaciones sociales a través de la voluntad, hasta un punto en el que se funden en una aspiración más amplia: la de construir un mundo social menos ajeno a un yo individual permanentemente capaz de infringir las reglas generativas de sus propios constructos mentales o sociales».[12] Aunque Unger fue considerado un comunitarista en su momento, esta aspiración (¡ciertamente amplia!) parece diseñada para impedir no sólo cualquier forma de estabilización de la doctrina liberal, sino también cualquier recuperación o creación de una comunidad, pues no habría comunidad imaginable que no fuera ajena a ese yo individual eternamente transgresor. Si los lazos que nos unen no nos *unen*, no puede haber una comunidad. Si algo es el comunitarismo, es antitético a la transgresión. Y el yo transgresor es antitético incluso a la comunidad liberal que lo crea y lo patrocina.[13]

El liberalismo es una doctrina que socava sus propias bases; por ese motivo, precisa ciertamente de una corrección comunitarista periódica. Pero lo que no es una forma de corrección particularmente útil es sugerir que el liberalismo es literalmente incoherente o que puede ser sustituido por una comunidad preliberal o antiliberal que está aguardando su turno (no se sabe muy bien cómo) bajo la superficie o justo más allá del horizonte. No hay nada en espera; los comunitaristas estadounidenses tienen que admitir que ahí fuera no hay más que unos individuos liberales separados, que son portadores de derechos, que se asocian voluntariamente y que hablan con libertad. Estaría bien, eso sí, que pudiéramos enseñar a esos individuos a conocerse a sí mismos en su faceta de seres sociales: como los productos históricos (y, en parte, las encarnaciones) de los valores liberales. Y es que la corrección comunitarista del liberalismo no puede consistir en otra cosa que no sea un refuerzo selectivo de esos mismos valores o, por hacer nuestra la conocida expresión de Michael Oakeshott, una búsqueda de los indicios de comunidad que habitan en el interior de los individuos.

[5]

El lugar idóneo para empezar esa búsqueda es la idea liberal de la asociación voluntaria, que no es del todo bien entendida, a mi parecer, ni entre los liberales ni entre sus críticos comunitaristas. Tanto en su teoría como en su práctica, el liberalismo expresa unas fuertes tendencias asociativas junto con sus consabidas tendencias disociativas: sus protagonistas forman grupos al igual que se escinden de los grupos que forman; se incorporan y dimiten, se casan y se divorcian. Pese a todo, es un error (un error característicamente liberal) pensar que las pautas de asociación existentes son en su totalidad (o siquiera, en su mayor parte) voluntarias y contractuales, es decir, que responden únicamente a la voluntad. En una sociedad liberal, como en cualquier otra sociedad, las personas nacen dentro de unos tipos muy importantes de grupos; nacen con identidades: masculina o femenina, por ejemplo, pero también obrera, o católica, o judía, o negra, o demócrata, etc. Muchas de sus asociaciones subsiguientes (al igual que sus carreras subsiguientes) se limitan a expresar

esas identidades subyacentes, que, repito, no son tanto elegidas como puestas en práctica.[14] El liberalismo no se distingue tanto por la libertad para formar grupos sobre la base de tales identidades como por la libertad para abandonar esos grupos y, en ocasiones, incluso esas identidades. La asociación siempre corre un riesgo en una sociedad liberal. Las fronteras del grupo no están vigiladas; las personas vienen y van, o simplemente se desvanecen en la distancia sin haber llegado a reconocer del todo que se han marchado. Eso explica que el liberalismo esté plagado de casos del llamado problema del *free rider* (o del «polizón»): personas que continúan disfrutando de los beneficios de ser miembros de una comunidad y de la identidad que de ello se desprende, sin participar ya en las actividades que producen tales beneficios.[15] En el panorama de ensueño que dibuja el comunitarismo, por el contrario, no tiene cabida ni un solo polizón.

En su mejor versión, la sociedad liberal consiste en la unión social de uniones sociales descrita por John Rawls: un pluralismo de grupos vinculados por unas ideas compartidas sobre la tolerancia y la democracia.[16] Pero si todos los grupos son precarios y se encuentran continuamente al borde de la disolución o del abandono por parte de sus miembros, es inevitable que la unión más amplia sea también débil y vulnerable. En caso contrario, lo que sucederá será que sus dirigentes y sus autoridades se sentirán impulsados a compensar las deficiencias de las otras formas de asociación reforzando su propia unión (o sea, el Estado central) más allá de los límites que el propio liberalismo ha establecido. La mejor expresión de dichos límites es en forma de derechos individuales y libertades civiles, pero incluyen también el precepto de la neutralidad estatal. La vida buena es algo que corresponde buscar a los individuos, patrocinados en tal búsqueda por los grupos; el Estado preside la búsqueda y el patrocinio mencionados, pero no participa en la una ni en el otro. Presidir es una acción de carácter singular; buscar y patrocinar son plurales. De ahí que resulte una cuestión crucial para la teoría y la práctica liberales determinar si hay alguna probabilidad de que las pasiones y las energías asociativas de las personas corrientes sobrevivan a largo plazo a las cuatro movilidades y se demuestren suficientes para las exigencias del pluralismo. Existen, como mínimo, algunos indicios que señalan que no resultarán

suficientes... si no es con un poco de ayuda. Pero, por repetir una vieja pregunta bíblica, ¿de dónde vendrá nuestro socorro? Unas cuantas de las uniones sociales ya existentes viven con la expectativa de obtener asistencia divina. Pero, para el resto, no nos queda más opción que ayudarnos unas a otras, y la agencia a través de la cual se puede canalizar más prontamente la ayuda de esa clase es el Estado. Pero ¿qué clase de Estado es el que fomenta las actividades asociativas? ¿Qué clase de unión social es esa que incluye sin incorporarlas a una gran y discordante variedad de uniones sociales?

Obviamente, se trata de un Estado y una unión social liberales; si fuera de cualquier otro tipo, sería demasiado peligroso tanto para las comunidades como para los individuos. Sería raro defender en nombre del comunitarismo un Estado alternativo, pues eso significaría argumentar en contra de nuestras propias tradiciones políticas y renegar de la comunidad (mucha o poca) que ya tenemos. Pero es que, además, la corrección comunitaria aboga por un Estado liberal de un determinado tipo, poco habitual en el terreno conceptual, aunque no en el histórico: un Estado que sea no neutral (al menos, en cuanto a una parte del territorio de la soberanía). La defensa liberal habitual de la neutralidad está inducida de la propia fragmentación social: dado que los individuos disociados jamás llegarán a un acuerdo sobre la vida buena, el Estado debe permitirles vivir como crean que es mejor, sujetos únicamente al principio «del daño» de John Stuart Mill (es decir, con el único límite de que lo que hagan no perjudique a los demás), sin refrendar ni patrocinar ninguna forma particular de entender lo que ese «mejor» significa. Pero esa defensa tiene un problema: cuanto más disociados estén los individuos, más probable será que el Estado se fortalezca a su costa, pues éste será la única (o la más importante) unión social. Y entonces, sería lógico que la pertenencia al Estado, el único bien compartido por todos los individuos, pasase a parecer el «mejor» bien.

Sólo queda reiterar, entonces, la primera crítica comunitarista, que se presta a una respuesta como la de la segunda crítica: que el Estado no es, en realidad, la única ni siquiera la más importante unión social en la vida cotidiana de las personas corrientes. Siguen existiendo toda clase de grupos,

que continúan dando forma y sentido a las vidas de sus miembros, a pesar del triunfo de los derechos individuales, de las cuatro movilidades en las que se manifiesta dicho triunfo y del *free riding* (o problema del «polizón») que lo hace posible. Pero son grupos que se hallan en una continua situación de riesgo. Por lo que el Estado, para seguir siendo liberal, debe respaldar y patrocinar algunos de ellos, básicamente, aquellos que parezcan tener una probabilidad mayor de proporcionar formas y sentidos acordes con los valores compartidos de una sociedad liberal.[17] No hay duda de que esto también implica una serie de problemas y no pretendo negar su dificultad. Pero no veo modo alguno de eludir esa formulación, y no sólo por razones teóricas. La historia real de los mejores Estados liberales, como la de los mejores Estados socialdemócratas (que tienden cada vez más a ser los mismos Estados), da a entender que es precisamente así como se comportan, aunque a menudo sea de forma bastante inadecuada.

Permítanme mencionar tres ejemplos relativamente familiares de conducta estatal de este tipo. En primer lugar, la Ley Wagner de la década de 1930: aquélla no fue una ley liberal convencional, de las que ponían más obstáculos a la organización sindical, ya que promovió activamente la organización de los sindicatos y lo hizo, precisamente, resolviendo el problema del «polizón». Al exigir que se procediera a la negociación colectiva allí donde el sindicato en cuestión contara con un apoyo mayoritario (y no necesariamente unánime) de la plantilla laboral, y al permitir los llamados sistemas de *union shop* (que obligaban al empresario a contratar a personal ya sindicado o que se comprometía a sindicarse en breve), la Ley Wagner patrocinó la creación de unos sindicatos fuertes, capaces, hasta cierto grado por lo menos, de determinar la forma de las relaciones laborales.[18] Por supuesto, no podría haber sindicatos fuertes sin una solidaridad obrera previa: el sindicalismo se alimenta sin remedio de la existencia subyacente de unas comunidades de sentimiento y creencias. Pero esas comunidades subyacentes estaban siendo ya desgastadas por las cuatro movilidades cuando se promulgó la Ley Wagner, de manera que la ley sirvió para contrarrestar las tendencias disociativas de la sociedad liberal. Aun así, no dejaba de ser una ley liberal, pues los sindicatos que

ayudó a crear mejoraban las vidas de los trabajadores individuales y, si en algún momento dejaran de hacerlo, estaban sujetos a una posible disolución y al abandono de sus miembros conforme a los principios liberales.

El segundo ejemplo es el uso de exenciones fiscales y de las correspondientes subvenciones de dinero procedente de la recaudación de impuestos para que diferentes grupos religiosos puedan gestionar unos sistemas amplios de guarderías, hogares de la tercera edad, hospitales, etc.: sociedades del bienestar dentro del propio Estado del bienestar. No digo que estas sociedades privadas y pluralistas compensen la mala calidad del Estado del bienestar estadounidense. Pero sí mejoran la prestación de servicios al convertirla en una consecuencia más directa de la solidaridad comunitaria. Aquí, el papel del Estado, además de establecer unos criterios mínimos, consiste en mitigar (ya que, en este caso, no puede solucionar del todo) el mencionado problema del polizón. Si un cierto número de hombres y mujeres acaban en un hogar católico para personas de la tercera edad, aunque jamás hayan aportado nada a una organización benéfica católica, como mínimo, habrán pagado sus impuestos. Pero, entonces, ¿por qué no nacionalizar todo el sistema de prestaciones sociales y poner fin así al problema del polizón? La respuesta liberal es que la unión social de uniones sociales siempre debe operar a dos niveles: un sistema de prestaciones y servicios sociales gestionado enteramente por asociaciones privadas sin ánimo de lucro daría una cobertura peligrosamente inadecuada y poco equitativa; pero, por otra parte, un sistema totalmente nacionalizado impediría que se expresaran las solidaridades locales y particularistas.[19]

El tercer ejemplo es la aprobación de leyes reguladoras de los cierres de fábricas dirigidas a facilitar cierta protección a las comunidades locales de trabajadores y vecinos. Los habitantes de estos barrios o localidades quedan así aislados, aunque sea sólo temporalmente, de las presiones del mercado para que tengan tiempo suficiente para irse de sus antiguos vecindarios de la mejor forma posible, habiendo encontrado trabajo en otra parte. Aunque el mercado «necesita» una mano de obra sumamente móvil, el Estado tiene en cuenta otras necesidades y no sólo en un sentido «bienestarista» (que se traduce en políticas como el seguro de desempleo y los programas de reciclaje profesional), sino también en un sentido

comunitarista. Ahora bien, el Estado no está comprometido del mismo modo con la preservación de toda comunidad vecinal local. Mantiene una absoluta neutralidad, por ejemplo, con respecto a las comunidades de etnia y de residencia, y no les ofrece protección alguna frente a los forasteros que se quieran mudar a ellas. En ese ámbito, la movilidad geográfica sigue siendo un valor positivo: uno de los derechos de los ciudadanos y las ciudadanas.

Los sindicatos, las organizaciones religiosas y los vecindarios locales se fundamentan en sentimientos y creencias que (si no siempre en la realidad histórica, sí en principio) son anteriores al surgimiento del Estado liberal. Si esos sentimientos y creencias son más o menos fuertes, o si su valor de supervivencia es más o menos elevado, son preguntas que no puedo responder. ¿Han afianzado los sindicatos una influencia tal sobre las imaginaciones de sus miembros como para contribuir a que se hayan creado buenas historias? Hay ciertamente algunas buenas historias, que se cuentan, se vuelven a contar y, en ocasiones, incluso se vuelven a llevar a la práctica. Pero la línea narrativa no les parece suficientemente convincente a los trabajadores más jóvenes como para que éstos mantengan nada parecido a la antigua solidaridad obrera. Tampoco es suficiente para que una organización religiosa facilite servicios que vayan jalonando toda la vida de sus miembros cuando éstos ya no están interesados en los servicios religiosos. Ni tampoco pueden resistir los vecindarios las presiones del mercado durante mucho tiempo. Aun así, el sentimiento y las creencias comunitarias parecen considerablemente más estables de lo que creíamos que serían, y la proliferación de asociaciones secundarias es más que notable, aun cuando muchas de ellas tengan vidas breves y afiliaciones fugaces. En cualquier caso, la impresión que nos produce hoy la sociedad es la de unas personas que colaboran y tratan de afrontar los problemas colectivos, y no, según sugiere la primera crítica comunitarista, la de unos individuos que tratan de arreglárselas solos y por separado.

Un buen Estado liberal (o socialdemócrata) potencia las posibilidades de afrontamiento cooperativo. John Dewey proporcionó una útil descripción de ese Estado en *La opinión pública y sus problemas*. Publicado en 1927, el libro es un comentario (aprobatorio en parte) sobre una ronda anterior de críticas comunitaristas. Dewey compartía con los críticos coetáneos suyos, que se autodenominaban «pluralistas», un cierto malestar con la idea del Estado soberano, pero no estaba tan incómodo con él como la mayoría de esos críticos. También compartía con ellos la admiración por lo que él llamaba las «agrupaciones primarias» dentro del Estado, pero también en este punto era más propenso que los pluralistas a matizar su admiración. El Estado no es «solamente un árbitro que evita y remedia las intrusiones de un grupo en otro». La suya es una función más amplia: «Hace que la asociación deseable sea más sólida y coherente. [...] Grava las agrupaciones perjudiciales y les dificulta su supervivencia [...] [y] da a los miembros individuales de las asociaciones valoradas mayor libertad y seguridad; los libera de condiciones obstaculizadoras. [...] Permite que los miembros individuales dispongan de una certidumbre razonable sobre lo que harán los demás».[20] Puede que éstas parezcan tareas demasiado extensas para un Estado *liberal*, pero todas ellas están sujetas a los límites impuestos por los derechos individuales que instaura la Constitución, y que son en sí mismos (desde la concepción pragmática) no tanto reconocimientos de lo que los individuos son o tienen por naturaleza, como expresiones de esperanza acerca de lo que serán y harán. La acción estatal del tipo recomendado por Dewey no puede ponerse en marcha a menos que los individuos actúen juntos siguiendo unas formas determinadas de actuar. Cuando reconocemos el «derecho de los ciudadanos a reunirse en paz», por ejemplo, esperamos que se formen asambleas de ciudadanos. Si, a partir de ahí, distinguimos unas asambleas de otras, lo hacemos sobre una base limitada, promoviendo sólo aquellas que realmente expresan comunidades de sentimiento y creencias, y que no vulneran los principios liberales de asociación.

Es habitual hoy en día argumentar que ese Estado no neutral, cuyas actividades he tratado sólo inicialmente de justificar, se concibe mejor en términos republicanos. Buena parte de la sustancia de la política comunitarista contemporánea se nutre de un renacimiento del

republicanismo, que adquiere tintes neoclásicos. El mencionado renacimiento, todo hay que decirlo, es eminentemente académico; a diferencia de otras versiones de comunitarismo en tiempos de Dewey y en la actualidad, carece de referencia externa. En la sociedad estadounidense existen realmente sindicatos, iglesias y vecindarios locales, pero prácticamente no hay ejemplos prácticos de asociación republicana ni movimientos o partidos que se propongan promover esa forma de asociación. Probablemente, ni Dewey reconocería su «público» ni Rawls su «unión social» como versiones de republicanismo, aunque sólo sea porque, en ambos casos, se trasladan energías y compromiso desde la asociación política singular (que es «política» en el sentido restringido del término) hacia las asociaciones de la sociedad civil, de carácter más diverso. El republicanismo, sin embargo, constituye una doctrina integrada y unitaria en la que las energías y el compromiso se concentran primordialmente en el terreno político. Es una doctrina adaptada (tanto en su forma clásica como en la neoclásica) a las necesidades de unas comunidades pequeñas y homogéneas, donde la sociedad civil aparece radicalmente indiferenciada. Tal vez sea una doctrina que pueda caracterizar igualmente una «república de repúblicas», una revisión descentralizada y participativa de la democracia liberal que pasaría por fortalecer considerablemente los gobiernos locales con la esperanza de fomentar el desarrollo y la materialización de una virtud cívica, puesta en práctica en una diversidad pluralista de escenarios sociales. En el fondo, consistiría más bien en una búsqueda de los indicios de comunidad presentes *dentro del* liberalismo y, en ese sentido, tiene más que ver con John Stuart Mill que con Rousseau. Dentro de este escenario, cabría imaginar, pues, a un Estado no neutral dedicado a empoderar a las ciudades, los pueblos y los distritos urbanos; a promover los comités y las juntas inspectoras vecinales, y siempre atento a la formación de grupos de ciudadanos dispuestos a asumir responsabilidades en los asuntos locales.[21]

Nada de esto es garantía alguna frente a la erosión de las comunidades subyacentes o frente a la muerte de las lealtades locales. Las comunidades siempre deben correr un riesgo como tales, por principio. Y la gran paradoja de una sociedad liberal es que no es posible enfrentarse a ese

principio sin enfrentarse también a las prácticas tradicionales y las concepciones compartidas de la sociedad. En este sentido, el respeto por la tradición exige la precariedad misma del tradicionalismo. Si la primera crítica comunitarista fuese íntegramente cierta, si ya no hubiera comunidades ni tradiciones, entonces sólo nos quedaría proceder a inventar otras nuevas. Pero, en la medida en que la segunda crítica es cierta (aunque sólo sea en parte), y que las labores de invención comunitaria comenzaron hace tiempo y siguen progresando continuamente, debemos contentarnos con la clase de medidas de corrección y perfeccionamiento que Dewey describió en su momento, y que serían, de hecho, más radicales aún que lo que sugieren esos términos.

[7]

He evitado hasta el momento referirme al que, a menudo, se considera el punto central de desacuerdo entre los liberales y sus críticos comunitaristas: la constitución del yo individual.[22] El liberalismo, se dice habitualmente, está fundado sobre la idea de un yo individual presocial: un individuo solitario y, a veces, heroico que se sitúa frente a la sociedad y que está plenamente formado antes de que esa confrontación comience. Los críticos comunitaristas replican entonces que, para empezar, la inestabilidad y la disociación son los verdaderos y descorazonadores logros de esa clase de individuos, y que, en segundo lugar, los individuos de esa clase son imposibles en la práctica. De estos críticos, se dice habitualmente a su vez que creen en un yo radicalmente socializado que no puede «enfrentarse» en ningún momento a la sociedad porque, desde el principio, está envuelto o involucrado en ella, y es en sí la encarnación misma de los valores sociales. Parece un desacuerdo bastante profundo, pero, en realidad, en la práctica, no lo es en absoluto: nadie que intente elaborar un argumento completo, que vaya más allá de una mera toma inicial de posturas, puede sostener durante mucho tiempo ninguna de esas dos perspectivas aislada de la otra.[23] Tampoco es condición imprescindible de ninguna de las dos teorías (la liberal o la comunitaria) que se mantengan perspectivas de esa clase sobre la naturaleza del yo individual. Los liberales contemporáneos no están

comprometidos con la idea de un yo presocial, sino únicamente con la idea de un yo capaz de reflexionar críticamente sobre los valores que han regido su socialización; y los críticos comunitaristas, que se dedican precisamente a realizar tal reflexión, difícilmente pueden afirmar que la socialización lo es todo. Los desacuerdos filosóficos y psicológicos pueden ser muy profundos, pero en lo que a la política se refiere, poco hay que ganar con esta batalla: las concesiones por parte de cualquiera de los dos bandos son demasiado fácilmente vividas como victorias por el otro.

La cuestión central de la teoría política no es la constitución del yo individual, sino la interconexión entre esos «yoes» constituidos: el patrón de las relaciones sociales. El mejor modo de entender el liberalismo es como una teoría de las relaciones, que reserva a la asociación voluntaria el lugar de honor y que concibe la voluntariedad como un derecho de ruptura o de abandono. Para que nos entendamos, lo que convierte el matrimonio en voluntario es la posibilidad permanente de divorcio. Lo que hace que cualquier identidad o afiliación sea voluntaria es la fácil disponibilidad de identidades y afiliaciones alternativas. Pero cuanto más fácil es esa facilidad, valga la redundancia, menos probabilidad existe de que nuestras relaciones vayan a ser estables: las cuatro movilidades se afianzan y la sociedad parece estar en un movimiento perpetuo. Podría decirse, entonces, que el sujeto real de la práctica liberal no es un yo presocial, sino postsocial, libre por fin de toda alianza, salvo de las más temporales y limitadas. Ahora bien, el yo ideal refleja la fragmentación de la sociedad liberal: está radicalmente indeterminado y dividido, amén de obligado a inventarse a sí mismo de nuevo para cada ocasión pública que se presente. Algunos liberales exaltan esta libertad y esta autoinvención; sin embargo, todos los comunitaristas lamentan su surgimiento, aun cuando insistan en su imposibilidad como condición humana.

Yo he sostenido aquí que, en la medida en que el liberalismo tiende a la inestabilidad y la disociación, necesita de una corrección comunitarista periódica. La «unión social de uniones sociales» propuesta por Rawls refleja (y se inspira en) una corrección anterior de ese tipo, que había sido obra de autores como Dewey, Randolph Bourne y Horace Kallen. Rawls nos ha dado una versión generalizada de la «nación de nacionalidades» que

Kallen dijo que Estados Unidos había pasado a ser (y debía seguir siendo) tras la gran inmigración.[24] En el fondo, sin embargo, la erosión de la nacionalidad parece ser una característica propia de la vida social liberal, a pesar de intermitentes reactivaciones étnicas como la de finales de la década de 1960 y toda la década de 1970. Podemos hablar incluso, generalizando la conclusión anterior, de una atenuación más o menos constante de todos los vínculos subyacentes que posibilitan las uniones sociales. No existe ningún remedio vigoroso ni permanente para la atenuación de lo comunitario que no sea la restricción antiliberal de las cuatro movilidades y de los derechos de ruptura y divorcio sobre los que éstas descansan. Hay comunitaristas que sueñan a veces con tales restricciones, pero rara vez las defienden abiertamente. A fin de cuentas, la única comunidad que la mayoría de ellos conocen realmente es esta unión liberal de uniones, siempre precaria y siempre en situación de riesgo. No pueden imponerse, pues, a este liberalismo; sólo pueden, en ocasiones, reforzar sus capacidades internas de asociación. Ahora bien, tal refuerzo no es más que temporal, por cuanto la capacidad de disociación está también fuertemente interiorizada y valorada. De ahí que la crítica comunitarista esté condenada a reaparecer eternamente (lo que probablemente no sea un destino tan terrible para ella).

Capítulo 8

EL ARGUMENTO PRO SOCIEDAD CIVIL

Un camino hacia la reconstrucción social

[1]

Lo que aquí pretendo es defender una teoría compleja, imprecisa y, en ciertos puntos cruciales, incierta sobre la sociedad y la política. No tengo esperanza de alcanzar la simplicidad teórica: no, al menos, en este momento histórico en el que tantas contraposiciones estables de la vida política e intelectual se han venido abajo. Pero tampoco albergo deseo alguno de simplicidad, pues sospecho que ningún mundo que la teoría pudiera captar por completo y explicar bien sería un lugar agradable. Por la naturaleza misma de las cosas, pues, mi argumento no será elegante, y aunque creo que los puntos de los argumentos deberían marchar en procesión, siguiéndose unos a otros como soldados en un desfile, la ruta de mi marcha de hoy será tortuosa y repleta de circunloquios. Empezaré por la idea de sociedad civil, reactivada recientemente por diversos intelectuales de la Europa central y oriental; luego hablaré del Estado, la economía y la nación, y finalmente, retomaré la cuestión de la sociedad civil y el Estado. Éstas son las formaciones sociales cruciales en las que vivimos, pero, en el momento actual, no vivimos cómodamente en ninguna de ellas. Tampoco es posible imaginar, si nos ceñimos a alguna de las grandes teorías simplificadoras, un modo de elegir entre esas formaciones (como si estuviéramos destinados a hallar, algún día, la mejor formación social de todas). Tengo la intención de argumentar en contra de la necesidad de elegir, pero también afirmaré que el mejor modo de entender ese argumento es desde dentro de la sociedad civil.

Las palabras «sociedad civil» designan tanto el espacio de la asociación humana no coaccionada como el conjunto de redes relacionales (formadas en aras de la familia, la fe, el interés y la ideología) que llenan ese espacio. La disidencia en la Europa central y del Este floreció dentro de una versión sumamente restringida de la sociedad civil, y la primera tarea de las nuevas democracias creadas por esos disidentes, según nos cuentan, consiste en reconstruir las redes: sindicatos, iglesias, partidos y movimientos políticos, cooperativas, vecindarios locales, escuelas de pensamiento, sociedades para la promoción o la prevención de esto o de aquello. En Occidente, por el contrario, llevamos muchos años viviendo en una sociedad civil sin saberlo. O, mejor dicho, sin que esas palabras (conocidas, en realidad, desde los tiempos de la Ilustración escocesa o de Hegel) hayan llamado apenas la atención más que de las personas conocedoras de esos temas. Ahora, diversos autores de Hungría, Checoslovaquia y Polonia nos invitan a reflexionar sobro cómo proteger y vigorizar esta formación social.

Tenemos motivos propios para aceptar tal invitación. Cada vez más, la vida asociativa de los países capitalistas y socialdemócratas avanzados parece encontrarse en una situación de riesgo. Los publicistas y los predicadores nos advierten de la existencia de una atenuación continuada de la cooperación cotidiana y de la amistad cívica. Y esta vez es posible que no sean disparatadamente alarmistas como lo han sido habitualmente. Nuestras ciudades son realmente más ruidosas y desagradables de lo que lo eran antaño. La solidaridad familiar, la asistencia mutua o la afinidad de ideas políticas son menos seguras y menos sustanciales de lo que eran. Las otras personas, los extraños con los que nos cruzamos en la calle, parecen menos de fiar que antes. El retrato hobbesiano de la sociedad resulta más persuasivo de lo que en tiempos era.

Tal vez este preocupante panorama se desprenda (en parte, solamente, pero ¿qué otra cosa puede decir un teórico político?) del hecho de que no hayamos reflexionado lo suficiente sobre la solidaridad y la confianza, o no hayamos hecho planes para el futuro de éstas. Hemos pasado demasiado tiempo pensando en formaciones sociales diferentes de (que compiten con) la sociedad civil. Y, por culpa de ello, hemos descuidado las redes a través

de las cuales se produce y se reproduce la civilidad. Imaginemos que se plantearan las preguntas siguientes a los teóricos políticos y los filósofos morales de hace uno o dos siglos: ¿cuál es el escenario preferente, el entorno más propicio, para la vida buena?, y ¿en pos de qué clase de instituciones deberíamos trabajar? El pensamiento social de los siglos XIX y XX ofrece cuatro respuestas diferentes a esas preguntas, respuestas todas ellas que nos resultan sobradamente familiares. Concibámoslas como cuatro ideologías rivales, cada una de las cuales reclama para sí la condición de ser exhaustiva y correcta. Cada una de ellas está equivocada en algún punto importante. Cada una de ellas desatiende el necesario pluralismo de toda sociedad que sea verdaderamente civil. Cada una de ellas parte de un supuesto que pretendo atacar: concretamente, que esa clase de cuestiones debe recibir una sola respuesta unificada.

[2]

Comenzaré, ya que ése es el terreno que mejor conozco, por dos respuestas desde la izquierda. La primera de las dos sostiene que el escenario preferente para la vida buena es la comunidad política, el Estado democrático, dentro del cual podemos ser ciudadanos y ciudadanas: miembros decisores libre y plenamente comprometidos. Y ciudadano es, desde este punto de vista, lo mejor que se puede ser. Vivir bien es ser políticamente activo, colaborar con nuestros conciudadanos, determinar colectivamente con ellos nuestro destino común, pero no por el proyecto final que deseemos determinar, sino por el esfuerzo colaborativo mismo, en el que encuentran expresión nuestras capacidades superiores como agentes racionales y morales. El mejor modo de conocernos a nosotros mismos es como personas que proponen, debaten y deciden.

Éste es un argumento que se remonta a los antiguos griegos, pero que es más probable que lo reconozcamos en sus versiones neoclásicas. Es también el argumento de Rousseau, o, cuando menos, la interpretación izquierdista habitual del argumento de Rousseau. Su manera de entender la ciudadanía como agencia moral es una de las fuentes más importantes del idealismo democrático. Podemos verla en plena acción en la obra de

liberales como John Stuart Mill, en la que dio origen a una inesperada defensa del sindicalismo (lo que hoy se denomina «control obrero» o cogestión) y, en líneas más generales, de la socialdemocracia. También apareció entre los radical-demócratas de los siglos XIX y XX, a menudo con un pronunciado tono populista. Ejerció un papel importante en las reiteradas reivindicaciones de inclusión social formuladas por las mujeres, los obreros, la población negra y los nuevos inmigrantes, todos los cuales fundamentaron sus peticiones en su capacidad como agentes. Y esta misma idea neoclásica de la ciudadanía volvió a aflorar en la década de 1960, en las teorías de la Nueva Izquierda sobre la participación, donde tuvo, sin embargo, como tantos resurgimientos actuales de tesis de antaño, un carácter eminentemente teórico y un nulo eco local.

Hoy en día, quizás como reacción a los desastres políticos de finales de la década de 1960, los «comunitaristas» estadounidenses se esfuerzan por dotar al idealismo rousseauniano de un referente histórico, y para ello, se fijan en los primeros tiempos de la república norteamericana y hacen un llamamiento a la renovación de la virtud cívica. La ciudadanía es el antídoto que ellos recetan contra la fragmentación de la sociedad contemporánea, pues estos teóricos, como Rousseau en su momento, no se sienten inclinados a valorar los fragmentos. En sus manos, el republicanismo no deja de ser un credo simplificador: si la política es nuestra vocación suprema, ésta nos llama a dejar de lado cualquier otra actividad (o a redefinirlas todas en términos políticos); nuestras energías se dirigen, pues, hacia la decisión y la formación de políticas dentro del Estado democrático.

No dudo de que la del ciudadano activo e implicado sea una figura atractiva, aunque algunos de los activistas con los que nos encontramos en la vida real, portando pancartas y gritando eslóganes, no nos atraigan tanto como tales. La crítica más penetrante que se puede hacer de esta primera respuesta a la pregunta sobre la vida buena no es que la vida en ella planteada no sea buena, sino que no es la «vida real» de muchísimas personas en el mundo moderno. Y no lo es en dos sentidos. En primer lugar, porque, aunque el poder del Estado democrático ha crecido enormemente, en parte (y de manera justificada) como respuesta a las reivindicaciones de las ciudadanas y los ciudadanos implicados, no se puede decir que el Estado

esté plenamente en manos de sus ciudadanos. Y cuanto más grande se hace, más pasa a ocupar el lugar de esas asociaciones más pequeñas que aún se hallan sujetas a un control local y sobre el terreno. El gobierno del *demos* es, en diversos y significativos sentidos, ilusorio: la participación de los hombres y las mujeres corrientes en las actividades del Estado es fundamentalmente indirecta (a menos que sean empleados o empleadas estatales); incluso los militantes de los partidos tienen más probabilidades de debatir y quejarse que de tomar realmente decisiones.

En segundo lugar, y pese a ser el único foco de atención de los proponentes de la ideología republicana, la política rara vez atrae el pleno interés de los ciudadanos que supuestamente han de ser sus principales protagonistas. Éstos tienen también otras muchas cosas de las que preocuparse. Por encima de todo, tienen que ganarse la vida. Están más profundamente implicados en la economía que en la comunidad política. Los teóricos y las teóricas del republicanismo (como Hannah Arendt) reconocen esa implicación, pero sólo la entienden como una amenaza a la virtud cívica. La actividad económica pertenece al terreno de la necesidad, sostienen, mientras que la política corresponde al ámbito de la libertad. Lo ideal sería que los ciudadanos no trabajasen, sino que tuvieran máquinas a su servicio (cuando no esclavos) para que ellos pudieran acudir libremente a las asambleas y debatir con sus conciudadanos acerca de los asuntos de Estado. En la práctica, sin embargo, el trabajo, aunque parte de una necesidad, adquiere un valor propio, que se expresa en el compromiso con una carrera, en el orgullo por la labor bien hecha, en el sentimiento de compañerismo en el lugar de trabajo. Todos estos son valores que compiten con los de la ciudadanía.

[3]

La segunda posición izquierdista sobre el escenario preferente de la vida buena implica apartarse de la política republicana para centrar la atención en la actividad económica. Podemos concebirla como la respuesta socialista a las preguntas que he planteado aquí inicialmente; se puede encontrar en Marx y en los utópicos que él aspiraba a superar, aunque los

argumentos del primero y de los segundos son un tanto diferentes. Para Marx, el escenario preferido es la economía cooperativa, en la que todos podemos ser productores: artistas (Marx era un romántico), inventores y artesanos. (Los trabajadores de las cadenas de montaje no parecen encajar muy bien en esa imagen.) Y eso, repito, era lo mejor que se podía ser, según Marx. El cuadro que él pinta es el de unas mujeres y unos hombres creativos que fabrican objetos útiles y hermosos, no por los objetos en sí, sino por la creatividad misma: la más elevada expresión de nuestro «ser de especie» como *homo faber* (hombre que fabrica).

Desde ese punto de vista, el Estado debería gestionarse de tal forma que liberara la productividad. No importa quiénes sean sus gerentes siempre y cuando estén comprometidos con ese objetivo y sean racionales a la hora de perseguirlo. Su trabajo es importante en un sentido técnico, pero carece de interés sustantivo. En cuanto la productividad es realmente libre, la política simplemente deja de llamar la atención de nadie. Antes de que llegue ese momento, sin embargo, en el aquí y ahora marxista, se entiende que el conflicto político es la representación superestructural del conflicto económico; la democracia se valora, principalmente, porque permite que los movimientos y los partidos socialistas se organicen de cara a obtener la victoria. El valor de ese sistema, pues, es instrumental e históricamente específico. El Estado democrático es el escenario preferido no sólo para la vida buena, sino también para la lucha de clases; la finalidad de esa lucha es ganar, y la victoria pone fin al interés instrumental de la democracia. Ésta, como tal, carece de valor intrínseco: no hay motivo alguno para pensar que la política tiene, para unas criaturas como nosotros, un atractivo permanente. Cuando todos y todas realicemos actividades productivas, desaparecerán la división social y los conflictos que ésta genera, y el Estado, según aquella antaño famosa expresión, se extinguirá.

En realidad, de materializarse en algún momento ese ideal, sería la política la que se extinguiría. Continuaría siendo necesaria la intervención de algún tipo de agencia administrativa que se dedicara a la coordinación económica, y que los marxistas se niegan a llamar Estado sólo por una cuestión de orgullo. «La sociedad regula la producción general —escribió Marx en *La ideología alemana*— y, con ello, hace posible que yo haga una

cosa hoy y otra distinta mañana [...] según me parezca.»[1] Como esta regulación es apolítica, el productor individual queda liberado de las responsabilidades de la ciudadanía. Se ocupa, por el contrario, de las cosas que fabrica y de las relaciones cooperativas que establece. Exactamente cómo puede trabajar con otras personas y seguir haciendo lo que le plazca es algo que ni yo ni, probablemente, la mayoría de los lectores de Marx tenemos muy claro. Los textos dan a entender una fe extraordinaria en la virtuosidad de los reguladores. Nadie, creo yo, comparte para nada esa fe hoy en día, pero algo parecido a ella ayuda a explicar la tendencia de algunos izquierdistas a ver incluso en el Estado liberal y democrático un obstáculo que debe ser (según la peor de las jergas recientes) «aplastado».

La severidad de la antipolítica marxista queda perfectamente ilustrada por el desagrado que el propio Marx sentía por el sindicalismo. Lo que proponían los sindicalistas era una ingeniosa amalgama de la primera y la segunda respuestas a la pregunta sobre la vida buena: para ellos, el escenario preferente era la fábrica autogestionada por los trabajadores, donde hombres y mujeres fuesen simultáneamente ciudadanos y productores, donde tomaran decisiones y fabricaran cosas. Al parecer, Marx consideraba imposible semejante combinación: las fábricas no podían ser democráticas y productivas al mismo tiempo. Ése es el sentido del breve ensayo que Engels dedicó a la cuestión de la autoridad,[2] y que, según lo entiendo yo, también expresa la opinión de Marx. Dicho en un sentido más general, el autogobierno en el lugar de trabajo ponía en entredicho la legitimidad de la «regulación social» o planificación estatal, que era la única —según creía Marx— que podía hacer posible que los trabajadores individuales se dedicaran de pleno, sin distracciones, a su trabajo.

Pero este ideal de la economía cooperativa se apoya en un trasfondo difícil de creer: un Estado apolítico, una regulación no conflictiva, «la administración de cosas». En todas las experiencias reales de la política socialista, el Estado ha pasado de inmediato a ocupar el primer plano, y la mayor parte de los socialistas (en Occidente, al menos) se han sentido impulsados a crear su propia amalgama de la primera y la segunda respuestas antes mencionadas. Éstos son los que se han autodenominado socialistas *democráticos*, por prestar tanta atención al Estado (en realidad,

mucha más) como a la economía y por duplicar así los escenarios preferentes de la vida buena. Como yo mismo creo que dos son mejor que uno, para mí esta visión supone un progreso. Pero antes de proceder a sugerir de qué forma podríamos lograr un progreso adicional, necesito describir dos respuestas ideológicas más a la pregunta acerca de la vida buena: una de ellas, de corte capitalista; la otra, nacionalista. Y es que no hay razón alguna para pensar que los izquierdistas son los únicos a los que les encanta la unicidad.

[4]

La tercera respuesta postula que el escenario preferente para la vida buena es el mercado, donde los hombres y las mujeres individuales, actuando como consumidores más que como productores, eligen entre el máximo número posible de opciones. Un individuo autónomo (históricamente, un hombre, pero ahora también una mujer) que afronta sus posibilidades: no se puede ser nada mejor que eso. Vivir bien no es tomar decisiones políticas ni hacer objetos hermosos, sino realizar elecciones personales. No se trata de que sean unas elecciones determinadas, pues no hay elección que sea sustantivamente la mejor: la que contribuye a la autonomía es la actividad misma de elegir. Y el mercado en el que se realizan esas elecciones, como sucede con la economía socialista, también prescinde en gran medida de la política; todo lo que necesita, a lo sumo, es un Estado mínimo; nada de «regulación social»: sólo la policía.

También la producción es libre, aunque no sea libremente creativa como en el ideal marxista. Pero más importantes que los productores son los emprendedores, los protagonistas de la autonomía, los consumidores de las oportunidades, que compiten entre sí por ofrecer lo que sea que los demás consumidores quieran (o puedan ser convencidos de que quieren). La actividad empresarial va siguiendo el rastro de las preferencias de los consumidores. Aunque no esté exenta de sus propios momentos de agitación y entusiasmo, hablamos de una actividad que resulta mayormente instrumental: el ánimo que guía a todos los emprendedores/empresarios (y a todos los productores en general) es aumentar su poder de mercado,

maximizar sus opciones. Compitiendo entre sí, también maximizan las opciones de todos los demás, llenando el mercado de objetos deseables. Si se prefiere el mercado (a la comunidad política y a la economía cooperativa), es por su carácter completo. La libertad, desde la perspectiva capitalista, es un factor que está en función de la plenitud: solamente podemos elegir cuando disponemos de muchas opciones entre las que hacerlo.

Desgraciadamente, también es cierto que sólo podemos realizar elecciones efectivas (y no meramente especulativas o nostálgicas) cuando disponemos de recursos que gastar. Las personas, sin embargo, acuden al mercado contando con niveles radicalmente desiguales de recursos: algunas prácticamente no tienen ninguno. No todo el mundo puede competir con éxito en la producción de mercancías y, por consiguiente, no todo el mundo tiene acceso a ellas. La autonomía resulta ser un valor de alto riesgo, que muchos hombres y mujeres sólo pueden materializar con ayuda de sus amigos. No obstante, el mercado no es un buen escenario para la asistencia mutua, porque en él no puedo ayudar a otra persona sin reducir (a corto plazo, al menos) mis propias opciones. Y no tengo ningún motivo (como individuo autónomo) para aceptar reducciones de ninguna clase por el bien de otra persona. Lo que digo no es que la autonomía degenera en egoísmo, sino, simplemente, que la autonomía en el mercado no proporciona soporte alguno para la solidaridad social. A pesar de los éxitos de la producción capitalista, la vida buena de la libertad de elección del consumidor no se encuentra universalmente disponible. Un gran número de personas quedan apartadas de la economía de mercado o viven precariamente en los márgenes de ésta.

Es, en parte, por esa razón por la que el capitalismo, como el socialismo, depende en gran medida de la acción del Estado: no sólo para impedir robos e imponer el cumplimiento de los contratos, sino también para regular la economía y garantizar un mínimo bienestar de sus participantes. Pero éstos, en tanto que activistas del mercado, no se muestran activos en el Estado: el capitalismo, en su forma ideal (al igual que el socialismo, repito), no hace ciudadanía. Mejor dicho, sus protagonistas conciben la ciudadanía en términos económicos, con lo que

los ciudadanos se transforman en consumidores autónomos que buscan el partido o el programa que más persuasivamente promete fortalecer la posición de la que gozan en el mercado. Necesitan el Estado, pero no mantienen relación moral alguna con él, y controlan a sus autoridades del mismo modo que los consumidores controlan a los productores de mercancías: comprando o no comprando lo que fabrican.

Como el mercado carece de fronteras políticas, los emprendedores o empresarios capitalistas también evaden el control de las autoridades estatales. Necesitan el Estado, pero no sienten ninguna lealtad hacia él; la motivación de la rentabilidad económica les hace entrar en conflicto con la regulación democrática. De ahí que los comerciantes de armas vendan la más reciente tecnología militar a potencias extranjeras y que los fabricantes trasladen sus factorías a otros países para eludir la legislación sobre seguridad laboral o sobre salarios mínimos. Las grandes empresas multinacionales se mantienen fuera (y, hasta cierto punto, en contra) de toda comunidad política. Sólo se las conoce por sus nombres de marca, los cuales, a diferencia de los apellidos de las personas y de los nombres de los países, evocan preferencias, pero no afectos ni solidaridades.

[5]

La cuarta respuesta a la pregunta sobre la vida buena puede interpretarse como una respuesta a la amoralidad y la deslealtad del mercado, aunque cuenta también con otras fuentes históricas. Según esta cuarta respuesta, el escenario preferente es la nación, dentro del cual nos convertimos en miembros leales, vinculados unos a otros por lazos de sangre e historia. Y ser miembro, un miembro seguro de su afiliación al colectivo, convertido en parte de un todo orgánico, es lo mejor que se puede ser. Vivir bien es participar junto con otros hombres y mujeres en el recuerdo, el cultivo y la transmisión de una herencia nacional. Y lo es, desde el punto de vista nacionalista, sin referencia alguna al contenido concreto de esa herencia, siempre y cuando sea la propia de la persona: es decir, por nacimiento, no por elección. Todo nacionalista apreciará un valor

en su propia herencia, por supuesto, pero el mayor de todos los valores no radica en su apreciación, sino en su voluntad al respecto: es decir, en la firme identificación del individuo con un pueblo y una historia.

El nacionalismo ha sido a menudo una ideología de la izquierda, ligada históricamente a la democracia e, incluso, al socialismo. Pero es una ideología aún más característica de la derecha, porque su concepción de la pertenencia de los miembros al colectivo es adscriptiva: no precisa de elección política alguna ni de otra actividad más allá de la afirmación ritual. Sin embargo, cuando las naciones están bajo dominio extranjero, no basta con una afirmación ritual. El nacionalismo exige entonces una lealtad más heroica: el sacrificio propio en una lucha por la liberación nacional. La capacidad de la nación para obtener esa clase de sacrificios de sus miembros demuestra la importancia de esta cuarta respuesta. Los miembros individuales buscan la vida buena tratando de conseguir autonomía, no para sí mismos, sino para su pueblo. En su versión ideal, esta actitud debería sobrevivir a la lucha por la liberación y proporcionar un fundamento para la solidaridad social y el apoyo mutuo. Y tal vez lo consigue, hasta cierto punto: no hay duda de que el Estado del bienestar ha cosechado sus mayores éxitos en países étnicamente homogéneos. Pero no es menos cierto que, una vez asegurada la liberación, los hombres y las mujeres nacionalistas suelen contentarse con una participación vicaria (ya no práctica) en la comunidad. Esa participación vicaria no tiene nada de malo, desde el punto de vista nacionalista, porque la vida buena está más relacionada con la identidad que con la actividad, o, por decirlo de otro modo, con la fe más que con las obras (entendidas ambas en términos seculares).

En el mundo moderno, las naciones suelen aspirar a convertirse en Estados, pues su autonomía siempre corre el riesgo de resentirse o desaparecer si carecen de poder soberano. Pero los Estados a los que aspiran no son de ningún tipo en particular. A diferencia de los creyentes religiosos con los que mantienen un estrecho parentesco y (a menudo) una enconada rivalidad, los nacionalistas no están obligados a seguir un corpus legal autoritativo o un conjunto de textos sagrados. Aparte de la liberación, carecen de cualquier otro programa: únicamente cuentan con un impreciso

compromiso con la continuación de una historia, con el sostenimiento de un «modo de vida». Sus propias vidas, supongo, son emocionalmente intensas, pero, en lo que a la sociedad y la economía se refiere, ésa es una intensidad peligrosamente carente de anclajes. En tiempos de turbulencias, puede ser fácilmente dirigida contra otras naciones, en especial, contra las internas: las minorías, los inmigrantes, los extraños. La ciudadanía democrática, la solidaridad obrera, la libertad de empresa y la autonomía del consumidor son —todas ellas— menos exclusivas que el nacionalismo, pero no siempre capaces de resistir su poder. La facilidad con la que ciudadanos, trabajadores y consumidores se convierten en nacionalistas fervientes es un síntoma de lo poco adecuadas que son las tres primeras respuestas a la pregunta sobre la vida buena. La naturaleza misma del fervor nacionalista es una señal de la inadecuación de la cuarta.

[6]

Todas estas respuestas van desencaminadas por culpa de su «singularidad» (su énfasis en un solo elemento). Pasan por alto la complejidad de la sociedad humana, los inevitables conflictos de compromisos y lealtades. No dejo de sentirme un poco incómodo, pues, ante la idea de que pueda existir una quinta (y definitivamente correcta) respuesta a la pregunta sobre la vida buena. Aun así, sí que la hay y es la más novedosa (pues no se inspira tanto en temas centrales del pensamiento social de los siglos XIX y XX). Es la que sostiene que la vida buena sólo puede vivirse en la sociedad civil: ese terreno de fragmentación y lucha, pero también de solidaridades concretas y auténticas, donde hacemos realidad aquel mandamiento de E. M. Forster («Conecten y ya está») y nos convertimos en hombres y mujeres sociables o comunitarios. Y, claro está, esto es lo mejor que se puede ser. El cuadro que compone esta imagen es el de unas personas que se asocian y se comunican libremente entre sí, formando y reformando grupos de toda clase, no en interés de una formación particular en sí (familia, tribu, nación, religión, comuna,

hermandad, grupo de interés o movimiento ideológico), sino por la sociabilidad misma: porque, antes que políticos o económicos, somos seres sociales por naturaleza.

Yo diría que este argumento pro sociedad civil es una rectificación (parte rechazo, parte incorporación) de las cuatro tesis ideológicas sobre la vida buena, más que una quinta tesis que colocar al lado de las otras. Cuestiona la mencionada «unicidad» de cada una de esas respuestas, sin proponer otro factor singular preferente por su parte. La expresión «ser social» describe a unos hombres y a unas mujeres que son ciudadanos, productores, consumidores, miembros de la nación y muchas otras cosas adicionales, sin que sean ninguna de ellas por naturaleza o porque sea lo mejor que se pueda ser. La vida asociativa de la sociedad civil es el terreno real donde se elaboran y se prueban todas las versiones del bien... y donde se demuestran parciales, incompletas y, en última instancia, insatisfactorias. No puede ser que el hecho de vivir en ese terreno sea bueno en sí: es que no hay otro sitio en el que vivir. Lo que sí es cierto es que la calidad de nuestra actividad política y económica, y la de nuestra cultura nacional, está estrechamente ligada a la fortaleza y la vitalidad de nuestras asociaciones.

En su versión ideal, la sociedad civil es un *escenario de escenarios*: todos están incluidos en ella y ninguno es preferente. Este argumento es una versión liberal de las otras cuatro respuestas: las acepta todas e insiste en que cada una de ellas deje espacio para las demás, por lo que no acepta ninguna de forma definitiva. El liberalismo aparece aquí en forma de antiideología, lo que no deja de constituir una posición atractiva en el mundo contemporáneo. Subrayaré este atractivo a continuación, cuando intente explicar de qué forma puede realmente la sociedad civil incorporar y negar, a un tiempo, las cuatro respuestas. Más adelante, de todos modos, me veré obligado a sostener que tampoco esta posición, tan grata y benigna, está exenta de problemas.

Empecemos, pues, por la comunidad política y la economía cooperativa tomadas juntas. Estas dos versiones izquierdistas de la vida buena infravaloraron sistemáticamente todas las asociaciones con las únicas salvedades del *demos* y de la clase obrera, respectivamente. Sus protagonistas podían imaginar la aparición de conflictos entre comunidades

políticas o entre clases, pero no dentro de cada una de ellas; aspiraban a abolir o a trascender el particularismo y todas sus divisiones. Los teóricos de la sociedad civil, por el contrario, tienen una visión más realista de las comunidades y las economías. Dan mayor cabida al conflicto o, mejor dicho, a la contraposición política y a la competencia económica. La libertad de asociación les sirve para legitimar un conjunto de relaciones de mercado, aunque no necesariamente el conjunto propiamente capitalista. El mercado, cuando está envuelto en la red de las asociaciones, cuando las formas de propiedad están pluralizadas, es, sin lugar a dudas, la formación económica más coherente con el argumento pro sociedad civil. Este mismo argumento sirve para legitimar un tipo de Estado, más liberal y pluralista que republicano (o sea, no tan radicalmente dependiente de la virtud de sus ciudadanos y ciudadanas). En realidad, como veremos más adelante, para que florezcan las asociaciones, es necesario contar con un Estado de esa índole.

Incorporadas a la sociedad civil, ni la ciudadanía ni la producción pueden ya volver a absorberlo todo nunca más. Tendrán sus incondicionales, pero estas personas no serán modelos para el resto de nosotros (o, a lo sumo, no serán más que unos modelos parciales para ciertas personas y en cierto momento de sus vidas, pero no para otras ni para otros momentos). Esta perspectiva pluralista se sigue en parte, quizás, de la pérdida del romanticismo del trabajo, de nuestra experiencia con las nuevas tecnologías productivas y del crecimiento de la economía terciaria. Los servicios, precisamente, casan mejor con una imagen del hombre como animal social que como *homo faber*. ¿Qué se puede decir que *fabrica* un encargado de hospital, o un maestro de escuela, o un asesor matrimonial, o un trabajador social, o un técnico que repara televisores, o una autoridad gubernamental? La economía contemporánea no ofrece a muchas personas las oportunidades de ser creativas en el sentido marxista del término. Tampoco tuvo Marx (ni ningún otro pensador de la tradición central del socialismo) mucho que decir acerca de los hombres y las mujeres cuya actividad económica consiste enteramente en ayudar a otras personas. El asistente —como el ama de casa— no fue nunca asimilado a la clase de los trabajadores.

De manera parecida, la política en el Estado democrático contemporáneo no ofrece a muchas personas la oportunidad de ejercer una autodeterminación de corte rousseauniano. La ciudadanía, por sí sola, constituye hoy un rol mayormente pasivo: los ciudadanos son espectadores que votan. Entre elecciones, la administración los sirve mejor o peor. Pero no son en absoluto como aquellos héroes de la mitología republicana, los ciudadanos de la antigua Atenas, que se reunieron en asamblea y decidieron (estúpidamente, como se demostraría luego) invadir Sicilia. Ahora bien, en las redes asociativas de la sociedad civil (en los sindicatos, los partidos, los movimientos, los grupos de interés, etc.), esas mismas personas toman muchas decisiones más nimias e influyen hasta cierto punto en las decisiones —más remotas— del Estado y la economía. Y en una sociedad civil más densamente organizada y más igualitaria, podrían hacer ambas cosas con aún mayor eficacia.

Estos hombres y mujeres socialmente implicados (que son, a tiempo parcial, sindicalistas, activistas de movimientos sociales, militantes de partido, defensores del consumidor, voluntarios de los programas de asistencia social, miembros de su iglesia, cabezas de familia) están fuera de la república de ciudadanos tal como ésta se ha concebido habitualmente. Sólo son virtuosos de forma intermitente: están demasiado inmersos en la particularidad. La mayoría de ellos y ellas buscan una multitud de realizaciones personales parciales, pero ya no aspiran a obtener la realización definitiva. En el terreno de la realidad (y a menos que el Estado usurpe ese territorio), la ciudadanía deviene en una gran variedad de roles decisores (divisivos, en ocasiones), y asimismo, la producción se convierte en una multitud de actividades socialmente útiles (competitivas, en ocasiones). Es un error, pues, contraponer la política y el trabajo entre sí. No hay ninguna forma ideal de realización ni una capacidad humana que sea la esencial. Necesitamos muchos escenarios para que podamos vivir diferentes formas de vida buena.

Nada de esto significa, en ningún caso, que estemos obligados a aceptar la versión capitalista de la competencia y la división. Los teóricos que consideran que el mercado constituye el escenario preferente para la vida buena aspiran a convertirlo en el escenario real de tantos aspectos de la

vida como sea posible. Su concentración en ese único factor les lleva a adoptar una especie de imperialismo del mercado: frente al Estado democrático, por ejemplo, se erigen en defensores de la privatización y el liberalismo económico. Su ideal es una sociedad en la que todos los bienes y todos los servicios sean proveídos por los empresarios a los consumidores. Que algunos empresarios no logren hacerlo y muchos consumidores se sientan impotentes en el mercado es el precio que hay que pagar por la autonomía individual. Es, sobra decirlo, un precio que ya estamos pagando: en todas las sociedades capitalistas, el mercado genera desigualdad. Cuanto más éxito alcanza su imperialismo, mayor es ésta. Pero si el mercado se instalara firmemente dentro del ámbito de la sociedad civil, sujeto a ciertas restricciones políticas, abierto a iniciativas tanto comunitarias como privadas, sería posible fijar límites a la desigualdad de sus efectos. La naturaleza exacta de tales límites dependería de la fuerza y la densidad de las redes asociativas (dentro de las que también se incluiría la propia comunidad política).

El problema de la igualdad no consiste solamente en que algunos individuos sean más capaces (y otros menos) de hacer efectivas sus preferencias de consumo: que vivan en pisos más bonitos, o que conduzcan mejores coches, o que se vayan de vacaciones a lugares más exóticos. Todas éstas se pueden entender como recompensas justas del éxito en el mercado. El problema es que la desigualdad se traduce habitualmente en dominación y en una privación radical para algunos. Ahora bien, el verbo «traducirse» se refiere aquí a un proceso transmitido socialmente, que se ve fomentado o inhibido en función de la estructura de sus medios transmisores. Los individuos dominados y sometidos a privaciones tienen más probabilidades de ser los más desorganizados y los más empobrecidos, mientras que las personas pobres con familias, iglesias, sindicatos, partidos políticos y alianzas étnicas fuertes, no son candidatas probables a ser víctimas de una situación de dominación o de privación a largo plazo. Tampoco tienen por qué estar solas, ni siquiera en el mercado. La respuesta capitalista da por supuesto que lo más importante de la vida buena de la iniciativa empresarial y la libre elección del consumidor es que sea vivida por individuos. Pero la sociedad civil engloba (o puede englobar) toda una variedad de agentes de

mercado: negocios familiares, empresas de titularidad pública o municipal, comunas obreras, cooperativas de consumidores, organizaciones sin ánimo de lucro de muy diferentes clases. Todas estas, por ejemplo, funcionan dentro del mercado, pero tienen su origen fuera de él. Y del mismo modo que la experiencia de la democracia se ve expandida y favorecida por grupos que están dentro del Estado pero que no son de éste, la libertad de elección del consumidor queda igualmente expandida y mejorada gracias a grupos que están en el mercado, pero que no son del mercado.

Sólo es necesario añadir que, entre los grupos que están en el Estado pero no son del Estado, hay también organizaciones de mercado, y que entre los grupos que están en el mercado pero no son del mercado, hay igualmente organizaciones estatales. Todas las formas sociales quedan relativizadas por el argumento pro sociedad civil, pero es que también lo están en el terreno real en el que se mueven. Esto significa igualmente que todas las formas sociales son disputables; esas disputas, además, no pueden ganarse invocando una sola de las cuatro tesis sobre el escenario preferente (como si bastara con decir que las organizaciones de mercado, por su eficiencia, no tienen por qué ser democráticas, o que las empresas estatales, por el hecho de estar sometidas a un control democrático, no tienen que funcionar dentro de los límites impuestos por el mercado). El carácter exacto de nuestra vida asociativa es algo que debe debatirse, y es en el transcurso de tales debates cuando decidimos también las formas de democracia, la naturaleza del trabajo, el nivel y los efectos de las desigualdades de mercado, y otras muchas cosas.

El carácter del nacionalismo se decide también dentro de la sociedad civil, donde coexisten diferentes grupos nacionales y coinciden y se solapan con las familias y las comunidades religiosas (dos formaciones sociales bastante ignoradas en las respuestas modernas a la pregunta sobre la vida buena), y donde el nacionalismo se expresa en las escuelas, los movimientos sociales, las organizaciones de apoyo mutuo, las sociedades culturales e históricas, etc. Debido, precisamente, a que los grupos de este tipo están entrelazados con otros, de carácter similar pero objetivo distinto, es en la sociedad civil donde podemos depositar mayores esperanzas de obtener un nacionalismo domesticado. En Estados dominados por una única

nación, la multiplicidad de grupos pluraliza la política y la cultura nacionalistas; en Estados con más de una nación, la densidad de las redes impide la polarización radical.

La sociedad civil, tal como la conocemos, tiene su origen en la lucha por la libertad religiosa. A pesar de ser frecuentemente violentas, aquellas luchas mantuvieron abierta la posibilidad de la paz: «Su establecimiento —escribió John Locke a propósito de la tolerancia— quitaría todo fundamento a las quejas y los tumultos por motivos de conciencia».[3] Es fácil imaginarse quejas y tumultos sin fundamento, pero Locke creía (y estaba bastante en lo cierto) que la tolerancia limaría las asperezas del conflicto religioso. Las personas estarían menos dispuestas a asumir riesgos en cuanto se redujera la importancia de lo que estaba en juego. Pues bien, la sociedad civil es ese lugar en el que lo que está en juego deja de ser tan importante, en el que (al menos, en principio) la coerción se utiliza únicamente para mantener la paz, y en el que todas las asociaciones son iguales ante la ley. En el mercado, esta igualdad formal suele carecer de sustancia, pero en el mundo de la fe y la identidad, es bastante real. Aunque las naciones no compiten por miembros en el mismo sentido en que lo hacen (a veces) las religiones, el argumento que justifica que se les otorgue la libertad asociativa de la sociedad civil es similar. Cuando son libres de celebrar sus historias, recordar a sus muertos y dar forma (en parte) a la educación de sus niños y niñas, es más probable que sean inofensivas que cuando no son libres de hacerlo. Locke tal vez fuera demasiado contundente al afirmar que «hay solamente una cosa que reúne a la gente para conmociones sediciosas, y es la opresión»,[4] pero se aproximó lo suficiente a la verdad como para justificar el experimento de la tolerancia radical.

Pero si la opresión es la causa de la agitación sediciosa, ¿cuál es la causa de la opresión? No dudo de que hay algún tipo de explicación materialista que contar al respecto, pero quiero poner el acento en el papel central que ejerce la concentración ideológica en un único factor: el universalismo intolerante de las (o de la mayoría de) religiones, la exclusividad de las (o de la mayoría de) naciones. Contra ambos parece actuar la experiencia real de la sociedad civil (cuando ésta es posible). De hecho, actúa tan bien —según opinan algunos observadores— que ni la fe

religiosa ni la identidad nacional tienen probabilidad de sobrevivir durante mucho tiempo en la red de asociaciones libres. Lo cierto, sin embargo, es que no sabemos del todo hasta qué punto la fe y la identidad dependen de la coacción o pueden reproducirse por sí solas en condiciones de libertad. Sospecho que tanto la una como la otra responden a necesidades humanas tan profundas que siempre durarán más que sus formas organizativas actuales. En cualquier caso, parece que vale la pena esperar a ver.

[7]

Pero no hay forma de escapar al poder y la coerción: no es posible elegir solamente la sociedad civil, como hacían los antiguos anarquistas. Hace unos años, en un libro titulado *Antipolítica*, el disidente húngaro György Konrád describió una manera de convivir con el Estado totalitario volviéndole la espalda al mismo tiempo, por así decirlo. Él animaba a sus compañeros de disidencia a rechazar la idea de tomar o compartir el poder, y a dedicar sus energías a las asociaciones religiosas, culturales, económicas y profesionales. La sociedad civil emerge en su libro como una alternativa al Estado, el cual supone él inalterable e irremisiblemente hostil. Su argumento me pareció correcto la primera vez que leí su obra. Visto hoy en retrospectiva, tras la caída de los regímenes comunistas (en Hungría y otros países), es fácil ver cuánto del mismo era producto de su época... ¡y qué corta fue esa época! Ningún Estado puede sobrevivir durante mucho tiempo si está completamente alienado de la sociedad civil. No puede durar más que lo que dure su propio aparato coercitivo; sin su potencia de fuego se encuentra literalmente perdido. La producción y la reproducción de lealtad, civilidad, competencia política y confianza en la autoridad no son nunca obra en exclusiva del Estado, y el empeño en actuar en solitario (uno de los significados de totalitarismo) está condenado al fracaso.

Es un fracaso, sin embargo, que ha acarreado costes tremendos, por lo que es comprensible el atractivo de la antipolítica contemporánea. Incluso ahora que los antiguos disidentes de la Europa central y del Este han asumido el poder, siguen manteniendo (y hacen bien en mantener) una cierta cautela y aprensión acerca de los usos de éste. El proyecto totalitario

ha dejado tras de sí una impresión duradera de brutalidad burocrática. Aquélla fue la forma suprema de concentración en la política como factor de importancia único, y aunque la ideología supuestamente «democrática» en la que descansaba era falsa (tanto, en el fondo, como la ideología «comunista» en la que se inspiró), el recuerdo hace que las intrusiones de una democracia más auténtica también se consideren sospechosas. Los políticos y los analistas postotalitarios han aprendido, además, una antipolítica más antigua aún: la de la libre empresa. Hasta tal punto lo han hecho, que el liberalismo de mercado es defendido hoy en el Este como una de las instituciones necesarias de la sociedad civil (o, en la versión más contundente de ese argumento, como la formación social dominante). Esta segunda visión adquiere su plausibilidad a partir de los extraordinarios estragos ocasionados por la planificación económica totalitaria. Pero descansa —exactamente igual que la determinación política— en un no reconocimiento del pluralismo de la vida asociativa. Por lo menos, la primera visión desemboca a menudo en un error más interesante y más genuinamente liberal: da a entender que el pluralismo es autosuficiente y capaz de sostenerse a sí mismo.

Ésa fue, de hecho, la experiencia propia de los disidentes: el Estado no pudo destruir sus sindicatos, iglesias, universidades libres, mercados ilegales y publicaciones *samizdat* («clandestinas»). Aun así, quisiera lanzar una advertencia contra las tendencias antipolíticas de las que suele ir acompañada la exaltación de la sociedad civil. La red de asociaciones incorpora a los organismos y agencias del poder estatal, pero no puede prescindir de ellos, como tampoco pueden prescindir del Estado ni de la cooperación socialista y la competencia capitalista. Por eso tantos antiguos disidentes son hoy ministros. Es sin duda cierto que los nuevos movimientos sociales del Este y del Oeste (interesados por la ecología, el feminismo, los derechos de los inmigrantes y de las minorías nacionales, la seguridad laboral y del consumidor, etc.) no aspiran, como los movimientos democrático y obrero aspiraron en tiempos, a tomar el poder. Esto representa un cambio muy importante, tanto en sensibilidad como en ideología, que refleja una nueva valoración de las partes sobre los todos, y una nueva voluntad de conformarse con algo menos que la victoria total.

Pero no puede haber victoria alguna que no implique cierto control sobre (o cierto uso de) el aparato del Estado. El desmoronamiento del totalitarismo tiene un efecto de empoderamiento para los miembros de la sociedad civil precisamente porque hace que el Estado resulte accesible.

Ahí reside la paradoja del argumento pro sociedad civil. La ciudadanía es uno de los muchos roles desempeñados por los miembros de los grupos de ese tejido asociativo, pero el Estado no es como las demás asociaciones. Sirve de marco a la sociedad civil y, al mismo tiempo, ocupa un espacio dentro de ella. Fija las condiciones fronterizas y las reglas básicas de toda actividad asociativa (incluida la actividad política). Obliga a los miembros de las asociaciones a pensar en el bien común, por encima de sus propias concepciones de la vida buena. Hasta el fracasado totalitarismo de, por ejemplo, el Estado comunista polaco tuvo esa repercusión en el sindicato Solidaridad, pues fue el que determinó que Solidaridad fuera un sindicato polaco, centrado en cuestiones de orden económico y de política laboral dentro de las fronteras de Polonia. Un Estado democrático, que se caracteriza por su continuidad con respecto a las demás asociaciones, tiene, al mismo tiempo, más que decir en cuanto a la calidad y la vitalidad de éstas. Atiende (o no) las necesidades de las redes asociativas según van siendo elaboradas por unos hombres y unas mujeres que son, simultáneamente, miembros de las mismas y ciudadanos. Aquí daré sólo unos pocos ejemplos obvios, extraídos de la experiencia norteamericana.

Las familias en las que ambos padres trabajan necesitan ayuda estatal en forma de guarderías subvencionadas con fondos públicos y de escuelas públicas eficaces. Las minorías nacionales necesitan ayuda para organizar y sostener sus propios programas educativos. Las compañías que son propiedad de sus trabajadores y las cooperativas de consumidores precisan de préstamos estatales o de avales estatales para solicitar préstamos por su cuenta; lo mismo les sucede (con creciente frecuencia) a los empresarios y las empresas capitalistas. La filantropía y el apoyo mutuo, las iglesias y las universidades privadas: todas estas actividades dependen de las exenciones fiscales. Los sindicatos de trabajadores necesitan reconocimiento y garantías legales frente a posibles «prácticas laborales injustas». Las asociaciones profesionales requieren de apoyo estatal para sus

procedimientos de otorgamiento de licencias. Y a lo largo y ancho del ámbito de las asociaciones, los hombres y las mujeres necesitan protección individual frente al poder de los cargos directivos, los empleadores, los expertos, los barones de los partidos, los capataces de las fábricas, los directores, los sacerdotes, los padres y las madres, los mecenas, etc. Y los grupos más pequeños y débiles tienen que estar protegidos frente a los más grandes y poderosos. Y es que la sociedad civil, abandonada a su suerte, genera unas relaciones de poder radicalmente desiguales que sólo el poder del Estado puede desafiar.

La sociedad civil también desafía al poder del Estado, especialmente cuando las asociaciones cuentan con recursos o seguidores en el exterior: las religiones mundiales, los movimientos pannacionales, los nuevos grupos ecologistas, las grandes empresas multinacionales. Es probable que tengamos diferentes impresiones de cada uno de esos desafíos, sobre todo cuando reconocemos la importancia real, aunque relativa, del Estado. Es necesario limitar a las multinacionales, por ejemplo, de manera muy parecida a como hay que poner frenos a los Estados con ambiciones imperiales, y el mejor límite imponible probablemente radique en la seguridad colectiva, es decir, en la formación de alianzas con otros Estados que den a la regulación económica cierta vigencia internacional. Puede que el mismo mecanismo resulte también útil para los nuevos grupos ecologistas. En el primer caso, el Estado presiona a la gran empresa; en el segundo, responde a la presión ecologista. Ambos casos vienen a sugerir, una vez más, que la sociedad civil necesita que exista una capacidad de acción política. Y el Estado es un agente indispensable en ese sentido, aunque las propias redes asociativas también se resistan siempre a los impulsos organizadores de los burócratas estatales.

Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil igualmente democrática; sólo una sociedad civil democrática puede sustentar a un Estado democrático. La civilidad que hace posible la política democrática sólo puede aprenderse en las redes asociativas; las capacidades aproximadamente iguales y ampliamente dispersas sobre las que se sustentan esas redes tienen que ser fomentadas por el Estado democrático. Cuando se enfrentan a un Estado excesivamente dominante, los ciudadanos,

que son también miembros de la sociedad civil, luchan por abrir espacios para las asociaciones autónomas y las relaciones de mercado (así como para los gobiernos locales y las administraciones descentralizadas). Pero el Estado nunca puede ser lo que parece ser en la teoría liberal: un simple marco para la sociedad civil. El Estado es también el instrumento de la lucha, un instrumento que se utiliza para dar una forma determinada a la vida común. De ahí que la ciudadanía goce de una cierta preeminencia práctica entre todas nuestras afiliaciones reales y posibles como miembros de colectivos. Eso no quiere decir que debamos ser ciudadanos y ciudadanas todo el tiempo, y que encontremos en la política (como Rousseau nos instaba a hacer) la mayor parte de nuestra felicidad. La mayoría de nosotros seremos más felices en otros ámbitos y nos implicaremos sólo en ocasiones en los asuntos del Estado. Pero debemos contar con un Estado abierto a esa implicación temporal nuestra.

Tampoco es necesario que estemos implicados todo el tiempo en nuestras asociaciones. Una sociedad civil democrática es aquella que sus miembros controlan, no mediante un proceso único de autodeterminación, sino a través de un gran número de procesos diferentes y no coordinados entre sí. No todos ellos tienen por qué ser democráticos, ya que es probable que seamos miembros de muchas asociaciones, y querremos que algunas de ellas actúen en nuestro interés, pero también en nuestra ausencia. La sociedad civil es suficientemente democrática cuando, al menos, en algunas de sus partes somos capaces de reconocernos como participantes autoritativos y responsables. Los Estados son puestos a prueba por su capacidad para sostener esa clase de participación, que es muy diferente de la intensidad heroica de la ciudadanía rousseauniana. Lo que pone a prueba a la sociedad civil es su capacidad para producir ciudadanos cuyos intereses (en ocasiones, al menos) alcanzan más allá de sí mismos y de sus compañeros más inmediatos: ciudadanos que se interesan por la comunidad política que promueve y protege las redes asociativas.

La perspectiva que pretendo defender aquí es una que podríamos bautizar con la no muy elegante denominación de «asociacionismo crítico». Quiero sumarme al argumento pro sociedad civil, aunque no deje de sentirme incómodo con ciertos aspectos del mismo. No se puede decir que no se pierda nada cuando abandonamos la unicidad que caracteriza internamente a los argumentos pro ciudadanía democrática, cooperación socialista, autonomía individual o identidad nacional. En cada uno de esos proyectos había una especie de heroísmo: una concentración de energías, un rumbo definido, una impasible identificación de amigos y enemigos. Convertir cualquiera de ellos en un proyecto propio personal constituía un compromiso muy serio. La defensa de la sociedad civil no parece ni mucho menos comparable. El compromiso asociativo es posiblemente un proyecto tan importante como cualquiera de los otros, pero su mayor virtud radica en su carácter incluyente, y la «inclusividad» no llama al heroísmo. «Incorpórese a las asociaciones que usted elija» no es un eslogan tras el que congregar la militancia política. Y, aun así, es lo que necesita la sociedad civil: hombres y mujeres implicados activamente (en el Estado, la economía y la nación, pero también en iglesias, vecindarios y familias, y en otros muchos escenarios). Alcanzar ese objetivo no es tan fácil como parece; muchas personas (tal vez la mayoría) viven dentro de esas redes sin mantener una relación particularmente intensa con ellas; un número cada vez mayor de esas personas parecen incluso estar radicalmente desconectadas: clientes pasivos del Estado, marginados del mercado, nacionalistas por despecho o por mera pose, etc. Y el proyecto de la sociedad civil no se enfrenta a una hostilidad que le infunda vigor, como les sucede a todos los demás; sus protagonistas tienen más probabilidades de encontrarse con reacciones de hosca indiferencia, miedo, desesperación, apatía y retraimiento.

En la Europa central y del Este, la sociedad civil constituye aún un auténtico grito de guerra que exige desmantelar el Estado y trae consigo la estimulante experiencia de la independencia asociativa. Entre nosotros no requiere nada a tan gran escala; tampoco se presta aquí a una descripción singularizada (pero es también lo que el destino les depara a los países del Este). El proyecto de la sociedad civil sólo se puede describir en términos

de todos los demás proyectos, concretamente, contra la unicidad de todos ellos. De ahí la versión de dicha tesis que yo expongo aquí y que sugiere la necesidad de: 1) descentralizar el Estado para que los ciudadanos y las ciudadanas tengan más oportunidades para responsabilizarse de (algunas de) las actividades de aquél; 2) socializar la economía para que haya una mayor diversidad de agentes del mercado, tanto comunitarios como privados; y 3) pluralizar y domesticar el nacionalismo conforme al modelo aplicado a la religión en su momento, de modo que existan diferentes vías mediante las que hacer realidad y sostener las identidades históricas.

Nada de eso puede cumplirse sin utilizar el poder político para redistribuir recursos y para apoyar y subvencionar las actividades asociativas más deseables. Pero el poder político por sí solo tampoco puede lograr nada de eso. Las formas de «acción» comentadas por los teóricos del Estado tienen que ser complementadas con (que no reemplazadas por) algo radicalmente distinto: más parecido a la organización sindical que a la movilización política, más parecido a enseñar en una escuela que a debatir en la asamblea, más parecido a colaborar voluntariamente en un hospital que a ingresar en un partido político, más parecido a trabajar en una alianza étnica o en un grupo de apoyo feminista que a hacer campaña en unas elecciones, más parecido a elaborar el presupuesto de una cooperativa que a decidir la política fiscal nacional. Pero ¿puede cualquiera de esas actividades locales y a pequeña escala ser portadora del honor de la ciudadanía? A veces, no hay duda de que están concebidas de forma restringida, parcial y particularista; necesitan, pues, una corrección de naturaleza política. El mayor problema, sin embargo, es lo comunes y corrientes que parecen. Vivir en la sociedad civil, podría pensar alguien, es como hablar en prosa.

Pero igual que hablar en prosa implica comprender la sintaxis, estas formas de acción (cuando se pluralizan) entrañan una buena comprensión de la civilidad. Y ésa es una perspicacia de lo que no podemos estar completamente seguros hoy en día. No le falta cierta razón al argumento neoconservador cuando propugna la necesidad de recuperar en el mundo moderno la densidad de la vida asociativa y de volver a aprender las actividades y los conocimientos que la acompañan. Y si esto es así, la

izquierda está llamada a presentar un argumento más enérgico: tenemos que reconstruir esa misma densidad dentro de unas nuevas condiciones de libertad e igualdad. Es de suponer que uno de los requisitos elementales de la socialdemocracia ha de ser la existencia de una *sociedad* de hombres y mujeres activos, implicados y eficaces: una sociedad donde el honor de la «acción» corresponda a los muchos, y no a los pocos.

En un contexto de desorganización creciente (violencia, personas sin vivienda, divorcios, abandonos, alienación y adicción), una sociedad de esa clase parece más un logro necesario que una simple realidad agradable. Lo cierto, sin embargo, es que nunca fue una realidad agradable salvo para unos pocos. La mayoría de los hombres y mujeres han estado atrapados en relaciones subordinadas de uno u otro tipo, donde la «civilidad» que aprendieron fue más servil que independiente y activa. Ése es el motivo por el que la ciudadanía democrática, la producción socialista, la libre empresa y el nacionalismo fueron (todos ellos) proyectos liberadores. Pero ninguno de ellos ha producido aún una liberación general, coherente o sostenible. Y sus más determinados adeptos, aquellos y aquellas que han exagerado la eficacia del Estado, el mercado o la nación, y que han ignorado las redes, han contribuido probablemente al desorden de la vida contemporánea. Los proyectos han de ser relativizados y conjuntados, y el lugar propicio para hacerlo es la sociedad civil, el escenario de escenarios, donde cada uno de aquéllos puede hallar la materialización parcial (y sólo parcial) que merece.

La sociedad civil está sustentada por grupos mucho más pequeños que el *demos*, la clase obrera, la masa de los consumidores o la nación. Todas estas entidades se ven necesariamente pluralizadas al ser incorporadas en aquélla. Pasan a formar parte del mundo de la familia, los amigos, los compañeros y los colegas, donde las personas están conectadas unas con otras y donde se responsabilizan las unas de las otras. Conectadas y responsables: sin eso, lo de «libres e iguales» resulta menos atractivo de lo que en tiempos creíamos que sería. No tengo ninguna fórmula mágica para establecer tales conexiones ni para fortalecer el sentido de la responsabilidad. Ni lo uno ni lo otro son objetivos que puedan ser avalados por medio de garantías históricas, ni conquistados a través de una única lucha unificada. La sociedad civil es un proyecto de proyectos; requiere de

múltiples estrategias organizativas y de nuevas formas de acción estatal. Requiere también de una nueva sensibilidad por lo local, lo específico, lo contingente. Pero, por encima de todo, precisa de una nueva forma de reconocer que (parafraseando una famosa expresión) la vida buena está en los detalles.

Capítulo 9

DELIBERACIÓN, ¿Y QUÉ MÁS?

El aluvión reciente de libros y artículos publicados sobre el tema de la democracia deliberativa es ciertamente impresionante, y muchos de los argumentos en ellos expuestos resultan también bastante persuasivos. Pero ha habido tan escaso desacuerdo en torno a la deliberación (y tan nulo esfuerzo por considerar sus contextos y sus complementos) que la idea corre el peligro de volverse tópica y estéril.[1] Por eso pretendo, en un ataque de inconformismo, tratar de elaborar una lista de todas las actividades no deliberativas que conlleva legítimamente (y tal vez necesariamente) la política democrática. Dudo que la lista acabe siendo exhaustiva, pero no he obviado ningún elemento a sabiendas. Como se verá enseguida, no he tratado la deliberación como un sinónimo de pensamiento o de reflexión; la que expongo aquí no es una lista de actividades irreflexivas. Por deliberación me refiero aquí a una forma particular de pensar: tranquila, reflexiva, abierta a un gran abanico de pruebas y evidencias, respetuosa con las diferentes opiniones. Es un proceso racional de sopesamiento de los datos disponibles, consideración de posibilidades alternativas, discusión de la relevancia y la valía de todas ellas, y elección de la mejor política o la mejor persona. Pues bien, ¿qué más hacemos que no sea eso? ¿Qué sucede en el mundo político además de deliberación?

El objeto de estas preguntas no es negar la importancia de la deliberación ni criticar las enumeraciones teóricas de los requisitos previos para que aquélla se produzca, como las proporcionadas por Amy Gutmann y Dennis Thompson en *Democracy and Disagreement*.[2] Tampoco pretendo sugerir que estos dos teóricos de la deliberación (ni cualesquiera otros) vayan a negar la importancia de las actividades que relataré en mi respuesta (aun cuando tal vez las describirían de un modo un tanto distinto a como yo

lo he hecho aquí). Lo que me propongo ofrecer, en casi todos los casos, es una descripción marcadamente favorable a ese concepto. Pero mi propósito principal es averiguar cómo encaja la deliberación en un proceso político democrático que, como mi propia lista deja claro, es eminentemente no deliberativo. Así que asumamos (pero, por el momento, dejemos también a un lado) el valor de «razonar juntos», tal como Gutmann y Thompson lo describen, es decir, empleando una razón matizada por la reciprocidad, la publicidad y la responsabilidad. La política tiene otros valores además de (y, a menudo, en tensión con) la razón: la pasión, el compromiso, la solidaridad, la valentía y la competitividad (todos los cuales también requieren de matizaciones). Estos valores quedan ejemplificados en una amplia diversidad de actividades, durante cuyo desempeño los hombres y las mujeres tienen a veces oportunidad de «razonar juntos», pero que resulta más apropiado describir en otros términos.

1. *Educar en política*. Las personas tienen que aprender a ser políticas. Parte de lo que aprenden en ese sentido se enseña en la escuela: una idea general de la historia de la política democrática, con sus acontecimientos y sus protagonistas cruciales; cierta información básica sobre el sistema federal, los tres poderes del Estado y la estructura y la periodicidad de las elecciones; puede que incluso se les dé una descripción de las ideologías más destacadas, aunque sea a muy grandes trazos. Pero los partidos, los movimientos, los sindicatos y los grupos de interés son también escuelas a su modo que enseñan a sus miembros las ideas para cuya promoción se formaron como organizaciones. Lo que los viejos partidos comunistas denominaban *agitprop* es también una forma de educación política. Los teóricos que se dedican al tema de la deliberación dirán que ésa es una mala forma de educación y que se trata más bien de adoctrinamiento. Y no deja de ser literalmente cierto que los partidos y los movimientos tratan de adoctrinar a sus miembros, es decir, de llevarlos a aceptar una doctrina y, en la medida de lo posible, a representarla, a repetir sus postulados centrales (incluso cuando sea impopular hacerlo), para que cada miembro adoctrinado se erija en agente de transmisión doctrinal. Tanto si esto es bueno como si es malo, lo cierto es que tiene una importancia enorme en la vida política, porque así es como se conforma la identidad política de la

mayoría de las personas (o, mejor dicho, de la mayoría de las personas implicadas en política). Así se convierten en agentes con opiniones. Por supuesto, las identidades políticas también se moldean en la vida familiar: los agentes con opiniones se casan con agentes con opiniones similares y crían hijos a los que tratan de transmitir esas opiniones (lográndolo la mayoría de veces). La socialización en la familia, la forma más temprana de educación política, no es más que *agitprop* con amor y cariño. Pero las opiniones transmitidas reflejan unas doctrinas desarrolladas fuera de la familia e inculcadas en escenarios públicos por medio de una gran variedad de medios igualmente públicos.

2. *Organizar*. Uno de los objetivos de la educación política (o, como mínimo, del *agitprop* y el adoctrinamiento) es inducir a las personas a identificarse con unas organizaciones concretas y a trabajar para ellas. Pero el hecho mismo de organizarse constituye una actividad muy específica, que supone que las personas se afilien, lleven un carnet, acepten una disciplina, paguen sus cuotas y aprendan a actuar con acuerdo a un guión que ellas no han escrito. La de «¡La unión hace la fuerza!» es una máxima democrática, aun cuando no sea menos cierta en los escenarios no democráticos: es un reflejo del mayoritarismo de la democracia, que prima la asociación y la combinación. Pero las uniones (como los ejércitos) no son fuertes si sus miembros se detienen a deliberar todas las acciones que ordenen sus líderes. Los líderes deliberan en nombre de todos los demás miembros y ese proceso es más o menos público para que los miembros puedan especular sobre cuál será el resultado de las deliberaciones de los líderes. Pero los organizadores tratan de persuadir a las personas para que éstas actúen al unísono y no como individuos especulativos o deliberativos.

3. *Movilizar*. La acción política a gran escala requiere de algo más que organización. Los hombres y las mujeres individuales han de ser estimulados, provocados, vigorizados, entusiasmados, llamados a las armas. La metáfora militar resulta apropiada, pues un ejército puede ser una organización inerte, mantenida en la reserva, con los soldados acuartelados en los campamentos, dedicados a limpiar sus armas y realizando ejercicios ocasionales. Pero para que luchen en una guerra, tendrán que ser movilizados. Algo parecido sucede en la vida política. Los miembros

normales y corrientes deben ser convertidos en militantes, al menos, durante el tiempo que se prolongue una determinada actividad. Lo que se necesita en ese caso es un tipo particularmente intenso de *agitprop* que capte su interés, concentre sus energías y los una estrechamente, a fin de que realmente lean el programa del partido, por ejemplo, y debatan sobre él, y desfilen, porten pancartas y griten eslóganes en las concentraciones del partido. Sé que la imagen de una masa de personas gritando eslóganes se les antojará a los demócratas deliberativos un claro ejemplo de política antidemocrática. Pero el carácter concreto de la política dependerá de los eslóganes y éstos han tendido a ser pro democráticos. De hecho, lo que podría denominarse la lucha por la democracia deliberativa (es decir, por la igualdad política, la prensa libre, el derecho de asociación, los derechos civiles de los miembros de las minorías, etc.) ha precisado de elevadas dosis de exclamación de eslóganes. Cuesta imaginar una política democrática en la que la movilización popular haya pasado a ser algo meramente superfluo. (Si esto último debe ser nuestro ideal o no, es una cuestión a la que me referiré al concluir mi lista.)

4. *Demostrar*. El objeto de la movilización democrática no es asaltar las oficinas gubernamentales y tomar literalmente el poder del Estado, sino, más bien, demostrar la intensidad personal, la fuerza numérica y la convicción doctrinal de los movilizados: elementos todos ellos cruciales para el poder popular. Eso es lo que la marcha o el desfile, el mitin del partido, las pancartas y los carteles, los gritos de los participantes, la oratoria de los líderes y los aplausos cerrados pretenden suscitar. En ese terreno no hay espacio para la deliberación tranquila, porque ésta no mostraría al mundo la fuerza del interés que se toman esas personas en el asunto que reivindican, su solidaridad y su compromiso apasionados, su determinación para conseguir un objetivo político concreto. El propósito de todo ello es, repito, demostrativo: enviar un mensaje (a veces, más general, a todos los conciudadanos; en otras ocasiones, más restringido, dirigido a una élite afincada). El mensaje viene a ser el siguiente: aquí estamos; esto es lo que creemos que debe hacerse, y no lo creemos a la ligera, no es una «opinión» como las que pudieran reflejarse en un sondeo, no es lo que pensamos hoy y tal vez no pensemos ya mañana; no dejaremos de volver

hasta que hayamos ganado, y si queréis proseguir con la actividad política corriente, será mejor que nos complazcáis en este punto (o en esta serie de 17 puntos, por ejemplo). Evidentemente, todo eso puede decirse de un modo fanático, que refleje un absolutismo ideológico o religioso en vez de una determinación política. Pero demostrar intensidad y convicción en el momento presente no excluye necesariamente negociar en el futuro, y esta combinación puede emplearse (como, de hecho, se ha empleado) en defensa tanto de derechos democráticos (al voto, a la huelga o a asociarse libremente, por ejemplo) como de reformas sustantivas pero controvertidas, como las de la ley seca, el control de armas o el salario mínimo.

5. *Declarar*. «Manifestar un mensaje» es el objeto de la demostración, pero esa manifestación puede adoptar una forma más literal. Ya he mencionado el «manifiesto» o programa de partido, que los militantes respaldan y repiten. A veces resulta políticamente útil reducir el programa a un simple credo o declaración en el que se afirme una convicción ideológica determinada (algo así como la profesión de fe de una comunidad religiosa) o en el que se proclame una postura a propósito de una cuestión más inmediata, y que pueda ser más fácilmente suscrito por aquellas personas a quienes se les pida que lo hagan. La publicación del credo en cuestión, acompañado de los nombres de los firmantes, indica al mundo el compromiso de esas personas, su disposición a adoptar públicamente una postura. Los autores del credo tal vez deliberaran en su momento qué decir en él o (más probablemente) cómo decirlo; las personas a las que se les pidió que lo firmaran presumiblemente deliberaron sobre si firmarlo o no. Pero el credo en sí tiene la forma de una aseveración, que es improbable que pueda modificarse a partir de otras contraaseveraciones. En momentos de intenso conflicto político, los periódicos y las revistas vendrán repletos de mensajes de ese tipo: declaraciones a favor y en contra de una política determinada, por ejemplo; pero ni siquiera todas ellas tomadas juntas constituyen una deliberación democrática, pues sus diferentes autores y signatarios no siempre están formulando argumentos, y cuando lo hacen, rara vez es porque se lean mutuamente sus argumentos respectivos.

6. *Debatir*. Las declaraciones y las contradeclaraciones constituyen algo parecido a un debate, aunque normalmente esperamos que quienes debatan hablen directamente unos con otros, intercambiando argumentos de forma más rápida, espontánea y acalorada de lo que es posible en el intercambio formal de credos y declaraciones. Quienes debaten tienen que escucharse mutuamente, pero eso no produce, en este caso, nada que se pueda considerar un proceso deliberativo: su objeto no es alcanzar un acuerdo, sino ganar el debate, es decir, convencer al público de que esa postura (frente a las alternativas) es la mejor. (Algunos miembros de ese público tal vez deliberen entonces entre ellos, o tal vez lo hagan en su interior, repasando mentalmente las diferentes posturas.) Un debate es una contienda entre atletas verbales, y el objetivo es la victoria. Los medios son el ejercicio de la habilidad retórica, la reunión de pruebas favorables (y la supresión de las no favorables), el desprestigio de los demás rivales en el debate, la invocación de la autoridad o la celebridad, etc. Todos estos recursos son claramente visibles en los debates de partido, en los parlamentos y las asambleas, y en los debates entre candidatos en tiempo de elecciones. Pero también son habituales en el mundo de los congresos y las conferencias, y en diarios y revistas, siempre que se pide a representantes de posiciones diferentes que confronten mutuamente sus argumentos. Los otros son rivales, no compañeros de debate; están ya comprometidos con sus posicionamientos, no son susceptibles de ser convencidos; los objetos de ese ejercicio son, insisto, las personas del público, aun cuando muchas de ellas han asistido al debate con la única intención de animar a su propio bando, lo que, por cierto, también puede constituir una útil actividad política.

7. *Negociar*. A veces, las posturas defendidas en una manifestación, un programa político o un debate han sido previamente deliberadas, pero a menudo sucede que son productos de largas y complicadas negociaciones entre individuos interesados en el tema y con opiniones muy formadas al respecto. Eso significa que no representan la idea de la mejor postura que tuviera alguien en concreto: son compromisos que no han dejado a nadie plenamente satisfecho; reflejan el equilibrio de fuerzas, no el peso de los argumentos. Normalmente, la negociación no comienza hasta que se ha

probado la fuerza relativa de las diferentes partes; a veces, su finalidad es evitar nuevas y costosas (o incluso sangrientas) pruebas. Así que las partes acuerdan un punto intermedio entre sus diferencias: la localización exacta de ese punto dependerá de los exámenes previos de las fuerzas respectivas. Las «candidaturas electorales equilibradas» se obtienen de ese modo. Y la política de los gobiernos en las democracias suele obedecer más a un proceso negociador de ese tipo que a un proceso deliberativo. La mejor política es aquella que da cabida al mayor número de intereses posible o, mejor dicho, que da cabida justamente a aquellos intereses que son capaces de hacerse valer políticamente (de ahí la importancia de la organización y la movilización). Puedo imaginar que habrá personas que argumentarán sobre cómo atender mejor el bien común, por encima y más allá de todos los intereses particulares, dada —claro está— la condición de que esos intereses particulares sean también atendidos. Pero ésta es una condición ciertamente restrictiva, por lo que el resultado de todo ese proceso se acercará sin duda más a un toma y daca que a una deliberación. Gutmann y Thompson proponen una distinción entre la negociación «interesada» (por puro interés personal de las partes) y la acomodación mutua: sólo la segunda representaría un proceso propiamente deliberativo.[3] Pero yo sospecho que la mutualidad en la vida política siempre está matizada por el interés y es permanentemente puesta a prueba por el conflicto. Se puede apreciar mejor qué es lo que diferencia a la deliberación si examinamos el ejemplo del jurado. Nadie quiere que los miembros del jurado de un caso penal negocien entre sí; ni siquiera que busquen una acomodación mutua: «Votaré como tú en esta primera ronda si tú votas como yo en la segunda y en la tercera». Lo que queremos es que sopesen las pruebas lo mejor que puedan y obtengan un veredicto, es decir, un pronunciamiento verdadero de culpabilidad o inocencia. Pero los políticos pueden actuar legítimamente comportándose exactamente como prohibimos a los jurados que lo hagan; de hecho, la negociación suele ser la mejor muestra de sensatez política.

8. *Presionar*. El cultivo del favor de las autoridades públicas a cargo de grupos privados o de particulares es un fenómeno omnipresente en política, tanto en contextos democráticos como en no democráticos. Es posible que, en las democracias, los actores privados tengan más

probabilidades de debatir con las autoridades (en lugar de negociar con ellas) o, cuando menos, de proporcionarles argumentos, ya que las autoridades que responden democráticamente de su cargo tendrán que defender sus posturas en algún tipo de foro abierto. Pero, aun así, la presión política en su versión más efectiva entraña la formación de relaciones personales estrechas; depende de las redes sociales y las amistades individuales. Un buen «cabildero» compensa con su encanto, su capacidad de acceso y su conocimiento de interioridades cualquier deficiencia que tenga en el plano de los argumentos. Y los argumentos que exponga tendrán probablemente menos que ver con el tema en cuestión que con el futuro político de la autoridad sobre la que está ejerciendo su presión.

9. *Hacer campaña*. A veces, se emplea esta metáfora militar para referirse a cualquier programa coordinado de organización, movilización, demostración, etc., en nombre de una causa concreta. Pero aquí sólo me interesa describir las campañas electorales: la búsqueda democrática del apoyo de los votantes. Esta búsqueda abarca, por supuesto, a la mayoría de las actividades que ya he enumerado hasta el momento, pero también tiene su propio carácter específico. Y lo tiene, en parte, porque, aunque los partidos políticos sean fuertes, estas campañas se centran en personajes concretos, en líderes con nombres, rostros y biografías, amén de programas. Son esos líderes quienes concentran el grueso de la campaña, solicitando activamente los votos de sus conciudadanos, haciendo promesas, tratando de parecer personas de fiar e intentando también proyectar sobre sus oponentes un halo de personas indignas de la confianza del electorado. Podemos imaginárnoslos trabajando dentro de un conjunto de límites: de reglas legales o morales, por ejemplo, que definan unas «prácticas justas de campaña». Pero lo cierto es que hoy en día no existe prácticamente ningún límite efectivo salvo los que impone la opinión pública. ¿Cómo serían las reglas de una campaña justa? Sin duda, guardarían escasa similitud con las reglas sobre lo que puede y no puede decirse ante un tribunal de justicia, y el motivo de ello es, repito una vez más, que no creemos que los votantes (ni los políticos) sean como los miembros de un jurado.

10. *Votar*. ¿Qué deberían hacer los ciudadanos y las ciudadanas cuando votan? Es evidente que deberían prestar atención a los argumentos expuestos por los diferentes candidatos y a los programas de los partidos. Deberían pensar en las consecuencias de la victoria de este candidato o de aquel otro, y no sólo en las que podría tener para ellos mismos, sino también para los diversos grupos a los que pertenecen y para el país en su conjunto. Aun así, la ciudadanía no es un comité de selección de personal, dedicado a deliberar sobre el candidato más cualificado para acceder al Senado o a la presidencia de la nación. Los miembros de un comité de selección se parecen a los miembros de un jurado por cuanto se les supone (a veces, equivocadamente) una manera común de entender cuáles son las cualificaciones relevantes y una deliberación imparcial acerca de los diferentes candidatos. Pero ninguno de esos supuestos está justificado en el caso de los ciudadanos y las ciudadanas. Algunos de ellos tal vez crean que lo que hace de alguien un buen candidato para la presidencia es su dureza y su compromiso con un tema o propuesta en concreto, mientras que habrá otros que consideren que la mejor cualificación será la capacidad que demuestre para producir compromisos sobre cualquier tema. Algunos tal vez se identifiquen con la candidata X porque ha defendido sus intereses o sus valores en el pasado, o con el candidato Y porque es miembro de su comunidad étnica o religiosa, o de su sindicato o de su grupo de interés, o porque tiene una historia política similar a la suya propia. No hay duda, vuelvo a repetir, de que queremos que los votantes examinen detenidamente las pruebas y reflexionen largo y tendido sobre los argumentos de los candidatos y los partidos contendientes. Pero no se van a descalificar como votantes porque, en función de sus intereses actuales o de sus compromisos previos, no puedan o no quieran prestar igual atención a todos y cada uno de los rivales. Eso tampoco los va a invalidar para elegir los temas de campaña sobre los que centrar sus consideraciones y reflexiones por motivos no deliberativos. En el fondo, los votantes tienen derecho a elegir tanto los temas como los candidatos con referencia a sus intereses, sus pasiones o sus compromisos ideológicos, y eso es precisamente lo que hacen la mayoría de ellos. Quizás sea una verdad general que los temas sobre los que deliberan (o no) los ciudadanos y las ciudadanas surgen a

través de un proceso político que es eminentemente no deliberativo. Es gracias a la movilización de pasiones e intereses como nos vemos obligados a abordar la que (sólo ahora) ha llegado a ser la «cuestión» de la pobreza, o la de la corrupción, o la de la explotación.

11. *Recaudar fondos*. En política, no se puede hacer mucho sin dinero. Antes incluso de la era de la televisión, había que reunir fondos para pagar salarios y oficinas; folletos, boletines informativos, anuncios y envíos postales masivos; viajes, salones de actos y congresos del partido. Nada es más habitual en la vida política que las variadas actividades que se engloban bajo la rúbrica de la recaudación de fondos para la financiación de las campañas electorales. Históricamente, en Estados Unidos, esas actividades son las que probablemente han proporcionado los mejores ejemplos de democracia participativa, precisamente porque no implican estudiar los temas, argumentar en público, pronunciar discursos o formar parte de comités de deliberación. Obviamente, pedir dinero a individuos ricos no es una labor propia del *demos*, pero las actividades recaudatorias a más pequeña escala (las rifas, los mercadillos de objetos viejos o de pasteles, las cenas y los bailes, las colectas) tienen, en realidad, un carácter masivo: implican a miles de hombres y mujeres. Y no cabe duda alguna de que el dinero así recaudado constituye un vínculo de unión: las personas que lo han dado y las que han ayudado a obtenerlo son más leales a la causa (o se mantienen leales durante más tiempo) que las que se limitan a tener motivos para pensar que la causa es justa.

12. *Corromper*. Este contundente término condenatorio designa una serie de actividades, de las que el soborno y la extorsión son las más evidentes y, probablemente, las más comunes, que deberían estar excluidas de la política democrática. Todas ellas, tomadas en conjunto, constituyen mi único ejemplo negativo, y lo que me interesa aquí es la justificación de su exclusión. El soborno es una actividad no deliberativa como otras muchas (aun cuando sus protagonistas bien podrían razonar juntos a quién sobornar y cuánto ofrecerle); pero más importante aún es el hecho de que se trata de una actividad que interfiere en la deliberación. Por eso está prohibida en algunos escenarios sociales y de la administración pública, pero ése no es el motivo por el que se la excluye del escenario político primario, el ruedo de

la política electoral. Sobornar a jueces y a jurados está mal justamente porque produce un resultado que no es reflejo de un proceso deliberativo imparcial. Sobornar a autoridades públicas que otorgan licencias y subvenciones está mal porque produce un resultado que no responde a una búsqueda honesta de las personas más cualificadas y de los proyectos más prometedores. Pero sobornar a votantes está mal solamente porque interfiere en la representación democrática de los propios votantes, y no en ninguna actividad que requiramos de ellos: lo que no obtenemos es una imagen precisa de sus intereses, sus preocupaciones o sus opiniones. El resultado carece, pues, de legitimidad democrática, pero no es ilegítimo porque el razonamiento y la reflexión imparciales no hayan desempeñado papel alguno en su producción. La candidata que promete reducir el desempleo está apelando, digámoslo así, a los intereses irreflexivos de los desempleados (y a los de todos los amigos y familiares de éstos), pero esa apelación suya no corrompe el proceso político. De hecho, una importante y perfectamente legítima consecuencia de su apelación es que descubramos cuántas personas comparten esos intereses particulares y les demos prioridad. Lo que esa candidata no puede hacer, sin embargo, es contratar a los desempleados para que la voten.

13. *Realizar tareas rutinarias*. Mucho de lo que se incluye en la categoría de la participación política, buena parte de las actividades cruciales para el éxito de las organizaciones y las campañas, no son más que labores anodinas y repetitivas que no tienen ningún carácter intrínsecamente político: ensobrar cartas, colocar sillas, preparar pancartas, repartir folletos, hacer llamadas telefónicas (para pedir firmas o dinero, o para conseguir que la gente acuda a los mítines o vote el día de las elecciones), ir llamando puerta por puerta (por los mismos motivos), atender la mesa donde se exponen las publicaciones del candidato durante los congresos del partido, etc. Nada de lo anterior exige pensar mucho, aunque muchas personas sí necesiten pensárselo mucho (e incluso dedicarle algo de imaginación) para encontrar la motivación que les impulse a hacerlo. Como el trabajo rutinario es necesario —«alguien tiene que hacerlo»—, vale la pena detenerse un momento a pensar en cómo se hace. Por supuesto, el compromiso tiene un papel destacado, pero creo que es importante que ese compromiso se dé

dentro de un sistema competitivo. La excitación de la competición, la sensación de una victoria posible, el temor a la derrota: todos estos factores inducen a las personas a asumir tareas que, de otro modo, serían reacias a realizar. Incluso cuando la política empieza a volverse peligrosa, no suele haber muchas dificultades a la hora de reclutar a personas que se dediquen al trabajo rutinario: el peligro tiene sus propios alicientes. Lógicamente, puede haber mujeres y hombres propiamente deliberativos que seguirían mostrándose reticentes a ensobrar propaganda electoral aunque nadie amenazara con dar una paliza a todos los ensobradores y las ensobradoras. Estarían posiblemente demasiado ocupados leyendo informes sobre los diversos temas a considerar; tal vez ni se inmutaran ante las emociones de la competición. En cualquier caso, que esas tareas rutinarias se lleven a cabo con regularidad constituye quizás el ejemplo más claro del atractivo de la actividad política no deliberativa.

14. *Gobernar*. Si las tareas rutinarias ocupan el escalafón más bajo de la actividad política, la labor de gobierno se sitúa en la cima misma. Aristóteles definió la ciudadanía en una democracia como un «gobernar y ser gobernado a su vez». Pero es la primera parte, la activa, la que suele estar comúnmente más valorada; la aceptación del «ser gobernado» es una forma de adaptarse a la doctrina democrática. Si todo el mundo tiene que vivir la experiencia de gobernar, tendremos que turnarnos. En la práctica, como es bien sabido, hay personas que gobiernan durante mucho tiempo y otras que son gobernadas todo el tiempo. Lo que diferencia el gobierno democrático de la dominación no democrática es la legitimación del primero a través del consentimiento de los gobernados. Pero sea cual sea su legitimidad (y no olvidemos que incluso en las democracias existe la dominación), el gobierno es para la mayoría de los gobernantes una actividad placentera. Aristóteles probablemente creía que parte de ese placer se desprendía del ejercicio de la razón a gran escala: a lo largo y ancho de la agenda completa, por así llamarla, de los temas de interés público. Tomada en este sentido, gobernar es una actividad deliberativa. Pero los placeres del mando no son, ni mucho menos, completamente racionales, pues, si no, la gente no perseguiría gobernar con tanta pasión. Y

nosotros mismos, a veces, queremos gobernantes que no sean dados a deliberar en demasía (cuyo «colorido natural de la resolución» no quede, como en Hamlet, «debilitado por la pálida cobertura de la preocupación»).[4]

Ésa es mi lista y, de no haber comenzado preguntándome «¿qué más?», no habría sido fácil responder a la pregunta de si la deliberación habría tenido cabida en ella. ¿Pertenece la deliberación a la misma serie que la «organización», la «movilización», la «demostración», etc.? Si tomamos lo que hacen los jurados como modelo de proceso deliberativo, probablemente no. Obviamente, los tribunales son instituciones políticas en tanto que existen dentro de unas estructuras constitucionales y, a veces, entran en conflicto con las instancias que ejercen la autoridad legislativa y ejecutiva. Pero se supone que las consideraciones políticas quedan descartadas cuando un juicio civil o penal está en proceso. Y la razón para descartarlas es nuestro supuesto habitual de que hay un único resultado justo para ese juicio en cuestión, un resultado que el jurado busca (o debería buscar) de forma unida. En la vida política no es posible adoptar un supuesto similar, pues no sólo compone un entorno en el que compiten adversarios, sino que es un terreno inherente y permanentemente conflictivo. Son muy pocas las decisiones políticas que constituyen «veredictos» en el sentido literal del término. No digo que, en ocasiones, no podamos insistir en que sea moralmente correcto y, quizás, imperativo hacer X; pero incluso las personas que están de acuerdo en qué es X y en la necesidad de hacerlo probablemente discrepen sobre cómo hacerlo, o sobre cuándo o a expensas de quién.

No es necesario adoptar la visión de Carl Schmitt sobre la política para reconocer que los intereses y los compromisos ideológicos diferentes son a menudo irreconciliables. Evidentemente, las partes en conflicto negocian y alcanzan acuerdos, y luego se reconcilian con lo acordado, pero es probable también que sientan que han perdido algo en el proceso negociador y que se reserven el derecho a reabrir la discusión cuando las condiciones parezcan más propicias para ello. Protegemos a los delincuentes frente a la posibilidad de que sean acusados formalmente dos veces por un mismo

delito, pero no protegemos a los políticos frente a la reiteración de ofensivas o ataques que puedan recibir sobre un mismo tema previamente cerrado. Los acuerdos permanentes son raros en la vida política precisamente porque no tenemos modo alguno de alcanzar algo que se parezca a un veredicto sobre los temas controvertidos. Las pasiones se apagan; los hombres y las mujeres se desvinculan de compromisos concretos; los grupos de interés forman nuevos alineamientos; el mundo gira. Pero ciertos desacuerdos profundos, como los que separan a la izquierda de la derecha, son considerablemente persistentes, y ciertas formas locales de conflicto religioso o étnico suelen estar tan arraigadas en una cultura política que a quienes participan en ésta les parecen naturales. Así pues, la política es el eterno retorno de estos desacuerdos y conflictos, la lucha por administrarlos, por contenerlos y, al mismo tiempo, por obtener todas las victorias temporales posibles. La forma democrática de ganar es educar, organizar, movilizar, etc., a más personas que el otro bando. «Más» es lo que hace que la victoria sea legítima, y aunque la legitimidad se refuerza cuando se pueden formular buenos argumentos acerca de los temas sustantivos en disputa, rara vez se logra la victoria a base solamente de buenos argumentos.

Ahora bien, no sólo es la permanencia del conflicto la que explica la omisión de la deliberación de mi lista, sino también, y más concretamente, la prevalencia de la desigualdad. La historia política, cuando no adopta un formato ideológico, es, sobre todo, el relato de la lenta creación o consolidación de unas jerarquías de riqueza y poder. Las personas luchan por abrirse camino hasta la cima de esas jerarquías y luego se esfuerzan al máximo por mantener su posición. La «clase dirigente» puede ser mucho menos coherente a nivel interno de lo que la teoría marxista sugiere; aun así, existe algo parecido a una clase de ese tipo, con mayor o menor conciencia de sí misma, y es una clase que trata de sostenerse donde está. Las organizaciones y las movilizaciones de tipo popular son las únicas vías para oponerse a ese propósito. Su efecto no es aplanar las jerarquías hasta igualarlas (o, al menos, nunca lo ha sido), sino, únicamente, agitarlas, incorporar a nuevas personas y, quizás, fijar unos límites a las diferenciaciones que ese sistema jerárquico define y afianza. De ese modo,

la política democrática hace posible una versión enmendada de la historia política: ahora ésta pasa a ser el relato de la instauración *y la posterior desinstalación parcial* de la desigualdad. No veo modo alguno de impedir la interminable repetición de esa historia ni de sustituir las luchas en ella implicadas por un proceso deliberativo. ¿Quién deliberaría? ¿Sobre qué temas? ¿En relación a qué hechos y teorías? ¿Y por qué iban a aceptar el resultado de las deliberaciones los ciudadanos que no estuvieran satisfechos con él? ¿No podrían alegar siempre que la mejor reflexión de los mejores pensadores, deliberando en las mejores condiciones, no refleja más que los intereses de los poderes fácticos? Obviamente, se podría diseñar un proceso deliberativo que excluyera por completo esos intereses, por ejemplo, obligando a los participantes a deliberar tras un velo de ignorancia y controlando rigurosamente los hechos y las teorías a los que tuvieran acceso. Pero ése es un plan utópico, irrealizable en ninguno de los mundos políticos existentes.

¿Deberíamos aspirar a hacerlo realidad? ¿Es ésa nuestra utopía, el sueño de los demócratas comprometidos: un mundo en el que el conflicto político, la lucha de clases y las diferencias étnicas y religiosas sean reemplazados por la deliberación pura? Joseph Schwartz ha sostenido recientemente que los teóricos políticos de izquierda han escrito en numerosas ocasiones como si ése fuera su objetivo último.[5] Pero las teorías de esa clase, como bien apunta Schwartz, reflejan un sesgo antipolítico y no tienen probabilidad alguna de materializarse en la práctica a menos que se reprima el conflicto. Esa represión sólo se emprenderá, sin duda, en defensa de políticas sobre las que los teóricos y sus amigos hayan reflexionado largo y tendido en unos escenarios deliberativos imperfectos pero no inverosímiles, como pueden ser los seminarios académicos, las comunidades de intelectuales en el exilio o los comités de los partidos de vanguardia alejados del poder político. Aun así, los demócratas comprometidos difícilmente pueden respaldar la represión.

La deliberación ocupa un lugar (y un lugar ciertamente importante) en la política democrática, pero no creo que sea un lugar independiente (un espacio aparte, por así llamarlo). No hay escenario alguno en el mundo político que sea como la sala de deliberaciones de un jurado, en el que no

queremos que los presentes hagan otra cosa *salvo* deliberar. Del mismo modo, y aunque se diga a menudo de la política que entraña más trabajo en comités y comisiones que otra cosa, lo cierto es que no hay comisiones políticas que sean como los comités de selección de personal académico o como los jurados de un premio literario a la mejor novela del año. Es evidente que, a menudo, la labor de buscar candidatos y conceder premios está politizada, pero cuando es así, lo más probable es que se cuestionen los resultados. Por el contrario, en los comités de un partido, de un movimiento o, incluso, de un parlamento o de un ministerio gubernamental, se espera que prevalezcan las consideraciones de orden político (o que, al menos, sean legítimamente invocadas); algo andaría mal en el proceso democrático si tales consideraciones no tuvieran papel alguno. Imaginémonos a un grupo de funcionarios deliberando muy serios durante muchas horas para hacer finalmente lo que, según su conclusión, es lo correcto (sin tener en cuenta las preferencias constatadas de una mayoría de la población, ni los intereses de la coalición de grupos que en ese momento constituya la mayoría), actuando exactamente igual como se supone que deben actuar los jurados. La política elegida por esos funcionarios deliberantes podría ser la «mejor», pero no sería la correcta para un gobierno democrático.

El lugar que corresponde a la deliberación depende de otras actividades que ésta no constituye ni controla. Le hacemos un espacio (y debemos hacerlo) dentro de aquel (más amplio) que reservamos a las actividades más propiamente políticas. Tratamos así de introducir ciertas dosis de reflexión tranquila y de debate razonado en, por ejemplo, la labor de la educación política. Incluso el *agitprop* puede ser mejor o peor, y no hay duda de que mejora cuando sus argumentos están informados de una manera honesta y van dirigidos a las cuestiones más complicadas, a los desafíos más difíciles a los que se enfrenta el partido o el movimiento en cuestión. Igualmente, podemos imaginar un programa de partido redactado por un grupo de personas que no sólo sean buenas negociadoras, sino también unas mujeres y unos hombres reflexivos que aspiren a formular propuestas que estén justificadas desde el punto de vista moral y que sean realistas desde el punto de vista económico (además de atractivas, desde el político). Podemos imaginar un proceso negociador en el que las personas

intenten entender y dar cabida a los intereses del otro bando (sin dejar de defender los suyos propios), sin limitarse a buscar el acuerdo negociador más favorable para sus intereses (y más contundente en contra de los de los rivales). Podemos imaginar unos debates parlamentarios en los que los oradores rivales se escuchen mutuamente y estén dispuestos a modificar sus posturas iniciales en función de lo que digan los demás. Y, por último, podemos imaginar a unos ciudadanos que piensen realmente en el bien común cuando evalúen los candidatos, los programas de partido, los pactos acordados por sus representantes o los argumentos que éstos plantean.

Una pregunta interesante, que James Fishkin[6] ha abordado con mayor imaginación que nadie, es la de qué medidas prácticas podrían ayudar a que los ciudadanos pensasen en el bien común. Pero no creo que tales medidas, sean cuales fueren, puedan o deban reemplazar a los escenarios y las actividades que he enumerado. El argumento que plantea Fishkin a favor de unos jurados de ciudadanos, en los que el muestreo científico sustituya a la política electoral, da a entender cuál es el problema central de la democracia deliberativa: la deliberación no es una actividad para el *demos*. No quiero decir con ello que los hombres y las mujeres corrientes no tengan capacidad para razonar, sino, simplemente, que cien millones de ellos (o siquiera un millón, o cien mil) no pueden «razonar juntos» de una forma mínimamente convincente. Y sería un grave error apartarlos de las cosas que sí pueden hacer juntos, pues entonces no habría una oposición eficaz y organizada frente a los poderes fácticos. El resultado político de una medida como ésa es fácil de prever: los ciudadanos y las ciudadanas que fueran apartados de ese modo perderían las batallas que, probablemente, querían (y podían muy bien) haber ganado.

Capítulo 10

CÓMO TRAZAR LA LÍNEA

Religión y política

[1]

Hubo un tiempo en que a los norteamericanos se nos enseñaba que la religión era un asunto privado. Pero cada vez más, en todo el mundo (y también aquí), se está convirtiendo en una cuestión política. Los creyentes religiosos se han convertido en activistas políticos que buscan influir en las políticas públicas o tomar el poder del Estado, a veces dentro de las estructuras democráticas y constitucionales, pero otras veces, fuera de ellas. Es hora, claramente, de que nos preguntemos de nuevo: ¿puede haber (¿debe haber?) una separación radical entre religión y política?

Hubo un tiempo en que las personas que se posicionaban en la izquierda (o, al menos, en la izquierda laica), defensoras de la Ilustración liberal, creían que la religión no tardaría en perder importancia, incluso, como asunto privado, hasta desaparecer (junto con otras irracionalidades) a medida que los hombres y las mujeres corrientes asumieran el control de su sociedad y de su economía. Pero no ha desaparecido (no hemos asumido el control...); no sólo resiste, sino que es objeto de episodios periódicos de revitalización y, en este momento, sus militantes sienten bastante más ilusión y confianza en su proyecto que sus homónimos liberales y laicos. ¿Se los puede mantener apartados de la política? ¿Deben estarlo?

Tal vez hubo una época en que los laicistas liberales y de izquierda aspiraran a una exclusión total de los militantes que actuaban guiados por motivos religiosos; pero no esperaban sólo que éstos no ejercieran influencia alguna en la toma de decisiones políticas, sino también que los sentimientos y las doctrinas que los motivaban quedaran plenamente al

margen de esas decisiones. Sin embargo, en una sociedad democrática no es posible tal exclusión. No se puede esperar que los hombres y las mujeres que tengan convicciones religiosas se despojen de ellas al entrar en el ruedo político. Tampoco la izquierda ha pedido a sus propios amigos y camaradas religiosos que lo hicieran. Pensemos, si no, en los abolicionistas, muchos de los cuales actuaban por inspiración religiosa; o en los socialistas cristianos, como R. H. Tawney, que tanto influyó en el Partido Laborista británico; o en los activistas por los derechos civiles en Estados Unidos durante la década de 1960, arraigados en las iglesias negras, dirigidos por predicadores baptistas, apoyados por sacerdotes y rabinos liberales; o en los teólogos católicos de la liberación, en América Latina; o en los obispos estadounidenses que escriben cartas pastorales en contra del sistema de disuasión nuclear y en defensa de la justicia económica.

Y si se acepta algo así, hay que esperar también que se produzcan intervenciones de otras clases: como la participación de la Unión Cristiana de Mujeres por la Abstinencia (WCTU, según sus siglas en inglés) en la lucha por la prohibición del alcohol; o las campañas de las iglesias evangélicas contemporáneas en Estados Unidos contra el aborto, la pornografía y el suicidio asistido; o el papel de los obispos irlandeses en la oposición contra la legalización del divorcio; o la influencia de los mesianistas judíos en el movimiento por el llamado Gran Israel. Una sociedad democrática no puede inquirir cómo ni dónde se forman las opiniones políticas de sus ciudadanos, ni puede tampoco censurar las formas doctrinales o retóricas mediante las que se expresan dichas opiniones.

Aun así, la separación entre religión y política supone un importante valor democrático que tiene implicaciones en el terreno de las políticas, unas implicaciones que deben ser previstas de antemano con el máximo detalle.[1] Aquí no puedo ofrecer más que una breve descripción, por lo que me centraré en tres requisitos habituales para una separación efectiva. A la hora de trazar esa línea divisoria, voy a seguir los contornos y las convenciones de la geografía política estadounidense y me ceñiré todo lo posible a la interpretación convencional del «muro de separación entre Iglesia y Estado».[2] Al mismo tiempo, trataré de dar a esa interpretación su

forma más fuerte posible, y seguiré esa misma tónica en la sección 2 de este capítulo, cuando presente dos perspectivas críticas con la posición «separacionista» convencional e intente hacerlas todo lo persuasivas que pueda. Aunque en estas dos primeras secciones me guiaré por mi propio criterio de «fuerza» y «persuasión», sólo en la sección 3 hablaré enteramente con mi propia voz.

Éstos son los tres requisitos separacionistas:

1. La separación requiere una drástica división institucional. Eso significa simplemente que el Estado debe contar con un monopolio efectivo del poder coercitivo y que las asociaciones religiosas no deben contar con poder coercitivo alguno (salvo el que puedan reunir en forma de presión social) ni con capacidad para invocar el poder coercitivo del Estado a la hora de promover sus fines religiosos. Las asociaciones religiosas tienen el carácter de asociaciones voluntarias (aun cuando sus propios miembros crean vivir conforme a un mandato divino) y ninguna de ellas tiene derecho (como tampoco lo tienen todas como conjunto) a contar con apoyo estatal.[3] El Estado debe mantenerse neutral entre las diferentes religiones, y entre los grupos religiosos y los no religiosos. Esto elimina la posibilidad de que existan tribunales eclesiásticos dotados de algún tipo de jurisdicción oficial, no deja lugar a que los funcionarios del Estado se ocupen de asuntos eclesiásticos, prohíbe toda clase de trato de favor (ni siquiera para las religiones mayoritarias) y toda discriminación contra las minorías religiosas e irreligiosas, y excluye el uso del dinero de los contribuyentes para la promoción de proyectos religiosos (incluida, y esto es importante recordarlo, la escolarización de los niños y las niñas con arreglo a un credo religioso determinado).

2. La separación requiere también que las ceremonias y las celebraciones públicas del Estado sean distintas de las de cualquier grupo religioso. La «religión civil»[4] debe ser verdaderamente civil. Sus fiestas —como la del 4 de julio— deben tener su origen en la historia política. Sus ceremonias, por mucho que tengan reminiscencias de las de los (diferentes) grupos religiosos, deben estar abiertas a una interpretación puramente política. Consideremos la ceremonia de investidura de un presidente de Estados Unidos, que ha sido considerada en ocasiones como un ejemplo de

la colonización cristiana de nuestra cultura pública.[5] Lo cierto es que el juramento presidencial deriva de una práctica feudal (no cristiana) y resulta familiar en muchas partes del mundo. Recitar poesía en esas ocasiones es también una costumbre antigua de la que tenemos múltiples ejemplos, desde la antigua Grecia, por ejemplo, hasta el Israel bíblico (hoy existe la opinión bastante extendida de que algunos salmos eran poemas de coronación). El «discurso desde el trono» está copiado de los regímenes monárquicos, donde es una práctica que se puede considerar universal. Sólo la mano sobre la Biblia es específicamente cristiana, y el derecho estadounidense permite opciones alternativas si algún presidente electo quisiera un día hacer un gesto laicista en ese momento.

La religión civil aspira a alcanzar una especie de religiosidad desprovista de religión positiva.[6] El Estado no es (o, cuando menos, no debería ser) un objeto de culto; tampoco lo son sus leyes ni su Constitución, aun cuando se las trate casi como textos sagrados. Pero lo que sí esperamos es que inspire una especie de veneración por la comunidad política, su historia y sus instituciones, así como un fuerte sentimiento de camaradería, una sensación de implicación mutua entre los ciudadanos, algo así como el lazo que une a los miembros de una comunidad religiosa. Permítanme subrayar esas matizaciones: «casi como», «una especie de», «algo así como». Los vínculos políticos no son lo mismo que los religiosos. No ligan a los hombres y a las mujeres a un organismo místico ni a una congregación sagrada. La política genera una fraternidad más serena, cuyo carácter, organización y fines no se conciben como algo eterno ni ordenado por la divinidad, sino que son construidos por seres humanos en un tiempo igualmente humano y están siempre sujetos a reconstrucción. Un juez del Tribunal Supremo estadounidense se refirió una vez a la cabina de votaciones en el colegio electoral como el «templo» del Estado democrático.[7] Puede que lo sea, pero lo cierto es que muy a menudo acudimos a él para votar en contra del Sumo Sacerdote.

3. La separación requiere igualmente una aceptación del carácter abierto, pragmático, contingente, incierto, inconcluso y tolerante de todos los argumentos, posturas y alianzas que se den desde el lado político de la línea divisoria. Éste es el requisito más exigente de los tres, ya que nunca

puede (ni debería) ser objeto de imposición legal. Tiene que ver, más bien, con la cultura política y la educación pública. El lenguaje de la religión tiene un carácter absolutista, al menos, durante parte del tiempo. También es, obviamente, discursivo, especulativo y argumentativo, pero lo cierto es que el absolutismo (ya sea en forma de fe, misterio, dogma u ortodoxia) no es algo ajeno a la religión, y, por el contrario, sí lo es (o, al menos, debe serlo) a la política. «Quien no crea en la revelación verdadera no tendrá sitio en el reino milenario»: ésa es la clase de enunciado que no tiene cabida en la retórica de las campañas electorales, por ejemplo (ni su contenido, como es evidente, ni su tono). El lenguaje político, incluso cuando se habla en un tono virulento y altisonante, debe estar siempre abierto al cuestionamiento, al desacuerdo y a la revisión.

Cuando la política se deteriora, empleamos fórmulas del vocabulario religioso para describirla: el culto a la personalidad, los dogmas sectarios, el conjuro ritual de la línea del partido, la búsqueda de herejes, las pretensiones mesiánicas, etc. Una competencia política sana invita a utilizar términos descriptivos diferentes. Incluso el lenguaje de la guerra (emprender una campaña, adoptar una estrategia, flanquear al oponente —por la izquierda o por la derecha—) es más apropiado para la política que el de la religión, porque en la guerra resulta posible, al menos, respetar a los adversarios, pero los infieles y los apóstatas no han sido respetados en la historia de la mayoría de las religiones del mundo.[8] El cardenal Jozef Glemp no estaba haciendo una descripción apropiadamente política de las elecciones polacas de 1995 cuando dijo que aquélla era una confrontación entre valores «cristianos» y «neopaganos».[9] Desde el punto de vista de Glemp, ¿cómo se suponía que debían tratar los cristianos victoriosos a sus enemigos paganos? ¿Cómo iban a ser capaces de admitir la legitimidad de su derrota si perdían (como así ocurrió)?

Así pues, es muy importante que aquellas personas cuyas opiniones hayan tenido una formación religiosa aprendan a politizarlas. No tienen por qué prescindir de ellas cuando entren en el terreno político, pero sí necesitan renunciar a su absolutismo. A partir de ese momento, sus puntos de vista tendrán que ser defendidos con pruebas y argumentos (y no con proclamas de autoridad divina, por poner un caso), y, dado que incluso los

mejores argumentos serán cuestionados y no reportarán una victoria total, sus defensores tendrán que comprometerse con personas poseedoras de opiniones distintas. Por eso, los obispos estadounidenses participan en el proceso democrático cuando invocan la teoría católica de la guerra justa para criticar la disuasión nuclear; y seguirán haciéndolo siempre y cuando traten esa teoría como un argumento, no como un dogma, y reconozcan la legitimidad de las decisiones democráticas que reflejen sólo parcialmente sus críticas (o que no las reflejen en absoluto).[10]

Los militantes religiosos y, más recientemente, sus aliados neoconservadores han criticado cada uno de esos tres requisitos. Aseguran que los (triunfantes) defensores laicos de la separación no pueden sostener (y no están sosteniendo) el nivel moral de nuestra vida pública. No se trata tanto de que los laicistas carezcan de moral como de que no tienen, por así decirlo, un control firme sobre sus propias ideas morales, ya que éstas son, sobre todo, remanentes de las tradiciones religiosas que han abandonado. Sólo la religión proporciona un fundamento al que asir la moral. Los «humanistas laicos», que se han desasido de esa sujeción, flotan ahora libremente, empujados por las buenas intenciones, pero sin una brújula ni un mecanismo de dirección: están al pairo de los vientos del relativismo. Las políticas del Estado, y la sociedad y la cultura en general, reflejan esa confusión de los laicistas, que es la causa de (o es, cuando menos, lo que impide prevenir) la delincuencia, el consumo de drogas, el fraude en la percepción de ayudas sociales, la evasión de impuestos, las rupturas familiares, los embarazos adolescentes, el maltrato infantil, la pornografía y la violencia al azar. Y el único remedio, dicen ellos, es reintroducir a Dios en la escena pública (y, por supuesto, en las escuelas públicas).[11]

Hay argumentos bastante convincentes contra la separación, pero éste no es, a mi entender, uno de ellos. Es sin duda cierto que los filósofos y los teóricos sociales y políticos laicos discrepan en torno al fundamento último de la moral. Algunos, por ejemplo, subrayan que no existe tal fundamento último (lo que no les impide formular enunciados morales fuertes). Pero estos desacuerdos son incluso superados por los que enfrentan a teólogos y predicadores de las diferentes religiones a propósito de la mejor forma de caracterizar el fundamento último y los códigos morales reales que

descansan sobre él. Las personas que propugnan el argumento antilaicista parecen tener en mente una especie de maqueta de una religión única, generalizada y polivalente. Es evidente que no están pensando en las múltiples religiones reales que tienen que coexistir en las sociedades pluralistas, y que tampoco recuerdan las persecuciones ni las guerras de religión que dieron lugar en su momento a la idea de la separación.

Las personas (hombres y mujeres) discrepan sobre la moral del mismo modo que disienten sobre la política. Ni siquiera los creyentes en un único Dios tienen una visión igualmente única de lo que Dios quiere de ellos; tampoco esa fe tiene un único efecto universal. La religión, según los autores conservadores, contribuye a que tengamos una responsabilidad cívica y unos niveles elevados de conducta moral en nuestra vida cotidiana. Lo cierto es que, en algunas religiones, eso es así durante parte del tiempo. Otras religiones (o las mismas, pero en otros momentos) generan retraimiento político y pasividad personal, y algunas incluso suscitan la obsesión y el fanatismo. La religión es un surtido de lo más variado, justamente igual que la ideología laica.

Así que la pregunta crítica es la siguiente: ¿cómo se deberían solucionar los inevitables desacuerdos cuando éstos afecten a los usos del poder del Estado? La respuesta convencional de los separacionistas es que deben dirimirse políticamente, es decir, a través del debate, la deliberación, la negociación y el compromiso. La procedencia de los argumentos no importa. Si los creyentes están convencidos de que los mejores argumentos provienen de Dios, o de sus profetas, o de los textos que Él autorizó, deberían decirlo, pues, aun así, tendrán que convencer igualmente a sus conciudadanos y conciudadanas. Pero si acceden a cumplir con este requisito, ¿no habrán aceptado en la práctica la perspectiva separacionista y, con ello, no habrán dado la batalla por perdida? ¿No se les obliga a competir, a partir de ahí, en el terreno ajeno (para ellos) de la razón pública? [12] Eso debe de ser cierto hasta cierto punto: las estructuras de autoridad de la mayoría de las religiones del mundo son antitéticas a las de la democracia liberal, por lo que cuando requerimos de los creyentes que se adhieran a las reglas del ruedo político, los estamos obligando a hablar y actuar de un modo que no les resulta familiar. Pese a todo, todas las grandes religiones

tienen tradiciones de argumentación y debate que pueden adaptarse al uso democrático, como bien han mostrado los obispos católicos estadounidenses, los predicadores baptistas negros y los rabinos liberales. (Los grupos religiosos que se nieguen a adaptar sus argumentos para sumarse al debate democrático siempre pueden optar por una existencia sectaria: fuera del ruedo político, pero protegidos por sus reglas.)

Pero la política no sólo es cuestión de argumentos, y no siempre ocurre (puede incluso que sólo raramente suceda) que los mejores argumentos son los que vencen. La pasión y el poder son también determinantes. Y el mayor temor de los separacionistas liberales no es que las mujeres y los hombres religiosos lleven sus ideas al terreno de juego político, sino que busquen el poder con fervor religioso y gobiernen con ese mismo fervor en cuanto tengan oportunidad de hacerlo.[13] La visión convencional de la separación no excluye el celo o el fervor en la política, pero sí genera una predisposición a evitarlo o, incluso, un prejuicio contrario al mismo (como el desagrado que producía el «entusiasmo» entre los *whigs* ingleses del siglo XVIII).[14] Ni que decir tiene que el celo no siempre lleva una etiqueta religiosa; el siglo XX ha sido escenario de numerosos ejemplos de fervor laico, incluido un violento absolutismo antirreligioso. Ésos son los riesgos del surtido variado. Los separacionistas tienen que aceptar los riesgos, pero también tendrán que esforzarse en reducirlos, en limitar la efectividad política del fanatismo fortaleciendo los baluartes intelectuales e institucionales de una cultura democrática.

El ideal separacionista es un mundo político donde la palabra de Dios no sea portadora de ninguna autoridad especial. Pero los ciudadanos y las ciudadanas son libres de revelar esa palabra (si creen que la conocen), y el resto deberíamos escucharlos exactamente igual que escuchamos a cualquiera de nuestros conciudadanos (siempre y cuando, claro está, no nos amenacen con la condenación eterna y con el fuego del infierno). Dudo que la atención que prestemos a tales palabras nos traiga la salvación. Todas las patologías sociales que nos acucian hoy en día han existido en sociedades donde la religión era mucho más dominante de lo que es entre nosotros. La desigualdad radical y sus habituales fenómenos concomitantes (la arrogancia, la corrupción y la falta de escrúpulos de las clases altas) han

tenido una prevalencia especial en (algunas) sociedades religiosas. Al mismo tiempo, y quizás por ese mismo motivo, algunas de las denuncias más contundentes contra la desigualdad y la corrupción han sido formuladas en términos religiosos por profetas y predicadores de muchos credos diferentes, desde los tiempos de Amós, por ejemplo, hasta los de Martin Luther King. La izquierda liberal ha tenido —y tendrá— sus propias legiones religiosas. La doctrina separacionista no exige que los liberales renuncien a esa clase de apoyo, pero si lo aceptan (como hoy lo hacen), deben defender la separación *políticamente*, sin pretensión absolutista alguna, sin hostilidad hacia los creyentes y sin (un excesivo) miedo hacia la fe de éstos.

[2]

Hasta aquí, he explicado el argumento convencional para la justificación de la separación entre religión y política, aunque en una forma más política que moral o legal, pues es esta forma política la que me parece más convincente. «Política» significa que la línea divisoria no tiene ninguna ubicación absoluta o singular: tiene que negociarse, y siempre está sujeta a renegociación. Aun así, el argumento hasta aquí expuesto es una defensa de una separación clara y sistemática; se apoya sobre el supuesto de que la religión organizada (sobre todo, en sus variantes más dogmáticas) no es buena para la política y que, sea por donde sea que se trace la línea entre la religión y la política, la primera debe mantenerse a una cierta distancia de la segunda. Pero el único contraargumento que he considerado hasta el momento es la tesis neoconservadora que afirma que el laicismo provocará (o ya está provocando) el final de la civilización según la conocemos: sin Dios, sólo quedan la decadencia y el caos. Ése no me parece un argumento serio por motivos que ya he explicado suficientemente. Pero se pueden formular argumentos serios en contra de la posición separacionista y ahora quisiera considerar dos de ellos: el primero es un argumento populista contra el laicismo liberal; el segundo es de carácter comunitarista o pluralista. Una vez más, los formularé en la versión más fuerte posible, aunque no pretendo hacerlos míos.

1. En cuanto se oficialice la separación, es probable que la política en el lado «político» de la línea divisoria se vuelva terrenal y sofisticada, y adopte un estilo cauteloso y pragmático. Se caracterizará cada vez más por el dominio de los políticos profesionales, asistidos por expertos académicos, presionados por grupos de interés, refrendados por «el pueblo» sólo entre intervalos fijos de tiempo. La separación (para que nos entendamos bien) es la ideología de estos profesionales, para quienes el debate político es, principalmente, una cuestión técnica, prosaica y sin brío. Pero una participación popular significativa y sostenida precisa de un relato más amplio que el que esas personas están dispuestas a contar: un relato que evoque un ideal de la vida y la sociedad buenas, que invite a profesar una fe real, más que una mera aceptación experimental, y que genere ilusión y entusiasmo.[15] Y esa clase de relatos o historias tienden a ser de carácter teleológico o providencial, es decir, que tienden a ser religiosas o cuasi religiosas: derivan de unas explicaciones teológicas de la historia mundial o de unas explicaciones ideológicas que imitan a la teología. Comienzan, por ejemplo, con una descripción de un panorama de opresión, peligro y desesperanza, con la que se pretende caracterizar nuestra situación presente, y terminan en la tierra prometida o en una era milenaria de paz, prosperidad y justicia. Es el poder de esas historias el que explica que la política republicana o popular haya tenido tantas veces su origen en episodios de renacer religioso (como en la Florencia de Savonarola, la Inglaterra puritana o la Norteamérica colonial), o que parta tan a menudo de una imitación secular de la religión (como en los ejercicios confesionales de los clubes jacobinos durante la Revolución francesa —que Crane Brinton comparó acertadamente con las «reuniones de experiencias» protestantes—,[16] el mesianismo de los marxistas[17] o el juramento fundacional de tantos movimientos de liberación nacional: en el que se hacen votos de recordar a los mártires de la nación y de defender su suelo sagrado).

Este tipo de cosas no indican una política deteriorada o desencarrilada: sólo sus enemigos lo ven de ese modo. Son simplemente política o, mejor dicho, política popular. Las promesas religiosas o cuasi religiosas son necesarias, desde ese punto de vista, para convertir a los hombres y las mujeres corrientes en activistas políticos. Esas promesas no pueden llegar

nunca, obviamente, a materializarse políticamente, pero eso no significa que el activismo que inspiran no tenga sus efectos: es la única fuente posible de ilusión política, participación popular y movimiento hacia delante, que es lo mismo que decir movimiento hacia «la izquierda». También pueden mover a las personas hacia «la derecha», es decir, en el sentido equivocado, pero ése es el riesgo realmente inevitable del «surtido variado».

¿Qué aporta la religión a la política popular?[18] Para empezar, aporta una sensación de esperanza radical, una fe en la posibilidad de transformaciones y cambios completos a gran escala. Desestabiliza las pautas convencionales. «Muchos primeros serán postreros, y los postreros serán primeros.»[19] En segundo lugar, aporta una narrativa de liberación o redención garantizada por Dios (o por la Razón, el Espíritu o la Historia), una especie de relato extendido con sus propios dramas internos, héroes y crisis, todos los cuales se prestan tanto a la interpretación popular como a la académica. En tercer lugar, aporta una imagen del fin de los días, la meta remota del movimiento político, maravillosamente reconfortante, aunque muchos creyentes no crean del todo en ella. En cuarto lugar, aporta disciplina para la larga marcha: ascetismo en este mundo, trabajo metódico en pos de la causa, determinación, resistencia y obediencia (cualidades útiles todas ellas que, cuando la implicación es de índole meramente pragmática, probablemente no se den en las mismas dosis y hagan que el movimiento en cuestión —sea el que sea— se resienta por ello). En quinto y último (y también peligroso) lugar, aporta una visión clara de cuáles son los enemigos de la causa: los opresores, los infieles, los herejes, los apóstatas, los renegados y los traidores. No hay nada como la enemistad para encender el espíritu. Si logramos incorporar a nuestros enemigos al sistema, si negociamos y alcanzamos compromisos con ellos, si compartimos el poder en gobiernos de coalición o nos alternamos con ellos en ese poder ganando y perdiendo elecciones, el entusiasmo popular decaerá irremisiblemente. Cuando los políticos pactan, los hombres y las mujeres corrientes se retiran del ruedo político.

Según esta primera crítica, la movilización popular es sencillamente imposible sin esos cinco elementos (o, al menos, sin una mayoría de ellos). Sólo la experiencia de la guerra, según sugiere Hegel, puede proporcionarlos a gobiernos que sean puramente laicos.[20] Y es que sólo la urgencia, la enemistad y la disciplina que se exigen en los conflictos bélicos pueden arrancar a las personas de los asuntos privados y familiares que las absorben cotidianamente (y a los que el laicismo liberal pretende dar acomodo). El uso del lenguaje militar para describir una competición política (al que ya me he referido anteriormente) es un asunto menor; *la guerra de verdad es la vida del Estado*.

El argumento de Hannah Arendt sobre la democracia tiene una forma un tanto similar a ésa. La estimulante sensación de libertad y responsabilidad que acompaña a la ciudadanía no puede sostenerse, según ella, a base de debates sobre «administración doméstica» (política económica o políticas sociales).[21] La participación popular requiere de lo que podríamos concebir como una agenda «superior».[22] Cuando los ciudadanos de Atenas se reunían en la asamblea y debatían sobre si destruir Melos o invadir Sicilia, estaban viviendo algunos de esos momentos paradigmáticos de la política democrática.[23]

De todos modos, los críticos populistas de la separación no tienen por qué adoptar una posición tan severa; es probable que prefieran las fogosidades más locales de los debates sobre política interna, que ellos mismos se encargarán de elevar por encima de la mera administración de las tareas domésticas. La ventaja de las guerras de clases, culturales o, incluso, religiosas, es que cada una de ellas es (en ocasiones, al menos) meramente metafórica, mientras que las de Atenas y Sicilia son casi siempre reales.

Aun sin llegar a las de verdad, sí que podemos librar las batallas del Señor sumándonos a las luchas entre el bien y el mal recurrente. Y es a partir de estas luchas, según esta primera crítica, de donde la política interna de los países adquiere su necesario acaloramiento. Por ello, dicen estos críticos, la separación supone un profundo error. No sólo no se puede trazar nunca de forma definitiva la línea divisoria entre la política y la religión, sino que la religión misma es una de las principales fuentes de energía

democrática, así como uno de los principales temas de debate democrático. Y siempre lo será (y debería serlo), porque los compromisos y los entusiasmos religiosos y cuasi religiosos son rasgos cruciales de la vida política. Así pues, los debates sobre el rezo en las escuelas, el contenido de los planes de estudio, la celebración oficial de festividades religiosas, la exhibición de símbolos religiosos o la condena pública de la blasfemia y el vicio, no son transgresiones de los límites fronterizos. Tampoco expresan preocupaciones políticamente ilegítimas los católicos estadounidenses cuando se oponen al aborto con un fervor y un absolutismo que jamás demostraron en su oposición a la disuasión nuclear. El absolutismo religioso es uno de los posibles lenguajes políticos democráticos.

Desde esa perspectiva, una línea política antisecular dura, o incluso una línea política que reivindique, por ejemplo, que Estados Unidos es (o debe ser) una «república cristiana», no puede ser excluida alegando motivos constitucionales o con el argumento de que, a *este* lado de la línea divisoria, estamos en terreno neutral y adjetivos como «cristiano» carecen de validez.[24] No hay ningún terreno neutral, como bien saben los protagonistas de la república cristiana, que han experimentado en carne propia la hostilidad del Estado laico durante muchos años. Y éstos también son nuestros conciudadanos y conciudadanas; sus intereses importan; su movilización es un hecho democrático. Hay que afrontarlos (yo preferiría decir «oponerse» a ellos) de forma abierta. La política democrática está constituida por encaramientos de ese tipo que, inevitablemente, producen división: amigos y enemigos, ganadores y perdedores. Pero lo que se expresa en la ideología de la separación es un profundo desagrado por todos esos aspectos, una especie de liberalismo antiséptico: un desdén por el entusiasmo religioso y un temor a la movilización popular.

La primera crítica de la separación pone el acento en la capacidad de la religión y sus sustitutos laicos (como el marxismo y el nacionalismo) para implicar a las personas en una política de las grandes causas. Esto contrasta, según dicha crítica, con la universalidad meramente técnica o burocrática del Estado neutral, que sirve ciertamente a todos sus ciudadanos y ciudadanas, pero que no les da ningún motivo para que ellos mismos sirvan a su vez, para que participen en el proceso político. Sólo la convicción

religiosa o cuasi religiosa puede proporcionar motivos eficaces. Pero algunos críticos de la separación siguen una línea argumental totalmente diferente. Éstos dirían probablemente que la primera crítica está demasiado centrada en el melodrama histórico: en las cuestiones fundamentales, las crisis políticas y las cruzadas morales. En cualquier caso, su radicalismo no les resulta atractivo. Pasa por alto el papel que la religión desempeña en la vida diaria; confunde el contraste real con la neutralidad del Estado, y tergiversa el temor que motiva la separación.[25] De ahí nace la segunda crítica.

2. La religión es, por encima de todo, una fuerza particularista: posiblemente, la más importante expresión de la necesidad humana de sentido, confinamiento e intensidad. Crea vínculos comunitarios muy fuertes, por lo que la separación se entiende mejor como un esfuerzo por debilitar esos vínculos y, de ese modo, impedir que distorsionen la más distante (pero, al mismo tiempo, más inclusiva) «amistad» de los ciudadanos. Como la prohibición del nepotismo y de otras formas de favoritismo por parentesco, la separación pretende garantizar que todos los ciudadanos y ciudadanas sean tratados por igual como individuos: que se les juzgue por lo que hacen, no por quiénes son. El temor motivador de esa separación, pues, es que los fieles entren en la política sólo para preferirse entre sí y para apoyar proyectos particularistas, y que utilicen el poder del Estado para potenciar su propia presencia en la comunidad en general. Eso hará que entren en conflicto con otros grupos religiosos que tratan de hacer lo mismo, por lo que el espacio público se verá contaminado con muestras de localismo y hostilidades sectarias. También entrarán en conflicto con los grupos y los individuos no religiosos, a quienes probablemente (o eso se dice) tratarán de perseguir y excluir.

La segunda crítica también sostiene que la de la separación es una visión antiséptica de la vida política, aunque, en este caso, la infección que trata de evitar no es la militancia populista de la población, sino la política de la identidad y la diferencia. Los laicistas subrayan la existencia de una distinción muy marcada entre la esfera privada (donde se permite que la diferencia produzca sus formas características de apasionamiento y particularismo) y la esfera pública (donde se supone que la deliberación

debe ser perfectamente desapasionada). Los impulsa una profunda inquietud ante la idea misma de la diferencia: del lado político de la línea divisoria, creen ellos, todos los ciudadanos y las ciudadanas deberían ser parecidos y actuar de forma similar. Pero, según estos críticos, es imposible borrar la diferencia en cualquiera de los dos lados de la línea; por eso, para que los diferentes grupos se sientan a gusto en el Estado, debe permitirse una cierta expresión pública de dicha diferencia.[26]

El laicismo liberal, según esta segunda crítica, produce un mundo alienado, una sociedad de extraños. La religión, por el contrario, no es sólo (o primordialmente) una fuerza movilizadora, sino que también constituye un elemento asociativo que puede servir (y ha servido históricamente) para fortalecer la solidaridad moral y el apego político. De ahí que las comunidades de fe hayan sido capaces de crear —en muchos países diferentes, con culturas y regímenes distintos— instituciones fuertes de asistencia social y hayan inspirado unos niveles elevados de participación popular en las formas cotidianas de apoyo mutuo. Los Estados modernos dependen de esta capacidad; ninguna de las asociaciones seculares de la sociedad civil puede rivalizar con ella. (Los partidos y los movimientos de izquierda proporcionaron en tiempos un sólido apoyo para una amplia gama de servicios sociales, inspirándose en la solidaridad de la cultura obrera. Pero la integración de la clase trabajadora y el declive de su independencia cultural han debilitado ese logro.)[27] Supone, pues, un reconocimiento apropiado de las realidades morales de la vida contemporánea que la religión civil incorpore elementos de las religiones positivas locales, que se exhiban símbolos religiosos en lugares públicos, que se recen oraciones en las ceremonias estatales, que doblen las campanas de las iglesias en días de duelo nacional, etc. La de Dios-en-la-plaza-pública puede ser una figura benigna y útil; basta con que logremos manejar cierto grado de pluralismo en sus representaciones y con que se protejan bien los derechos de las minorías.

Según esta segunda crítica, la tolerancia religiosa es más importante que la separación entre religión y política, y, hasta cierto punto, ambas pueden entrar en contradicción. Las religiones que toleramos aspiran a determinar la forma de actuar de las personas tanto en público como en

privado; uno de sus principales fines es configurar las identidades, los intereses, las inquietudes y las aspiraciones. Ninguno de estos elementos ya configurados por las religiones puede quedar excluido del debate político ni, en realidad, de la vida política en general, por muy incómodos que hagan que se sientan los laicistas liberales (y por muy incómodo que los laicistas traten de que se sienta cualquiera que exprese abiertamente sus sentimientos y sus opiniones de carácter religioso). Pero si estos sentimientos y estas opiniones no se pueden excluir, lo que debemos hacer es darles cabida, acomodarlas: ¿por qué ha de sentirse incómodo todo el mundo?

La acomodación puede seguir unas líneas democráticas. Si la gran mayoría de la población comparte una sola fe religiosa, puede existir incluso una Iglesia oficial (aunque sin leyes que hagan obligatoria la asistencia a los servicios religiosos y sin juicios por herejía), como sucede en Gran Bretaña, un ejemplo que sugiere que esa flagrante vulneración de los principios laicos es compatible con la democracia liberal. La coincidencia entre religión y política que el «oficialismo» eclesiástico permite en el caso británico ha sido ratificada por la historia, sí, pero también ha sido modificada por ésta. Evidentemente, no significa (como antaño significaba) que los no creyentes sean ciudadanos y ciudadanas de segunda categoría. En países donde ninguna religión cuenta con el seguimiento mayoritario, se hacen necesarias medidas más pluralistas y complejas, que podrían materializarse en un apoyo presupuestario público a gran escala para las instituciones religiosas: no sólo para las que proporcionan ayuda y servicio social, sino también para las de carácter educativo.

No cabe duda de que todas estas acomodaciones de (y ajustes mutuos con) la religión generarán conflicto. Lo curioso, sin embargo, es que el conflicto en sí no es la principal preocupación de quienes se oponen a dichos ajustes adaptativos. Hoy en día, el argumento laicista más habitual en contra de la acomodación de la religión (tal como se propugna en esta segunda crítica) es que, con independencia de hasta dónde llegue la citada acomodación, siempre habrá alguien que quede excluido de ella y que, como consecuencia, se sienta amenazado, disminuido o deshonrado por

dicha exclusión.[28] No hay espacio más que para un número limitado de actos religiosos en las ceremonias del Memorial Day.* Además, ¿qué deben pensar los ateos al escuchar ese desfile de reverendos, sacerdotes y rabinos? ¿Qué deben pensar sus hijos e hijas cuando se rezan oraciones en las escuelas públicas? Por otra parte, cuando se despoja la vida pública de toda expresión y de todo simbolismo religioso, son los creyentes los que se sienten excluidos. Decir que siempre pueden cultivar su fe en privado no los deja convencidos: los ateos, responden ellos, también pueden cultivar su ausencia de fe en privado.

[3]

Ambas críticas son estimables; ninguna es del todo correcta. A mí me parece imposible negar la importancia de la pasión por la política, de la movilización masiva y de las «grandes causas». También resulta imposible negar la importancia de la comunidad y la solidaridad. Pero, asimismo, es necesario fijar límites a los argumentos que se hacen a favor de esos objetivos, a fin de que las personas comprometidas con grandes causas y comunidades diferentes puedan convivir y sumarse a una política democrática común. Todavía necesitamos trazar una línea separacionista. Esas dos críticas nos ayudan a entender mejor la separación, pero no nos dan razones válidas para rechazarla. De hecho, me inclino a pensar que nos dan más bien motivos para extender su alcance.

Una vez más, mi reformulación del argumento separacionista hace referencia exclusivamente al Estados Unidos contemporáneo; la línea que pretendo defender aquí puede ser (y, probablemente, debería ser) trazada de forma diferente según el tiempo y el lugar.

Aun así, voy a comenzar con un argumento general: incluso en democracia es posible ceder demasiado ante la agitación y el entusiasmo popular. De hecho, la movilización de masas suele ser antidemocrática; puede contribuir a crear un tipo de política muy negativa (de carácter religioso, a veces, o de carácter ideológico, o de carácter nacionalista) que no deberíamos tener problema alguno en reconocer como tal. Cuando los fanáticos religiosos convierten a los infieles a la fuerza, o los persiguen, o

los excluyen de la vida pública; cuando se cometen asesinatos en nombre de Dios (o en nombre de la nación, o de la causa); cuando los militantes étnicos «limpian» su territorio de habitantes extranjeros o pertenecientes a minorías; cuando los revolucionarios vencedores envían a la «clase enemiga» a campamentos de reeducación: todos *estos* son ejemplos de degeneración política. Nunca deberíamos negar la realidad de la «degeneración» ni convertirnos en apologistas de la misma. En Estados Unidos, hemos conseguido evitarla hasta el momento y la separación entre religión y política ha constituido un medio de importancia crucial para ello.

De hecho, es incluso un medio ejemplar: el argumento sobre la movilización masiva anteriormente descrito nos ayuda incluso a apreciar claramente que la negación de un poder coercitivo para los grupos religiosos ha de reiterarse en el caso de los grupos raciales y étnicos, de las comunidades culturales, de los movimientos sociales, e incluso de los partidos políticos. La Constitución estadounidense señala la religión en particular, pero ello se debe presumiblemente a que los colonos norteamericanos tenían muy presente el recuerdo de las guerras y las persecuciones religiosas. A finales del siglo XX, tenemos también otros recuerdos, relacionados con aquellos de antaño, pero ampliados —guerras y persecuciones entre ideologías y entre comunidades, amén de entre religiones—, por lo que es perfectamente plausible hacer extensivo ese mismo argumento a grupos como los que acabo de citar.

Todos ellos son asociaciones voluntarias (cuando menos, en el sentido mínimo de que no hay prohibición de salida); funcionan en el espacio abierto que el Estado crea y enmarca. Obviamente, ese espacio no es un terreno neutral: deberíamos concebirlo más bien como un terreno civil o, incluso, laico. Eso no significa que en él no se puedan expresar argumentos religiosos o que no sea posible celebrar ceremonias de índole confesional. Lo único que quiere decir (aunque es muy importante) es que la religión no puede afincarse allí; ninguna Iglesia puede oficializarse allí; ninguna república santa, islámica o de la Torá puede organizarse allí; el reino de Dios no puede hacerse realidad allí. El fin de la historia tiene que producirse en otro lugar. El espacio civil en una sociedad democrática es hostil a lo definitivo. Y, de igual modo, ninguna comunidad étnica o racial

puede arraigarse allí, y si la sociedad comunista se parece en algo a una era milenaria, tampoco puede afincarse allí. No puede haber una revolución *final* ni un reino mesiánico dentro del marco democrático. La separación entre religión y política, y todas las demás separaciones paralelas, son garantías de temporalidad, y también de provisionalidad.[29]

Pero de estas garantías no se desprende que no podamos perseguir activamente la materialización de una u otra idea de la sociedad buena. Lo único que se desprende es que, mientras haya ideas diferentes, ninguna materialización puede ser definitiva. En el lado religioso o ideológico de la línea divisoria, la sociedad buena puede tener una forma absoluta; en el lado político, siempre es provisional. El poder del Estado no puede nunca involucrarse por completo en nombre de la estabilidad o la permanencia de la sociedad buena; el poder debe estar siempre potencialmente disponible para hombres y mujeres que defiendan concepciones enfrentadas de la bondad. No importa si esas concepciones son religiosas o laicas; sus protagonistas tienen exactamente el mismo derecho a sumarse a la competición, a movilizar a sus seguidores, a apelar a sus pasiones y sus convicciones. Si un liberalismo antiséptico trata esta clase de cosas con desdén o con miedo, habrá que reconsiderar la antisepsia: no se trata de una infección, sino de la normal implicación democrática. Lo único que la separación exige es que a los ciudadanos implicados (religiosos y laicos) se les impida *exactamente por igual* que alcancen nada que se parezca a la victoria total.

El Estado debería ser neutral, pues, en el siguiente sentido concreto: aunque esté comprometido con la idea del espacio civil y mantenga activa la guardia contra lo definitivo, no debe interferir en la competencia entre grupos religiosos o de otro tipo; no debe preferir una comunidad religiosa, étnica o racial a otra (ni un partido o movimiento ideológico a otro). Pero incluso esta neutralidad limitada será siempre incompleta y su significado exacto será objeto permanente de disputa. Las insurgencias populares, como el movimiento por los derechos civiles de la década de 1960 o las campañas evangélicas de la de 1990, formulan habitualmente reivindicaciones al Estado para que se les reconozca lo que podríamos denominar un estatus de «grupo favorecido» y, por lo tanto, para que aquél suspenda su neutralidad

estricta: la «acción afirmativa», el rezo en las escuelas o el creacionismo en el plan de estudios son ejemplos (estadounidenses) de tales peticiones. Algunas de ellas deberían ser apoyadas por el Estado, pero éste también debería oponerse a otras.

A veces, la justicia entra en conflicto con la práctica de la separación y tiene prioridad sobre ésta, como ocurre en los casos de las políticas de discriminación positiva («acción afirmativa»), donde la historia de la discriminación racial parece hacer necesaria una política de preferencia racial o, lo que es lo mismo, una negación de la neutralidad en la medida en que las razas viven una situación de radical desigualdad (el adjetivo es importante: el Estado no puede imponer una igualdad perfecta, pero sí puede y debe actuar contra la desigualdad radical entre sus ciudadanos). A veces, la justicia y la separación van de la mano, como creo que sucede en los casos del rezo en las escuelas, donde la autoridad del profesorado sobre el alumnado convierte la práctica religiosa en coercitiva de un modo que no puede serlo en la comunidad en general (aunque los límites imponibles a los profesores cristianos no difieren de los límites que impondríamos a los profesores comunistas, por poner un caso). Es absurdo, no obstante, negar a unos grupos de estudiantes el derecho a organizar actividades extracurriculares de carácter religioso (o ideológico): esa clase de actividades no son coactivas. Del mismo modo, instalar un pesebre navideño en la plaza mayor del pueblo o una menorá de Jánuca en la Herald Square de Manhattan no es un acto coercitivo (una cruz plantada en esa misma plaza por el Ku Klux Klan sí tendría una significación diferente). Supongo que los estadounidenses discreparían entre sí a propósito de esos casos, pero éstos son desacuerdos en torno a cómo trazar la línea separacionista; lo que no se puede evitar es trazarla.

La separación crea un régimen de tolerancia en el que el Estado único tolera una multiplicidad de grupos religiosos y obliga a éstos a tolerarse (o a actuar como si se tolerasen) unos a otros. La extensión de este régimen establece una tolerancia similar entre los grupos étnicos, los partidos políticos, etc. Pero la tolerancia no excluye la competencia entre esos grupos, ni tampoco pretende reducir la movilización popular y la implicación política apasionada que (a veces) produce la competencia. Hay

una diferencia aparente: podemos imaginar un partido político que gana la competición electoral y pone en práctica su programa, pero se supone que ni los grupos religiosos ni los étnicos pueden hacer algo así.

En realidad, sin embargo, los partidos y las iglesias tienen más similitudes que diferencias en lo que respecta a la práctica de la separación, y explicar el parecido puede ayudarnos a entender lo que realmente significa esa separación. Los partidos políticos victoriosos sólo pueden actuar dentro de los límites políticos o constitucionales de corte liberal y democrático. No pueden, por ejemplo, usar el poder estatal para garantizarse la permanencia de su victoria electoral; no pueden exigir que se recite a diario el programa del partido en las escuelas públicas; no pueden convertir el estudio de la historia del partido en asignatura obligatoria.[30] Fijémonos en la diferencia: un partido puede traducir su programa en una ley, pero no en un catecismo escolar. Todo lo que dé al partido la apariencia de un afincamiento, todo lo que haga que su autoridad sea definitiva (es decir, algo que no sea una cuestión de legislación revisable, sino de ortodoxia confesional), está estrictamente excluido. Es como si la Constitución dijera que «el Congreso no hará ley alguna por la que adopte un partido político como oficial del Estado».

Del mismo modo, hay cosas que los grupos religiosos pueden hacer legítimamente en el terreno político: pueden defender el Estado del bienestar u oponerse a la disuasión nuclear en nombre de la ley natural, como han hecho los obispos católicos; pueden defender los derechos civiles y la discriminación positiva en nombre de la justicia profética, como han hecho los rabinos liberales; pueden sumarse a los debates sobre el derecho familiar, el currículo escolar o la censura de la pornografía, como han hecho los cristianos evangélicos, etc. Y en el curso de actividades de ese tipo, pueden invocar ideales religiosos; en condiciones de democracia, el simple deseo de ganar debería inducirlos a hacer una invocación tan amplia como les sea posible.

Pero también hay cosas que no están legitimados a hacer; no pueden, por ejemplo, imponer un catecismo religioso en las escuelas públicas. Los límites no los establece aquí el principio abstracto de la separación, sino las necesidades concretas del régimen de la tolerancia. Ningún programa

religioso puede promulgarse en forma de ley si amenaza a las demás religiones, o socava la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos y ciudadanas, o cuestiona el carácter civil del espacio político. Así pues, es probable que la mejor forma de referirse a los ámbitos que están separados por esa línea divisoria no sea con los términos religión y política. Lo que separamos, en realidad, es la religión *del* poder del Estado (y la etnicidad del poder del Estado, e incluso la política del poder del Estado).

Cabe deducir, pues, que el primero de los tres requisitos de la separación debe mantenerse y extenderse: la coerción pertenece en exclusiva al Estado y ha de ser negada a las autoridades eclesiásticas y a los líderes religiosos carismáticos, así como a los activistas étnicos, a los jefes de los partidos y a los maestros supremos de esta o de aquella ideología. Pero el Estado puede ceder ante los hábitos de sus ciudadanos (o de la mayoría de éstos), como hace, por ejemplo, cuando cierra sus oficinas los domingos. Aquí, el sentido común invalida la pureza separacionista; no es necesario idear un procedimiento de sorteo aleatorio para fijar un día de descanso semanal; esa clase de cesión no ha de ser entendida como una forma de coerción. (Exigir que se trabaje en todos o en cualquiera de los demás días sí que sería coacción.) Pero sería incorrecto convertir la Pascua en festividad estatal,[31] y sería igualmente incorrecto (y en exactamente el mismo sentido) que, en cualquier país donde las personas estén seriamente involucradas en la lucha de clases, se declarara el Primero de Mayo fiesta estatal. Con la Fiesta del Trabajo estadounidense, sin embargo, no hay problema, pues se trata de un compromiso norteamericano característicamente pragmático: es una versión no partidista del Primero de Mayo que exalta el papel del trabajo en la vida nacional sin refrendar con ello los objetivos políticos del movimiento obrero. Un día de descanso o una celebración no partidista son beneficios en sentido amplio, aun si retienen algún tipo de significación específicamente religiosa o política.

De manera similar, muchas actividades reales de las organizaciones religiosas y políticas son beneficiosas en un sentido amplio, aunque también cumplan unas finalidades religiosas y políticas particulares. De aquí que sea posible modificar también el primer requisito: podemos interpretar que permite el apoyo financiero público a instituciones de servicio social (como

las guarderías, los hospitales y las residencias de la tercera edad, por poner los ejemplos fáciles en primer lugar) que también están financiadas (y gestionadas) por grupos religiosos.[32] Sólo se necesita que haya una amplia disponibilidad de fuentes de financiación similares, no sólo para las comunidades confesionales, sino para cualesquiera que logren organizar servicios parecidos. Que el programa de un hogar para la tercera edad siga un calendario religioso no es una objeción. Si en esta residencia se celebra la Semana Santa y en aquella otra, la Pascua judía, y en otra, el Primero de Mayo, los residentes seguirán recibiendo simplemente lo que se les debería dar (un lugar familiar y una rutina habitual en su vejez) y a los contribuyentes se les podrá pedir legítimamente que ayuden a proporcionarlo.

La educación plantea cuestiones y preguntas mucho más difíciles, pues los niños y las niñas tienen aún que adquirir un lugar y una rutina, y son particularmente vulnerables a las presiones coercitivas. A las escuelas privadas o de titularidad confesional que ofrecen formación específicamente religiosa se les ha negado —y, probablemente, debe negárseles— financiación pública;[33] sucedería lo mismo con los centros educativos destinados a cultivar una identidad étnica o política concreta (es decir, a reproducir italianos o húngaros comprometidos como tales, por ejemplo, o neoliberales o socialistas). Pero las escuelas se parecen mucho a las instituciones de servicio social cuando enseñan materias seculares (ordenadas por el Estado), cuando ayudan a niñas y niños discapacitados, cuando hacen cumplir medidas de salud pública, o cuando ofrecen asesoría académica. ¿Hay que apoyar entonces las actividades de este tipo? ¿Cómo? ¿Qué condiciones hay que imponer y cuánto apoyo hay que dar? Todas estas son preguntas políticas que pueden ser decididas legítimamente de formas diferentes. El argumento contrario a proporcionar hasta la más pequeña ayuda estatal a las escuelas de titularidad religiosa no está basado en principios, sino que es simplemente prudencial. Se asemeja a aquella recomendación de la ley judía que dice que todos deberíamos «proteger la Torá con un cercado»; trazamos una línea, tomamos una postura, antes de que los principios estén en peligro, precisamente para asegurarnos de que esos principios no estén nunca en peligro. Pero cómo y dónde hay que

trazar exactamente esa línea no es en sí una cuestión de principios.[34] Debería subrayar que el principio que está en juego aquí no es la necesidad de separar la religión de la política (pues eso es un medio para conseguir un fin), sino que el espacio político debe tener un carácter civil: el Estado debería ser un Estado para todos sus ciudadanos y ciudadanas.

Los otros dos requisitos de la separación están abiertos a modificaciones de índole similar, con las que se reconoce de forma parecida el valor de las asociaciones religiosas (y de otros tipos) y el papel central que éstas ejercen en las vidas de tantos y tantos ciudadanos. La religión civil debería ser real y distintivamente civil, y, por lo tanto, inclusiva para el mayor número posible de ciudadanos y ciudadanas. Pero mezclar y maridar elementos procedentes de las prácticas de diferentes religiones y de las historias de distintos grupos étnicos puede ser un método legítimo de inclusión (legítimo, incluso, aunque la inclusión no sea total, algo que, en cualquier caso, no puede ser). Y aunque el estilo del debate político debería ser tan pragmático y abierto como (los separacionistas) podamos lograr que sea, no existe en realidad modo alguno de excluir las convicciones y las pasiones absolutistas sin excluir también a las personas que las sostienen. Así que es mejor aceptar la expresión de éstas y esperar que la presión de los argumentos democráticos garantice que el absolutismo no tenga la última palabra. Dentro de los límites constitucionales, los movimientos religiosos e ideológicos pueden movilizar las pasiones que sean capaces de movilizar: la política democrática puede y debe ser permisiva en ese respecto.

Pero los límites constitucionales sirven, sin duda, para rebajar la trascendencia de lo que está en juego en la competición política. Para eso están. En unas elecciones estadounidenses no nos jugamos si gobernará Dios o Satán; eso hace que la política sea menos «interesante», menos peligrosa y, en consecuencia, menos excitante de lo que seguramente sería de otro modo. Negar la autoridad de Dios en la vida política es una manera conveniente de referirse a que la política debe ser un lugar seguro para unos seres humanos condenados a interminables desacuerdos y conflictos. Podríamos decir que, negando la autoridad divina en ese terreno, hacemos que la política sea segura para la política misma, pues las movilizaciones

religiosas y cuasi religiosas suelen ser profundamente antipolíticas. El sueño de una era milenaria, el desprecio por el compromiso parlamentario, la identificación maniqueísta de los enemigos, la disciplina terriblemente rígida: juntos, todos estos elementos representan una especie de escapismo político. ¿Y de dónde trata de escapar? Pues de la negociación, día sí y día también, de la diferencia.

Las ceremonias cívicas en la plaza pública y las asignaturas de educación cívica en las escuelas públicas (y también en las privadas) deberían enseñar (con independencia de las otras cosas que enseñen) los valores que subyacen a esta negociación y la hacen posible, y que son los de la igualdad política y el respeto mutuo. Son valores antimilenaristas (porque abarcan también a los infieles, los herejes, los apóstatas y los renegados) y, como tales, es muy posible que generen tensión entre la política y la religión, pero también entre la política y el mesianismo político, y entre la política y todo tipo de absolutismos sectarios o comunitarios. La mayor parte del tiempo, esa tensión es algo bueno y natural en cualquier sociedad democrática, muchos de cuyos ciudadanos y ciudadanas son creyentes religiosos o militantes políticos. Pero cuando estalla en forma de conflicto religioso o ideológico, cuando la directamente atacada es la línea separacionista, no deberíamos dudar en implicarnos (apasionadamente) en su defensa y aspirar a ganar la batalla si podemos, aunque esto no vaya a ser más que una victoria para la vida ordinaria, para la convivencia, para la paz momentánea. De hecho, la victoria es tan importante que bien podríamos permitirnos describirla en términos más emocionantes.

¿De verdad las personas sólo pueden ser movilizadas para la actividad política mediante visiones antipolíticas del Armagedón, la batalla final contra las fuerzas del mal (la revolución final más allá de la cual aguarda la paz eterna, la armonía perfecta)? Si así es, tal vez sería mejor no movilizarlas. Pero la historia de los regímenes liberales y democráticos está llena de ejemplos de movilizaciones más parciales y a más corto plazo, impulsadas por una fe religiosa o cuasi religiosa.[35] La política democrática, cuando funciona bien, tiene efectos al otro lado de la línea, pues modifica la

fuerza de los compromisos religiosos (y étnicos, comunitarios, sectarios o de partido) y, de ese modo, abre la puerta a una política que comience con la pasión pero que acabe en el compromiso.

La política separada de la religión en este sentido extendido y matizado (en el que a todos los cruzados, ya sean religiosos o seculares, se les niega la espada, pero se les permite desplegar sus estandartes) es un conflicto con final abierto en torno a intereses y valores entre personas que comprenden que tienen que convivir unas con otras. Tanto el conflicto como la convivencia son condiciones permanentes que hay que proteger de las tentaciones de la eternidad. Tenemos que posicionarnos contra el cierre o la clausura que el nombre de Dios ha justificado en reiteradas ocasiones, pero también contra cualquier otro tipo de clausura justificada por cualquiera de los sustitutos seculares del nombre de Dios. De que hiciéramos algo así sólo podría quejarse alguien que no haya experimentado nunca (o que no pueda imaginarse a sí mismo experimentando) los peligros de la degeneración política.

Capítulo 11

LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural

[1]

Como buen profesor, quisiera comenzar con un par de distinciones. En este capítulo no voy a centrarme (salvo muy al final) en la tolerancia que se pueda tener en el seno de la sociedad civil (o, ni siquiera, en el del Estado) con los individuos excéntricos o disidentes. Es muy posible que los derechos individuales estén en la raíz misma de toda forma de tolerancia, pero aquí me interesan esos derechos fundamentalmente cuando son ejercidos en común (en el contexto de una asociación voluntaria, un culto religioso o una expresión cultural) o cuando son reivindicados por grupos en nombre de sus miembros. Los individuos excéntricos, solitarios en cuanto a sus diferencias, son bastante fáciles de tolerar; además, la repugnancia y la resistencia sociales ante la excentricidad, aun siendo sin duda poco atractivas, tampoco resultan terriblemente peligrosas. Nos jugamos mucho más en el caso de los grupos excéntricos y disidentes.

Tampoco me voy a centrar aquí en la tolerancia política con los movimientos y los partidos de oposición. Éstos compiten por el poder político y son necesarios en los regímenes democráticos, que requieren casi literalmente de la existencia de líderes alternativos (con programas igualmente alternativos), aunque nunca lleguen realmente a ganar unas elecciones. Son coparticipantes, como los miembros del equipo rival en un partido de baloncesto, sin los cuales éste sería imposible de jugar y que, por consiguiente, tienen derecho a encestar canastas y a ganar si pueden. Los problemas sólo surgen en el caso de personas que quieren perturbar el desarrollo del juego y que, al mismo tiempo, reclaman para sí los derechos

propios de los jugadores y la protección de las reglas. Estos problemas suelen ser bastante dificultosos, pero no tienen tanto que ver con la tolerancia de la diferencia, que es intrínseca a la política democrática, como con la tolerancia de la perturbación (o del riesgo de perturbación), lo que ya es algo distinto.

Lo que me interesa aquí es la tolerancia cuando las diferencias en disputa son culturales, religiosas o relacionadas con el modo de vida: es decir, cuando los demás no son coparticipantes y no hay un juego común ni una necesidad intrínseca de diferencia. Ni siquiera una sociedad liberal exige la presencia de múltiples grupos étnicos o comunidades religiosas; tampoco es el caso que ninguno de esos grupos precise de la presencia de todos o de algunos de los demás. Los grupos tenderán a competir entre sí, buscando conversos o seguidores entre los individuos aún no comprometidos (o que lo están escasamente), pero su objetivo fundamental es sustentar un modo de vida determinado entre sus propios miembros y reproducir su cultura o su fe en generaciones sucesivas. Su foco de atención es, en primera instancia, interno, que es justamente como no puede ser el de los partidos políticos. Al mismo tiempo, precisan de algún tipo de espacio social extendido (fuera del puramente doméstico) para reunirse en asamblea, ejercer su culto, debatir, celebrar, ayudarse mutuamente, escolarizar a sus miembros, etc.

Ahora bien, ¿qué significa tolerar a los grupos de esta clase? Entendida como una actitud o un estado de ánimo (del que se siguen unas prácticas características), la tolerancia tiene diversas acepciones. La primera de ellas, que refleja los orígenes de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII, consiste simplemente en la aceptación resignada de la diferencia en aras de la paz. Las personas se matan unas a otras durante años hasta que, un buen día, se impone el agotamiento y tenemos eso que llamamos tolerancia. Pero podemos diferenciar un continuo de acepciones más sustantivas. Una segunda actitud posible es pasiva, relajada y benignamente indiferente: «de todo tiene que haber en el mundo». Una tercera sería la que expresa una apertura hacia los otros: curiosidad, respeto y disposición a escuchar y aprender. Y en el extremo más alejado del continuo, está el refrendo entusiasta de la diferencia: un refrendo estético si se considera que la

diferencia representa —bajo un aspecto cultural— la grandeza y la diversidad de la creación de Dios o del mundo natural; o un refrendo funcional si se entiende la diferencia como una condición necesaria del florecimiento humano que ofrece a los hombres y las mujeres individuales opciones entre las que elegir para dar sentido a su autonomía.

Pero tal vez esta última actitud quede fuera del ámbito del tema que aquí me ocupa: ¿cómo se puede decir que tolero algo cuando, en realidad, lo respaldo? Si quiero que los otros estén *aquí*, en esta sociedad, entre nosotros, eso significa que no tolero la alteridad, sino que la apoyo. Ahora bien, no es que apoye necesariamente una versión u otra de la alteridad; es muy posible que prefiera un «otro» distinto, cultural o religiosamente más cercano a mis propias prácticas y creencias (o, quizás incluso, más distante, más exótico, que no me plantee ninguna amenaza competitiva). Parece correcto decir, pues, que, aunque apoyo la idea de la diferencia, lo que hago es tolerar las diferencias así ejemplificadas. Y siempre habrá personas, en cualquier sociedad democrática y por muy arraigado que esté el compromiso con el pluralismo, para las que cierta diferencia particular (una determinada forma de culto, de organización familiar, de régimen dietético o de código de vestir) sea muy difícil de tolerar. Yo diré de todas las personas que aceptan en realidad esta clase de diferencias, con independencia de cómo se posicionen en el continuo formado por la resignación, la indiferencia, la curiosidad y el entusiasmo, que están en posesión de la virtud de la tolerancia.

Asimismo, me referiré a todas aquellas ordenaciones y configuraciones sociales mediante las que incorporamos la diferencia, convivimos con ella y permitimos que tenga su cuota de espacio social, como si fueran las formas institucionalizadas de esa misma virtud. Históricamente, ha habido cuatro tipos diferentes de tales configuraciones que han sostenido la tolerancia: cuatro modelos de sociedad tolerante. Me propongo ahora describirlos de forma breve y aproximada, para luego decir algo acerca de la concepción que tienen de sí mismos los hombres y las mujeres que hoy los hacen funcionar (en la medida en que consiguen realmente que funcionen, pues la tolerancia siempre es un logro precario). ¿Qué hacemos exactamente cuando toleramos la diferencia?

[2]

Las formas de organización más antiguas son las de los grandes imperios multinacionales, empezando (respecto a lo que aquí nos ocupa) por Persia y Roma. En ellos, los diversos grupos se constituyen como comunidades autónomas, de carácter tanto político/legal como cultural/religioso, que se gobiernan a sí mismas en un amplio espectro de actividades. Los grupos no tienen más remedio que coexistir junto a los demás, pues sus interacciones están gobernadas por unos administradores imperiales que se rigen por un código imperial, como el *ius gentium* romano, ideado para mantener un mínimo de imparcialidad (según ésta es entendida en el centro imperial). En el quehacer cotidiano, sin embargo, los administradores no interfieren en la vida interna de las comunidades autónomas, ya sea por imparcialidad o por cualquier otro motivo, siempre y cuando se paguen los tributos y se mantenga la paz. De ahí que se pueda decir que toleran los diferentes modos de vida y que el régimen imperial pueda ser llamado un régimen de tolerancia, tanto si los miembros de las diferentes comunidades se toleran mutuamente como si no. Bajo el dominio imperial, éstos, les guste o no, manifiestan tolerancia en sus interacciones cotidianas, y puede que algunos de ellos aprendan incluso a aceptar la diferencia y se sitúen en algún punto intermedio del continuo que he descrito anteriormente. Pero la supervivencia de las diferentes comunidades no depende de tal aceptación, sino solamente de la tolerancia administrativa, sustentada principalmente sobre el deseo de mantener la paz (aun cuando, a nivel individual, los funcionarios imperiales han actuado movidos por diversas motivaciones y algunos de ellos han llegado a tener fama, incluso, de sentir especial curiosidad por la diferencia o hasta de ser entusiastas en la defensa de la misma).

Ésta es probablemente la forma más exitosa de incorporar la diferencia y de facilitar (o, para ser más precisos, imponer) una coexistencia pacífica. Pero no es (o, como mínimo, nunca ha sido) una forma democrática. Sea cual sea el carácter concreto de las diferentes «autonomías», el régimen que las incorpora es autocrático. Nada más lejos de mi intención que idealizar esa autocracia: puede ser brutalmente represiva en su propósito de

conservar sus conquistas, como la historia de Asiria e Israel, Roma y Cartago, España y los aztecas, o Rusia y los tártaros, demuestra sobradamente. Pero el gobierno imperial estable suele ser tolerante, y lo es precisamente porque es autocrático en todas partes, que es lo mismo que decir que no está limitado por los intereses ni los prejuicios de ninguno de los grupos conquistados, pues se mantiene equidistante con respecto a todos ellos. Los procónsules romanos en Egipto o los regentes británicos en la India gobernaron con mayor ecuanimidad que la que ningún príncipe o tirano local probablemente hubiera demostrado, mayor incluso que la que las mayorías locales de hoy en día serían capaces seguramente de aplicar.

La autonomía imperial tiende a encerrar a los individuos dentro de sus comunidades y, por lo tanto, dentro de una identidad étnica o religiosa única. Tolera los grupos y sus estructuras de autoridad y sus prácticas tradicionales, pero no (salvo en unos pocos centros cosmopolitas y en las capitales) a los hombres y mujeres independientes. Los disidentes o los herejes solitarios, los vagabundos culturales y los matrimonios mixtos y sus hijos huirán hacia la capital imperial, que, como resultado, se convertirá probablemente en un lugar bastante tolerante (pensemos, si no, en Roma, Bagdad y Viena) y en el único donde el espacio social está medido para que quepan los individuos. Todos los demás habitantes del imperio vivirán en vecindarios o distritos homogéneos, y se les tolerará allí dentro, pero no es probable que sean bien recibidos ni que estén siquiera seguros si cruzan la línea que los separa de los demás espacios colectivos; sólo podrán mezclarse confortablemente en un espacio neutral: en el mercado, por ejemplo, o en los tribunales y las prisiones imperiales. Pero, con todo, vivirán la mayor parte del tiempo en paz unos junto a otros, respetando tanto las fronteras culturales como las geográficas.

En la actualidad, todo eso ha desaparecido (la Unión Soviética fue el último de los imperios): las instituciones autónomas, las fronteras cuidadosamente preservadas, los carnés de identidad con distintivos étnicos, las burocracias de extendidas dimensiones. La autonomía no significó gran cosa al final (uno de los motivos, quizás, que explican el posterior declive imperial); su alcance se vio reducido en gran medida por el impacto de las ideas modernas sobre la soberanía y por las ideologías totalizadoras, poco

proclives a la acomodación de la diferencia. Pero las diferencias étnicas y religiosas sobrevivieron, y allí donde contaban con una base territorial, unos organismos o agencias locales (más o menos representativos) se encargaron de retener unas mínimas funciones y cierta autoridad simbólica. Nada más caer los imperios, estas agencias lograron transformarse muy rápidamente en una especie de aparato estatal impulsado por una ideología nacionalista y con aspiraciones de poder soberano. La soberanía, como es bien sabido, trae consigo la pertenencia a la sociedad internacional, la más tolerante de todas las sociedades pero en la que, hasta fechas muy recientes, no era nada fácil ingresar. En este artículo no me detendré en absoluto a hablar de la sociedad internacional, pero es importante reconocer que en ella es donde (y como) la mayor parte de los grupos preferirían ser tolerados: como Estados-nación (o repúblicas religiosas) con sus gobiernos, sus ejércitos y sus fronteras, coexistiendo junto a otros Estadosnación en el respeto mutuo o, cuando menos, bajo el imperio de un conjunto de leyes comunes (aunque raramente aplicadas de forma efectiva).

[3]

Antes de que me refiera al Estado-nación como una posible sociedad tolerante, quisiera comentar brevemente un «heredero» moralmente similar, aunque no más probable a nivel político, del imperio multinacional: el Estado consociacional o bi- o trinacional. Ejemplos como los de Bélgica, Suiza, Chipre, Líbano y la mortinata Bosnia, sugieren cuál es el rango de lo posible en ese sentido, pero también ponen de manifiesto la inminencia del desastre. El consociacionalismo es un programa heroico porque aspira a mantener la coexistencia imperial sin los funcionarios del imperio y sin la distancia que hacía de esos administradores unos mandatarios más o menos imparciales. Ahora, los diferentes grupos no son tolerados por un único poder que los trasciende a todos, sino que tienen que tolerarse unos a otros y resolver entre ellos los términos de su convivencia.

No es algo imposible. El éxito es más probable, eso sí, allí donde sólo hay dos grupos cuyo tamaño o poder político es aproximadamente el mismo, y donde tal igualdad se mantiene estable a lo largo del tiempo. En

ese caso, la asignación proporcionada de recursos y cargos de la administración pública es relativamente sencilla y ninguno de los dos grupos tiene por qué temer el dominio del otro. Cada uno practica sus propias costumbres, y puede que incluso aplique su propia ley tradicional, sin ser molestado. Es el miedo a esa molestia o, más aún, al dominio por parte del otro grupo lo que deshace las consociaciones. La tolerancia mutua depende de la confianza no tanto en la buena voluntad del otro, sino más bien en los esquemas institucionales que protegen frente a los efectos de una posible mala voluntad. Yo no puedo vivir tolerantemente junto a un «otro» peligroso. ¿Qué peligro temo? Que la consociación derive en un Estado-nación convencional donde yo pase a ser un miembro de la minoría y tenga que esforzarme por ser tolerado por mis anteriores socios, que para entonces ya no necesitarán de mi tolerancia.

[4]

La mayoría de los Estados que componen la sociedad internacional son Estados-nación. Llamarlos así no significa que tengan poblaciones homogéneas en cuanto a su composición nacional (ni en cuanto a su composición étnica ni religiosa). La homogeneidad es rara, por no decir inexistente, en el mundo actual. Sólo significa que un único grupo dominante organiza la vida común de tal forma que ésta refleje su propia historia y cultura, y que, si las cosas van según se pretende que vayan, transmita esa historia hacia el futuro y sostenga esa cultura. Son estas pretensiones e intenciones las que determinan el carácter de la educación pública, los símbolos y las ceremonias de la vida pública, el calendario oficial del Estado y las fiestas por él impuestas. El Estadonación no es neutral entre las diferentes historias y culturas; su aparato estatal es un motor de reproducción nacional. Pero, al mismo tiempo, puede tolerar minorías, como normalmente hacen los Estados-nación liberales y democráticos. Esta tolerancia adopta diferentes formas, aunque rara vez alcanza la plena autonomía de los antiguos imperios. La autonomía regional

es especialmente improbable, porque, en ese caso, los miembros de la nación dominante que vivieran en la región en cuestión se verían sometidos a un gobierno «ajeno» en su propio país.

En los Estados-nación, la tolerancia está centrada normalmente no en los grupos, sino en los miembros de los grupos, es decir, de unas *minorías* entendidas como conjuntos de miembros, concebidas por lo general de forma estereotípica y a las que se permite (o de las que se espera) que formen asociaciones voluntarias, organizaciones de apoyo mutuo, escuelas privadas, sociedades culturales, editoriales, etc. No se les permite tener una existencia corporativa ni ejercer una jurisdicción legal sobre los miembros de su grupo. La religión, la cultura y la historia de la minoría corresponden a lo que podríamos denominar el colectivo privado (sobre el que el colectivo público, el Estado-nación, nunca deja de tener suspicacias). Toda petición de expresión pública de la cultura minoritaria causará muy probablemente inquietud entre la mayoría (de ahí la controversia creada en Francia por el uso del pañuelo musulmán en las escuelas estatales). En principio, no hay una coacción directa sobre los individuos, pero la presión para que se asimilen a la nación dominante, al menos en lo que se refiere a las prácticas públicas, ha sido bastante habitual y, hasta fechas recientes, bastante eficaz. Cuando los judíos alemanes del siglo XIX se describían a sí mismos como alemanes en la calle y judíos en casa, aspiraban a conformarse a una norma del Estado-nación que convertía la privacidad en una condición necesaria para la tolerancia.

La política lingüística es un área clave donde esa norma estatalnacional es tanto impuesta como atacada. La mayoría insiste en que todas las minorías aprendan y empleen el idioma de la nación dominante, cuando menos, en sus transacciones públicas. Las minorías, si cuentan con la fuerza suficiente (y, en especial, si cuentan con una base territorial), tratarán de conseguir la legitimación de sus propias lenguas en las escuelas, en los documentos estatales, en los rótulos públicos, etc. A veces, una de las lenguas minoritarias es reconocida como segunda lengua oficial; lo más habitual, sin embargo, es que el idioma mismo de la nación dominante acabe transformándose por el uso que hace de él la minoría (lo que no deja de ser, supongo, una muestra de la tolerancia de aquélla).

Hay menos margen para la diferencia en los Estados-nación que en los imperios multinacionales o en las consociaciones. Como los miembros tolerados del grupo minoritario son también ciudadanos, con sus derechos y deberes, es más probable en estos Estados que en los imperios multinacionales que las prácticas del grupo estén sujetas al escrutinio de la mayoría. Pese a todo, son diversas las diferencias (sobre todo, de tipo religioso) que se han logrado mantener en los Estadosnación liberales y democráticos. De hecho, es habitual que las minorías consigan sostener bastante bien una cultura común, debido, justamente, a la presión a la que están sometidas por parte de la mayoría nacional. Puede que los individuos se distancien, pasen por miembros de la mayoría o se vayan asimilando lentamente a los estilos de vida de ésta. Pero para la mayor parte de las personas, estas autotransformaciones son demasiado difíciles o humillantes, por lo que prefieren aferrarse a sus propias identidades y a los hombres y las mujeres que se identifican de forma similar a la suya.

Las minorías nacionales son los grupos que más probabilidades tienen de hallarse en una situación de riesgo. Si se encuentran concentrados territorialmente, se sospechará (quizás con razón) de sus aspiraciones a formar un Estado propio o a incorporarse a un Estado vecino en el que sus parientes étnicos controlan el poder soberano. En tiempo de guerra (tanto si están territorialmente concentrados como si no), se dudará inmediatamente de su lealtad al Estado-nación, aunque sea contra todos los indicios disponibles, como les sucedió a los refugiados alemanes antinazis en Francia durante los primeros meses de la Segunda Guerra Mundial. Vemos de nuevo que la tolerancia fracasa cuando las minorías parecen peligrosas (o cuando los demagogos nacionalistas las hacen parecer así). El destino de los japoneses-americanos meses después también lo demuestra: sus compatriotas estadounidenses imitaron en aquel entonces, por así decirlo, la práctica convencional de los Estados-nación. En realidad, los japoneses no eran (y no son) una minoría nacional en Estados Unidos; al menos, no en el sentido habitual del término. ¿Dónde está la nación mayoritaria? Las mayorías en Estados Unidos han sido siempre de carácter temporal, constituidas de forma diferente para diferentes fines y ocasiones, pero uno de los rasgos cruciales del Estado-nación es la existencia en él de una

mayoría permanente. La tolerancia en los Estados-nación sólo tiene una fuente: se mueve (o no) en una única dirección. El caso de Estados Unidos sugiere un esquema organizativo social muy distinto.

[5]

El cuarto modelo de coexistencia y posible tolerancia es la sociedad inmigrante. En este caso, los miembros de los diferentes grupos han dejado atrás su base territorial, su lugar de origen, y han venido por separado (individualmente o en familias) a un nuevo país para luego dispersarse por su territorio. Sólo se agrupan (para estar más cómodos) en número relativamente reducido, y siempre entremezclados en las ciudades, los estados y las regiones con otros grupos similares. De ahí que no sea posible ningún tipo de autonomía territorial. (Québec es la excepción más importante en este sentido, aunque también debe señalarse la excepción que suponen los pueblos nativos, conquistados por los europeos; en cualquier caso, yo me centraré fundamentalmente en los inmigrantes.) Si los grupos étnicos y religiosos quieren sostenerse como tales, deben hacerlo en forma de asociaciones voluntarias, lo que significa que corren mayor riesgo de desaparecer a causa de la indiferencia de sus propios miembros que de la intolerancia de los demás. El Estado, desasido de la mano controladora de los primeros inmigrantes (que imaginaron en su momento que estaban formando un Estado-nación propio), no se consigna ni se entrega a ninguno de los grupos que lo componen. Es, por utilizar una expresión actual, neutral entre ellos, tolerante con todos y autónomo en cuanto a sus fines.

El Estado reclama unos derechos jurisdiccionales exclusivos considerando a todos sus ciudadanos como individuos y no como miembros de unos grupos. De ahí que las que son objeto de tolerancia sean las elecciones y las acciones individuales: actos de adhesión, participación en rituales de afiliación y culto, manifestaciones de diferencia cultural, etc. A los hombres y las mujeres individuales se los anima a tolerarse mutuamente como individuos, entendiéndose la diferencia en cada caso como una versión personalizada (que no estereotípica) de la cultura de sus respectivos grupos, lo que también significa que los miembros de cada grupo, para dar

muestra de la virtud de la tolerancia, deben aceptarse mutuamente en sus diferentes versiones. Todo el mundo tiene que tolerar a todo el mundo. No se permite que ningún grupo se organice internamente de forma coactiva, ni que se haga con el control del espacio público, ni que monopolice recursos públicos. En principio, las escuelas públicas enseñan la historia y la «educación cívica» del Estado, concebidas para que la identidad de éste no sea nacional, sino simplemente política. La historia y la cultura de los diferentes grupos no se enseñan en absoluto o, cuando sí se enseñan, como ha sucedido en Estados Unidos en tiempos recientes (y en zonas muy determinadas del país), es a dosis iguales: «multiculturalmente». Del mismo modo, el Estado no ayuda a ningún grupo o los apoya por igual a todos, como cuando fomenta, por ejemplo, una forma de religiosidad general como la que se promocionó en anuncios de metro y de autobús durante la década de 1950, cuando se animaba a los estadounidenses a «ir a la iglesia de su elección».

Tal como sugiere este último eslogan, la neutralidad siempre es una cuestión de grados. Algunos grupos resultan más favorecidos que otros en la práctica (en el caso anterior, los grupos con «iglesias»). Pero eso no impide que los otros sean igualmente tolerados; tampoco se convierte la asistencia a las iglesias (ni ninguna otra práctica culturalmente específica) en una condición de la ciudadanía. Es entonces relativamente fácil (y para nada humillante) escapar del propio grupo y adoptar la identidad política imperante (la «americana»). Pero, en las sociedades inmigrantes, muchas personas prefieren mantener una identidad yuxtapuesta o dual, diferenciada en una dimensión cultural/política, como en el caso, por ejemplo, de los italo-americanos. El guión que une ambas partes de la identidad simboliza la aceptación de esa «italianidad» por parte de los demás estadounidenses: el reconocimiento de que la «americana» es una identidad política sin pretensiones culturales fuertes o específicas. La consecuencia lógica de ello es que ese «italo» representa una identidad cultural sin pretensiones políticas. Ésa es la única forma en la que se tolera la italianidad, que debe luego sostenerse (si puede o en la medida que pueda) en privado, a través de las iniciativas y las contribuciones voluntarias de los «italos»

comprometidos con ella. Y así sucede igualmente, en principio, con todos los grupos culturales y religiosos, no sólo con las minorías (término que utilizo aquí, aunque recordemos que no hay una mayoría permanente).

Si los grupos pueden realmente sostenerse en esas condiciones (sin autonomía, sin acceso al poder del Estado ni a un reconocimiento oficial, sin una base territorial ni la oposición fija de una mayoría permanente) es un interrogante todavía por responder. A las comunidades religiosas, tanto las de índole sectaria como las «eclesiásticas», no les ha ido mal en Estados Unidos hasta la fecha. Pero también podríamos pensar que una de las razones de su relativo éxito ha sido la considerable intolerancia a la que muchas de ellas han tenido que enfrentarse en realidad (intolerancia que, como ya he sugerido aquí, tiene a menudo efectos que refuerzan el sostenimiento del grupo). La forma de la tolerancia característica de las sociedades inmigrantes se encuentra todavía en una fase emergente y no se ha realizado del todo. Podríamos entenderla —esa tolerancia de las elecciones individuales y de las versiones personalizadas de cultura y religión— como la forma máxima (o más intensiva) de tolerancia. Pero, repito, sigue sin estar nada claro si el efecto a largo plazo de este maximalismo será el fomento o bien la disolución de la vida del grupo.

El miedo a que, en breve, los únicos objetos de tolerancia vayan a ser los individuos excéntricos lleva a algunos grupos (o a sus miembros más comprometidos) a buscar el apoyo positivo del Estado, en forma, por ejemplo, de sistemas de cuotas o de subvenciones. Pero, dada la lógica del multiculturalismo, el apoyo estatal debe ser dado por igual a todos los grupos sociales. Como ni las cuotas ni las subvenciones pueden ser facilitadas de forma equitativa a semejante escala, la adopción de ese tipo de políticas obligaría a tomar decisiones (y realizar elecciones) difíciles. La tolerancia tiene (al menos, potencialmente) una extensión infinita; pero el Estado sólo puede apoyar la vida de los grupos dentro de unos límites políticos y económicos.

Permítanme resumir mi argumento hasta este punto considerando esos cuatro regímenes, para empezar, en términos de las relaciones de poder que implican y, seguidamente, en términos de la amplitud del abanico de prácticas (moralmente problemáticas) que toleran. Se dice a menudo que la tolerancia es, por fuerza, una relación de desigualdad, en la que los grupos o los individuos tolerados quedan situados, por el hecho de serlo, en una posición de inferioridad. Y que, por lo tanto, deberíamos aspirar a algo mejor, que esté más allá de la tolerancia, como podría ser el respeto mutuo. En cuanto hayamos elaborado el esquema de los cuatro regímenes, veremos, sin embargo, que el panorama parece más complejo de lo que esa crítica a la tolerancia nos pudiera hacer creer: el respeto mutuo es una de las formas que puede adoptar la tolerancia; la forma más atractiva, quizás, pero no necesariamente la más estable.

En los imperios multinacionales, el poder reside en los funcionarios centrales. Desde allí, se anima a todos los grupos incorporados a considerarse igualmente impotentes y, por lo tanto, incapaces de coaccionar o perseguir a sus vecinos. Todo intento local de coerción se traducirá en un llamamiento al centro. Así fue, por ejemplo, como griegos y turcos vivieron en paz unos al lado de los otros bajo el dominio otomano. ¿Se respetaban mutuamente? Algunos probablemente sí; otros no. Pero el carácter de su relación no dependía de su respeto mutuo, sino de su mutuo sometimiento. La consociación, por el contrario, exige un respeto mutuo, como mínimo, entre los líderes de los diferentes grupos, pues los grupos no sólo deben coexistir, sino que también han de negociar entre ellos los términos de su coexistencia. El Chipre anterior a la partición en dos Estados (uno griego y otro turco) representa un ejemplo fallido de aquélla.

En los Estados-nación, el poder reside en la nación mayoritaria, que utiliza el Estado (como ya hemos visto) para sus propios fines. Esto no excluye necesariamente la mutualidad entre individuos, pues, de hecho, siempre es probable que ésta florezca en los Estados democráticos. Pero los grupos minoritarios padecen una situación de desigualdad por su propio peso numérico y acaban viéndose democráticamente anulados en la mayoría de las cuestiones de cultura pública. El caso es similar en los primeros tiempos de la historia de las sociedades inmigrantes, cuando los inmigrantes

iniciales aspiran a convertirse en Estado-nación. Las oleadas sucesivas de inmigración producen lo que, nuevamente en principio, es un Estado neutral: la versión democrática de la burocracia imperial. Pero este Estado se dirige a los individuos y no a los grupos, y, con ello, crea una sociedad abierta en la que se exige a todos que toleren a todos los demás. Resulta entonces posible (al menos, presumiblemente) dar el tan anunciado paso «más allá de la tolerancia». Ahora bien, como ya he argumentado aquí, sigue sin estar claro cuánta diferencia de grupo quedará para ser respetada después de eso.

[7]

Donde más amplia, sin duda, es la tolerancia es en el caso no considerado aquí: el de la sociedad internacional, donde nadie está autorizado a decidir si tolerar o no un grupo o una práctica determinados. El derecho internacional legitima la «intervención humanitaria» a cargo de cualquier Estado capaz de efectuarla en casos de masacre, persecución radical o deportación en masa. Supongo que eso nos permite decir que estas prácticas no están toleradas, al menos, en principio, y que, cuando se produce una intervención real (algo relativamente raro en la historia de los Estados), podamos afirmar que no son toleradas de hecho. Pero, en general, los agentes de la sociedad internacional (los dirigentes políticos y los diplomáticos) y, quizás también, las personas a las que dicen representar son considerablemente tolerantes con lo que sucede allende sus fronteras. Se muestran resignados, indiferentes, curiosos o entusiastas, pero, por el motivo que sea (poco importa aquí), son reacios a interferir. También puede suceder, claro está, que sientan hostilidad hacia la cultura y las costumbres de sus vecinos, pero que, dadas las condiciones de la sociedad internacional, no estén dispuestos a sufragar los costes de la interferencia. O puede pasar que, aunque sean intolerantes desde el punto de vista cultural, acepten la lógica de la soberanía, que dicta una especie de tolerancia institucional.

Entre los regímenes políticos que me ocupan aquí, el imperio multinacional es el que más se aproxima a la aceptación de una lógica similar. Cada comunidad autónoma cuenta con su propio sistema legal y, en aquellos ámbitos en los que sus miembros no interactúen (a través del comercio, por ejemplo) con los de otras comunidades, es probable que se le permita imponer sus propias concepciones compartidas de lo que representa una conducta lícita. Así, las costumbres comerciales extrañas no serán toleradas en los mercados comunes, pero tampoco habrá muchas interferencias en lo que respecta a la labor de los tribunales locales que se ocupen, por ejemplo, de los asuntos domésticos.

Consideremos, si no, las extraordinarias reticencias con las que los británicos prohibieron finalmente, en 1829, el satí (la autoinmolación de las viudas hindúes en la pira funeraria de sus maridos) en sus Estados indios. Durante muchos años, la Compañía de las Indias Orientales, en primer lugar, y el gobierno británico, después, habían tolerado aquella práctica en virtud de lo que, según un historiador del siglo XX, fue su «intención declarada de respetar tanto la fe hindú como la musulmana y permitir el libre ejercicio de los derechos religiosos». Ni siquiera los gobernantes musulmanes, quienes, según este mismo historiador, no sentían respeto alguno por las creencias hindúes, hicieron más que intentos esporádicos y poco entusiastas de suprimir aquella práctica. La tolerancia imperial se hace extensiva, pues, a territorios culturales tan remotos como los del satí (lo que, si atendemos a las descripciones que los propios británicos daban de lo que era la práctica y lo que ésta implicaba, significa que esa tolerancia puede llegar muy lejos).

Entra dentro de lo concebible, al menos, que las formas consociacionales de organización den lugar a una tolerancia similar si el poder de las comunidades consociadas es bastante equilibrado y los líderes de una de ellas demuestran estar muy comprometidos con una práctica cultural determinada (o con varias). En el caso de un Estado-nación, sin embargo, donde el poder está, por definición, desequilibrado a favor de una nación, ésta no tolerará costumbres como el satí en el seno de una minoría nacional o religiosa. Tampoco es en absoluto probable una tolerancia de esa clase en una sociedad inmigrante, donde cada uno de los grupos constituye

una minoría con respecto al conjunto de los demás. El caso de los mormones en Estados Unidos sugiere que las prácticas apartadas de la norma no se toleran ni siquiera cuando son exclusivamente internas e implican «únicamente» la vida doméstica de la comunidad. En estos dos últimos casos, el Estado otorga igual ciudadanía a todos sus miembros e impone una única legislación. No hay tribunales comunitarios; todo el país es una sola jurisdicción dentro de la cual las autoridades estatales están obligadas a interrumpir, por ejemplo, una ceremonia de satí exactamente igual que están obligadas a poner freno a un intento de suicidio siempre que puedan. Y si el satí en cuestión se produce con la colaboración coactiva de los asistentes (como, de hecho, era costumbre en su momento), tienen que tratar dicha coacción como un asesinato: sin excusas religiosas ni culturales.

En otros tipos de casos en los que los valores morales de la comunidad en general (la mayoría nacional o la coalición de minorías) no están tan directamente afectados, es posible que se acepten excusas de cariz religioso o cultural, y que se toleren prácticas no convencionales o, incluso, ilegales. Así ha sucedido, por ejemplo, con minorías constituidas de forma muy restringida o sectaria, como los amish o los judíos jasídicos en Estados Unidos, a quienes las autoridades estatales (o las instancias judiciales) se muestran a veces dispuestas a ofrecer algún tipo de arreglo institucional de compromiso. Pero a quienes no se ofrecerán concesiones similares es a grupos más amplios y poderosos. Además, en el caso de esos grupos más restringidos, los compromisos en vigor siempre podrán ser cuestionados por cualquier miembro de las sectas en cuestión que quiera hacer valer sus derechos como ciudadano o ciudadana. Imaginémonos que se alcanza un acuerdo que permite que las niñas musulmanas acudan a clase en las escuelas públicas francesas llevando la cabeza cubierta por su tradicional pañuelo. (Lo que dificulta un acuerdo de ese tipo es el hecho de que los musulmanes en Francia no son una minoría constituida dentro de unos límites restringidos, pero dejemos ese aspecto a un lado para seguir con el ejemplo.) Estaríamos ante un compromiso con las tradiciones laicistas de la educación francesa, que, de todos modos, seguirían rigiendo el calendario y el currículo escolares en el país. Supongamos que, un día, una serie de niñas musulmanas se quejan de que sus familias las están obligando

coactivamente a llevar el mencionado pañuelo y que el antedicho acuerdo de compromiso facilita dicha coacción. Entonces, posiblemente, el compromiso tendría que renegociarse. En el Estado-nación y en la sociedad inmigrante (aunque no en el imperio multinacional), el derecho del individuo a ser protegido (o protegida) de una coerción de ese tipo sería prioritario frente a los valores de la religión o la cultura minoritaria.

[8]

He hablado de algunos de los límites de la tolerancia, pero no he dicho nada aún a propósito de los regímenes de intolerancia, que es como, en realidad, podemos considerar a muchos imperios y Estadosnación. Tales regímenes consiguen a veces obliterar la diferencia, pero, en otras ocasiones (cuando la intolerancia no llega a traducirse en un genocidio, una deportación masiva o una campaña de «limpieza étnica»), contribuyen de hecho a reforzarla. Singularizan a los miembros de los grupos minoritarios, los persiguen por su afiliación a dichos grupos, los obligan a depender unos de otros, y forjan con ello unas solidaridades intensas. Aun así, ni los líderes de dichos grupos ni sus miembros más comprometidos elegirían vivir bajo un régimen de intolerancia. Si se les da la oportunidad, lo normal es que busquen alguna forma de tolerancia individual o colectiva: la asimilación al conjunto general de ciudadanos y ciudadanas, o el reconocimiento de su posición en la sociedad nacional o internacional, con un grado mayor o menor de autogobierno (autonomía, consociación o soberanía estatal).

Podríamos concebir estos dos como los proyectos centrales de la política democrática moderna. Normalmente se los entiende en términos mutuamente excluyentes: o bien son los individuos los que se liberan de la persecución y la invisibilidad, o bien son los grupos los que son liberados, y los primeros sólo se liberan de verdad si abandonan sus grupos. De ahí la descripción que hiciera Jean-Paul Sartre de la visión del demócrata prototípico acerca de la cuestión judía: «Quiere separar al judío de su religión, de su familia, de su comunidad étnica, para sumergirlo en el crisol democrático de donde emergerá desnudo y solo: un individuo y una

partícula solitaria como todas las demás partículas».[1] (Este proyecto también puede ser descrito en un tono más positivo, evidentemente; como ése no es el tema que aquí me ocupa, no necesito decir nada más al respecto.) La alternativa consiste en proporcionar al grupo en su conjunto una voz, un lugar y una política propias. Para muchas personas de la izquierda política, esto se concibió en tiempos como una lucha por la inclusión, siguiendo el modelo de los movimientos obreros y socialistas: un asalto y derribo de las murallas de la ciudad burguesa. Los grupos que aquí me ocupan, sin embargo, exigen que se luche por unas fronteras.

La consigna central de esta lucha es la «autodeterminación», que entraña la necesidad de un pedazo de territorio o, cuando menos, de un conjunto de instituciones independientes; de ahí se desprenden la descentralización, la transferencia de competencias, la autonomía, la partición, la soberanía. Acertar con las fronteras (no sólo en términos geográficos, sino también funcionales) resulta sumamente difícil, pero es necesario para que los diferentes grupos ejerzan un control significativo sobre sus propias vidas (y para que lo puedan hacer con ciertas garantías).

Ésa es una labor que prosigue hoy en día: adaptando las viejas configuraciones imperiales, extendiendo el sistema internacional moderno, permitiendo la proliferación de Estados-nación, de regiones autónomas, de autoridades locales, etc. Conviene señalar que lo que se está reconociendo y tolerando aquí son siempre los grupos y sus miembros (hombres y mujeres con identidades singulares o primarias, de carácter étnico o religioso). La labor depende evidentemente de la movilización de estas personas, pero los que de verdad entablan relación, quienes de verdad se ven las caras individualmente y cruzando las fronteras, son sus líderes (salvo cuando el enfrentamiento es de naturaleza militar). La autonomía confirma la autoridad de las élites tradicionales; la consociación constituye una especie de acuerdo de reparto de poder entre esas mismas élites; los Estados-nación interactúan a través de sus respectivos cuerpos diplomáticos y dirigentes políticos. En el caso de la gran masa de los miembros de los grupos, la tolerancia se mantiene por medio de la separación, desde el supuesto de que estas personas se conciben a sí mismas *como miembros* y quieren asociarse

principalmente entre sí, con otros miembros. Como si de los personajes del poema *Mending Wall*, de Robert Frost se tratase, son de los que creen que «buenas vallas hacen buenos vecinos».

Sin embargo, el último de mis modelos de tolerancia sugiere un patrón diferente y, tal vez, un proyecto posmoderno. En las sociedades inmigrantes (y ahora también en los Estados-nación sometidos a presiones inmigratorias), las personas experimentan lo que podríamos concebir como una vida sin fronteras y sin unas identidades seguras o singulares. La diferencia se encuentra dispersa, por así decirlo, de modo que puede hallarse en todas partes y en todo momento. Los individuos se entremezclan, pero no se asimilan necesariamente a una identidad común. El control de los grupos sobre sus miembros es más laxo que nunca, aunque eso no signifique en modo alguno que se haya roto por completo. Y el resultado de todo ello es una constante mezcla y combinación de individuos con identidades ambiguas y matrimonios mixtos, y, a partir de ahí, un multiculturalismo literal, que se observa no sólo en la sociedad en su conjunto, sino también en todas y cada una de sus familias (incluso en todos y cada uno de sus individuos). La tolerancia empieza ahora en el propio hogar, donde muchos de nosotros tenemos a menudo que aceptar étnica, religiosa y culturalmente a nuestros cónyuges, a nuestros parientes políticos y a nuestros hijos e hijas (así como nuestro propio yo dividido o de identidades yuxtapuestas). El fundamentalismo religioso debe ser entendido en parte como un rechazo de tal aceptación: como un ataque a la ambigüedad.

La escritora búlgaro-francesa Julie Kristeva ha sido la defensora más importante de este proyecto posmoderno desde el terreno de la teoría, desde donde nos ha animado a reconocer un mundo de extraños y a aceptar al extraño que llevamos dentro de nosotros mismos. Además de un argumento psicológico, del que debo mantenerme al margen aquí, ella reformula un argumento moral muy antiguo, cuya primera versión aparece en el mandamiento bíblico: no oprimáis al extranjero, pues vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto. Kristeva cambia el tiempo verbal y la geografía en aras de una reiteración contemporánea de esa misma idea: no oprimáis al extranjero, pues vosotros *sois* extranjeros en *esta* misma tierra.

No hay duda de que resulta mucho más fácil tolerar la alteridad si reconocemos al otro en nuestro propio interior. Dudo, sin embargo, que este reconocimiento sea suficiente por sí solo o planteado así, de una forma meramente formal. No vivimos en el mundo de los extraños todo el tiempo; ni nos encontramos solamente con la rareza de las demás personas una por una, sino también (todavía) colectivamente, en situaciones en las que la moral debe estar secundada por la política.

El proyecto posmoderno no supera y deja atrás la modernidad, sin más, como si estuviéramos ante un gran metarrelato de etapas históricas. Aquél se superpone a éste sin borrarlo en absoluto. Sigue habiendo fronteras, aunque estén difuminadas de tanto cruzarlas. Seguimos sabiendo que somos esto o lo otro, pero es un conocimiento incierto, porque también somos esto *y* lo otro. Existen grupos identitarios fuertes que se afirman políticamente, pero la lealtad de sus miembros responde a diferentes grados, repartidos a lo largo de un amplio continuo, en cuyo extremo más alejado se van acumulando cada vez más personas (lo que explica que los militantes que se sitúan en este otro extremo, el más cercano, se hagan notar de forma tan estridente en la actualidad).

Este dualismo de lo moderno y lo posmoderno obliga a dar acomodo a la diferencia en una doble vertiente: primero, en sus versiones singulares individuales y colectivas, y luego, en sus versiones pluralistas, dispersas y divididas (o puede ser también en el orden inverso, pues no me aferro a un argumento secuencial, aun cuando el orden que acabo de referir sea el más probable). Necesitamos ser tolerados y protegidos como ciudadanos y miembros, pero también como extraños. La autodeterminación ha de ser tanto política como personal: ambas vertientes están relacionadas, pero no son la misma cosa. Los individuos disidentes y ambivalentes plantarán cara a la antigua manera de entender la diferencia, que ligaba a los individuos a sus grupos autónomos o soberanos. Pero cualquier nueva forma de entender esa diferencia que se centre exclusivamente en los disidentes individuales contará con la oposición de los hombres y las mujeres que se esfuerzan por llevar a la práctica, elaborar, revisar y transmitir una tradición religiosa o cultural común. Así pues, la diferencia debe ser tolerada por partida doble,

mediante algún tipo de combinación (que no tiene que ser la misma en ambos casos) entre la resignación, la indiferencia, la curiosidad y el entusiasmo.

Incluso aquellos que somos entusiastas con las diferencias toparemos inevitablemente con algunas (culturales y personales) que nos resultarán problemáticas. No estamos dispuestos a tolerar el odio ni la crueldad. Nuestro respeto por la diferencia tampoco se hace extensivo a las prácticas opresivas en el seno interno de los grupos (que eran habitualmente toleradas por los funcionarios imperiales). Cuanto más próximos convivimos, más carácter de problemas cotidianos adquieren los límites de la tolerancia. Y la proximidad es uno de los objetivos del proyecto posmoderno. Así pues, aunque es cierto que las líneas continuas de los viejos mapas culturales y políticos se convierten en discontinuas, no lo es menos que la coexistencia a lo largo (y a través) de esas líneas continúa siendo un problema.

Capítulo 12

NACIÓN Y UNIVERSO

PRIMERA PARTE: Dos tipos de universalismo

[1]

Mucho se ha escrito en años recientes sobre el absolutismo y el relativismo morales, sobre el fundacionalismo y el contextualismo, el monismo y el pluralismo, el universalismo y el particularismo (todos los «ismos» candentes), y, aun así, nuestra comprensión de esas polaridades tan simples no parece avanzar. Los partidarios del progresismo liberal se enfrentan a los defensores de la tradición comunitaria; quienes aspiran a un alcance mundial se enfrentan a quienes anhelan la intensidad local. Todos nos sabemos la cantinela de la parte opuesta. En cada debate, podemos prever las tácticas iniciales del rival; hemos memorizado las respuestas convencionales y las jugadas siguientes; ninguna floritura final nos sorprende ya lo más mínimo. Las diferentes posturas pueden defenderse bien o mal; sigue siendo posible ganar un debate, más o menos como se puede ganar una partida de ajedrez, aplicando una habilidad superior o una mayor rapidez a la hora de aprovecharse de los errores del oponente. Pero las victorias de esta clase no tienen mayor resonancia. Así que he buscado aquí una forma de ser persuasivo sin tratar de salir victorioso: una forma de huir de las contraposiciones convencionales o, como mínimo, de redescribirlas conforme a unos términos menos polémicos. Quiero argumentar desde dentro de lo que yo mismo y otros muchos hemos considerado que es el bando contrario; quiero tomar asiento entre los universalistas y sugerir que hay otro universalismo, una versión no convencional, que abarca y, quizás, ayuda incluso a explicar el atractivo del particularismo moral.

Empezaré mi argumentación con el ejemplo histórico del judaísmo, que ha sido tachado a menudo (no sin razón) de religión tribal, de caso emblemático de credo particularista. Y, aun así, el judaísmo es una de las fuentes principales de los dos universalismos; de hecho, el primero de ellos se convirtió en convencional al ser adoptado en el seno del cristianismo. Probablemente, habría sido también convencional si el judaísmo (y no el cristianismo) hubiera triunfado en el mundo antiguo, no sólo por la fuerza de ese universalismo entre los judíos, sino también por una cierta conexión existente (y que se irá haciendo evidente a medida que avance en mi explicación) entre el primer universalismo y la idea o la experiencia misma del triunfo.

El primer universalismo sostiene que, igual que hay un solo Dios, hay una sola ley, una justicia, una forma correcta de entender la vida o la sociedad o el régimen buenos, una salvación, un mesías, un milenio para toda la humanidad. Llamaré a esta versión el universalismo de la «ley comprehensiva», aunque en la doctrina cristiana no sea tanto la ley como el sacrificio del hijo de Dios el que «comprehenda» a todos los hombres y las mujeres de todas partes: es así como la frase «Cristo murió por vuestros pecados» puede ir dirigida a cualquier persona de cualquier tiempo o lugar, y ser siempre cierta, pues el posesivo denota una referencia indefinida e infinita. Sean cuantos sean (y quienes sean) los pecadores, Cristo murió por todos *ellos*. Pero aquí pretendo deferir al «legalismo» judío (y a posteriores argumentos iusnaturalistas), cuyo ánimo es proporcionar una explicación de lo que significa no pecar, vivir bien o, cuando menos, justamente. El universalismo de la ley comprehensiva ha sido calificado de doctrina «alternativa» dentro del propio judaísmo, pero en época de los profetas, se había convertido ya en una alternativa asentada, hasta el punto de constituir seguramente la doctrina dominante, por lo menos, en la literatura escrita de los judíos.[1] El tribalismo judío había sido reinterpretado y reconstruido ya para entonces de tal modo que se había erigido en una especie de instrumento para un fin universal. Los judíos eran los elegidos, sí, pero con una finalidad, que no tenía que ver solamente con su propia historia, sino también con la historia de la raza humana. Ése es el significado del apelativo de «luz de las naciones» que Dios dio a Israel según Isaías.[2] Una

luz para todas las naciones que, finalmente, serían uniformemente iluminadas, por mucho que, tratándose de una luz un tanto tenue y de unas naciones contumaces, esto pueda llevar mucho tiempo. Puede incluso que se prolongue hasta el fin de los tiempos.

Ese fin puede ser descrito —en términos combativos y triunfalistas— como la victoria de la tribu universalizadora, o puede caracterizarse más modestamente como la «integración» o la «ascensión» de las naciones. «Y vendrán muchos pueblos, y dirán: Venid, y subamos al monte del Señor.»[3] Comoquiera que sea, el resultado es un idéntico triunfo de la unicidad religiosa y moral: muchas personas subirán un monte. La esperanza de un triunfo de esa clase ha sido incorporada a las plegarias cotidianas: «Ese día, el Señor será uno y su nombre será uno».[4] Hasta ese día, este primer universalismo puede asumir el carácter de una misión, como tan frecuentemente ha hecho en la historia del cristianismo y, posteriormente, en el imperialismo de las naciones que se han denominado a sí mismas cristianas. Todos ustedes recordarán estos versos de «Song of the English», de Kipling:

> Guardad la ley, sed prontos en obedecer.
> Erradicad el mal del país, abrid caminos y
> tended puentes para salvar los vados.
> Asegurad a cada cual lo suyo:
> que coseche según ha sembrado.
> Por la paz entre nuestros pueblos, haced saber a los hombres
> que servimos al Señor.[5]

Al final, construidos los caminos y los puentes y asegurada la paz, «nuestros pueblos» (todas las naciones sometidas) aprenderán a servir al Señor por sí mismos; por el momento, «nosotros» debemos ser quienes los dominemos. La experiencia de las naciones que no guardan la ley queda radicalmente devaluada. Ésa es una característica común a todo universalismo de la «ley comprehensiva». Los siervos del Señor se sitúan en el centro de la historia, constituyen su corriente principal, mientras que las historias de los otros son crónicas de ignorancia y luchas sin sentido. De hecho, en cierto modo se puede decir que carecen de historia (como se diría en la concepción hegeliano-marxista del término), pues nada de

significación histórica mundial les ha acontecido. Y nada de significación histórica mundial les acontecerá a menos que se aproximen hacia la corriente principal y se fusionen con ella. La versión cristiana de esta forma de pensar, que ha servido de inspiración a buena parte de la actividad misionera, es de sobra conocida, como también lo son sus versiones análogas de carácter laico. Pero también existe una versión judía, según la cual el exilio y la dispersión de los judíos, aunque en cierto sentido fue un castigo por sus pecados, también fue, en otro sentido, un elemento central del propio plan de Dios para la historia mundial. Sirvió para garantizar que la fe monoteísta verdadera dispusiera de adeptos locales y de especímenes por todo el mundo: una luz dispersa y difuminada, pero luz a fin de cuentas.[6] El exilio es una experiencia dura para quienes lo padecen, pero buena para la generalidad. El monoteísmo, desde ese punto de vista, es responsabilidad de los judíos, tanto como la civilización es responsabilidad (o «carga») de los ingleses de Kipling, y el comunismo lo es de la clase obrera de Marx.

Puesto que, en cualquier momento dado, hay personas que conocen la ley y personas que la ignoran, y habrá, pues, personas que la guarden y otras que no lo hagan, este primer universalismo genera un cierto sentimiento de orgullo entre quienes la conocen y la observan: los elegidos, los verdaderos creyentes, la vanguardia. Evidentemente, el desprecio por el orgullo es, generalmente, una de las leyes comprehensivas y, como ya he sugerido, el triunfo de Dios puede producirse por vías que no se presten al triunfalismo de sus siervos. Aun así, ocurre siempre que estos hombres y mujeres (podemos discrepar acerca de quiénes son) viven en el momento presente conforme a un modelo que todos los hombres y las mujeres imitarán algún día. Poseen ahora mismo un conjunto de conocimientos y un código legal que, un día, será aceptado universalmente. ¿Cuál es el estado de ánimo y de sentimiento apropiado para un pueblo así? Si no el orgullo, sin duda tiene que ser la confianza: podemos reconocer el universalismo de la ley comprehensiva por la confianza y la seguridad que inspira.

El segundo universalismo es la verdadera doctrina alternativa en la historia judía; para conocerlo, tenemos que recuperarlo a partir de sus fragmentos bíblicos. En cuanto el judaísmo entró de lleno en conflicto con

el cristianismo, el mencionado universalismo fue reprimido, y no reapareció hasta mucho después, en forma secular, en el romanticismo de los siglos XVIII y XIX . El fragmento crucial del mismo procede del profeta Amós, quien puso en boca de Dios las siguientes preguntas:

> Hijos de Israel, ¿no sois para mí como hijos de etíopes? [...] ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y a los filisteos de Caftor, y a los arameos de Quir?[7]

Estas preguntas sugieren que no hay un solo éxodo, una única redención divina, un momento de liberación, para toda la humanidad, del mismo modo que, según la doctrina cristiana, existe un solo sacrificio redentor. La liberación es una experiencia particular que se repite para cada pueblo oprimido. Al mismo tiempo, es en cada caso una experiencia buena, pues Dios es el liberador común. Cada pueblo vive *su propia* liberación a manos de un único Dios, que es el mismo en cada caso y para el que, presumiblemente, la opresión resulta universalmente odiosa. Yo propongo dar a este argumento el nombre de universalismo reiterativo. Lo que lo distingue del universalismo de la «ley comprehensiva» es su énfasis particularista y su tendencia pluralista. No tenemos motivos para pensar que el éxodo de los filisteos o de los arameos sea idéntico al de Israel, o que culmine en una alianza similar, o siquiera que las leyes de los tres pueblos sean (o deban ser) las mismas.

Hay dos formas muy diferentes de interpretar un hecho histórico como fue el éxodo de Israel cuando abandonó Egipto. Puede ser convertido en el hecho capital de una historia universal, como si toda la humanidad (aunque no estuviera realmente presente en el mar ni en el monte) hubiera estado, al menos, representada allí. En ese caso, la experiencia de la liberación de Israel pertenece a todo el mundo. Pero también puede ser convertido en algo ejemplar, que sea capital solamente dentro de una historia particular, y que pueda ser repetido por otras personas (o, mejor dicho, *deba* ser repetido para que la experiencia llegue también a pertenecerles en algún momento) a su modo. El éxodo desde Egipto libera únicamente a Israel, al pueblo que vivió ese éxodo, pero siempre son posibles otras liberaciones. Conforme a esta segunda perspectiva, no hay una historia universal, sino una serie de historias (que probablemente no converjan nunca, o que sólo lo hagan en el

mítico fin de los tiempos, como sucedía con los múltiples caminos nacionales hacia el comunismo), en cada una de las cuales puede hallarse un valor. Doy por sentado que Amós no quiso decir un «igual valor», ni tampoco tengo yo intención de insistir en que de la idea de reiteración se desprenda una igualdad de esa clase. Aun así, la finalidad de las preguntas recogidas por Amós es reprender a los israelitas por su orgullo. No son el único pueblo elegido o liberado: el Dios de Israel se interesa también por otras naciones. Isaías viene a decir lo mismo, supuestamente con idéntico propósito, aunque de forma aún más dramática: «Porque [los egipcios] clamarán al Señor a causa de sus opresores, y él les enviará un gran salvador y príncipe que los libere. Y el Señor será conocido de Egipto, y los de Egipto conocerán al Señor en aquel día [...]. En aquel tiempo Israel será tercero con Egipto y con Asiria, incluso una bendición en medio de la tierra, y todos ellos bendecirá el Señor de los ejércitos diciendo: Bendito el pueblo mío Egipto, y el asirio obra de mis manos, e Israel mi heredad».[8] En vez de muchas personas y un monte, lo que aquí tenemos es un Dios y muchas bendiciones. Y puesto que las bendiciones son distintas, las historias de las tres naciones no convergen hacia una sola historia.

El universalismo reiterativo siempre puede presentarse bajo la forma de una o más leyes comprehensivas. Podemos afirmar, por ejemplo, que la opresión es universalmente mala, o que deberíamos dar una respuesta moral y política al llamamiento de todos los pueblos oprimidos (tal como se dice a veces que hace Dios), o que deberíamos valorar toda liberación. Pero éstas son leyes comprehensivas de un tipo especial: en primer lugar, han sido aprendidas a partir de la experiencia, a través de un contacto histórico con la alteridad (Israel, los filisteos, los arameos); en segundo lugar, al haber sido así aprendidas, nos imponen un respeto por la particularidad, por las diferentes experiencias de esclavitud y dolor de diferentes pueblos, cuya liberación adopta formas también diferentes; y, por último, por el hecho de estar matizadas por la diferencia, las leyes comprehensivas de este tipo tienen menos probabilidades de inspirar confianza o seguridad en quienes las conocen. En el fondo, siempre es posible que esa clase de leyes comprehensivas produzcan resultados mentales y morales que se contradigan con su intención probable, y que nos sintamos abrumados por

la amplísima heterogeneidad de la vida humana y renunciemos a toda fe en la relevancia de nuestra propia historia para nadie más. Y si nuestra historia es irrelevante para los demás, también lo serán las de los demás para nosotros. Nos retiramos pues a la introversión y el desinterés. Reconocer la diferencia contribuye a la indiferencia. Aunque concedemos a la liberación egipcia el valor que tiene, nos faltan motivos para promoverla. Eso es cosa de Dios o de los propios egipcios. No nos implicamos; no tenemos ninguna misión que cumplir para la historia del mundo; somos, aunque sea por defecto, abogados de la no intervención. Pero no lo somos sólo por defecto, pues el universalismo reiterativo deriva en parte de una cierta forma de ver lo que significa tener una historia propia. Y así, la no intervención puede reclamar para sí una fundamentación positiva: el estado de ánimo y de sentimiento más apropiado para este segundo universalismo es la tolerancia y el respeto mutuo.[9]

[2]

Dada la «carga» de responsabilidad de una fe monoteísta, está claro que el universalismo reiterativo jamás podía haber sido más que una posibilidad dentro del judaísmo. Pero un Dios concebido para ser activo en la historia, implicado en el mundo, hace que ese universalismo sea siempre una posibilidad viva. No hay motivo para confinar un Dios así (que es, además, omnipotente y omnipresente) a la historia judía, ni siquiera a la versión judía de la historia mundial. ¿No hay pruebas por doquier de la fortaleza de su mano? ¿Y no es ésa, su mano, ecuánime con respecto a todas las naciones? Consideremos los versículos siguientes de Jeremías (de nuevo, es Dios quien habla): «De pronto decido yo arrancar, destruir y hacer perecer a un pueblo y a un reino; pero si este pueblo se convierte de las maldades por las que yo me había pronunciado contra él, también yo me arrepiento del mal que había determinado hacerle. Igualmente resuelvo yo, en un instante, edificar y plantar a un pueblo o un reino; pero si obra el mal a mis ojos y no escucha mi voz, me arrepiento del bien que había determinado hacerle».[10] Es evidente que aquí se hace referencia a todas las naciones, aunque cada una sea considerada con independencia de las

demás, según su propio «instante». Podríamos suponer que Dios las juzga a todas por el mismo rasero, y que la expresión «el mal ante mis ojos» se refiere siempre al mismo conjunto de actos malos. Pero eso no es necesariamente así. Si Dios llega a alianzas separadas con cada nación, o si bendice a cada nación de forma diferente, tendría sentido sugerir que mide a cada una de ellas conforme a su propio rasero particular. Habrá entonces un conjunto de actos malos para cada nación, aunque existan indudablemente coincidencias entre los diversos conjuntos. Y si sólo existiera un único conjunto de actos malos (determinado por los elementos coincidentes: el asesinato, la traición, la opresión y otros por el estilo), el bien podría seguir produciéndose en conjuntos múltiples, pues la bondad no es simplemente lo opuesto de la maldad (volveré sobre este punto en la segunda parte de este capítulo). Es precisamente debido a que hay múltiples conjuntos, diferentes tipos de bien, por lo que debe de haber también múltiples bendiciones. Desde cualquiera de esas perspectivas, Dios es un universalista reiterativo que gobierna y limita, pero no anula la diversidad de la especie humana.

Podría argumentarse, pese a todo, que este segundo universalismo funciona mejor si se acepta que la idea misma de la divinidad es diversa y plural. De esto último apenas se aprecia rastro alguno en la Biblia judía, aunque el profeta Miqueas se aproxima bastante a dicho argumento en los versículos siguientes (de los que el primero se cita con más frecuencia que el segundo): «Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente [...]. Porque todos los pueblos andarán cada uno en el nombre de su dios, y nosotros andaremos en el nombre del Señor nuestro Dios eternamente y para siempre».[11] Este segundo versículo suele interpretarse como un vestigio de una creencia anterior, según la cual cada pueblo tenía su propio dios y el de Israel no era más que uno de muchos. Pero entenderlo así no explica la supervivencia de tal vestigio. ¿Por qué los sucesivos redactores y correctores del texto preservaron e incluyeron el segundo versículo? En cualquier caso, los dos versículos encajan; tienen una forma paralela y están enlazados por la conjunción «porque» (en hebreo, *ki*), como si la feliz «sentada» descrita en el primero fuese una consecuencia del «andar» plural descrito en el segundo. Tal vez sea ése el sentido que le quiso dar Miqueas; en cualquier

caso, es sin duda uno de los argumentos que con más frecuencia se exponen en defensa del universalismo reiterativo: el de que la tolerancia que tal universalismo inspira contribuye a la paz. ¿Cuántos de nosotros nos sentaremos tranquilamente bajo nuestras vides e higueras cuando los agentes del primer universalismo salgan a hacer su trabajo y a asegurarse de que todo el mundo está apropiadamente comprendido dentro de la ley comprehensiva?

Pero quizás el pluralismo bajo las vides y las higueras no implica obligatoriamente que exista también pluralismo en las alturas celestiales, sino sólo una pluralidad de nombres divinos aquí, en la tierra: «Porque todos los pueblos andarán cada uno en el nombre de su dios». Y esa pluralidad podría ser congruente, al menos en principio, con el Dios único y omnipotente de Israel, que crea a los hombres y a las mujeres a su imagen y semejanza (y, por lo tanto, como mujeres y hombres creativos). Porque, entonces, Dios mismo ha de aceptar hasta cierto punto la pluralidad y la creatividad de sus criaturas.[12] Los artistas que haya entre ellos no pintarán todos el mismo cuadro; los dramaturgos no escribirán la misma obra; los filósofos no producirán la misma teoría del bien, y los teólogos no llamarán a Dios por el mismo nombre. Lo que tienen en común los seres humanos es solamente ese poder creativo, que no es el poder para hacer la misma cosa del mismo modo, sino el poder para hacer muchas cosas diferentes de formas también diferentes: la omnipotencia divina (tenuemente) reflejada, distribuida y particularizada. Éste es un relato de la creación que, aun no siendo (lo admito) la versión dominante de la misma, sustenta la doctrina del universalismo reiterativo.[13]

[3]

Pero sean como sean las cosas en el plano de la creatividad divina, los valores y las virtudes de la creatividad humana pueden comprenderse mejor mediante la reiteración. Independencia, criterio propio, individualismo, autodeterminación, autogobierno, libertad, autonomía: todos estos pueden ser considerados valores universales, pero ninguno de ellos está desprovisto de implicaciones particularistas. (Sucede lo mismo —aunque, en ese caso,

el particularismo está mucho más acentuado— con las principales virtudes del romanticismo: la originalidad, la autenticidad, la inconformidad, etc.) Podríamos imaginar fácilmente una ley general conforme a la siguiente fórmula: «La autodeterminación es un derecho de todo pueblo/nación». Pero ésta es una ley que se agota rápidamente; no puede especificar sus propios resultados sustantivos. Ello se debe a que valoramos los resultados sólo en la medida en que están autodeterminados, y las determinaciones varían según los sujetos individuales. Los actos reiterados de autodeterminación producen un mundo de diferencia. Por supuesto, siempre pueden aplicarse nuevas leyes comprehensivas a medida que prosigue la producción. Pero cuesta ver qué valor podría tener la autodeterminación si ésta fuera plenamente «omniabarcadora», es decir, controlada legalmente hasta el último punto. Cuando Moisés (hablando, una vez más, en nombre de Dios) dice a los israelitas «que os he puesto delante la vida y la muerte [...]; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia», podemos estar de acuerdo en que la elección es libre en cierto sentido, pero lo que es seguro es que la vida así elegida no es autodeterminada.[14] Por otra parte, cuando observamos posteriormente a los judíos debatiendo sobre la interpretación de las leyes de Dios y creando con ello un *modo de vida*, sí vemos lo que podemos llamar con propiedad un proceso de autodeterminación.

La autodeterminación es un valor que tengo que defender (en el caso de que lo defienda) aunque crea que con ella se harán a menudo elecciones poco valiosas o erróneas. (Tal vez me oponga, de todos modos, a la autodeterminación en un caso particular si tengo la seguridad total o casi total de que las elecciones del agente vulnerarán unos principios morales de crucial importancia; pero seguiría contándome entre los defensores de la autodeterminación en general.) Las personas tienen que escoger por sí mismas, cada pueblo por sí mismo. Así pues, nosotros mismos determinamos nuestro modo de vida, y ellos lo hacen, y aquellos otros lo hacen, y así hasta el enésimo «ellos», y cada determinación diferirá en algún sentido significativo de las determinaciones precedentes y de las simultáneas. Obviamente, podemos criticarnos mutuamente por nuestras respectivas decisiones, instarnos a hacerlas más parecidas a las nuestras

propias, por ejemplo, pero, a menos que nuestras vidas y libertades (o las de otros hombres y mujeres presuntamente inocentes) se vean lesionadas o amenazadas por ello, no podemos interferir a la fuerza. No podemos ejercer de policías, imponiendo la ley, pues la ley (salvo perjuicio grave) se agota antes de que pueda ser impuesta. No existe ninguna ley comprehensiva (o conjunto de leyes) que proporcione un programa suficientemente completo para nuestra labor o la de ellos. Tampoco las leyes acordadas por un pueblo «abarcan» a todos los demás, así que la imitación sustantiva no puede sustituir a la reiteración procedimental. No puede haber una sustitución de ese tipo si los valores y las virtudes de la autonomía son valores y virtudes reales.

El mismo argumento que es válido para el pueblo/nación lo es también para el individuo. Si valoramos la autonomía, querremos que los hombres y las mujeres individuales tengan sus propias vidas. Pero si todas las vidas están radicalmente cubiertas por un único conjunto de leyes comprehensivas, la idea de lo que de «propio» hay en esas propias vidas carece de alcance alguno. La autonomía individual puede ser (y sin duda es) limitada de diversas formas, pero no puede estar (y no está) controlada por completo. No hay un único modo de «tener» una vida propia. Nos sentimos inclinados a pensar que una vida así debe estar ya hecha antes de que pueda tenerse: es decir, concebimos la vida individual como un proyecto, una carrera, una empresa, algo que podemos planear y luego llevar a la práctica con arreglo al plan inicial. Pero ésa no es más que nuestra interpretación (colectiva) de la individualidad; no llega a la cosa-en-sí; no sugiere la única forma legítima o auténtica de ser un individuo. De hecho, es perfectamente posible heredar una vida y, aun así, tomar posesión de ella como si fuera la nuestra propia; y también es posible encontrar una vida, dar literalmente con ella, sin previsión alguna. Sea cual sea la versión de la autonomía, en ella tienen que tener cabida no sólo diferentes autodeterminaciones, sino también diferentes formas de posesión de uno mismo o de una misma.

El universalismo reiterativo no guarda relación solamente con las variedades de la individualidad. Los valores y las virtudes de la adhesión o del apego se entienden también mejor en la modalidad reiterativa del universalismo. El amor, la lealtad, la fidelidad, la amistad, la dedicación, el

compromiso, el patriotismo: cualquiera de estos principios (si no todos) puede ser un mandamiento universal, pero éste habrá de ser necesariamente abstracto; no rige la experiencia sustantiva. «Ama a tu prójimo» es una ley comprehensiva de sobra conocida; sin embargo, cada una de las relaciones de amor particulares que comprende es única. Lo mismo ocurre con las adhesiones a un grupo, incluidas aquellas que constituyen la familia, el grupo primario. Tolstói se equivocaba al afirmar que «todas las familias felices se parecen».[15] Los novelistas tienen, supongo yo, buenos y sobrados motivos para centrarse en la infelicidad familiar, pero si las familias felices son aquellas cuyos miembros están (entre otras cosas) mutuamente apegados, podemos estar seguros de que los apegos son complejos y diversos, y que varían tanto dentro de cada familia como entre ellas (y varían de manera incluso más evidente a lo largo y ancho del abanico de las diversas culturas, donde la idea misma de apego familiar se entiende de forma diferente). Sólo podemos especificar cómo deben tratarse los amantes o los familiares de los modos más generales posibles, y éstos no son los modos que dan a las relaciones su especificidad y su valor.

Todo amante debe amar por sí mismo; el que ofrece a la otra persona debe ser *su propio* amor, y no un amor universal. Cierto es que uno de los argumentos que se formulan dentro del cristianismo es que el único amor que podemos ofrecer a los demás es el amor rebosante que Dios nos da.[16] Pero creo que ésa es una mala interpretación de la figura del Dios cristiano (y, desde luego, del Dios judío), que, al sugerir que su amor es siempre el mismo, no capta correctamente el significado de su omnipotencia. Deberíamos suponer, más bien, que el amor divino es un amor diferenciado cada vez que se centra en un ser humano en particular, pues, si no, no hablaríamos de su amor *hacia mí* (o hacia ti). Pero incluso si el amor divino no es un amor diferenciado en ese sentido, no hay duda de que el amor humano sí que lo es. Cuando se transmite a otras personas, adquiere diferentes intensidades, se expresa de diferentes maneras y lleva consigo diferentes implicaciones emocionales y morales. Las diferencias son personales, a veces, y culturales, otras, pero no dejan de ser, en cualquier

caso, cruciales para la experiencia en sí. Conocemos el amor en sus diferencias y no lo reconoceríamos como tal si estuviera totalmente «convencionalizado», sometido al imperio de una ley comprehensiva.

El patriotismo o el amor por el país se conoce similarmente en sus diferencias: ¿cómo podría alguien amar a su propio país si éste fuera indistinguible de todos los demás? Cada país inspira diferentes tipos y grados de lealtad. Ésas son las adhesiones (o apegos) mediante las que se constituye el ente individual que se *auto*determina en la expresión «autodeterminación nacional». Y como las determinaciones varían según los entes individuales, los entes individuales nacionales varían según las formas de adhesión. En la vida política, los valores de la autonomía y la lealtad se combinan para producir la diversidad: hombres y mujeres asociados de forma diferente, cuyas adhesiones y apegos mutuos se expresan, se representan y se celebran también de forma diferente. Para que la gente ame a su país, escribió Edmund Burke, éste tiene que ser hermoso.[17] Sí, y tal vez podamos encontrar unos criterios mínimos de hermosura que todos reconozcan (o, lo que es más probable, unos criterios de fealdad ampliamente reconocidos por el hecho de ser ampliamente experimentados), pero, en su mayor parte, lo que es hermoso o no depende del cristal con el que lo mira el observador. No hay una estética universal para los países.

¿Hay una ética universal? La justicia es ciertamente el principal de los valores y virtudes invocados para justificar la tesis de la ley comprehensiva. «Pero corra el juicio como las aguas —dice Amós—, y la justicia como impetuoso arroyo.»[18] En la geografía de la ética, tal y como ésta se entiende habitualmente, sólo hay una corriente impetuosa (sólo hay un Nilo o un Misisipi que fluye y fertiliza todo el mundo). Sólo hay un orden social justo, y todos los mandamientos negativos de la teoría de la justa rectitud (contra el asesinato, contra la tortura, contra la opresión, contra la mentira, contra el engaño, etc.) se prestan a ser expresados en forma de ley comprehensiva: el general y absoluto «¡no cometerás...!». Igualmente, toda excepción a tales leyes debe ser una excepción para todo el mundo y en todas partes, como lo es el ejemplo convencional del homicidio en defensa propia.

La justicia parece tener un carácter universal por la misma razón por la que la autonomía y la adhesión son reiterativas: por el reconocimiento y el respeto que inspiran los agentes humanos que crean el mundo moral y que acaban teniendo, en virtud de esa creatividad, vidas y países propios. Sus creaciones son sumamente diversas y siempre particulares, pero hay algo singular y universal en su creatividad: cierta cruda realidad de su capacidad de acción, captada (como ya he sugerido) por la afirmación de que todos los agentes humanos han sido creados a imagen y semejanza de un Dios creador. La justicia es el tributo que hemos aprendido a pagar a esa cruda realidad y esa imagen divina. Los principios y las reglas de la justicia han ido siendo deducidos a lo largo de muchos siglos con la intención de proteger a los agentes humanos y liberarlos para sus tareas creativas (reiterativas): un conjunto de principios para un conjunto de agentes. Pero ahí se nos presenta un problema. Es ciertamente posible construir una teoría de la justicia sobre la base de la capacidad de acción (la «agencia») de las personas. Empecemos, por ejemplo, por la igualdad de respeto hacia todos los agentes (y por la consideración de que todo hombre y mujer es en igual medida un agente), y probablemente no nos detendremos hasta elaborar una descripción completa de lo que ha de ser una sociedad justa. Pero si luego nos fijamos en esa descripción elaborada, es muy posible que tengamos la sensación de haber exagerado la importancia de la capacidad de acción, pues cuanto más la desarrollamos de ese modo, menos le queda a ella por desarrollar por su cuenta. ¿Por qué deberíamos valorar la capacidad humana de acción si no estamos dispuestos a darle margen alguno para la maniobra y la inventiva?

Si concebimos la justicia como una invención social creada de manera diversa (un producto más de la creatividad humana), entonces su creación misma no parece tan distinta del desarrollo práctico de la autonomía y la adhesión. ¿Qué motivos tenemos para esperar una única justicia universal? ¿No sería eso como proteger la pluralidad de los dramaturgos insistiendo al mismo tiempo en que escriban todos la misma obra? Pero ¿no precisan todos los dramaturgos de una misma protección, no (evidentemente) contra

los públicos hostiles o contra las malas críticas, sino contra la censura y la persecución? ¿Cómo trazaremos la línea entre las leyes comprehensivas y las morales reiterativas?

[4]

Quisiera fijarme ahora en el intento de trazar esa línea crítica que ha llevado a cabo un filósofo contemporáneo, Stuart Hampshire, en su ensayo «Morality and Convention».[19] Hampshire nos proporciona un argumento especialmente útil, porque se muestra sensible por igual a las pretensiones de los modos particulares de vida arraigados en «los recuerdos y los apegos locales» y a las pretensiones de una moral universal «que emana de una humanidad compartida y de una norma de razonabilidad absolutamente general». El primer conjunto de pretensiones es el más fuerte, cree él, en aquellas partes de la moralidad que tienen que ver con «las prohibiciones y las prescripciones que gobiernan la moral sexual, las relaciones familiares y los deberes de la amistad».[20] «Gobernar» es aquí uno de los verbos de la particularidad: en esos ámbitos, al menos, somos nosotros quienes tenemos que determinar nuestras propias prohibiciones y prescripciones. El segundo conjunto de pretensiones encuentra su acomodo más apropiado en los principios de lo correcto y en las reglas de la distribución. «Principios» y «reglas» son aquí nombres con un alcance global: su contenido viene suministrado por una razón que no pertenece a nadie en particular.

Esta distinción pretende, pues, distinguir la autonomía y la adhesión (o el apego) con respecto a la justicia de un modo que parece encajar a la perfección con la distinción entre el universalismo reiterativo y el de la ley comprehensiva. Con respecto al parentesco y la amistad, Hampshire reconoce la existencia de una «licencia para ser distintos». Con respecto a la distribución, reconoce la existencia, más bien, de una «obligación de converger». Su «licencia» permite múltiples historias diferentes; su «obligación» sugiere una presión constante (y que nos es bien conocida) hacia la unicidad.[21] Los valores y las virtudes de la autonomía y la adhesión corresponden a la costumbre, el sentimiento y el hábito; y no hay razón para que deban ser los mismos en sociedades diferentes (de ahí que la «licencia»

propiamente dicha sea universal). Los valores y las virtudes de la justicia corresponden al argumento racional; en principio, deberían ser similares (cuando no idénticos) en todas partes.

No es fácil, sin embargo, interpretar a nivel práctico esta distinción. Consideremos por un momento la cuestión de las relaciones de familia, es decir, el sistema del parentesco. En la mayoría de las sociedades que estudian los antropólogos (y también, hasta cierto punto, en la nuestra propia), las reglas del parentesco son también las reglas de la justicia distributiva. Determinan quién vive con quién, quién duerme con quién, quién cede ante quién, quién tiene poder sobre quién, quién paga dotes a quién y quién hereda de quién. Y una vez determinado todo esto, ya no queda mucho margen para la imposición de un código distributivo racional y universal. La licencia para ser distintos y la obligación de converger entran así en marcada contradicción, pues ambas parecen gobernar un mismo territorio.

Hampshire aborda ese conflicto sugiriendo que la justicia funcione como una especie de límite negativo de la autonomía y la adhesión. Lo que exige la racionalidad, escribe, es «que las reglas y las convenciones [de la moral sexual, en este caso] no ocasionen una infelicidad patente y evitable, ni atenten contra los principios de equidad aceptados». Ésta es, pues, una propuesta de diversidad cultural dentro de los límites de la razón exclusivamente (o del sentido común, pues ¿qué significa «aceptados»?), y la propuesta parecerá más o menos atractiva dependiendo de cuán limitadores sean esos límites. Para Hampshire, el modelo de la diversidad cultural es la diversidad de idiomas naturales, con sus gramáticas y sus «reglas de corrección» tan radicalmente distintas y aparentemente arbitrarias, mientras que el modelo de los límites racionales puede encontrarse en la «supuesta estructura profunda que opera en todas las lenguas».[22]

Pero esta analogía lingüística es, al mismo tiempo, desconcertante, porque la estructura profunda del idioma, que se reitera en realidad en todas las lenguas naturales, constituye (más que regula) las diversas gramáticas. Si llegáramos a encontrar una lengua con una estructura profunda alternativa, tendríamos que renunciar a la presunción de universalidad; no

nos pondríamos a «corregir» el idioma que se desvía de la norma. Pero las leyes comprehensivas en el terreno de la moral (los «principios aceptados» de la justicia, por ejemplo) tienen precisamente un carácter regulativo: si Hampshire encontrara una moral en la que no estuvieran presentes, sería de suponer que querría criticarla y corregirla.

Es perfectamente posible que nuestras morales y nuestros modos de vida reiterados tengan una estructura profunda común. Pero la pregunta más importante que se nos plantea es si poseen una sustancia común. ¿Hay, en realidad, un único conjunto de principios ubicado en algún lugar del núcleo central de toda moral, que regula todos los desarrollos posibles de la autonomía y la adhesión? Así formulada, la pregunta se presta a una respuesta negativa: basta con consultar la literatura antropológica. La reiteración contribuye a la diferencia. Sí que hallaremos, no obstante, una pluralidad de conjuntos coincidentes (cada uno de los cuales guarda un parecido de familia con los otros). Por eso sabremos que (todos ellos) son principios de la justicia y, muy posiblemente, nos sentiremos inducidos a interpretarlos (a partir, por ejemplo, de las interacciones entre los Estados y entre los pueblos) resaltando sus elementos comunes. Pero nuestras interpretaciones no pueden hacer más que sugerir las *comunidades diferenciadas* de la justicia,[*] pues estos elementos comunes aparecen siempre incorporados a un sistema cultural particular y están desarrollados de formas sumamente específicas. A partir de las diferencias, abstraemos un código universal (algo parecido a la «ley natural mínima» de H. L. A. Hart).[23] Pero nunca puede haber una única formulación correcta de dicho código, como tampoco puede haber un único conjunto de leyes positivas que capte correctamente la ley natural de una vez por todas. Cada formulación es también una interpretación portadora, digámoslo así, de una carga filosófica. Y es probable que adquiera adicionalmente la carga cultural de la lengua en la que está enunciada.

En cualquier caso, la misma búsqueda de aspectos comunes y la misma abstracción son posibles, a medida que el mundo se va haciendo más pequeño, en los terrenos de la sexualidad y el parentesco. Así pues, si el código abstraído fija ciertos límites a la práctica social, lo hace a lo largo y ancho del territorio de la vida moral, y no sólo en lo que se refiere a la

justicia. Y la posibilidad de diferenciación existe, asimismo, en todo ese territorio: no hay distinción entre áreas, ni un espacio social separable donde el universalismo de la ley comprehensiva puede ejercer un papel dominante. Cuando trazamos la línea crítica, no queda nada al otro lado. O bien la ley comprehensiva lo comprende todo (o, mejor dicho, sólo se reiteran trivialidades, como que cada pueblo tiene sus propios bailes populares), o bien todo es reiterado y (parcialmente) diferenciado en el transcurso de la reiteración, incluida la justicia misma.[24]

[5]

El universalismo reiterativo es, de todos modos, una forma de universalismo. Ya he sugerido cómo puede prestarse a ser expresado en forma de ley comprehensiva: el derecho de reiteración (como la licencia para ser distintos mencionada por Hampshire) es en sí universal. No pretendo decir con ello que el derecho sea preexistente a cada intento reiterativo (aunque podría serlo si supusiéramos que se trata de un derecho otorgado por la divinidad), sino simplemente que toda reivindicación para construir una moral, toda pretensión de configurar un modo de vida, justifica las pretensiones y reivindicaciones que vengan después. Y la experiencia de la reiteración posibilita, al menos, que las personas reconozcan la diversidad de esas pretensiones. Del mismo modo que somos capaces de reconocer una historia particular como nuestra y otra historia como la de otra(s) persona(s), y, simultáneamente, ambas como historias humanas, también somos capaces de reconocer una concepción particular de la autonomía y la adhesión como nuestra y otra concepción como la de otra(s) persona(s), y ambas como concepciones morales en general. Podemos apreciar los parecidos de una familia y reconocer, al mismo tiempo, el carácter particular de cada miembro de esa familia. El reconocimiento es aditivo e inductivo, como ya he sugerido anteriormente, por lo que no precisa de un punto de vista externo ni de una perspectiva universal (desde la que pudiéramos dar el salto inmediato hacia una ley comprehensiva). Ocupamos la posición que ocupamos y aprendemos de nuestros encuentros con otras personas. Y lo que aprendemos es que no

tenemos una posición que nos otorgue un estatus especial; lo que nosotros pretendemos y reivindicamos ellos también lo pretenden y lo reivindican (los hijos de Israel y los hijos de los etíopes). Pero constituye un acto moral reconocer la alteridad de ese modo. Si la reiteración es, como creo yo, un relato verdadero, entonces su narración lleva aparejados límites morales del tipo que normalmente se dice que sólo pueden acompañar al universalismo de la ley comprehensiva.

La reiteración es también universal en sus *ocasiones* (o causas propiciadoras). Puede que construyamos nuestras propias morales, pero no lo hacemos aleatoriamente ni de cualquier modo. Los agentes autónomos y adheridos son personas de un cierto tipo (unos seres humanos moralmente creativos) y las morales que crean deben encajar en las experiencias que tienen.[25] Las experiencias que contribuyen a esa creación moral están relacionadas, en la mayoría de los casos, con la dominación y el sometimiento, es decir, con la opresión, la vulnerabilidad y el miedo, y de forma omnipresente, con el ejercicio del poder: experiencias que nos obligan a justificarnos y a pedirnos ayuda mutuamente. Respondemos a esa obligación creativamente, que es lo mismo que decir diferentemente, aunque la mayoría de las veces, quizás, con la equivocada convicción de que la nuestra es la única respuesta legítima. Lo que sugiere el registro histórico, más bien, es que existe un amplio abanico de respuestas posibles y un número significativo de respuestas reales que son legítimas en el sentido, al menos, de que encajan en las experiencias: satisfacen los requisitos de sus ocasiones.

Estos requisitos pueden ser satisfechos de forma inadecuada o deshonesta, pero cuesta ver cómo podrían ser ignorados por completo. Una crítica habitual y, a menudo, acertada que se les reprocha a las morales existentes, por ejemplo, es que ocultan la realidad de la opresión y, con ello, sirven a los intereses de los opresores. Pero ninguna moral hecha por seres humanos en el transcurso de la propia experiencia humana puede estar únicamente al servicio de los opresores, pues no es posible servir a interés humano particular alguno sin abrir la puerta a un servicio más amplio. Consideremos de nuevo el relato del éxodo, cuyo punto de partida aparente es la toma de conciencia por parte de Israel de su situación de opresión. «Y

los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre, y clamaron; y subió a Dios el clamor de ellos con motivo de su servidumbre.»[26] La servidumbre fue la razón del clamor y esto sugiere una concepción ya consolidada de lo que es (o podría ser) una vida humana libre. Comoquiera que tales vidas sean asignadas socialmente, éstas pueden ser reclamadas por cualquiera. Podemos estar seguros de que los filisteos y los arameos formularon reivindicaciones similares (aunque no idénticas): también «clamaron», pero su clamor fue diferente (tanto temática como idiomáticamente) del de los israelitas. La construcción moral abarca y hace posible ese clamor, proporcionando siempre (o tarde o temprano) principios de justicia en términos de los cuales es posible entenderlo.

Toda respuesta a una ocasión moral puede ser criticada desde el punto de vista de otras respuestas (anteriores o simultáneas). Podemos aprender unos de otros, aun cuando la lección aprendida no sea exactamente la que el otro pretendía enseñar. El valor del obsequio no viene fijado por quien lo regala. Aun así, los obsequios tienen un valor: una nación puede ser realmente una «luz» para otra. Los hacedores de moral (los legisladores y los profetas, pero también los hombres y las mujeres corrientes) son como artistas o escritores que recogen mutuamente elementos de los estilos de sus colegas, o que incluso toman prestadas tramas argumentales, no para imitarse unos a otros, sino para reforzar su propia obra. Nos hacemos así mejores a nosotros mismos sin hacernos idénticos a otros. De hecho, no podemos hacernos idénticos a nadie sin negar o reprimir con ello nuestro poder creativo. Pero la negación y la represión son, a su vez, usos creativos (aunque perversos) de ese mismo poder y vienen siempre seguidas de otros usos.

Consideremos ahora un ejemplo más concreto de nuestras diferentes respuestas a ocasiones morales similares. Comenzaré con el candidato contemporáneo más sólido a adquirir el estatus de ley comprehensiva: el principio según el cual los seres humanos tienen derecho a igual respeto y consideración.[27] La ocasión moral relevante es la experiencia de la humillación o la degradación (conquista, esclavitud, ostracismo, estatus de parias). Algunos de los hombres y las mujeres que son conquistados, esclavizados, desterrados o desclasados responderán con argumentos

referidos al respeto, inspirándose en los recursos de la moral existente. Pero como esa respuesta ha de ser repetida una y otra vez en circunstancias diferentes y con recursos asimismo variables, la idea misma del respeto pasa por un proceso de diferenciación y sus nombres se multiplican: honor, dignidad, valía, posición, reconocimiento, estima, etc. Todos estos términos tal vez designen una misma cosa si los entendemos desde una descripción suficientemente abstracta; en la práctica, en la vida cotidiana, son cosas muy distintas. Difícilmente podemos tratar a todo el mundo de una manera acorde a todos ellos; ni tampoco está claro, en realidad, y a pesar de la mencionada ley comprehensiva, que podamos tratar a todo el mundo por igual con arreglo a cada uno de esos términos. El mandato de la ley comprehensiva presupone la universalidad que ella misma pretende crear. Sólo Dios puede mostrar igual respeto y consideración por cada una de las criaturas que él ha creado a su imagen y semejanza. Eso no excluye que se den unas relaciones configuradas de forma particular con hombres y mujeres individuales, pero sí descarta el favoritismo del que el Dios bíblico hace habitualmente gala, como, por ejemplo, cuando prefiere el sacrificio de Abel al de Caín. El hecho de que lleguemos incluso a imaginarnos a Dios jugando a tener favoritos da una idea de lo difícil que nos resulta imaginarnos a nosotros mismos comportándonos de manera diferente.

En la práctica, vemos nuevamente que sólo mostramos igual respeto y consideración cuando nuestros roles lo requieren y, en ese caso, sólo con la población relevante para los roles desempeñados. Hoy en día, ese mandamiento va dirigido principalmente a las autoridades estatales: deben ser ellas las que ejemplifiquen esa forma de igualitarismo en todos sus tratos con los ciudadanos y las ciudadanas del Estado (y con nadie más). Los ciudadanos son, por así decirlo, los favoritos (así, en colectivo) de esas autoridades, pero entre los propios ciudadanos y ciudadanas no se permite ningún favoritismo adicional. Luego, ese mismo mandamiento es reiterado en el caso de otras autoridades y de otros conjuntos de ciudadanos y ciudadanas. La ley comprehensiva teóricamente vigente es que todas las autoridades deben tratar a sus *con*ciudadanos con igual respeto y consideración. Pero ésta es otra de esas leyes comprehensivas que contribuye de inmediato a la diferencia. No se comparten universalmente ni

una misma ciudadanía ni una misma idea de respeto. Y el propio individuo sólo reclama respeto de forma indirecta: lo que más inmediatamente comparte con sus conciudadanos y conciudadanas es el modo de vida, la cultura del respeto y la consideración. De ahí que la ley adopte la forma siguiente: las personas deben ser tratadas conforme a sus propias ideas de cómo deberían ser tratadas (o —para blindarnos frente a la arrogancia y la vanidad, y para proteger a las personas con complejo de inferioridad o con lo que los marxistas denominan «falsa conciencia»— conforme a los estándares ideales de su propio modo de vida). Ésa no es una regla moral sin importancia, pero, probablemente, se entiende mejor en su modalidad reiterativa que en su modalidad de ley comprehensiva.

Respetamos los diferentes resultados de la regla siempre y cuando los reconozcamos como reiteraciones de nuestro propio esfuerzo moral, emprendidas a raíz de ocasiones similares, pero en circunstancias históricas diferentes y bajo la influencia de unas creencias sobre el mundo también distintas. Respetar los resultados no es óbice para que se puedan criticar, ni tampoco es algo que tenga que impedirnos poner en cuestión las creencias sobre las que aquéllos descansan. Pero la ocasión más común para la crítica es cuando los resultados prácticos no se corresponden con los conceptuales: cuando las acciones no están a la altura de las promesas. Así pues, podríamos expresar un interés especial por nuestros propios hijos e hijas y reconocer que otro conjunto de padres se interesan también por los suyos, aun cuando lo que estén haciendo realmente (el comportamiento concreto a través del que se expresa su interés) sea significativamente diferente de lo que hacemos nosotros mismos. Y entonces, y dado que sabemos qué significa expresar interés, también seremos capaces de reconocer casos en los que no haya un auténtico interés, sino abuso o negligencia (o en los que no haya una igual consideración, sino más bien favoritismo y discriminación). Algo similar sucederá también con los Estados y las autoridades: nos cuesta poco reconocer situaciones en las que, se diga lo que se diga, no se está efectuando realmente el esfuerzo moral exigido, como fue el caso, por ejemplo, de las autoridades británicas y los

campesinos irlandeses en los años 1845-1849.[28] Pero eso no significa que, cuando se realice el esfuerzo, siempre tenga que llevarse a cabo del mismo modo.

Así pues, tengo un interés especial por mis propios hijos, mis amigos, mis compañeros y mis conciudadanos. Y también lo tienen ustedes. Lo que el universalismo reiterativo exige es que reconozcamos la legitimidad de estos actos repetidos de especialización moral. Yo convierto a ciertas personas en especiales, pero eso sólo significa que son especiales para mí; y soy también capaz de reconocer *y debería reconocer* que otras personas son especiales para ustedes. Las que podríamos entender entonces como unas leyes comprehensivas restringidas o particularizadas se extienden a lo largo y ancho de cada campo de especialización. Pero no hay nada que cubra todos los campos salvo la cubierta que proporcionan el reconocimiento mutuo y, a partir de ahí, nuestras versiones (diferentes) de las comunidades diferenciadas de la reiteración. Quizás exista una regla general que obligue a que todos los campos estén cubiertos, que diga que debemos cumplir con los requisitos que exigen nuestras ocasiones morales. Debemos explicarnos y defendernos, fundamentar nuestras quejas, justificar nuestras pretensiones, situarnos dentro del mundo moral y contribuir lo mejor que podamos a su construcción y reconstrucción. Pero todas esas cosas las hacemos entre nosotros, en algún «aquí» y algún «ahora» particulares, trabajando a partir de un conjunto local de conceptos y valores. Con esto sólo quiero indicar, de nuevo, que el de la reiteración es un relato verdadero.

El universalismo reiterativo opera principalmente dentro de los confines de lo nuestro y de lo de ellos: no dentro de la Razón con mayúscula, sino dentro de nuestra razón y de su razón (la de ellos). Exige respeto por los otros, que son tan hacedores de moral como podamos serlo nosotros. Eso no significa que las morales que tanto nosotros como ellos construimos sean todas de igual valor (o desvalor). No hay un único criterio uniforme o eterno de valor: los criterios y los estándares también se reiteran. Pero en cualquier momento dado, una determinada moral puede demostrarse inadecuada para sus ocasiones concretas, o su puesta en práctica puede no estar a la altura de sus propios criterios (o de un conjunto

desarrollado de nuevo o vagamente interpretado de criterios alternativos), porque la reiteración es una actividad continua y polémica. El mayor requisito de la moralidad, el principio central de todo universalismo, es, pues, que hallemos un modo de implicarnos en esa actividad conviviendo en paz con los demás actores al mismo tiempo.

SEGUNDA PARTE: Reconsideración de la cuestión nacional

[6]

En la segunda parte de este capítulo, quisiera tratar de poner a trabajar en serio el argumento desarrollado en la primera, empleando las ideas del universalismo de la ley comprehensiva y del reiterativo para analizar la cuestión nacional. Empezaré enunciando de nuevo las dos ideas y me detendré un momento en la segunda, que es menos conocida. El universalismo de la ley comprehensiva designa la pretensión filosófica convencional de reunir todas las actividades humanas, todas las formas de organización social, todas las prácticas políticas, bajo un único conjunto de principios o bajo una sola concepción de lo correcto o de lo bueno. La idea de la reiteración, por el contrario, refleja una concepción según la cual la moralidad va haciéndose una y otra vez, lo que significa que no puede haber una única ley comprehensiva estable. La creatividad moral es plural en cuanto a su frecuencia y diferenciada en cuanto a sus resultados; aun así, no es absolutamente diferenciada, como lo sería si los agentes y los sujetos de todas las morales no tuvieran ningún parentesco común. En realidad, pueden reconocerse a sí mismos (y unos a otros) como hacedores de moral, y de ese reconocimiento se sigue el universalismo minimalista de la reiteración.

Tal vez una analogía aproximada sirva para ilustrar mi argumento. Pensemos en cien arquitectos de diferentes épocas y lugares, dedicados cada uno de ellos a diseñar el mismo tipo de edificio, ya sea una casa, un templo o una escuela, por poner algunos ejemplos. Cada uno intentará en la medida de sus posibilidades obtener el diseño correcto del edificio en cuestión, un objetivo éste que comparte con los hacedores de moral. Pero

los cien no estarán tratando de diseñar el mismo edificio: no habrá un único edificio perfecto que, de ser acertado por cualquiera de sus potenciales diseñadores, hará innecesarios todos los demás diseños futuros (ya que, a partir de entonces, podremos limitarnos a construir ese mismo edificio una y otra vez). En principio, todos los arquitectos podrían acertar en su diseño aunque sus edificios fuesen radicalmente distintos entre sí sin excepción. Y es que, pese a que sus esfuerzos están similarmente ocasionados por la necesidad de construir un lugar en el que vivir, orar o estudiar, las circunstancias y las concepciones de dichos esfuerzos son dispares: conciben los lugares de manera diferente, y también tienen interpretaciones discrepantes en cuanto a vivir, orar y estudiar. En la práctica, como es obvio, no todos acertarán; todos sus edificios serán controvertidos y estarán sujetos a críticas y mejoras, y acabarán sirviendo de precedente para nuevos diseños y nuevas concepciones del diseño. Al mismo tiempo, y dado que todos ellos están diseñando edificios para seres humanos, habrá ciertos elementos comunes a todos esos planos, y las teorías reiteradas acerca de esos elementos constituirán siempre una fuente de la crítica arquitectónica.

Asimismo, los hombres y las mujeres moralmente creativos producen múltiples morales diferentes: ninguna de ellas es la moral perfecta que convertiría su creatividad en superflua. Desde las comunidades diferenciadas de estas creaciones, somos capaces de reconocerlas todas como la obra de unas manos humanas, y nuestras tesis sobre lo que es común y por qué lo es nos proporcionan un conjunto (que, en sí mismo, nunca llega a ser perfectamente entendido ni articulado) de constricciones o límites universales. Pero también es posible cargar demasiado las tintas sobre esas restricciones hasta el punto de que abrumen el esfuerzo creativo y nos presionen para vivir conforme a un único ideal, una ortodoxia práctica de un determinado tipo. He sostenido aquí que ésa es la tendencia general de la perspectiva de la ley comprehensiva, y que, por consiguiente, es mejor (en la moral como en la arquitectura) dejar espacio para la reiteración de la diferencia. Pero ¿y si las cosas que hacemos (los edificios, los códigos, los países) resultan ser feas y desagradables?

No sólo la moralidad se reitera en el transcurso de la historia humana: también lo hace la inmoralidad. Hay, no obstante, importantes diferencias entre ambas reiteraciones. No diríamos que «hacemos» las inmoralidades (en el sentido en el que hacemos las morales), sino sólo que actuamos inmoralmente; y es que cuando actuamos inmoralmente no actuamos con arreglo a una teoría de la inmoralidad, ni conceptualizamos nuestra actividad, ni la desarrollamos en forma de una serie de preceptos y reglas. Solemos mentir acerca de lo que estamos haciendo, a veces a otras personas, otras veces a nosotros mismos. Hacemos el mal, creyendo o fingiendo que estamos haciendo el bien. Se producen contradicciones, pues, entre lo que se dice y lo que se hace siempre que lo que se hace está mal. Pero la contradicción entre la teoría y la práctica, omnipresente en el plano de la moral, está completamente ausente de la inmoralidad. No existe ninguna construcción teórica del mal, ninguna «doctrina de la mala conducta» que pueda ser traicionada en la práctica.

La anterior no es una deducción necesaria desde el punto de vista de la lógica. Podemos imaginarnos fácilmente la posibilidad de un teórico del mal que fuera también un pusilánime (un hipócrita, en definitiva, que no consiguiera vivir conforme a los criterios que él mismo propugna). Tal vez el marqués de Sade, pese a haber vivido unas cuantas aventuras escabrosas, fuera una persona de esa clase. Pero no ha habido muchas personas así. La creación doctrinal positiva, la construcción de inmoralidad, es tan inhabitual como común resulta la práctica de la inmoralidad. Las personas hacen cosas malas del mismo modo repetitivo en que hacen cosas buenas, pero no conciben el mal de la misma forma que el bien. Puede que eso se deba a que, en el caso del mal, hay menos sobre lo que pensar, al menos, en el sentido de que la bondad es más fácil de desarrollar y diferenciar, mientras que el mal tiene un carácter más único y uniforme.[29] No pretendo negar la imaginación que se puede invertir en la crueldad, por poner un ejemplo, pero la crueldad es imaginativa en la práctica, no en la teoría. Sería un desperdicio de energía creativa desarrollar una tesis (y no digamos ya una serie de tesis) sobre la vida mala. Concebimos esa vida mala en términos

negativos o de contraposición. Pero tampoco es cierto que toda versión de la vida buena tenga su opuesto, su versión correspondiente de la vida mala. Lo que ocurre, más bien, es que la forma estándar de la maldad se entiende en contraposición a (o es una negación de) los principios y las reglas que hacen posibles todas las versiones de la bondad; y, en ese sentido, el mal es un polo opuesto abierto, activo e inventivo.

Actuamos inmoralmente cuando negamos a otras personas el permiso para (o lo que aquí llamaré los derechos de) la reiteración, es decir, el derecho a actuar autónomamente y el derecho a formar apegos y adhesiones con arreglo a una forma particular de entender la vida buena. También podemos decir que la inmoralidad se expresa habitualmente en forma de una negativa a reconocer en otras personas la agencia moral y los poderes creativos que reclamamos para nosotros mismos. Y la inmoralidad se torna en mal cuando esa negativa es premeditada y violenta, y convierte a los otros (contra su voluntad) en seres «infrahumanos» (o menos humanos que nosotros). Esa clase de conductas suelen ir acompañadas de justificaciones teóricas, pero éstas no adoptan la forma de inmoralidades creativas. La justificación siempre tiene un carácter moral, y la justificación del mal no es ninguna excepción. El problema central de la creatividad moral es que abarca y justifica las acciones malas. Lo que me propongo en la segunda parte de este capítulo es abordar este problema, examinando con cierto detalle una de las teorías más comúnmente reiteradas de la autonomía y la adhesión: la teoría del nacionalismo.

No hay duda de que el mal tiene una presencia más que suficiente en el interior de nuestras sociedades, entre nosotros, en las familias, las escuelas, los mercados, las empresas y los Estados. Pero probablemente sea cierto que los mayores males de la historia humana han tenido lugar y continúan teniendo lugar entre naciones, y que hay un cierto tipo de nacionalismo que ha actuado como transmisor político de dichos males, al tiempo que les ha servido de justificación teórica. Ver nuestra propia nación desde una determinada óptica significa también desear el mal a algunas de las demás (o a todas ellas). Al mismo tiempo, sin embargo, el nacionalismo es una de las expresiones más directas de autonomía y adhesión colectivas. Ése es el motivo por el que, en la primera parte del capítulo, mencioné la

autodeterminación nacional como forma paradigmática de reiteración moral: primero, una nación, y luego, otra. Es, sin duda, un paradigma limitado conceptualmente y contingente en un sentido histórico. La nación no es, ni mucho menos, el más importante de los colectivos dentro de los que se han elaborado y desarrollado ideas morales y modos de vida. La experiencia del Israel antiguo es característicamente excepcional en ese sentido. Incluso en lo que respecta a la autodeterminación, la entidad nacional (que, como concepto, ha sido constituida y entendida de maneras distintas según el periodo histórico) podría ser fácilmente sustituida por el clan, la tribu, la ciudad-Estado o la comunidad de fe.[30] El argumento, para bien o para mal, sería el mismo. Todo colectivo puede proporcionar las estructuras institucionales y las pautas de acción necesarias para desarrollar una versión de la vida buena. Y todo colectivo puede dar muestras del egoísmo, la arrogancia y la maldad que hoy asociamos a la nación descarriada. En cualquier caso, es esta asociación la que quiero investigar.

[8]

La nación representa para nosotros el principal representante de la particularidad. Y, según una perspectiva filosófica convencional, la particularidad genera maldad. Los grupos como la nación, desde el momento en que se organizan políticamente, asumen con entusiasmo la labor del autoengrandecimiento, así como la toma, la dominación y la destrucción de grupos rivales (que actúan exactamente del mismo modo en cuanto pueden). Edmund Wilson, en un libro dedicado a la guerra de Secesión estadounidense, expresa esa perspectiva en términos biológicos: «En una reciente [...] película que mostraba la vida en el fondo del mar, se podía ver a un organismo primitivo llamado cohombro de mar ingiriendo pequeños organismos a través de un gran orificio situado en un extremo de su cuerpo; cuando se enfrenta a otro cohombro de mar de un tamaño apenas menor que el suyo, también lo engulle. [...] Las guerras que libran los seres humanos son estimuladas por norma [...] por los mismos instintos que incitan la voracidad del cohombro de mar».[31]

Pero sería difícil construir una explicación plausible de la sociedad internacional basada en ese modelo. Y si sustituimos los instintos por los intereses, y los intereses por concepciones del interés (o ideologías), no obtendremos como resultado nada que se parezca a una voracidad uniforme. Las naciones (incluso los Estados-nación) se comportan de forma muy diferente según las concepciones (reiteradas y diferenciadas) que tienen de sí mismas, y según su lugar en el mundo. Refiriéndose a individuos situados en el seno de una sociedad, Maquiavelo sugería una fundamentación de clase para tales concepciones: «Si pensamos en los objetivos de los nobles y del pueblo, veremos que los primeros sienten un gran deseo de dominar, mientras que los segundos sólo ansían no ser dominados [...] para vivir en el goce de la libertad».[32] Cabe la posibilidad de que existan también naciones «nobles» y «plebeyas», y que las primeras sean siempre una amenaza y las segundas estén continuamente amenazadas. No es sólo una cuestión de instinto y tamaño, como en el caso de los cohombros de mar de Wilson, sino también de ambición y honor. La solución clásica al problema de la dominación es la siguiente: los individuos/naciones menos ambiciosos, más pequeños o más débiles, que sólo ansían no ser dominados, se alían, inventan algo parecido a un universalismo de leyes comprehensivas y crean una agencia política (el Estado) para imponer esas leyes. En la sociedad internacional, se necesitaría un Estado universal para que ese universalismo de leyes comprehensivas fuese plenamente efectivo.

Pero la solución clásica funciona mejor en el interior de cada sociedad nacional, donde, de hecho, los nobles son derrotados, aunque (por lo general) no exterminados como aconsejaba el propio Maquiavelo, y donde se configura un Estado que, en ocasiones al menos, protege a sus miembros frente a la dominación. Lo que subyace a ese logro, y a cuándo y dónde ocurre, es la cultura común de las dos clases. Aunque la vida material de la una y la de la otra son muy diferentes, y aunque ambas desarrollan unas concepciones morales un tanto distintas y unas tendencias políticas a menudo antagonistas, es probable que compartan una amplia gama de productos culturales —lengua, religión, memoria histórica, calendario y fiestas, conciencia de lugar, modo específico de experimentar el arte y la música— y, como resultado de algunos de ellos (o de todos), eso que

llamamos «nacionalidad». El Estado-nación que surge a partir de ahí puede ser visto por sus miembros como un marco apropiado y familiar para el ejercicio de la autonomía y la formación de apegos y adhesiones. La prueba más evidente de que lo consideran realmente de ese modo se produjo en 1914, año de la desaparición del internacionalismo marxista. El proletariado internacional carecía, al parecer, de una cultura común; tampoco hay mucho de común en lo que a veces se denomina (con más esperanza que precisión) la comunidad de naciones. De ahí, pues, que las naciones plebeyas no sean muy dadas a imaginarse el Estado universal como marco dentro del cual pudiera hallar expresión *su propia* cultura (a diferencia de las esperanzas de ese tipo que los plebeyos individuales sí pueden depositar en el Estado-nación). Quizás no exista ninguna cultura que pudiera hallar expresión en dicho marco; tal vez la lengua del Estado universal sería el esperanto y su moral vendría a ser algo así como un código neutral, construido del mismo modo que se construyó el esperanto a partir de otras lenguas. Pero las perspectivas de futuro más plausibles que tienen hoy las naciones plebeyas les indican que el universalismo acabaría cuajando como una imposición de la «nobleza».

Eso mismo parecen pensar también, de hecho, las naciones nobles. Y es en este punto en el que su ambición nacional pasa a ser interesante en el plano moral. Si la ambición es un simple apetito, si puede explicarse satisfactoriamente como una voluntad de poder, un deseo de dominar por el mero placer (o por cualesquiera de las otras ventajas) de la dominación, entonces la nobleza de las naciones nobles sólo tiene un interés psicológico. Tenemos que conocerla bien para reprimirla o contenerla. Pero los dirigentes nacionales y los intelectuales que aquéllos reclutan para su causa suelen esgrimir motivos con los que tratan de explicar su búsqueda de dominio. Necesitan justificarse a sí mismos; de ahí que sus motivos sean razones morales, que adoptan la forma del universalismo de la ley comprehensiva (pues no estoy seguro de que haya ninguna más disponible). Tratan de extender su poder —según dicen los propios dirigentes y los intelectuales— con el único propósito de hacer cumplir las leyes:

> Asegurad a cada cual lo suyo:
> que coseche según ha sembrado.

Kipling, por supuesto, es un poeta del imperialismo y es probable que concibamos el nacionalismo como la ideología característica de la revuelta antiimperial. Pero, en el mundo moderno, los imperios son adquiridos y sostenidos por naciones, y la ideología del imperialismo tiene también un carácter nacionalista, pues nos invita a reconocer (y a aprobar) la existencia de una nación-con-una-misión. La libertad es la meta preeminente de la revuelta antiimperial; la nación imperial apunta más alto: a la civilización, la ilustración, la modernidad, la democracia, el comunismo, etc. En un brillante libro sobre la nación entendida como una «comunidad imaginada», Benedict Anderson ha argumentado que el nacionalismo implica necesariamente la aceptación de unos límites: «La nación es imaginada como algo *limitado* porque hasta la mayor de todas [...] tiene fronteras finitas (aunque elásticas), más allá de las cuales se ubican otras naciones. Ninguna se imagina a sí misma tan grande como la humanidad misma. Ni los nacionalistas más mesiánicos sueñan con el día en que todos los miembros de la raza humana se incorporen a su nación del mismo modo en que posiblemente, en ciertas épocas, pudieron soñar los cristianos, por ejemplo, con conseguir un planeta enteramente cristiano».[33] Eso es cierto y ayuda a explicar por qué el universalismo reiterativo es, desde hace mucho tiempo, una doctrina que goza de gran favor entre los intelectuales nacionalistas. Pero nunca ha sido la única doctrina; siempre ha habido otros intelectuales que, aun sin llegar a soñar con una humanidad completamente nacionalizada, sin extranjeros, sí que soñaron con una humanidad cuya vida estuviera determinada por los valores de una de las naciones que la componen: tal es, por ejemplo, el sueño de un mundo convertido en un lugar seguro para la democracia.

Esto último es un universalismo de leyes comprehensivas, el cual difiere, sin duda, de la versión religiosa de esa misma aspiración, pero no del todo. De hecho, imaginar una nación-con-una-misión es acercarse mucho a las concepciones judías del universalismo (cuando no a las cristianas). Resulta apropiado, pues, que una de las defensas más contundentes de la idea de misión nacional provenga de un filósofo judío contemporáneo. «Ninguna nación del mundo —escribe Martin Buber— tiene [la autoconservación y la autoafirmación] como sus únicas tareas,

pues, de igual modo que un individuo que desea solamente preservarse y afirmarse tiene una existencia injustificada y carente de significado, una nación que no tenga ninguna otra meta merece desaparecer.» Toda nación, dice Buber, tiene (¡o debería encontrar pronto!) una «misión» propia. Y en esa afirmación del autor se fundamenta el problema central que trata de resolver en su pensamiento político: cómo trazar la «línea de demarcación» entre misiones nacionales diferentes (y mutuamente conflictivas, muy posiblemente) para que todas ellas puedan ser desarrolladas (reiterativamente). Pero, aunque es la palabra que él emplea, a mí no me parece que «misión» sea el término que mejor expresa el sentido de aquello a lo que se refiere Buber, pues el vocablo pertenece al mundo de la ley comprehensiva, y ése no es el mundo del autor. Él propugna un compromiso con una forma de creencia o de valor capaz de inspirar y sostener una vida común, y de elevarla por encima de la mera existencia. No cabe duda de que él tiene sus propias opiniones al respecto de cuáles son las creencias y los valores más apropiados en ese sentido (cuando menos, para su propio pueblo). Pero, al mismo tiempo, él niega también que haya una «escala de valores» conforme a la que puedan clasificarse y ordenarse los diversos compromisos nacionales.[34] Entre misioneros, esas negaciones son infrecuentes, cuando no imposibles. Tampoco es fácil delimitar y separar unas misiones nacionales de las otras (especialmente, las nobles). Tienen un alcance global, reflejan las más elevadas aspiraciones y exigen un tipo de triunfo que es incompatible con el compromiso declarado de Buber con la reiteración. Si se cree en la ley comprehensiva, ¿cómo no se va creer, además, que algunas misiones son más urgentes, más valiosas para una humanidad sumida en el sufrimiento y la ignorancia, que otras?

En realidad, lo que he venido llamando aquí «universalismo de la ley comprehensiva» suele adoptar formas más modestas: puede que la misión civilizadora de una nación se extienda únicamente a unas pocas tribus vecinas; puede que la postura ideológica correcta se imponga solamente al país de al lado; puede que sólo se erradiquen prácticas inmorales y antinaturales en las provincias más desperdigadas de un imperio menor. Se hace lo que se puede. Todos esos esfuerzos, sin embargo, están animados por un mismo espíritu universalista: en primer lugar, porque están regidos

por una «ley» cuyo ámbito de cobertura no se limita a las personas entre las que se hizo cumplir inicialmente, y, en segundo lugar, porque van dirigidos al «bien» de otras personas. Hoy somos proclives a dudar de la legitimidad de esa cobertura y de la sinceridad de ese objetivo (salvo en nuestro propio caso, en el que la duda es habitualmente reprimida). Pero sospecho que la legitimidad y la sinceridad siempre han sido sospechosas, excepto en el caso local de turno. El universalismo de la ley comprehensiva es un Dios celoso, para el que todos los demás dioses son ídolos salvo él mismo.

Evidentemente, la ley comprehensiva siempre sirve de excusa para la expansión y la explotación. Pero sería un error suponer que eso es todo lo que es. Probablemente, nunca ha existido un caso de engrandecimiento nacional que no se inspirara (y no tuviera que inspirarse) en el idealismo de (algunos de) los miembros de la nación. Y por idealismo entiendo aquí la creencia de éstos en una versión determinada de universalismo de la ley comprehensiva y en sí mismos como agentes de dicha ley. Ellos llevan consigo a tierras foráneas una cultura a la que otras personas deben asimilarse, o una doctrina conforme a la que deben ser gobernadas. Enseñan a esas otras personas el modo de vida que consideran que expresa de forma más fiel la ley natural, el mandato divino o la evolución histórica. ¿Podrían ser alguna vez ciertas esas creencias? En sus artículos sobre la India, Marx sostuvo que un conjunto particular de esas creencias era cierto, pero, al mismo tiempo, negó el idealismo de los agentes encargados de ejecutarlas sobre el terreno. Las naciones más avanzadas, como guiadas por una mano invisible, hicieron algo bueno para las personas que conquistaron y oprimieron. «Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos [...]. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución.»[35] En el estadio histórico siguiente, los gobiernos socialistas de las naciones avanzadas desempeñarían el mismo papel revolucionario siendo mucho más conscientes del mismo y, presumiblemente, empleando mucha menor violencia. Ahora bien, el argumento de Marx depende —como todos los

demás universalismos de la ley comprehensiva— de una creencia adicional: que la humanidad comparte un único destino que todos sus miembros deben «realizar» por igual. No tenemos modo alguno, sin embargo, de conocer nuestro destino y, probablemente, tampoco exista un fundamento histórico mayor para tener expectativas de diferencia (ni siquiera, por ejemplo, en los usos locales de nuevas tecnologías universales). Por el momento, al menos, todo intento de imposición de la unicidad es un acto de fe, exactamente igual que lo fueron otros intentos análogos en tiempos de las conquistas islámicas o de las cruzadas de la cristiandad.

Marx estaba también equivocado al señalar que los ingleses actuaron en la India *únicamente* «impulsados por sus intereses más viles», pues no cabe duda de que sus intereses fueron ambivalentes, como siempre son los intereses humanos. Probablemente, no nos inclinaríamos a decir de John Stuart Mill, que trabajaba en las oficinas londinenses de la Compañía de las Indias Orientales, que estaba haciendo algo vil y motivado exclusivamente por el egoísmo personal o nacional.[36] Pero sí juzgamos la expansión imperial y la dominación colonial en los más duros términos, y por sobrados motivos. La expansión y la dominación niegan a sus víctimas los derechos de reiteración: el desarrollo autónomo y la libre elección de adhesiones. Esa negación tiene una eficacia inmediata, aun cuando su intención sea (como seguramente habría sido si Marx o Mill hubieran estado al mando) reivindicar y confirmar esos mismos derechos a largo plazo. Y es que lo que subyace a tan benévola intención es la peligrosa creencia (desde el punto de vista moral) de que las víctimas han perdido de algún modo los poderes propios de su «agencia» humana, su creatividad cultural y moral, su capacidad para conformar sus propias vidas: son débiles, escasamente ilustradas, bárbaras, ignorantes y pasivas; están atrapadas en un tradicionalismo estancado, han perdido el tren de la historia y esperan impotentes a que las naciones más avanzadas vengan a rescatarlas.

Las naciones víctimas, plebeyas todas ellas, demuestran la falsedad de esa creencia cuando se resisten al poder que las domina (como hicieron los indios en 1857, con la Rebelión de los Cipayos, mucho antes de que hubieran cosechado las ventajas de la revolución social inglesa). De hecho, la resistencia refuta no sólo la visión que la nación imperial tiene de sus súbditos, sino también, y en bastante breve tiempo, la visión que tiene de sí misma. Para sostener su imperio, los agentes del progreso cultural deben adoptar las formas y los métodos de los bárbaros. Se hace necesario, pues, emplear la crueldad despiadada para imponer las leyes comprehensivas de la civilización y para promover la causa del progreso. Y si se renueva la resistencia, se incrementa la crueldad. El nacionalismo, en su versión más conocida, es el credo de la resistencia: en especial, de la resistencia en su segunda fase, cuando la represión ha acentuado la conciencia propia de la nación. Es «la ideología», tal como ha escrito Tom Nairn, «de unos países más débiles, menos desarrollados, que luchan por liberarse de la opresión extranjera».[37] Cada movimiento nacionalista produce su propia versión de esa ideología. No voy a tratar aquí de catalogar las variedades reales y posibles; la mejor manera de concebirlas es como productos de la reiteración: luchas similares (o, cuando menos, luchas a las que damos el mismo nombre) con resultados ideológicos y prácticos diferentes. Pero, en este caso, hablamos de unas reiteraciones reactivas, por lo que entrañan algunas distorsiones con respecto a lo que podríamos considerar procesos normales de producción cultural (cuando dicha producción está libre tanto de las limitaciones del poder imperial como de los imperativos de la resistencia). Tal vez esa clase de normalidad sea puramente utópica y, en el fondo, no sea normal en ninguna parte. Pero el término «distorsión» sigue siendo correcto para describir las presiones que impelen a (algunas de) las nuevas naciones a un imperialismo propio.

La ideología nacionalista en los «países menos desarrollados» suele tener un carácter forzado o enrarecido. La creación de culturas y morales es un proceso dentro del cual son muchos los elementos que intervienen en cualquier momento concreto. Pero el esfuerzo por generar un nacionalismo coherente, cuando está impulsado por unas urgencias políticas, produce unos resultados sumamente artificiales; sus protagonistas no están tan

interesados en sostener el proceso como en inventar una «tradición» homogénea y unilineal. Y, a partir de ahí, el movimiento nacionalista (o el Estado al que aquél dé lugar) intentará suprimir todo aquello que no encaje en el invento. En el fondo, uno de los problemas de los procesos reiterativos es el hecho mismo de que puedan reiterarse; nadie tiene la patente, como bien ha escrito Anderson, sobre la idea de la liberación. Igual que el nacionalismo pone en entredicho el alcance global de las leyes comprehensivas imperiales, el alcance local del propio nacionalismo puede ser cuestionado por otras comunidades aún más localizadas y localistas (la Gran India, por ejemplo, ha sido cuestionada por Pakistán, Cachemira, el Dravidistán, etc.), cada una de las cuales reclamará su derecho a aplicar su propia cultura. Los líderes y los intelectuales de los movimientos nacionalistas exigen habitualmente una lealtad plena y absoluta a la nación según ellos mismos la conciben. Pero esa concepción, pensada inicialmente para un fin político inmediato, está necesariamente sujeta a un desarrollo y una diferenciación adicionales.[38] La piedra de toque de todo nacionalismo, pues, es la «nación» que venga a continuación. Volveré sobre este punto un poco más adelante.

Ese «forzamiento» del nacionalismo tiene un segundo resultado: ayuda a explicar el carácter regresivo de muchas ideologías nacionalistas. Me apresto a aclarar que «regresivo» puede ser un término engañoso si da a entender que los procesos de creatividad cultural se mueven en una única dirección y hacia una meta uniformemente afirmada. Pero de lo que no hay duda es de que «se mueven», y del mismo modo que la necesidad de generar una ideología coherente puede aislar al movimiento, la necesidad de oponerse a los fines «civilizadores» o progresistas del universalismo de leyes comprehensivas puede invertir el sentido de su marcha. A partir de ahí, la nueva ideología puede ser proclive a proclamar el carácter sagrado de todo lo que de antiguo y arcaico hay en la herencia nacional y a asignar un valor más elevado al fundamentalismo religioso y a la integridad cultural del que jamás se les había asignado. La rueca de Gandhi es el tipo de símbolo que muchos nacionalistas tratan de encontrar: algo que evoque un pasado añorado, aunque eminentemente mítico.[39]

Lo normal es que las costumbres antiguas y honorables de la nación estén sujetas a continuas revisiones (que, a su vez, son continuamente discutidas). Ahora bien, los agentes de esa revisión se exponen a ser calificados de desleales y a que sus productos sean tildados de artificiales. Y aunque lo lógico sería pensar que la autenticidad siempre es relativa a una historia nacional particular (y dudosa incluso dentro de esa relatividad, dada la variedad real y las contradicciones internas de todas esas historias), los intelectuales nacionalistas intentan a menudo formular un argumento más contundente diciendo que su cultura, su moral y su política es simplemente auténtica (real, histórica, ortodoxa, orgánica, fiel, incorrupta, pura y duradera) y, por consiguiente, superior a todas las creaciones sintéticas, antinaturales e híbridas de otros pueblos. Con ello, imitan a los universalistas a los que se oponen, pues insisten en que las culturas nacionales pueden ser ordenadas conforme a una única escala. Adoptan nuevos criterios e invierten el orden anterior, pero conservan la clasificación. En este sentido (aunque no en otros muchos), la perversidad nacionalista se asemeja a la virtud civilizadora.

Pero esta respuesta al esfuerzo civilizador imperial y sus leyes comprehensivas, esta invención de un tradicionalismo «superior», resulta a menudo inadecuada para su ocasión, y da a entender muy bien lo que esa inadecuación significa y cómo puede reconocerse. La ocasión es una historia de dominio opresivo y degradante; la respuesta es tanto ideológica como práctica; y es inadecuada en la medida en que reproduce (en lugar de resolver) la ocasión. Las naciones con tradiciones «superiores» se apresuran a imponerse sobre naciones más pequeñas y más débiles (tanto dentro de sus límites fronterizos como fuera de ellos); se apresuran, pues, a repetir lo que Isaiah Berlin, en su ensayo sobre Herder, describió como «la bárbara desconsideración hacia [...] formas espontáneas y naturales de autoexpresión humana».[40] Y la proclamación por parte de los nuevos opresores de su destacado lugar en lo más alto de la escala de la naturalidad y la espontaneidad no hace más que facilitar esa desconsideración.

La ordenación clasificatoria de culturas amenaza siempre a los hombres y las mujeres cuya cultura devalúa. No puede haber ordenaciones inocentes, del mismo modo que no podemos puntuar siempre con notas que sean meramente exhortatorias, pero no ingratas. Las malas notas son invitaciones a (y justificaciones potenciales de) una «bárbara desconsideración», y ésta se traduce bastante a menudo en una política de conquista y represión. Ahora bien, ¿no acabo precisamente de dar una mala nota a ciertas culturas nacionales? ¿No he establecido un orden clasificatorio según el cual las naciones que se dedican a ordenar a las demás ocupan los puestos más bajos de la escala? Sí, eso es exactamente lo que he hecho: obedeciendo al universalismo minimalista que gobierna la reiteración, he propuesto una ordenación muy limitada, que es compatible con el reconocimiento (más que con la desconsideración) de (la mayoría de) las «formas espontáneas y naturales de autoexpresión humana». Pero quiero dejar abierta la posibilidad de que esa «bárbara desconsideración» sea también, a veces, espontánea y natural. Si lo es, entonces precisa de devaluación teórica y control político. El único propósito de todo esto es reconocer que, aun cuando hay (como proclamó el profeta Isaías) bendiciones a disposición de todas las naciones, no todos los nacionalismos están bendecidos por igual.

Lo que intenta una ordenación limitada de este tipo es proteger al común de las naciones frente a las naciones «nobles» (y, también, frente a las naciones plebeyas que aspiran a sumarse a las filas de las nobles). De lo que se trata es de devaluar la nobleza cuando ésta aspire a la dominación (como Maquiavelo creía que siempre era el caso). He sostenido que el universalismo de la ley comprehensiva, en sus diferentes versiones, es la más importante de las doctrinas justificadoras (no digo causantes) de ese nacionalismo «noble». Quisiera argumentar ahora que la teoría del universalismo reiterativo proporciona la mejor tesis sobre el nacionalismo en general y la forma más adecuada de restringir sus diversas inmoralidades. La adecuación, claro está, es conceptual y no práctica; no voy a decir mucho acerca de las restricciones prácticas. Pero, en cualquier caso, ¿por qué no cumple a la perfección con ese criterio de adecuación una única ley comprehensiva que prohíba la conquista y la opresión? ¿Acaso la

mayoría de las versiones del universalismo de la ley comprehensiva no incluyen una ley de ese tipo? El problema reside en el resto de las leyes, que, por lo general, obligan a que las culturas nacionales se ajusten a un único criterio, y devalúan aquellas que no se conforman a él. Una doctrina no es conceptualmente adecuada en virtud solamente de uno de sus conceptos cuando éste se ve socavado o contradicho por todos los demás. El marxismo (o el marxismo-leninismo) vuelve a proporcionarnos un útil ejemplo en ese sentido, pues, simultáneamente, afirma el derecho de autodeterminación nacional y defiende las guerras revolucionarias contra las naciones que se resisten a las fuerzas del avance de la historia. El concepto marxista de los estadios de desarrollo (aun en su vertiente de instrumento predictivo más que normativo) no parece ser muy compatible con el concepto de autodeterminación.[41]

El universalismo relativo, por el contrario, no formula predicción alguna. Por lo menos, no formula predicciones acerca de la sustancia de las sucesivas reiteraciones. Hay una predicción general, sugerida ya en aquellos versículos desviacionistas de Miqueas que cité en la primera parte del capítulo: si cada uno de nosotros anda en nombre de su propio Dios, todos nosotros nos sentaremos en paz bajo nuestras vides y nuestras higueras. En su defensa de la tolerancia religiosa, John Locke hizo una predicción similar: «Su establecimiento —escribió— quitaría todo fundamento a las quejas y los tumultos por motivos de conciencia». Supongo que sugerir que no habrá más quejas ni tumultos infundamentados constituye un extraordinario ejemplo de optimismo, pero ésa era la afirmación de Locke: «Hay solamente una cosa que reúne a la gente para conmociones sediciosas, y es la opresión».[42] El argumento paralelo aplicado a la sociedad internacional vendría a decir que la opresión es la única causa de todas las guerras de liberación y de unificación nacionales que tanto han asolado al mundo moderno. La paz de las vides y las higueras llegará por fin cuando las conciencias dejen de estar constreñidas y las naciones sean liberadas.

En anteriores ocasiones, he defendido una versión más débil y precavida de este argumento.[43] De todos modos, lo que sí parece ser verdad es que la paz llega antes como resultado de la tolerancia religiosa que como efecto de la liberación nacional. El motivo más evidente de ello es que las

iglesias no están adscritas a territorios y, por lo tanto, los procesos reiterativos que escinden y dividen iglesias no suelen provocar disputas territoriales. El control de los lugares santos sí es objeto de disputa, evidentemente, pero, por lo general, es el territorio de ultratumba el que está en juego. El nacionalismo, sin embargo, es, de manera mucho más significativa, una ideología de lugar. Los nacionalismos nuevos generan la aparición de lugares en disputa, ya sea porque las poblaciones están mezcladas o porque las fronteras son inciertas; y estas disputas se traducen fácilmente en un derramamiento de sangre. Pero digan lo que digan los líderes y los intelectuales nacionalistas acerca de los lugares por los que luchan, ninguna franja de terreno es como el cuerpo del bebé que se llevó ante el rey Salomón: no morirá si se la divide. La partición es una solución casi siempre disponible (aunque rara vez sea limpia y ordenada) en las disputas territoriales.

Los nacionalismos nuevos resultan probablemente más peligrosos cuando asumen misiones universalistas que cuando formulan reivindicaciones localizadas de territorio. Hoy en día son como las religiones de antaño (antes de que la religión fuera domesticada por la tolerancia) y, de hecho, adoptan a menudo un carácter religioso. Los partidarios del universalismo civilizador se sienten entonces sorprendidos de no estar ya solos en el mismo terreno de juego: los modernizadores laicos, por ejemplo, se han visto enfrentados de pronto a los integristas religiosos (unos hombres y unas mujeres confiados en el futuro, superados por unos hombres y unas mujeres apasionados por el pasado). De los teóricos de la reiteración, que tampoco son capaces de predecir cuál será la próxima versión del nacionalismo político o cultural, se puede decir que, como mínimo, siempre esperan que les sorprendan: están preparados para una sucesión de reivindicaciones nacionalistas, como también están preparados para elaborar ciertos juicios (modestos) sobre las sucesivas naciones que se vayan formando.

La prueba crucial de todo nacionalismo se produce cuando éste tiene que afrontar la sorpresa de una nueva nación o, para ser más precisos, de un nuevo movimiento de liberación que reivindica convertirse en nación. La experiencia es bastante común y el examen, supongo, se suspende de forma habitual. Son numerosos los ejemplos: Turquía y los armenios, Nigeria y los ibo, Irak y los kurdos, Israel y los palestinos (aunque en estos dos últimos casos, la historia aún no ha terminado). En los dos primeros, el número de armenios y de ibo muertos es indicativo del mal que comporta ese suspenso y ayuda a explicar la dura valoración que recibe a menudo el nacionalismo como ideología. Pero es importante subrayar que, en esos casos, el nacionalismo era también la ideología de las víctimas, y que, aunque siempre es posible criticar a ambos bandos (a los vencedores por los asesinatos que han cometido y a las víctimas por los que habrían cometido), creo que resulta más apropiado, al menos, considerar la posibilidad de que la nación derrotada hubiera optado por la paz si se hubiera encontrado con una oposición menos violenta. A veces, sí habría optado, y otras, no: no es posible un único juicio al respecto (como si todos los nacionalistas de todas partes desafiaran, por el hecho de serlo, una especie de ley comprehensiva universal). Eric Hobsbawm vino a defender algo parecido a esa condena genérica cuando escribió que «el nacionalismo supedita por definición todos los demás intereses a los de su "nación" específica».[44] Se desprende de ello que el nacionalismo es una forma de egoísmo colectivo, aunque se entiende mejor como una forma de individualismo colectivo, que es lo mismo que decir que los movimientos nacionalistas y los Estados-nación —como los hombres y las mujeres individuales— pueden comportarse bien y mal, y deben ser valorados en consecuencia.[45]

Nada hay que debamos sentirnos obligados a condenar en la política nacionalista defendida, por ejemplo, por un Giuseppe Mazzini, quien fundó la Joven Italia y luego ayudó a fundar la Joven Suiza y la Joven Alemania. Como si del hombre que quería bailar en todas las bodas se tratara, Mazzini ansiaba apoyar todas las reiteraciones de la lucha nacional de Italia, pero en ningún momento de su vida dejó de ser un nacionalista italiano. Su nacionalismo liberal, al menos según él lo vivió, es un ejemplo clásico de universalismo reiterativo. Cuando escribió al respecto, sin embargo, no

siempre supo captar la fuerza de la reiteración en su plenitud. Consideremos, por ejemplo, su famosa imagen de la orquesta universal. En esta orquesta, cada nación toca su propio instrumento, pero no su propia música, aparentemente, pues el resultado, según parece sugerir Mazzini, es una única sinfonía armónica.[46] Vale la pena comparar este cuadro supuestamente feliz con la referencia que también hizo Marx a la figura de la orquesta en el tercer volumen de *El capital*, como modelo del trabajo cooperativo en una fábrica socialista.[47] Esto no deja de ser también extraño si tenemos en cuenta lo que sabemos acerca de la conducta dictatorial de los directores en la mayoría de las grandes orquestas, pero la referencia es apropiada en el siguiente sentido: los trabajadores de una fábrica cooperan en la producción de un único producto. No hay una cooperación similar en la sociedad internacional, donde los diferentes intérpretes nacionales tienden a producir una cacofonía, más que una sinfonía: una música que sólo es para el oído moderno (o tal vez para el posmoderno). De hecho, no hay una única interpretación, sino una serie de ellas, y los intelectuales nacionalistas como Mazzini son dignos de elogio cuando reconocen el derecho de los otros intérpretes a tocar lo que les plazca. Aún más merecedores de aplauso son si, además, están dispuestos a escuchar lo que esos otros tocan.

¿Acaso no hay algunos de entre los demás que tocan bien y otros que tocan mal? Así nos parecerá, sin duda, a aquellos de nosotros que estamos acostumbrados a nuestra propia música y (más aún) a aquellos que consideramos que nuestra propia música viene dictada por una estética universal. Pero lo único que podemos decir con cierta seguridad es que tocan *lo que tocan*, lo hagan bien o lo hagan mal. Además, cuentan, sin duda, con sus propios críticos para que se lo digan. Esta clase de crítica puede ser también importante desde el punto de vista moral y no pretendo subestimarla. Tampoco quisiera infravalorar nuestros propios juicios —menos seguros— acerca de las armonías y las desarmonías internas (por así llamarlas) de las culturas nacionales particulares. Pero éstos no son juicios sobre el nacionalismo en general o en particular. La valoración apropiada del nacionalismo tiene que ver con las actitudes y las prácticas que adopta hacia las demás naciones.

No hay un modelo universal de cultura nacional, ni una ley comprehensiva (o un conjunto de ellas) que controle el desarrollo de una nación. Lo que sí hay es un modelo universal de conducta de una nación con respecto a las demás, un modelo que Herder creía natural para todas las naciones: «Él no [llegó] a ver —escribe Berlin— por qué una comunidad, ensimismada en el desarrollo de su propio talento nativo, no iba a respetar una actividad similar por parte de otras».[48] Ahí radica, en realidad, el principio nuclear del universalismo reiterativo, pero nada de lo que hemos observado en la historia reciente sugiere que el respeto que ese principio impone surja de forma natural, ni en las naciones antiguas ni tampoco, siquiera, en las nuevas, a pesar de su propia experiencia reciente de opresión y liberación. Sucede con bastante frecuencia, como ya he señalado, que las naciones nuevas pasan a ser nuevas opresoras por culpa del carácter monolítico de su ideología nacionalista o por sus pretensiones de autenticidad cultural o de «nobleza», que devienen luego en reivindicación de una misión universalizadora. A veces, se sienten realmente inseguras en su novedad, presas de la incertidumbre acerca de su propia unidad política y de su seguridad física, amenazadas por (pero, a menudo, más temerosas de lo que deberían ante) las minorías nacionales que habitan en su seno. En todos esos casos, el universalismo reiterativo funciona como una limitación, descartando políticas que son incongruentes con el desarrollo adicional del «talento nativo» y de las culturas locales. Pero también sucede que los nacionalismos nuevos, «ensimismados» en su propio desarrollo, no son capaces de ver a la otra nación que espera su turno justo detrás. Están ensimismados y ciegos. En ese caso, la labor moral necesaria es la reconvención: una especie de advertencia moral que les señale la presencia del otro. Martin Buber ofrece un buen ejemplo, muy en la línea del modo reiterativo. En 1929, en respuesta a aquellos de sus camaradas sionistas que creían que el nacionalismo árabe era una creación «artificial» (o sea, imperial), escribió: «Sabemos que [...] gozamos de auténtica unidad nacional y de un movimiento nacionalista de verdad; ¿por qué vamos a suponer que éstas son cosas que no existen entre los árabes?».[49]

La ventaja del modo reiterativo es que reconoce el valor de lo que reconviene. Al enfrentarse a la ceguera nacionalista, no se muestra ciego a la fuerza y al sentido del nacionalismo (Buber siguió siendo un sionista). Aquí es donde el contraste con los universalistas de la ley comprehensiva se hace especialmente claro, y me gustaría convertir este contraste en la conclusión de mi argumento. Los defensores de una u otra versión de la ley comprehensiva han defendido a veces, también, la causa de la nación que espera turno. Podríamos tomar el compromiso de Jean-Paul Sartre con la liberación nacional argelina como un ejemplo clásico. (Aunque Francia no era una nación nueva, sí es cierto que acababa de salir de un periodo de ocupación y resistencia.) El posicionamiento político de Sartre, en plena década de 1950, fue muy valiente, pero fue también ciego (y con una ceguera tan característica del universalismo como el ensimismamiento lo es del nacionalismo). Y es que el fundamento de su postura política era la firme creencia de que los nacionalistas argelinos eran moral y políticamente idénticos a los izquierdistas franceses (entre los que él se incluía), y crearían una sociedad justa conforme a los principios universales reconocidos por la izquierda francesa.[50] El FLN, según creía Sartre (poniéndose a sí mismo en disposición para una gran sorpresa posterior), era el agente histórico de su propio universalismo de la ley comprehensiva. Aquélla era una visión radicalmente falsa del FLN, pero el autor francés la sostuvo con tal seguridad que cuesta incluso imaginar qué habría dicho Sartre si hubiera comprendido su falsedad: esa posibilidad (hasta donde podemos deducir a partir de sus escritos) jamás fue considerada. ¿Cuál habría sido su postura general si hubiera reconocido que las liberaciones reiteradas producen en cada caso un resultado nuevo y diferente (y, a menudo, moralmente problemático)?

Cuando se combina con un universalismo de la ley comprehensiva, este reconocimiento puede dar lugar a una visión puramente instrumental de la liberación nacional. Según Eric Hobsbawm, ésa es la perspectiva propiamente marxista: «El criterio fundamental de la valoración pragmática marxista ha consistido siempre en si el nacionalismo, como tal, o algún caso

específico del mismo, hace avanzar la causa del socialismo».[51] Sólo aquellos movimientos de liberación que entienden correctamente las cosas (que mantienen la posición ideológica correcta) merecen apoyo. (Esto no es del todo cierto: podría haber motivaciones marxistas para apoyar a un movimiento concreto que no tengan nada que ver con la ideología y sí con el equilibrio internacional de poder. Éste es un instrumentalismo aún más radical y no lo abordaré aquí.) La ceguera sartriana hace que resulte prácticamente imposible criticar los movimientos de liberación; el marxismo pragmático de Hobsbawm proporciona un criterio crítico netamente definido. Pero no me parece el criterio correcto, pues no es posible que el socialismo sea la única meta nacionalista legítima. Constituye, de hecho, una tergiversación de la expresión «liberación nacional» señalar que el proceso al que se refiere no puede tener más que un solo punto de destino final, ya que eso niega al adjetivo todo poder calificativo sobre el sustantivo. La liberación propiamente dicha depende de su sujeto, es decir, de la historia de la nación, los procesos autónomos de creación cultural, la pauta de adhesiones mutuas, etc. Cuando criticamos los movimientos nacionalistas, debemos examinar —como ya he sugerido antes — la actitud que adoptan con respecto a otras naciones, y no la calidad de su vida interna. Eso no significa, repito, que no podamos criticar esta última también. Pero los derechos reiterativos no están atenidos a la corrección ideológica.

Una nación es una comunidad histórica que está vinculada a un lugar significativo, que pone en práctica y revisa un modo de vida, que aspira a una autodeterminación política o cultural. He esperado hasta estos estertores finales del capítulo para ofrecer la definición anterior porque no quiero sugerir la existencia de una conexión demasiado fuerte entre nación y comunidad. Las comunidades pueden adoptar otras formas, como ya han hecho en el pasado y, sin duda, seguirán haciendo en el futuro. Pero todas esas formas tienen en común el pluralismo —si las comunidades son reales, también son diferentes— y las naciones constituyen probablemente los mejores ejemplos actuales de ese pluralismo. Cuando pensamos en la

nación, nos sentimos impulsados a pensar, primero, en límites y fronteras (como bien sostiene Anderson), y, a continuación, en otras naciones: ése es un útil progreso intelectual.

El universalismo reiterativo ofrece una vía para comprender y justificar esas fronteras. No hay ningún modo seguro, dadas las circunstancias de la vida nacional, de acertar con ellas. Tampoco entra dentro de mi argumento que esas fronteras deban ser siempre fronteras estatales. La soberanía política es un resultado de la liberación nacional, pero no el único ni el mejor posible en cualquier situación. De igual forma que la reiteración genera un mundo de naciones, también contribuye a lo que el teórico político estadounidense Horace Kallen llamó una «nación de nacionalidades».[52] Es compatible con cualquier marco político que permita el pluralismo cultural y la diversidad de modos de vida. Los imperios multinacionales, aun siendo incompatibles con los principios democráticos, no lo son con los principios del universalismo reiterativo, siempre y cuando permitan que las diferentes naciones vivan con arreglo a sus propias costumbres, libres de la «rusificación» zarista, por ejemplo, o de cualquiera de los equivalentes históricos de ésta.

La «rusificación» es un ejemplo ilustrativo de la derrochadora y, sin duda, injusta guerra de las autoridades estatales contra la creatividad y el pluralismo culturales. La política aspira a la unidad: de muchos, uno. Pero esa unidad puede ser alcanzada de formas muy distintas: dando cabida a la diferencia (como en el caso de la tolerancia religiosa) o reprimiéndola, mediante inclusión o mediante asimilación forzada, mediante negociación o mediante coerción, a través de formas federales o corporativas de organización o a través de Estados centralizados. El universalismo reiterativo favorece la primera opción de cada uno de esos pares de alternativas. Y si nos fijamos solamente en las primeras opciones, el cuadro de universalismo resultante no es incompatible con una ciudadanía común que comprenda una pluralidad de naciones.[53]

El universalismo de leyes comprehensivas, por el contrario, ofrece una explicación y una justificación de la asimilación, la integración y la unificación dentro de cada Estado e imperio, así como entre ellos. Aspira a que llegue un momento en el que todas las naciones converjan en un mismo

régimen moral y político, o en el que el nacionalismo en sí haya sido definitivamente superado y todas las fronteras hayan quedado borradas. Tales fines pueden ser descritos en términos más evocadores: democracia global, comunismo internacional, gobierno mundial, el reino del mesías... Yo pretendo desacreditarlos, pero no por lo mucho que me desagraden las leyes o los modos de vida que se proponen en ellos (que no es necesariamente el caso), sino porque nos obligarían a desconsiderar o a reprimir procesos de creatividad cultural y pautas de adhesión mutua que deberíamos valorar. Tampoco podemos sostener esa desconsideración ni esa represión sin vulnerar la más importante de las leyes comprehensivas, es decir, sin actuar inmoralmente (aunque siempre lo hagamos, por supuesto, con la más «noble» de las intenciones).

Capítulo 13

EL ESTATUS MORAL DE LOS ESTADOS

Una respuesta a cuatro críticos

[1]

El argumento que formulé en *Guerras justas e injustas* ha sido objeto de críticas diversas. La mayoría han tenido un carácter manifiestamente político, como si con ellas se tratara de parafrasear la famosa máxima de Clausewitz diciendo que la reflexión escrita sobre la guerra es una continuación de la reflexión escrita sobre la política...[1] Lo cierto es que esta máxima no es del todo falsa; de hecho, contiene (como se evidenciará a continuación) una verdad ineludible. Pese a todo, la finalidad de una *teoría* de la guerra justa es producir principios que, comoquiera que se apliquen en cada caso determinado, no puedan ser reclutados permanentemente al servicio de un credo político particular ni de un Estado o un partido. Son principios críticos que abren todos los Estados y todos los partidos a la crítica moral. Los principios que yo he expuesto son de ese tipo y no me interesa tanto (al menos, aquí) defender los juicios casuísticos mediante los que fueron desarrollados como la estructura global del argumento.

Pero hay un conjunto concreto de críticas a las que quiero responder aquí porque plantean una serie de interrogantes profundos acerca de la mencionada estructura global. Cuatro autores han adoptado la misma postura en una serie de reseñas o artículos sustantivos, y aun habiéndola desarrollado por vías un tanto diferentes, han llegado a una conclusión común: que *Guerras justas e injustas*, pese a estar presuntamente fundado en una teoría de los derechos individuales, tiene, en última instancia, un carácter «estatista». «Los derechos de los Estados, y no los derechos de los individuos —dice Wasserstrom— son los que surgen finalmente para

disfrutar de un estatus exaltado y primordial dentro de la crítica moral de la agresión.»[2] El libro, según Doppelt, «aporta una retórica de moralidad en las relaciones internacionales que sitúa los derechos de los Estados *de facto* por encima de los de los individuos».[3] Beitz y Luban, aunque tratan de sugerir qué forma podría adoptar una moral alternativa, formulan también argumentos similares.[4] Las críticas de estos autores descansan, en algunos puntos, sobre una interpretación equivocada de mi propia postura, pero, de manera más amplia, se basan en desacuerdos filosóficos significativos sobre la naturaleza de la vida política. Merece la pena, pues, analizarlas más a fondo.

La cuestión problemática más inmediata es la de la doctrina de la no intervención, un elemento del *ius ad bellum*, la parte de la teoría que explica el carácter criminal de la guerra agresiva. Wasserstrom, Doppelt, Beitz y Luban sostienen sin excepción que la teoría, tal como yo la he formulado, 1) protege a Estados que no deberían estar protegidos frente a la intervención foránea y 2) lo hace basándose en motivos que son inadecuados o incoherentes. La teoría, desde su punto de vista, tiene implicaciones conservadoras: lo que conserva es la autoridad o la soberanía de regímenes ilegítimos (es decir, tiránicos). Estos críticos se muestran más receptivos, por otra parte, y siempre que se cumplan unas ciertas condiciones de proporcionalidad, a una política activista e intervencionista, dirigida a derrocar esos regímenes y a maximizar el disfrute de los derechos individuales. Ésta no es una línea de críticas que entrara dentro de mis previsiones. Mis propias preocupaciones en ese sentido iban más encaminadas hacia otro foco de atención: yo creía que la teoría podría resultar demasiado permisiva con los movimientos secesionistas y con el apoyo prestado desde el exterior a esos movimientos. Por consiguiente, la respuesta que daré a continuación tendrá que ampliar el argumento del libro y, en uno o dos puntos concretos que indicaré un poco más adelante, me llevará incluso a modificarlo o matizarlo. En cualquier caso, la postura básica permanece intacta. El Estado es, presuntamente (aunque de ningún modo lo sea siempre en la práctica), el terreno dentro del que se desarrolla la autodeterminación y del que, por lo tanto, los ejércitos extranjeros tienen que estar excluidos.

[2]

El sujeto real de mi argumento no es en absoluto el Estado, sino la comunidad política que (por lo general) subyace a él. Y exacerbaré aún más la presunta impresión de conservadurismo que encierra mi argumento diciendo ya, desde el principio, que la comunidad se fundamenta esencialmente en un contrato, de carácter burkeano, entre «los vivos, los muertos y los que están aún por nacer». Es difícil, pues, imaginar la asamblea en la que tal contrato se ratificó. La del contrato, como escribí en el libro, es una metáfora. La concepción moral sobre la que está fundada la comunidad va tomando forma a lo largo de un prolongado periodo de tiempo. Pero la idea de la integridad comunitaria deriva su fuerza moral y política de los derechos que los hombres y las mujeres contemporáneos tienen a vivir como miembros de una comunidad histórica y a expresar su cultura heredada a través de formas políticas ideadas y desarrolladas entre ellos mismos (formas que nunca quedan desarrolladas por completo en una sola generación). Más adelante, describiré (con varios ejemplos) cómo se vulneran esos derechos individuales cuando se niega la integridad comunitaria, aun cuando tal negación sea bienintencionada.

Los miembros de la comunidad están ligados entre sí. Ése es el contrato «horizontal» del que habla Luban y que constituye la única forma de obligación política.[5] No hay ningún contrato «vertical» o gubernamental (como mínimo, ninguno que sea mutuamente vinculante). Aunque la comunidad precisa de un gobierno, los ciudadanos y las ciudadanas no están obligados con ese gobierno a defenderlo frente a los forasteros. Es más bien el gobierno el que está obligado ante los ciudadanos a defenderlos frente a los de fuera. Para eso existe (o ésa, cuando menos, es una de las funciones que justifican su existencia). Los ciudadanos y las ciudadanas se defienden unos a otros y defienden su vida en común; el gobierno no es más que el instrumento del que disponen. A veces, sin embargo, ese instrumento se vuelve contra los ciudadanos: puede que los siga defendiendo frente a los extranjeros, pero también constriñe y reprime su vida en común; les niega sus libertades civiles; les impone una uniformidad religiosa; bloquea sus intentos de valerse por sí mismos frente a la opresión política o económica.

Es un gobierno tiránico. Lo que argumentan mis cuatro críticos, si los he entendido correctamente, es que un gobierno así, al estar totalmente desprestigiado ante su propio pueblo (o sea, al no tener justificación alguna para reclamar su lealtad), carece igualmente de estatus alguno en la sociedad internacional. Es un gobierno ilícito, sin derechos, o, a lo sumo, se trata de un gobierno desagradable, con menos derechos de los habituales, susceptible de ser atacado por cualquiera capaz de hacer y de modificar (para bien) las condiciones de su dominio. Ésa es una afirmación de muy gran calado, por cuanto los países con gobiernos tiránicos componen la mayor parte de la sociedad internacional. Pero es una afirmación falsa, y no sólo conforme a la legalidad vigente, sino también desde el punto de vista moral y por motivos que expondré un poco más abajo. El estatus internacional de los gobiernos se deriva sólo indirectamente del estatus del que gozan ante sus propios ciudadanos. La derivación es compleja porque intervienen en ella los extranjeros y porque éstos no se enfrentan a cuerpo descubierto (como hacen los ciudadanos) a un gobierno, sino a un Estado.

El Estado está constituido por la unión del pueblo y el gobierno, y es el Estado el que reivindica ante todos los demás Estados los derechos inseparables de la integridad territorial y la soberanía política. Los extranjeros no están en condiciones de negar la realidad de esa unión o, mejor dicho, no están en condiciones de intentar otra cosa que no sean unas negaciones especulativas. No conocen lo suficiente acerca de su historia y no disponen de experiencia de primera mano, por lo que no pueden formarse unos juicios concretos acerca de los conflictos y armonías, las elecciones históricas y afinidades culturales, las lealtades y resentimientos, que subyacen a ella. De ahí que la conducta de tales extranjeros (en primera instancia, al menos) no pueda determinarse ni por su conocimiento ni por sus juicios. Lo que la determinará (o lo que debería determinarla) es un supuesto moralmente necesario: que existe un cierto «encaje» entre la comunidad y su gobierno, y que el Estado es «legítimo». No se trata de una banda de gobernantes que actúan conforme a sus propios intereses, sino de un pueblo gobernado con arreglo a sus propias tradiciones. Este supuesto o presunción es, simplemente, el respeto que los extranjeros deben a una comunidad histórica y a su vida interna. Al igual que otros supuestos en

materia moral y legal, puede ser rebatido e ignorado, y las que yo he denominado «reglas de la desatención» son tan importantes como el supuesto en sí. Pero mientras se mantenga vigente, los límites de la sociedad internacional se ajustan a él. Esta primera presunción entraña una segunda: si un Estado particular es atacado, sus ciudadanos se considerarán obligados a resistir frente al ataque y, de hecho, le opondrán resistencia, porque valoran su propia comunidad del mismo modo que nosotros valoramos la nuestra o del mismo modo que valoramos las comunidades en general. La valoración general es, por supuesto, crucial para el argumento, pero no me detendré a defenderla hasta que esté en condiciones de considerar alternativas. En cualquier caso, es en esa expectativa de resistencia en la que se funda la prohibición de invadir.

El deber de los ciudadanos de luchar por el Estado es algo muy distinto de la expectativa de que realmente luchen. La expectativa surge (o debería surgir) de la existencia misma de un Estado, de cualquier Estado (salvo importantes excepciones sobre las que volveré más adelante). El deber emana de la existencia de un Estado de un cierto tipo, conformado según los requisitos de la filosofía moral y política. Pues bien, un Estado particular es de ese tipo o no lo es; la obligación es real o no lo es. Éstas son preguntas abiertas a argumentación y debate, y los extranjeros (incluso la autoridades extranjeras) son libres de argumentar que los ciudadanos de un determinado Estado no tienen tales obligaciones, así como de formular argumentos adicionales a propósito del consentimiento, la libertad, la participación, etc. Pero de lo que no son libres es de actuar sobre la base de tales argumentos e ir a la guerra contra un Estado cuyos ciudadanos no están obligados a luchar (según creen los extranjeros). Lo que no pueden hacer es pretender que esos Estados sean literalmente indefendibles, porque mientras haya un número sustancial de ciudadanos que se consideren obligados y que estén dispuestos, por las razones que sean, a luchar, cualquier ataque contra su Estado constituirá una agresión. Y, repito, los extranjeros están obligados (con algunas excepciones...) a asumir que esos ciudadanos se consideran obligados y están dispuestos, tanto si la obligación es real como si no.

En una nota a pie de página en *Guerras justas e injustas*, escribí que «la cuestión que se interroga acerca de las circunstancias que hacen que un territorio pueda defenderse con legitimidad está estrechamente vinculada con la cuestión que trata de averiguar en qué momento tienen los ciudadanos individuales obligación de participar en la defensa».* Doppelt entiende que esa frase viene a decir que los ciudadanos de un Estado soberano, sea cual sea el carácter de éste y sean cuales sean las convicciones de aquéllos acerca de ese carácter, están obligados a luchar en su nombre.[6] Yo sólo quería sugerir, como vengo diciendo aquí, que ambas cuestiones «dependen de temas propios de la teoría del contrato social» (amén de encaminar a los lectores hacia los argumentos que expuse en *Obligations*).* Pero la frase puede llevar a engaño. De hecho, un Estado cuyos ciudadanos no estén obligados a luchar puede, aun así, tener ciudadanos preparados para luchar contra un ejército invasor y no cabe apenas duda de que estos ciudadanos (salvo excepciones...) tienen derecho a luchar, ni de que los invasores son culpables de emprender una guerra de agresión. Si ningún ciudadano da un paso adelante en ese sentido, o si se rinden de inmediato, lo que sucede simplemente es que el Estado se queda sin defensa. Y, en ese caso, la invasión es un crimen menor que aquel que comúnmente llamamos agresión, o, incluso, puede no constituir crimen alguno.[7] En mi libro no había nada que pretendiera sugerir que los ciudadanos están mutuamente obligados a defender Estados tiránicos (y la que no les vincula, desde luego, es obligación alguna para con sus tiranos). Son tan libres de no luchar como de rebelarse. Pero esa libertad no es tan fácilmente transferible a los Estados o los ejércitos extranjeros como para convertirse en un derecho de invasión o de intervención; y, por encima de todo, no es transferible a iniciativa de los propios extranjeros.

Por consiguiente, los Estados pueden ser presuntamente legítimos en la sociedad internacional y realmente ilegítimos en su propio país. La doctrina de la legitimidad tiene, pues, una referencia dual. A este dualismo me refería yo cuando escribí en *Guerras justas e injustas* que la intervención no está justificada en todos los casos en que lo está la revolución.[8] Ambas justificaciones no coinciden porque se dirigen a públicos diferentes. En primer lugar, pues, un Estado es legítimo o no dependiendo del «encaje»

entre el gobierno y la comunidad, es decir, del grado en que el gobierno representa realmente la vida política de su pueblo. Cuando no lo hace, el pueblo tiene derecho a rebelarse. Pero del mismo modo que los ciudadanos son libres de rebelarse, también lo son de no rebelarse si juzgan (o la gran mayoría de ellos juzga) que la rebelión será imprudente o tendrá un éxito incierto, o si sienten aquella «lentitud y aversión [...] a abandonar sus viejas constituciones»,** de la que Locke hablaba en su segundo ensayo: es decir, si, aun así, creen que el gobierno es tolerable, o están acostumbrados a él, o son personalmente leales a sus dirigentes. Por lo tanto, los argumentos sobre la legitimidad en esta primera acepción de la palabra deben dirigirse a las personas que componen una comunidad determinada. Cualquiera puede elaborar tales argumentos, pero sólo los súbditos o los ciudadanos pueden actuar aplicándolos en la práctica.

El segundo conjunto de argumentos atañe a la presunta legitimidad de los Estados en la sociedad internacional. Estos argumentos también pueden ser formulados por cualquiera, incluidos los súbditos y los ciudadanos, pero su público destinatario propiamente dicho son los extranjeros, pues son éstos quienes deben decidir si intervenir o no. Y no han de intervenir a menos que la ausencia de «encaje» entre el gobierno y la comunidad sea radicalmente evidente. La intervención que se produzca en cualquier otro caso usurpa los derechos de los súbditos y los ciudadanos. Wasserstrom pregunta: si el gobierno establecido priva ya a sus súbditos y ciudadanos de sus derechos, ¿cómo puede un ataque dirigido estrictamente contra ese gobierno sumarse a la privación ya existente?[9] Lo que ocurre es que la tiranía de los gobiernos establecidos da lugar a un derecho de revolución, del que son poseedores a título individual cada uno de los súbditos o de los ciudadanos, que puede ser legítimamente ejercido por cualquier grupo de ellos y del que no se les puede privar. Cuando los ejércitos extranjeros emprenden invasiones (incluso en el caso de ejércitos con intenciones revolucionarias, e incluso cuando la revolución está justificada), es perfectamente plausible afirmar que se han violado los derechos de los súbditos y los ciudadanos. Su «lentitud» ha sido artificialmente acelerada, su «aversión» ha sido rechazada, sus lealtades han sido ignoradas, sus prudentes cálculos han sido desestimados, y todo ello en favor de las

concepciones de justicia y prudencia políticas de otra(s) persona(s). Ahora bien, ese argumento, según Wasserstrom y Doppelt, evoca una teoría hobbesiana de la legitimidad: todo Estado «Leviatán» que sea estable, que logre controlar a su propio pueblo, es por ello automáticamente legítimo.[10] En cierto sentido, ésa es una deducción correcta. En la sociedad internacional, los Estados Leviatán (y también otros muchos tipos de Estado) gozan de los derechos de la integridad territorial y la soberanía política. Cabe afirmar, sin embargo, que el argumento de Hobbes va dirigido a los súbditos del Leviatán, y yo no he tenido nunca intención (en modo alguno) de recomendar su aceptación por parte de ese público.

La primera forma de legitimidad es (o tiende probablemente a ser) de carácter único o singular. Los juicios que hacemos reflejan nuestros valores democráticos y sugieren que existe solamente un tipo de Estado legítimo o un rango muy estrecho de legitimidad. Ante un gobierno antiliberal o antidemocrático, los ciudadanos son siempre libres de rebelarse, tanto si actúan ejerciendo ese derecho como si no, y tanto si creen que lo tienen como si no. Sus opiniones no son relevantes, pues sea lo que sea lo que opinen, siempre podemos argumentar que un gobierno así no representa (ni puede representar) a la comunidad política.[11] Pero el segundo tipo de legitimidad tiene un carácter pluralista. Aquí, los juicios que hacemos reflejan nuestro reconocimiento de la diversidad y nuestro respeto por la integridad comunitaria y por los diferentes patrones de desarrollo cultural y político. Es entonces cuando las opiniones del pueblo (así como sus hábitos, sentimientos, convicciones religiosas, cultura política, etc.) importan, pues es probable que todas ellas estén estrechamente ligadas a (y expliquen en parte) la forma y el carácter de su Estado. Ése es el motivo por el que Estados que son objetivamente ilegítimos son capaces, una y otra vez, de unir a sus súbditos y ciudadanos frente a los invasores. En todos esos casos, aunque el «encaje» entre el gobierno y la comunidad no es de índole democrática, continúa existiendo un cierto «encaje» que los extranjeros están obligados a respetar.

La confusión entre estas dos formas de legitimidad (o la negación de la distinción entre ambas) es el error fundamental de esos cuatro autores. Ellos insisten en que la teoría de *Guerras justas e injustas* me obliga a calificar de

legítimos a los Estados tiránicos. Lo que yo digo de verdad es que las autoridades extranjeras deben actuar como si tales Estados fueran legítimos, es decir, no deben ir a la guerra contra ellos. Mis críticos se sienten incómodos con esa política del «como si», más incómodos con el supuesto que subyace a ella, y más incómodos aún (y sobre todo), creo yo, con el pluralismo que ese supuesto exige. Ellos están comprometidos con la idea de que el primer tipo de legitimidad es el único tipo, y están dispuestos a presionar a la sociedad internacional para que adopte una especie de unicidad reiterada: el mismo gobierno (o aproximadamente el mismo tipo de gobierno) para todas y cada una de las comunidades políticas. En cualquier caso, no voy a tratar de abordar sus argumentos positivos sin antes examinar los casos en los que estoy dispuesto a permitir la intervención, y sin antes indicar hasta qué punto es mayor la permisividad que ellos proponen.

[3]

Aunque el concepto de soberanía estatal es, como bien dice Luban, «insensible» a la legitimidad en el primer sentido del término, no lo es a «la dimensión completa de la legitimidad», pues existen los Estados ilegítimos, incluso en la sociedad internacional, y porque también hay casos en los que la soberanía puede ser ignorada (o «desatendida»).[12] Éstas son, en concreto, las reglas de la desatención tal como las describí en *Guerras justas e injustas*.[13] En primer lugar, cuando un Estado concreto contiene más de una comunidad política, cuando es un imperio o un Estado multinacional, y cuando una de sus comunidades o naciones se halla en situación de revuelta activa, las potencias extranjeras pueden acudir en ayuda de los rebeldes. Las luchas por la secesión o la liberación nacional justifican o pueden justificar la intervención, porque, en tales casos, no hay encaje alguno entre gobierno y comunidad, y el Estado no puede reclamar (cuando la rebelión ha alcanzado ya ciertas proporciones) una legitimidad siquiera presunta. Aunque algunos ciudadanos y ciudadanas se sentirán probablemente

obligados a oponer resistencia a una intervención, puede asumirse que los ciudadanos de la nación rebelada no lo harán, por lo que una acción militar en su nombre no se considerará una agresión.

En segundo lugar, cuando una comunidad se ve afectada por una guerra civil, y cuando una potencia extranjera interviene en apoyo de una de las partes enfrentadas, otras potencias pueden intervenir legítimamente en apoyo de la otra parte. Las contraintervenciones de este tipo pueden ser defendidas sin tener en cuenta el carácter moral de las partes en conflicto. Por ello, puede suceder que un Estado extranjero tenga derecho a intervenir incluso cuando, según ciertos principios políticos, ésa no fuera la forma correcta de actuar (igual que el derecho puede seguir existiendo allí donde la intervención no sea la forma sensata o prudente de obrar). Algunos de mis críticos ponen objeciones a la neutralidad de esa regla, pero esa neutralidad es un elemento característico de todas las reglas de la guerra; sin ella, no podría haber regla alguna, sino simplemente permisos o licencias que facultaran a las «fuerzas del bien» para hacer lo que fuera necesario (aunque sólo lo *necesario*) para vencer a sus enemigos.

En tercer lugar, las intervenciones pueden estar justificadas cuando un gobierno se dedica a masacrar o esclavizar a sus propios ciudadanos o súbditos.[14] En tales casos, el supuesto habitual queda invertido, y debemos entonces asumir que, o bien no hay «encaje» entre el gobierno y la comunidad, o bien no hay comunidad. Creo que hoy añadiría también la expulsión de un número muy grande de personas (y no simplemente la retirada de oponentes políticos tras una revolución ni el traslado de poblaciones que sigue a veces a las luchas de liberación nacional, aun cuando ambas prácticas pueden ser bastante brutales) a la masacre y a la esclavización como justificaciones de este tipo de intervención. El ejemplo de Bangladesh que empleé en el libro para ilustrar el significado de «masacre» podría ser utilizado también para ilustrar el de «expulsión». La intervención india podría haber estado igual de justificada por los millones de refugiados que por las decenas de miles de mujeres y hombres asesinados. Por supuesto, el objeto de resaltar estas formas extremas de opresión es descartar la intervención en casos de opresión «común». Si atendemos a criterios democráticos, la mayor parte de los Estados a lo largo

de la historia humana han sido opresivos (e ilegítimos), pero ésos no son necesaria ni habitualmente los criterios conforme a los que son juzgados por sus propios pueblos. Lo que sí podemos asumir, sin embargo, es que el asesinato, la esclavitud y la expulsión en masa serán condenados (al menos, por sus víctimas).

Examinaré ahora algunos ejemplos sugeridos por mis críticos, y empezaré por el de Sudáfrica, al que se refieren Wasserstrom (brevemente) y Doppelt (en mayor profundidad).[15] Para ambos autores resulta importante asimilar el trato dispensado a la población negra en Sudáfrica a la categoría de la opresión común a fin de cuestionar los límites fijados por las tres excepciones. Pero los activistas políticos negros no describen así su propia situación, en realidad. Sus argumentos encajan fácilmente en la estructura de la teoría que he expuesto; ellos afirman que Sudáfrica es un caso excepcional en dos sentidos distintos.[16] 1) Los sudafricanos de color son calificados por ellos de cuasi esclavos, esclavos virtuales o esclavos-en-la-práctica, y fieles (por el momento, al menos) a la lógica de esa manera de describirlos, exigen la aplicación de medidas que no llegan al nivel de la intervención militar (como el boicot económico, por ejemplo). Pero no estaríamos ante una extensión razonable del argumento, creo yo, si sostuviéramos que, desde un punto de vista moral, los esclavos-en-la-práctica (suponiendo que tal denominación sea correcta) y los esclavos legales cuentan del mismo modo y que la intervención desde el exterior en nombre de cualesquiera de los dos es justificable.[17] 2) Califican la lucha de los sudafricanos de color de lucha por su liberación nacional. Esto es especialmente plausible porque viene a ser una descripción paralela a la postura oficial del gobierno sudafricano, para quien la población de color constituye también una nación separada, como tal, no está facultada para gozar de pleno derecho de la ciudadanía en la República de Sudáfrica. La política del *apartheid* convierte la revolución interna en una liberación nacional, aun cuando la separación real de las razas no es tal como para que resulte viable una secesión negra. Se abre así la posibilidad de un apoyo externo al pueblo sometido. Supongo que si ese apoyo llegase en algún momento a adoptar la forma de una intervención militar, ésta sería defendida de uno u otro de los modos precedentes.

Pero Sudáfrica sirve de pretexto para un argumento más general que puede examinarse mejor en un caso donde mis críticos permitirían la intervención y la teoría de *Guerras justas e injustas* la prohibiría. Consideremos en segundo lugar, pues, la reciente revolución en Nicaragua, que Luban trata con cierto detalle.[18] La lucha sandinista en el país nicaragüense se prolongó durante muchos años y culminó en dos periodos de guerra civil, el primero de los cuales (en agosto y septiembre de 1978) terminó con una derrota de los rebeldes. Los combates se reanudaron en el verano de 1979 y fue entonces cuando el gobierno de Somoza fue derrocado. Lo que ocurrió en los meses transcurridos entre las dos campañas militares ilustra de forma muy útil el significado de la autodeterminación en condiciones de opresión política. Durante ese tiempo, los rebeldes se reagruparon, se rearmaron (con cierta ayuda del exterior) y, lo más importante para nosotros, negociaron una ampliación significativa del «frente» revolucionario. En el transcurso de esas negociaciones, se vieron obligados a comprometerse de forma bastante explícita en lo referente al carácter del régimen que aspiraban a instaurar. Pues bien, si hubiera habido una intervención extranjera en el momento de la primera campaña, con la intención de evitar la derrota de los rebeldes (tal como Luban cree que debería haber habido), ese proceso interno de negociación y compromiso habría sido bruscamente abortado. Y, entonces, el carácter del nuevo régimen habría sido determinado por el Estado interviniente junto con aquella facción de los rebeldes que aquél hubiese decidido apoyar. Lo que yo digo es que esa intervención habría conculcado el derecho de los nicaragüenses como grupo a conformar sus propias instituciones políticas, así como el derecho de los individuos nicaragüenses a vivir al amparo de las instituciones así conformadas. Wasserstrom se equivoca, pues, al afirmar que ese derecho individual no viene a ser otra cosa que el derecho a vivir en «una sociedad civil de casi cualquier tipo».[19] Se trata del derecho, en este caso, a vivir en una sociedad civil de tipo nicaragüense.

Pero ¿y si los sandinistas, ante la perspectiva de una derrota inminente en septiembre de 1978, hubiesen pedido una intervención militar extranjera? ¿Puede transferirse así el derecho de revolución a iniciativa de los propios revolucionarios? Así es, exactamente, en el caso de una lucha de

liberación nacional, cuando los propios revolucionarios están en guerra, por así decirlo, con fuerzas extranjeras y se les supone el apoyo de su propio pueblo. Pero en el caso de una revolución y una guerra civil, ya no es posible establecer ese supuesto. En principio, los revolucionarios que disfrutan del apoyo activo y visible de una clara mayoría de su propio pueblo pueden invitar a ejércitos extranjeros a intervenir en su defensa. Pero yo no creo que los revolucionarios se encuentren nunca en esa posición hasta que superan con creces el punto en el que dejan de necesitar esa ayuda del exterior porque ya se valen sobradamente por sí mismos. Y lo único que necesitan entonces es que no se preste ayuda al gobierno. Más realista era el caso que Mill imaginó en su ensayo sobre la no intervención: un grupo de rebeldes que luchan por la libertad del pueblo y se reclaman en posesión del apoyo pasivo de éste, piden, al encontrarse en serios apuros militares, la ayuda de un Estado extranjero. En ese caso, según Mill, los rebeldes deben movilizar a sus propios seguidores (supuestos), no a un ejército foráneo.[20] Sólo una movilización popular allanará el camino para la instauración de un gobierno libre. Yo añadiría, incluso, que sólo una movilización como ésa (que vuelve superflua la asistencia extranjera) podría hacer justificable tal instauración.

En la práctica, la petición de ayuda del exterior supone una admisión de debilidad en el interior. Probablemente sea por ese motivo por lo que los sandinistas jamás pidieron ayuda (salvo en forma de material, a fin de igualar lo que el gobierno estaba recibiendo o ya había recibido). Ellos creían que contaban (o que eran capaces de contar) con el apoyo de la mayoría. Y eran «poco realistas» en el mismo sentido en que yo lo soy, según Wasserstrom: «Es de una sorprendente falta de realismo suponer que un Estado moderno no puede controlar a sus ciudadanos de forma efectiva sin el consentimiento auténtico de éstos».[21] Los sandinistas creían, cuando menos, que el gobierno de Somoza no podía controlar a sus ciudadanos contra la oposición activa de éstos. El sandinismo quería que su propia victoria se basara en esa oposición y fuera un reflejo de la misma, o, lo que es lo mismo, quería que fuera una victoria popular. Y eso es lo que los extranjeros deberían querer también si de verdad están comprometidos con la causa de la autodeterminación nicaragüense.

En la mayoría de las guerras civiles resulta sencillamente imposible determinar si es el gobierno o son los rebeldes (o alguna facción de éstos) quienes cuentan con apoyo mayoritario. La mayor parte de los ciudadanos se ocultan si pueden, o dicen apoyar a cualesquiera fuerzas que controlen el territorio en el que viven, o tratan de adivinar quién ganará y se suman a los vencedores lo antes posible. Y en ese caso, el derecho de revolución no puede transferirse (y no se transfiere) a los extranjeros, sea cual sea la invitación que se les curse en ese sentido. Los Estados extranjeros no pueden sumarse a una guerra civil cuando ningún otro Estado se ha sumado aún a ella sólo porque admiren los principios de la parte que los ha invitado o, ni siquiera, porque crean que esa parte vencería (en condiciones ideales) en unas elecciones libres. Si intervienen y se imponen, la parte en cuya defensa hayan intervenido ganará sin duda las elecciones, pero las condiciones de éstas ya no serán las ideales. En cualquier caso, no tienen derecho a hacer que sus propios principios o sus propias creencias sean definitivos para otras personas.

Pero si el resultado final, escribe Doppelt, «no refleja más que el equilibrio de fuerzas militares internas, no veo mayor motivo para decir que ese proceso ha sido uno de "autodeterminación" [...] que para negar que sea autodeterminación con la única excusa de que unas tropas extranjeras han desempeñado algún papel en él».[22] Lo cierto, sin embargo, es que no existe ningún simple «equilibrio de fuerzas militares internas». Los ejércitos y las fuerzas policiales son instituciones sociales; los soldados y los policías vienen de unas familias, unos pueblos, unos barrios y unas clases. No lucharán de forma cohesionada, con disciplina ni durante mucho tiempo a menos que el régimen para el que luchan cuente con cierto grado de apoyo social. Una guerra civil es el síntoma de una sociedad dividida. Del mismo modo que una insurrección extendida indica la presencia de apoyo popular para los rebeldes (y por eso era imposible que el Viet Cong, por mucho que dijera el gobierno estadounidense, estuviera siendo sostenido únicamente desde el Vietnam del Norte), una resistencia extendida a la insurrección indica que el gobierno cuenta también con respaldo popular. Ese apoyo puede ser ignorante, pasivo o desconcertado; puede que no refleje más que «la lentitud y la aversión» del pueblo al cambio. Aun así, ningún extranjero

está legitimado para anularlo. Es evidente que el resultado real de una lucha concreta reflejará también factores «irrelevantes desde el punto de vista moral». No hay modo alguno de garantizar el resultado «correcto». Pero las tropas extranjeras son más irrelevantes que ningún factor local, pues la fuerza de aquéllas depende del carácter de su propio gobierno y de su propia comunidad, de sus tradiciones históricas, de sus lealtades, etc., y no guarda relación con la historia ni con la cultura del pueblo cuyo destino están determinando.

Yo tiendo a dudar que las cuestiones planteadas en estos últimos párrafos sean empíricas en cualquier sentido sencillo del término. Desde luego, no son susceptibles de una resolución empírica. Carecemos de índices fiables de sentimiento popular en tiempo de guerra civil. Y, por motivos más o menos similares, resulta prácticamente imposible juzgar la fortaleza o la probable resistencia de una tiranía ya instaurada. No existe ningún punto a partir del cual los extranjeros puedan señalar con su dedo acusador a un régimen tiránico y decir: «La autodeterminación ha fracasado claramente; no queda más remedio que intervenir». Y es que la revolución suele surgir de forma inesperada, como surgió en el Irán del sah: un estallido repentino de corrientes políticas hasta entonces invisibles. La intervención niega la significación política de tales corrientes o niega su significación moral. Y no son negaciones que puedan justificarse empíricamente, sino que se trata más bien de negaciones de la autodeterminación misma basadas en principios: porque ésta es demasiado lenta o demasiado costosa, o porque el resultado probable de la misma es considerado poco atractivo. Bajo todos esos motivos, sin embargo, debe de haber algún principio alternativo. Tal alternativa sólo figura de forma implícita en el artículo de Doppelt; Beitz, por su parte, la llama «intervención reforma».[23] Luban proporciona sus fórmulas y Wasserstrom le da una etiqueta teórica apropiada: «el utilitarismo de los derechos».[24] En cualquier caso, este principio plantea un desafío radical a la integridad comunitaria; de ahí que quiera considerarlo ahora con cierto detenimiento.

La forma más fácil de comenzar es con las fórmulas de Luban, la más importante de las cuales es simplemente ésta: «Una guerra justa es 1) una guerra en defensa de los derechos humanos socialmente básicos (sujeta a ciertas condiciones de proporcionalidad) [...]».[25] Entre los derechos socialmente básicos se incluyen los derechos a la seguridad (frente a los gobiernos tiránicos tanto como frente a los invasores extranjeros) y los derechos a la subsistencia. Luban no justificaría una guerra que se librase en aras de la democracia o de la justicia social; por el contrario, todo apunta a que Doppelt y Beitz sí que lo harían.[26] Aun así, el supuesto que él propugna para justificar la intervención es una licencia trascendental. O, incluso, algo más que una licencia: dado que los derechos socialmente básicos «son las reivindicaciones que toda la humanidad formula a toda la humanidad», es posible que Luban opine que estamos obligados a librar todas las guerras justas que seamos capaces de librar, hasta alcanzar el umbral del agotamiento y la incapacidad. En ese caso, «el utilitarismo de los derechos» tendría el mismo efecto que el utilitarismo común: dejarnos sin tiempo para nosotros mismos. Pero no voy a profundizar en esta línea argumental.

Ahora bien, si los derechos no nos obligan a intervenir, entonces cuesta ver por qué habría que llamarlos derechos (en el sentido que les da Luban) o qué tendría Luban que objetar a mi propio argumento, que también permitiría las intervenciones contra los gobiernos que asesinasen o dejasen morir de hambre a su propio pueblo. Sospecho, entonces, que él está apuntando hacia una permisividad más amplia (como ocurre sin duda en el caso de los otros autores), que va más allá de las actuaciones contra los gobiernos que vulneren la lista de derechos que él propone (concebida en sentido restringido), e incluye también las actuaciones contra todos los gobiernos represivos y contra todos los que se muestren (o parezcan mostrarse) indiferentes ante la pobreza de su pueblo. De ahí que la expresión «en defensa de los derechos», aun siendo técnicamente correcta, resulte políticamente engañosa. Como éstos son derechos de los que las personas no disfrutan (en los casos relevantes) y que puede incluso que no sepan que tienen, la finalidad real de las guerras justas podría describirse mejor, entonces, del modo siguiente: instaurar o hacer cumplir derechos, o maximizar la vigencia efectiva de éstos, o ampliar la población para la que

están efectivamente vigentes. Maximizar los derechos se parece mucho a maximizar el bienestar (de ahí «el utilitarismo de los derechos»), aunque con una importante salvedad: la maximización sólo puede fomentarse mediante la fuerza militar hasta un cierto punto. Pero cualquier disfrute adicional de derechos, cualquier bienestar adicional, no llegaría probablemente a equilibrar los costes de la lucha en cualquier caso.

¿A quién se otorga esta trascendental licencia? ¿A quién corresponde hacer los cálculos cruciales? En principio, supongo, la licencia se extiende a cualquier extranjero y a todos ellos; en la práctica, hoy en día, a las autoridades de los Estados extranjeros; mañana, quizás, a algún conjunto de funcionarios mundiales que actúen por su cuenta o como asesores y agentes de una Asamblea Universal. Pero ¿por qué ellos? Y aquí es donde propiamente empieza un tipo más serio de argumento basado en los derechos. Los derechos son, en un importante sentido, principios distributivos: distribuyen autoridad de toma de decisiones. Cuando definimos los derechos individuales, estamos asignando a los individuos una cierta autoridad para dar forma a sus propias vidas y estamos negando que los funcionarios gubernamentales (incluso los benévolos y bienintencionados) estén autorizados a interferir. La definición de unos derechos comunitarios formula una afirmación y una negación similares. En el caso de los individuos, fijamos una determinada área de libre elección personal; en el caso de las comunidades, fijamos una determinada área de libre elección política. A menos que estas áreas estén claramente demarcadas y protegidas, es probable que ambos tipos de elección se vuelvan problemáticos.

Pero, si no se hacen democráticamente, podrían argumentar mis críticos, las elecciones políticas son ya de por sí problemáticas y no pueden considerarse de ningún modo convincente como las elecciones que la comunidad ha realizado libremente. El área dentro de la cual los tiranos, los oligarcas, las clases dirigentes, las castas sacerdotales y las camarillas militares realizan sus elecciones no es merecedora de protección. Sólo los Estados liberales o democráticos, pues, tienen derechos contra la intervención desde el exterior. Esta afirmación se basa en una supuesta analogía con otra (pretendidamente) equivalente a nivel nacional interno: la

de que sólo las elecciones no coaccionadas de unos individuos mínimamente racionales están protegidas frente a la intervención. Pero lo cierto es que no es síntoma de ningún desquiciamiento colectivo ni de ninguna incapacidad radical que una comunidad política produzca un régimen autoritario. De hecho, la historia, la cultura y la religión de la comunidad podrían ser tales que los regímenes autoritarios resultaran de forma natural, por así decirlo, como reflejo de una cosmovisión o un modo de vida ampliamente compartidos. Esas visiones y esos modos podrían estar mal o indebidamente concebidos; pero no son necesariamente una locura. El régimen autoritario no ha sido libremente escogido, eso es evidente, pero ningún conjunto de instituciones políticas llega a ser nunca escogido libremente entre todo el abanico posible de alternativas por un único conjunto de personas en un único momento dado. Las instituciones tienen historias; son producto de luchas prolongadas. Y no puede ser que las comunidades estén protegidas frente a la intervención sólo si dichas luchas dan un único resultado filosóficamente correcto o universalmente aprobado (o uno de un número muy reducido de tales resultados correctos o aprobados). Eso no sería lo mismo que proteger solamente a individuos libres: sería más como proteger solamente a individuos que han llegado a tener ciertas opiniones, estilos de vida, etc.

La diferencia entre mis propias tesis y las de mis críticos puede quedar mejor resaltada si consideramos un caso hipotético pensado para neutralizar la condición de proporcionalidad y todas las demás cuestiones planteadas por el uso de la fuerza, y para que nos centremos exclusivamente en la cuestión de la integridad comunitaria. Imaginemos, pues, un país llamado Argelia en el que un grupo de revolucionarios accede al poder comprometiéndose a crear un Estado democrático y laico, con iguales derechos para todos los ciudadanos y ciudadanas. El régimen que realmente crean (o que se crea como resultado de sus luchas internas) es uno muy distinto: una dictadura militar y una «república» religiosa, sin libertades civiles ni políticas, y con un carácter brutalmente represivo, no sólo porque se ha afianzado una nueva élite política que se resiste a todo cuestionamiento de su poder, sino también porque las mujeres han sido devueltas a su tradicional subordinación religiosa a la autoridad patriarcal.

Está claro, no obstante, que este régimen (a diferencia del que los revolucionarios tenían originariamente en mente) tiene profundas raíces en la historia argelina y se inspira en gran medida en la cultura política y religiosa de Argelia. No es un régimen democrático; su popularidad nunca ha sido puesta a prueba por vía democrática; pero no cabe duda de que se trata de un régimen argelino. Imaginemos ahora que el gobierno sueco estuviera en posesión de una maravillosa sustancia química que, al ser introducida en la canalización del agua corriente de Argelia, convirtiera a todos los argelinos y argelinas (la élite y la masa) en socialdemócratas de corte escandinavo. Esto erradicaría de sus mentes su propia cultura política y religiosa (sin dejarles sensación de pérdida alguna). Y les proporcionaría a cambio el conocimiento, la capacidad y la voluntad necesarios para crear un nuevo régimen en el que los derechos de seguridad básicos, así como las libertades políticas y civiles, serían respetados, en el que las mujeres serían tratadas como iguales, etc. ¿Deberían usar la mencionada sustancia química? ¿Tienen derecho a usarla? La fuerza del argumento depende de la disposición del lector a valorar la socialdemocracia sueca muy por encima del «socialismo» argelino. Pero yo mismo asumo esa diferencia de valoración y, pese a ello, estoy convencido de que Suecia no debería hacer uso de esa sustancia química. Y no debería usarla porque la religión y la política históricas del pueblo argelino constituyen valores para el propio pueblo de Argelia (aun cuando los argelinos, como individuos, no han elegido su religión ni su política entre un abanico de alternativas posibles) que nuestra valoración no puede anular. Tal vez parezca paradójico sostener que el pueblo argelino tiene derecho a un Estado dentro del cual se vulneran sus derechos. Pero ése es, dado el caso tal como lo he descrito, el único tipo de Estado que ellos probablemente considerarán como suyo propio.

Tampoco sería diferente la situación si hubiera un movimiento político democrático o feminista dentro de Argelia, porque los extranjeros no pueden juzgar la fuerza relativa de dichos movimientos, ni pueden permitir que sustituyan al pueblo como tal, no al menos hasta que éstos hayan obtenido suficiente apoyo para transformar la política argelina por su cuenta. Ése podría ser un proceso muy largo; comportará, sin duda, compromisos de diferentes clases; y los movimientos, si ganan y cuando

ganen, serán ya diferentes de como eran cuando empezaron a actuar. En todo eso consiste la autodeterminación argelina, un proceso político que también tiene valor, aun cuando no haya sido siempre agradable y aun cuando su resultado no se ajuste a unos criterios filosóficos de justicia política y social.

Es muy posible que los derechos individuales deriven, según yo mismo me inclino a pensar, de nuestras propias ideas acerca de la personalidad y la agencia moral, sin referencia alguna a los procesos políticos y las circunstancias sociales. Pero hacer cumplir los derechos es otra cosa muy distinta. Nadie puede proclamar sin más una lista de derechos y buscar luego a unos hombres armados para que impongan el cumplimiento de la misma. Los derechos son sólo aplicables e imponibles dentro de las comunidades políticas donde han sido reconocidos colectivamente, y el proceso mediante el que acaban siendo reconocidos es un proceso político que requiere de un terreno de juego político. El mundo en su conjunto no es (o no es aún) esa clase de terreno. O, mejor dicho, la única comunidad global realmente existente tiene un carácter pluralista y es una comunidad de naciones (no de seres humanos) en cuyo seno se han reconocido unos derechos mínimos y eminentemente negativos, dirigidos a proteger la integridad de las naciones y a regular las transacciones comerciales y militares de éstas.

Beitz cree, al parecer, que este orden mundial pluralista ya ha sido trascendido y que la integridad comunitaria es cosa del pasado. En un mundo de interdependencia creciente, sostiene él, es de una «falsedad evidente» afirmar «que los Estados son terrenos relativamente estancos de desarrollo político».[27] De igual manera que ningún hombre es una isla, tampoco lo es ningún Estado (ni siquiera Gran Bretaña, Japón o Singapur). Todos estamos mutuamente implicados en la situación política de los demás, todos somos mutuamente responsables de los demás y todos estamos abiertos (por lo que parece) a intervenciones mutuas. Desconozco qué pruebas pueden presentarse para refrendar ese punto de vista, qué clase de comparaciones pueden establecerse con periodos históricos previos. Es probable que la estanqueidad perfecta no haya existido nunca. Pero la estanqueidad relativa se me antoja una verdad evidente. Quien dude de ella

tendría que dar cuenta en términos psicológicos de la enorme importancia que los pueblos coloniales asignan a su recién conquistada independencia y la igualmente considerable significación que los grupos revolucionarios atribuyen a la toma del poder en sus propias comunidades políticas. Pero, en realidad, tales explicaciones psicológicas son del todo innecesarias. El poder político en el seno de una comunidad determinada sigue siendo el factor crítico que condiciona el futuro de los miembros de ésta. Desde luego, ese futuro (como todos los futuros) queda conformado dentro de unos límites políticos y económicos, y éstos pueden ser más o menos restrictivos; de hecho, hay algunos Estados con un margen relativamente pequeño de maniobra. Y, aun así, incluso los Estados económicamente dependientes, atrapados en unos mercados internacionales que no pueden controlar, pueden modificar extraordinariamente las condiciones de su dependencia y el carácter de su vida interna. Coincidirán conmigo en que las historias de Yugoslavia desde la Segunda Guerra Mundial, de Cuba desde 1960 y de Irán durante los dos últimos años dan claramente a entender que lo que sucede realmente dentro de un país depende, sobre todo, de los procesos políticos locales. Una decisión interna (o una revolución interna) puede imprimir un giro radical a un país como no puede imprimirlo ninguna decisión de otra nación (salvo la decisión de invadirlo).

Así pues, la comunidad política junto con su gobierno (es decir, el Estado) continúa siendo el ruedo crucial donde se dirime la vida política. No ha sido trascendido. Y hay, creo, dos importantes razones para dudar sobradamente antes de intentar esa trascendencia. La primera de ellas es la prudencia. Si el resultado de los procesos políticos en determinados ruedos comunitarios particulares es, a menudo, brutal, deberíamos asumir que los resultados en el ruedo global también serán brutales con bastante frecuencia. Y estaremos hablando de una brutalidad mucho más eficaz y, por consiguiente, mucho más peligrosa, ya que no quedará en ella lugar para el refugio político ni ejemplos de alternativas políticas.

La segunda razón está relacionada con la naturaleza misma de la vida política. La política (entendida como algo distinto de la mera coacción y de la manipulación burocrática) depende de una historia compartida, un sentimiento comunitario y unas convenciones aceptadas: depende, en

definitiva, de una versión ampliada de la «amistad» de la que habló Aristóteles. Todo esto resulta bastante problemático en el Estado moderno, pero es apenas concebible a escala global. La vida y la libertad comunitarias requieren de la existencia de «terrenos relativamente estancos de desarrollo político». Si se irrumpe en estos recintos cerrados, se destruyen las comunidades. Y esa destrucción es una pérdida para los miembros individuales (a menos que los rescate de la masacre, la esclavización o la expulsión): una pérdida de algo valioso, que ellos valoran claramente, y a lo que tienen derecho, como es su participación en el «desarrollo» que se está produciendo y que sólo puede producirse dentro de ese espacio cerrado en sí mismo. De ahí que la distinción entre derechos estatales y derechos individuales sea simplista y desatinada. Frente a los extranjeros, los individuos tienen derecho a un Estado propio. Frente a las autoridades estatales, tienen derecho a la libertad política y civil. Sin el primero de esos derechos, el segundo carece de sentido: los derechos precisan de una ubicación como los individuos necesitan un hogar.

[5]

La forma idónea de concebir mi propio argumento tal vez sea como una defensa de la política; el argumento de mis críticos, por el contrario, reitera la aversión a la política que (tradicionalmente, en mi opinión) ha tendido a profesar la filosofía. Donde más fácil es de reconocer esta aversión es en el argumento utilitarista, dirigido por lo común a un público de funcionarios públicos (reales o imaginarios). Pero también se hace evidente entre los teóricos de los derechos cuando asignan la vigilancia del cumplimiento de éstos a autoridades que se sitúan fuera del ruedo de la política o a las que se les permite (o exige) actuar incluso sin que medie un consentimiento previo para ello. Yo no dudo que sea necesaria cierta asignación de funciones de ese tipo incluso para mi propio argumento, tal como las tres excepciones antes mencionadas sugieren. Podría decirse, entonces, que la cuestión a decidir consiste solamente en dónde trazar la línea entre la vigilancia externa (administrativa o militar) de la observancia de esas condiciones, por un lado, y la toma de decisiones políticas, por el

otro. Pero sospecho que el desacuerdo es más profundo que lo que se deja entrever en esa formulación. Tiene que ver con el respeto que estamos dispuestos a otorgar y con el espacio que estamos preparados para ceder al proceso político en sí, con todo su desorden y su incertidumbre, con sus inevitables compromisos y con su frecuente brutalidad. Tiene que ver con la amplitud del abanico de resultados que estamos dispuestos a tolerar, a aceptar como presuntamente legítimos, aun cuando no los respaldemos necesariamente. «Para Walzer», escribe Doppelt, los Estados que poseen el derecho colectivo de soberanía «pueden vulnerar los derechos individuales de todos sus ciudadanos o de un grupo de ellos».[28] No, yo no concedo permisos de esa clase; evidentemente, me opongo a todas esas conculcaciones. Pero no creo que la oposición de los filósofos sea motivo suficiente para una invasión militar. Quizás sea cierto que, como el príncipe Hamlet, nazcamos para corregir las cosas, pero eso es algo que hacemos (o intentamos hacer) por medio de argumentos y debates, y no reuniendo ejércitos.

Capítulo 14

EL ARGUMENTO DE LA INTERVENCIÓN HUMANITARIA

Nada de nuevo tienen los desastres humanos causados por seres humanos. Siempre hemos sido nuestros peores enemigos, si no para nosotros mismos, sí para nuestros propios congéneres. Desde los asirios en la antigua Israel y los romanos en Cartago, hasta los belgas en el Congo y los turcos en Armenia, la historia es un relato bañado en sangre y barbarie. Aun así, a este respecto, el siglo XX fue una época de innovación, para empezar (y en el sentido más importante de todos), en cuanto a la forma de planificar y organizar las catástrofes, pero también en cuanto a la forma en que éstas se hacen públicas. Quisiera comenzar con la segunda de estas innovaciones, producto de una extraordinaria aceleración y agilización de los viajes y las comunicaciones. Hoy puede que sea posible matar personas a muy gran escala con mayor eficiencia que nunca antes, pero resulta asimismo mucho más difícil matarlas en secreto. En el mundo contemporáneo, muy pocas cosas suceden en un lugar recóndito, apartado de nuestra vista o entre bastidores: los cámaras llegan a la escena antes incluso que el rígor mortis. Somos espectadores al instante de todas las atrocidades; desde nuestras salas de estar, contemplamos los niños asesinados, los refugiados desesperados. Tal vez se cometan aún crímenes horrendos en lugares oscuros para nosotros, pero no muchos; los horrores contemporáneos están bien iluminados. Y de ahí que se plantee una pregunta que nunca antes se había planteado (al menos, no con tal inmediatez ni de forma tan ineludible): ¿cuál es nuestra responsabilidad? ¿Qué deberíamos hacer?

La de la «intervención humanitaria» era antaño una doctrina de abogados, un modo de justificar un conjunto muy limitado de excepciones dentro de la vigencia general de la soberanía nacional y la integridad

territorial. Es una buena doctrina, porque las excepciones siempre son necesarias: los principios jamás son absolutos. Pero, hoy en día, necesitamos reconsiderarla, pues las excepciones se están volviendo cada vez menos excepcionales. Los «actos que sacuden la conciencia de la humanidad» (y que, según los libros de derecho del siglo XIX, justifican la intervención humanitaria) no son probablemente más frecuentes en la actualidad de lo que lo fueron en el pasado, pero resultan más impactantes, porque nos vemos más estrechamente implicados por ellos y en ellos. Los casos se multiplican en el mundo y en los medios de comunicación: Somalia, Bosnia, Ruanda, Timor Oriental, Liberia, Sierra Leona y Kosovo, por citar sólo los de la pasada década. El último de ellos ha predominado en los recientes debates políticos, pero no es el caso más esclarecedor de todos. Quisiera dar un paso atrás para adquirir una mejor perspectiva y cubrir un abanico más amplio de ejemplos, y, de ese modo, intentar responder a cuatro preguntas sobre la intervención humanitaria: en primer lugar, ¿cuáles son sus ocasiones (o causas propiciadoras)? En segundo lugar, ¿quiénes son sus agentes preferentes? En tercer lugar, ¿cómo deberían actuar esos agentes para abordar debidamente las ocasiones que propician su actuación? Y en cuarto lugar, ¿cuándo es el momento de poner fin a la intervención?

[1]

Las ocasiones tienen que ser extremas para que justifiquen (y, quizás, incluso exijan) el uso de la fuerza traspasando una frontera internacional. No toda vulneración de los derechos humanos es una justificación. Las brutalidades habituales de la política autoritaria o la opresión diaria de las prácticas sociales tradicionales no son ocasiones para la intervención; se trata, más bien, de problemas que han de ser tratados localmente por personas que conocen la política local y que son quienes realizan las mencionadas prácticas o se resisten a ellas. Que estas personas no puedan reducir con facilidad ni con rapidez la incidencia de la brutalidad y la opresión no es razón suficiente para que los extranjeros invadan su país. Los políticos y los soldados extranjeros tienen demasiadas probabilidades de malinterpretar la situación, o de subestimar la fuerza necesaria para

cambiarla, o de suscitar una reacción «patriótica» en defensa de la política brutal y de las prácticas opresivas. No hay mejor forma de lograr el cambio social que desde dentro.

Quiero insistir en este punto: no pretendo describir un continuo que parta de la maldad común y culmine en el genocidio, sino, más bien, una ruptura radical, una sima, que separe a la simple maldad, por un lado, del genocidio, por el otro. No deberíamos permitirnos enfocar el genocidio por grados. Aun así, a este lado de la sima, sí podemos demarcar un continuo de brutalidad y opresión, y a partir de un determinado punto de dicho continuo, se hace necesaria una respuesta internacional (sin llegar al uso de la fuerza militar). La presión diplomática y las sanciones económicas, por ejemplo, son medios útiles para enfrentarse a los regímenes tiránicos. Las sanciones podrían ser impuestas por una coalición informal de Estados interesados en la cuestión. O tal vez deberíamos esforzarnos por crear una autoridad regional o global más consolidada capaz de regular esa imposición, y ocupada en hacer que la severidad de las sanciones sea escrupulosamente proporcional a la severidad de la opresión. Pero éstos siguen siendo actos externos; son intentos de provocar una respuesta interna, *pero no de adelantarse a ella*. Continúan asumiendo el valor (y mantienen abierta la posibilidad) de la actividad política interna del país. Los Estados interesados en la cuestión, o las autoridades regionales o globales llevan la presión por ellas ejercida hasta las «puertas» del paso fronterizo, por así decirlo, y luego esperan a que suceda algo del otro lado.

Pero cuando lo que sucede es la «limpieza étnica» de una provincia o país, o la masacre sistemática de una comunidad religiosa o nacional, no parece posible aguardar a una respuesta local. En ese caso, hemos cruzado ya al otro lado de la sima. Hay demasiado en juego y el sufrimiento es ya excesivamente grande. Es muy posible que las personas que se hallan directamente en peligro no tengan capacidad para responder y que sus conciudadanos tampoco tengan la voluntad de hacerlo. Las víctimas son débiles y vulnerables; sus enemigos son crueles; sus vecinos se muestran indiferentes. El resto de nosotros observamos conmocionados. Ahí hay una ocasión para la intervención.

Siempre necesitaremos argumentar cada caso, por supuesto, pero la lista de ellos que ya he proporcionado parece bastante obvia. En la actualidad, el ejército que interviene tiende a reclamar para sí el papel de adalid de los derechos humanos, y ésa fue, de hecho, una reivindicación plausible y plenamente comprensible en cada uno de los casos de mi lista (o, cuando menos, lo habría sido, pues no en todos ellos se emprendieron intervenciones). La que más nos conviene aquí, en mi opinión, es una versión austera y minimalista de los derechos humanos: las que están en juego son la vida y la libertad. Con respecto a ambas, el lenguaje de los derechos es tan fácilmente utilizable como suficientemente entendido en todo el planeta. Pero, aun así, podríamos decir con la misma facilidad que lo que tratamos de imponer (y lo que debería imponerse) en esos casos es algo tan simple como la dignidad.

En la práctica, hasta con una concepción minimalista de los derechos humanos (que implique un compromiso nada más que con la dignidad) hay más ocasiones para la intervención que intervenciones reales. Cuando los opresores son demasiado poderosos, difícilmente hay alguien que les haga frente de verdad, por espantosa que nos resulte su opresión. Esta realidad evidente de la sociedad internacional suele emplearse como argumento en contra de las intervenciones que sí se producen. Es de una gran hipocresía, dicen quienes critican a los políticos o a los soldados «humanitarios», intervenir en este caso concreto cuando no se ha intervenido en aquel otro, como si, por el hecho de haber declinado enfrentarse a China por la cuestión de Tíbet, por ejemplo, la ONU tuviera que mantenerse al margen de Timor Oriental en virtud de una supuesta coherencia moral. Pero no es la coherencia lo que está en tela de juicio. Simplemente, no podemos responder a todas las ocasiones que se nos presentan; hacemos bien en calcular los riesgos encerrados en cada una de ellas. Tenemos que preguntarnos cuáles serán los costes de la intervención para la población que intentemos rescatar, para los rescatadores y para todos los demás. Y, a partir de ahí, sólo podremos hacer lo que esté en nuestras manos.

Los casos estándar tienen asimismo una forma convencional: un gobierno, un ejército, una fuerza policial, tiránicamente controlados, atacan a su propio pueblo o a un subconjunto de su propia población, como podría

ser, por ejemplo, una minoría vulnerable, ya sea una que esté territorialmente concentrada o una que se encuentre dispersa por el territorio del país. (Podríamos concebir tales ataques como ejemplos de terrorismo de Estado y considerar entonces las respuestas humanitarias por la fuerza, como la campaña de la OTAN en Kosovo, como ejemplos de la «guerra contra el terrorismo» *avant la lettre*. Pero aquí no profundizaré en esta línea argumental.) El antedicho ataque tiene lugar dentro de las fronteras del país; no implica ninguna violación fronteriza; es un ejercicio de poder soberano. No hay agresión; no hay ejército invasor alguno ante el que resistir y al que contraatacar. En vez de eso, las fuerzas de rescate son las invasoras: son las que, en el sentido estricto del derecho internacional, inician la guerra. Pero provocan una situación donde las apuestas morales son claras: los opresores (o, mejor dicho, los agentes estatales de la opresión) son fáciles de identificar; sus víctimas se ven con claridad.

Pero, incluso en mi lista inicial, hay algunos casos no convencionales (Sierra Leona es el ejemplo más obvio) en los que el aparato estatal no es el malo de la historia y en los que podríamos entender que la administración de brutalidad es descentralizada, anárquica y casi aleatoria. Lo que tiene que preocupar en esos casos a quienes intervienen no es el poder de los opresores, sino lo amorfo de la opresión. No tengo mucho que decir a propósito de casos como ésos. La intervención es claramente justificable en tales supuestos, pero —en el momento actual, al menos— la confusión en cuanto a cómo llevarla a cabo es total. Quizás no podamos hacer mucho más que lo que los nigerianos hicieron en Sierra Leona: reducir el número de asesinatos, el alcance de la barbarie.

[2]

«Sólo podemos hacer lo que está en nuestras manos.» ¿Quién es ese «nosotros» de cuyas manos hablamos? El debate sobre Kosovo se centró en Estados Unidos, la OTAN y la ONU como agentes de intervención militar. Se trata, sin duda, de tres colectivos políticos con capacidad de acción, pero no son ni mucho menos los tres únicos. Estados Unidos y la OTAN generan suspicacias entre aquellas personas a quienes se les considera «idealistas»

por la disposición que siempre han mostrado a actuar unilateralmente y por sus presuntas ambiciones imperiales; la ONU genera escepticismo entre aquellas personas a quienes se les considera «realistas» por la debilidad y la ineficacia militares de las que ha tendido a mostrar. Éstos son debates que obedecen a muchas causas y no pretendo sumarme aquí a ellos. Es más probable que entendamos el problema de la acción si empezamos con otros agentes. Las intervenciones más exitosas de los últimos treinta años han sido actos de guerra llevados a cabo por Estados limítrofes: Vietnam en Camboya, India en el Pakistán Oriental (actual Bangladesh), Tanzania en Uganda. Estos ejemplos resultan, además, muy útiles para contrastar nuestras ideas sobre la intervención porque no hay involucradas en ellos otras cuestiones extrínsecas como la del nuevo (o viejo) orden mundial; no nos obligan a consultar la teoría del imperialismo de Lenin ni la de ningún otro autor. En cada uno de estos casos, se produjeron actos horrorosos a los que había que poner freno e intervinieron unos agentes que, mal que bien, consiguieron frenarlos. Así que utilicemos estos ejemplos para abordar las dos preguntas que más frecuentemente se plantean quienes critican la guerra de Kosovo: ¿importa que los agentes actuaran solos? e ¿importa que sus motivos no fueran del todo (o, ni siquiera, eminentemente) altruistas?

En la historia de las intervenciones humanitarias, el unilateralismo es mucho más habitual que el multilateralismo. Uno de los motivos que explican tal predominio es evidente y hay que buscarlo en las grandes reticencias que la mayoría de los Estados sienten a la hora de ceder la dirección de sus fuerzas armadas a una organización que no controlan. Pero el unilateralismo también puede obedecer a la necesidad de dar respuesta inmediata a «actos que sacuden» las conciencias. Imaginemos un caso en el que tal sacudida no tiene nada que ver con una mala conducta humana: por ejemplo, un incendio en la casa de un vecino en una localidad de reciente construcción donde aún no hay un departamento de bomberos. No tendría mucho sentido convocar una reunión de la asociación de vecinos mientras la casa se quema para votar si se ayuda o no (y aún menos sentido tendría conceder potestades para vetar tal ayuda a las tres familias más ricas del vecindario). Y no creo que el caso fuese muy distinto si, en lugar de un incendio, el problema lo conformaran un marido maltratador, la ausencia de

un departamento de policía y los gritos de la esposa pidiendo ayuda en plena noche. Tampoco aquí sería de gran ayuda la asociación de vecinos: el unilateralismo vecinal parece, pues, perfectamente justificado. En casos así, quien pueda ayudar debe ayudar. Y esta máxima suena igual de convincente en el caso de las intervenciones humanitarias: si puedes, debes.

Pero imaginemos ahora una asociación de vecinos (o una organización internacional) que hubiera tomado precauciones en previsión de posibles incendios, gritos en plena noche o asesinatos en masa. En ese caso, habría personas concretas o fuerzas militares especialmente reclutadas en las que se delegaría la acción en la eventualidad de una crisis, y la definición de lo que constituye tal «crisis» podría ser determinada (del mejor modo posible) con antelación, justamente en una reunión del tipo que tan inverosímil y tan moralmente inapropiado parece en el momento mismo en que lo que se hace necesario es una acción inmediata. La persona que se apresta a entrar en la casa de un vecino en mi anterior ejemplo de violencia doméstica o los mandos políticos o militares de las fuerzas de invasión en los casos internacionales tendrían que actuar igualmente con arreglo a su propia concepción de los hechos que se desarrollan ante ellos y con arreglo a su propia interpretación de la responsabilidad que se les ha conferido. Pero actuarán conforme a unos límites establecidos y podrán invocar la ayuda de aquellos en cuyo nombre están actuando. Ésta sería la forma más probable de intervención multilateral si la ONU, por ejemplo, llegara alguna vez a autorizarla en previsión de una crisis particular. Parece preferible a las otras alternativas unilaterales, porque entraña cierta forma de advertencia previa, una definición consensuada de las ocasiones que justifican la intervención, y la posibilidad de contar con una fuerza aplastante para llevarla a cabo.

Pero ¿es realmente preferible, en el momento actual, dada la ONU que tenemos? Lo que otorga eficacia a las fuerzas policiales (cuando la tienen) en las sociedades nacionales es el compromiso que aquéllas adquieren con el conjunto de la ciudadanía de la que ellas mismas proceden y la confianza (relativa) de los ciudadanos y las ciudadanas en tal compromiso. Pero la Asamblea General y el Consejo de Seguridad de la ONU han dado muy pocas muestras, hasta el momento, de tener un compromiso similar, y es harto improbable que haya muchas personas hoy en día en el mundo que

estuvieran dispuestas a confiar sus vidas a una policía de las Naciones Unidas. Así, si, en cualquiera de mis ejemplos, los agentes autorizados de la ONU o sus equivalentes nacionales internos deciden no intervenir, y el incendio sigue quemando, o se oyen aún los gritos o prosiguen los asesinatos, los derechos y los deberes unilateralistas quedan automáticamente reinstaurados. Las decisiones colectivas de actuación pueden muy bien excluir la acción unilateral, pero las decisiones colectivas de no actuación carecen del mismo efecto. En este sentido, el unilateralismo es la respuesta dominante cuando se produce una conmoción (o sacudida) de la conciencia común. Si no hay respuesta colectiva, cualquiera puede responder. Si nadie actúa, actúa tú.

En los casos de Camboya, Pakistán Oriental y Uganda, no hubo organizaciones ni agentes autorizados con anterioridad a los hechos. Si se hubiera convocado el Consejo de Seguridad o la Asamblea General de la ONU, ésta se habría pronunciado casi con total seguridad en contra de la intervención, probablemente, por una mayoría de votos y, en cualquier caso, debido a la oposición de las grandes potencias. Así pues, cualquiera que actuara para cerrar los campos de exterminio de los jemeres rojos, o para frenar la oleada de refugiados bengalíes, o para poner fin a la carnicería de Idi Amin, tenía que actuar unilateralmente. Todo dependía de la decisión política de un solo Estado.

Ahora bien, lo que tienen estos agentes solitarios ¿es un derecho a actuar o es el deber de actuar? Hasta aquí, he usado ambas palabras, pero no siempre van unidas: puede haber derechos donde no hay obligaciones. En los llamados casos de «buenos samaritanos» que se producen en el interior de una sociedad nacional, solemos decir que los transeúntes que son espectadores de un incidente de ese tipo (un desconocido al que vemos herido en el arcén de una carretera, un niño que grita pidiendo auxilio porque se está ahogando en un lago, etc.) están obligados a reaccionar ante él; a lo que no están obligados, sin embargo, es a arriesgar su vida. Si los riesgos son evidentes, tienen derecho a reaccionar; la reacción es sin duda buena y, posiblemente, es la forma correcta de actuar; aun así, no están moralmente obligados a hacerlo. Pero las intervenciones militares transfronterizas siempre entrañan riesgos para las fuerzas que intervienen.

Por tanto, quizás no haya obligación alguna en ese caso, tampoco; o quizás exista un derecho a intervenir, pero también un derecho a no asumir los riesgos, a mantener una especie de neutralidad (incluso entre unos asesinos y sus víctimas). O quizás la intervención humanitaria sea un ejemplo de lo que los filósofos denominan un deber «imperfecto»: alguien debería parar la atrocidad, pero no es posible poner nombre a ese alguien, señalar con el dedo, por así decirlo, a un país concreto. El problema de los deberes imperfectos se presta mejor a las soluciones multilaterales, pues, en ese caso, nos limitamos a asignar responsabilidades por adelantado a través de algún procedimiento decisorio comúnmente aceptado.

Aun así, tal vez todas estas caracterizaciones sean demasiado débiles: yo me inclino a opinar que la intervención es más que un derecho y más (también) que un deber imperfecto. A fin de cuentas, no está en peligro la supervivencia del Estado que interviene. Y, por esa misma lógica, ¿por qué no puede recaer la obligación simplemente en el Estado más capaz (el más próximo o el más fuerte), como se deduce de la máxima que ya he sugerido: quien puede debe? La no intervención en presencia de los asesinatos en masa o de la limpieza étnica no es equiparable a la neutralidad en tiempo de guerra. Las urgencias morales son diferentes; normalmente, no estamos seguros de cuáles serán las consecuencias de una guerra, pero sí conocemos muy bien los efectos de una masacre. Aun así, si seguimos la lógica del argumento hasta este punto, veremos que será necesario reclutar a *voluntarios* para las intervenciones humanitarias; el «quién» que puede y debe es sólo el Estado, no ningún hombre o mujer particular; para los individuos, el deber sí que mantiene su carácter de imperfecto. A la hora de decidir si presentarse voluntarios o no, los individuos pueden optar por aplicarse la ya mencionada máxima a sí mismos (quien puede debe), pero ésa es una elección que sólo les corresponde a ellos.

El predominio que he atribuido al unilateralismo podría cuestionarse (y habitualmente es cuestionado) sobre la base de un cierto temor a los motivos que impulsan a los Estados que actúan en solitario. ¿No los guían entonces sus propios intereses antes que los intereses de la humanidad? Sí,

probablemente (o, mejor dicho, con toda seguridad) actúan tanto en función de sus propios intereses como de los de la humanidad en su conjunto; no creo que sea tanto una muestra de particular sagacidad como de mero cinismo sugerir que esos intereses más generales no tienen influencia alguna (seguro que el equilibrio entre interés y moralidad de los intervencionistas no es distinto que el de los no intervencionistas). En cualquier caso, ¿en qué sentido estaría mejor servida la humanidad por una toma multilateral de decisiones? ¿No actuarían también todos y cada uno de los Estados participantes en el proceso decisorio atendiendo a sus propios intereses? Además, el resultado vendría determinado por la negociación entre las partes interesadas, y la humanidad (como es obvio) no sería una de dichas partes. Podríamos aspirar a que los intereses particulares se anularan mutuamente, y a que, en su lugar, dejaran una especie de interés general (ésta es, en realidad, la explicación —o una de las explicaciones— según Rousseau de cómo los ciudadanos alcanzan una «voluntad general»). Pero, asimismo, resulta posible que la negociación refleje sólo una combinación de intereses particulares, que podrían ser (o no ser) mejores para la humanidad que los intereses de sólo una de las partes. En cualquier caso, las motivaciones políticas siempre son mixtas, tanto si hablamos de un solo actor como si nos referimos a muchos de ellos. En la vida política no existe una voluntad moral pura y no debería ser necesario pretender alcanzarla. Los dirigentes de los Estados tienen derecho o, mejor dicho, tienen el deber de considerar los intereses de su propio pueblo, incluso cuando están actuando para ayudar a otro pueblo. Deberíamos dar por sentado, pues, que los indios actuaron conforme a su propio interés nacional cuando ayudaron a la secesión del Pakistán Oriental, y que Tanzania actuó guiada por sus propios intereses cuando despachó tropas a la Uganda de Idi Amin. Pero estas intervenciones también cumplieron fines humanitarios y, presumiblemente, ésa fue igualmente la intención (o una de las intenciones) que las guió. Las víctimas de masacres o de campañas de «limpieza étnica» son muy afortunadas si un Estado vecino (o una coalición de Estados) cuenta con más de un motivo para rescatarlas. Sería una estupidez proclamar tal multiplicidad como un motivo para la inhabilitación moral de dichas motivaciones e intervenciones. Si la intervención se expande más

allá de sus límites necesarios por culpa de algún motivo «oculto», sí que debería criticarse; pero si se ciñe a esos límites, los motivos mixtos suponen, en realidad, una ventaja práctica.

[3]

Cuando los agentes actúan, ¿cómo deberían hacerlo? La intervención humanitaria conlleva el uso de la fuerza y para que tenga éxito resulta crucial que se lleve a cabo precisamente con energía (por la fuerza); el objetivo es derrotar a las personas (sean quienes sean) que están practicando las masacres o la limpieza étnica. Si lo que sucede es ya de por sí suficientemente atroz para justificar la intervención, también lo es para justificar la búsqueda de una victoria militar. Pero esta proposición tan simple no ha encontrado una fácil aceptación en la sociedad internacional. En el caso de Bosnia fue donde se hicieron más evidentes las repetidas iniciativas destinadas a abordar aquella catástrofe sin combatir a sus perpetradores. Se asumió, en realidad, que la fuerza debía ser un «último» recurso, pero en un conflicto político en pleno desarrollo, el momento «último» nunca llega; siempre hay algo que hacer antes de hacer lo que toca en último lugar. Así, se envió a observadores militares a Bosnia para que informaran de lo que allí estaba sucediendo, y las fuerzas de la ONU llevaron ayuda humanitaria a las víctimas, y luego proporcionaron cierto nivel de protección militar a los trabajadores de las organizaciones humanitarias, y luego trataron (sin éxito) de crear unas pocas «zonas seguras» para los bosnios. Pero si los soldados no hacen más que cosas de ese tipo, difícilmente pueden constituir impedimento alguno para que se produzcan nuevos asesinatos; se podría decir incluso que su presencia proporciona una especie de contexto de apoyo para esos crímenes: vigilan carreteras, defienden al personal médico y de enfermería, reparten suministros médicos y alimentos a un número creciente de víctimas y refugiados, y el número de éstos no deja de crecer. A veces resulta útil interponer a los soldados como tropas en «misión de paz» entre los asesinos y sus víctimas. Pero, aunque eso puede funcionar temporalmente, no reduce ni un ápice el poder de quienes se están dedicando a matar, por lo que es

una fórmula infalible para que los problemas se reproduzcan más adelante. Las misiones de paz constituyen una actividad muy honrosa, pero de nada sirven si no hay paz. A veces, por desgracia, es mejor hacer la guerra.

En Camboya, Pakistán Oriental y Uganda, las intervenciones se realizaron por tierra; ésa era la manera tradicional de hacer la guerra. La guerra de Kosovo proporciona un modelo alternativo: una guerra librada desde el aire, con tecnologías diseñadas para reducir (¡casi a cero!) el riesgo de bajas en el ejército que interviene. No me detendré aquí a considerar los motivos que explican el uso de este otro modelo alternativo, y que están relacionados con la incapacidad cada vez más manifiesta de las democracias contemporáneas para usar los ejércitos que reclutan poniendo a sus soldados en situaciones de riesgo. En los Estados democráticos actuales ya no hay «órdenes inferiores»: ciudadanos invisibles y prescindibles. Y en ausencia de una amenaza clara contra la comunidad misma, existe muy escasa disposición (incluso entre las élites políticas) a sacrificar a nadie del propio país en nombre de la ley y el orden mundiales o, más concretamente, por el bien de los ruandeses o de los kosovares. Pero la incapacidad y la indisposición, cualesquiera que sean sus raíces, generan problemas morales. Una guerra librada por completo desde el aire y desde la distancia, es probablemente imposible de ganar sin atacar objetivos civiles. Puede que éstos sean puentes y centros emisores de televisión, o centrales eléctricas y depuradoras de agua, en vez de áreas residenciales, pero los ataques pondrán en peligro las vidas de hombres, mujeres y niños y niñas inocentes en cualquier caso. Lo que se busca es presionar al gobierno que actúa de forma bárbara contra una minoría de su ciudadanía amenazándolo con dañar (o dañando realmente) a la mayoría de su ciudadanía, aquella con la que (presumiblemente) el gobierno está aún comprometido. Resulta evidente que esa estrategia no habría funcionado contra los jemeres rojos en Camboya, pero el problema principal de la misma es que probablemente no es legítima ni siquiera donde tal vez sí funcione. Y no lo es siempre que exista la posibilidad de llevar a cabo una intervención más precisa contra las fuerzas verdaderamente implicadas en los actos de barbarie. Las misma reglas que son válidas para la guerra en general lo son también para este caso: los no combatientes han de gozar de inmunidad frente a los ataques

directos y han de estar protegidos en la máxima medida de lo posible frente a los «daños colaterales»; los soldados tienen que aceptar riesgos para sí mismos a fin de evitar la imposición de riesgos a la población civil.

Cualquier país que considere la posibilidad de una intervención militar querrá obviamente adoptar tecnologías de las que se diga que ahorran riesgos a sus propios soldados, y tal adopción estará enteramente justificada siempre y cuando esas mismas tecnologías ahorren también riesgos para la población civil situada en el bando contrario. Así es precisamente como se justifican las llamadas «bombas inteligentes»: pueden ser lanzadas a distancias considerables (es decir, de forma segura para los atacantes) y, aun así, en teoría nunca fallan. Pero tal justificación ha sido terriblemente exagerada (hasta el momento, por lo menos). No existe todavía ningún arreglo tecnológico definitivo ni, por consiguiente, modo alguno de eludir una verdad tan simple como ésta: desde el punto de vista de la justicia, no se puede invadir un país extranjero —con las consecuencias que tal acción tiene para esas otras personas— insistiendo, al mismo tiempo, en la imposibilidad de que los propios soldados puedan ser puestos en peligro en ningún momento. Una vez comienza la intervención, puede resultar necesario desde el punto de vista moral (aunque no lo sea aún desde el militar) combatir sobre el terreno para ganar más rápidamente y salvar muchas vidas, por ejemplo, o para frenar determinadas respuestas particularmente atroces a dicha intervención.

Ése es el argumento moral en contra de las intervenciones sin riesgo, pero también existe un argumento de tipo prudencial en ese sentido: las intervenciones rara vez tienen éxito si no existe una voluntad visible de luchar y aceptar bajas. En el caso de Kosovo, si hubiera habido un ejército de la OTAN a la vista sobre el terreno, por así decirlo, es improbable que el bombardeo hubiera sido necesario en absoluto; tampoco se habría llegado a producir semejante oleada de refugiados, presa de la desesperación y la desazón. El Kosovo de posguerra ofrecería un aspecto muy distinto; las tareas policiales y de reconstrucción habrían sido más sencillas de lo que han sido, y las perspectivas de éxito, mucho mejores.

[4]

Imaginemos un ejército «interviniente» plenamente implicado sobre el terreno. ¿Qué concepción debería tener de la victoria que trata de conseguir? ¿Cuándo será hora de volver a casa? ¿Debería limitarse ese ejército a poner fin a los asesinatos, o debería tratar de destruir las fuerzas militares o paramilitares que los han llevado a cabo, o debería incluso procurar la sustitución del régimen que ha empleado esas fuerzas, o el castigo de los dirigentes de ese régimen? ¿La intervención es sólo una guerra o también es una ocupación? Todas estas son preguntas difíciles y quisiera comenzar mi propia respuesta admitiendo que yo mismo las he respondido de forma diferente en diversas ocasiones.

La respuesta que mejor se ajusta a la doctrina legal original de la intervención humanitaria (y que yo defendí en *Guerras justas e injustas*, 1977) es que el objetivo del ejército interviniente consiste simplemente en detener la matanza. Los dirigentes al mando de esas fuerzas demostrarán que sus motivos son primordialmente humanitarios, que no están impulsados por una ambición imperial, si entran en el otro país con la mayor rapidez posible a fin de derrotar a los asesinos y rescatar a las víctimas de éstos, y luego se marchan con toda la premura de la que sean capaces. Organizar y poner orden después, abordar las consecuencias de la atrocidad, decidir qué hacer con quienes la llevaron a cabo..., nada de eso es propiamente tarea para extranjeros. Las personas que siempre han vivido allí (dondequiera que sea ese «allí») han de tener la oportunidad de reconstruir su vida común. La crisis que acaban de pasar no debe convertirse en una excusa para la dominación extranjera. Los principios de la soberanía política y la integridad territorial obligan a cumplir con la regla del «entrar y salir rápidamente».

Pero hay tres tipos de ocasiones para las que esa regla parece imposible de aplicar. El mejor ejemplo de la primera tal vez lo constituyan los campos de exterminio camboyanos, cuya magnitud y extensión implicaba que, tras su desaparición, difícilmente podía quedar base institucional ni, quizás, humana para la reconstrucción. No digo que esto justificara la implantación de un régimen satélite por parte de los

vietnamitas, pero sí que esa ausencia de una base propia justificó la necesidad —años más tarde— de que la ONU tomara la iniciativa para crear, desde el exterior, un sistema político legítimo a nivel local. La ONU no pudo o no quiso detener la matanza cuando ésta estaba teniendo lugar, pero si hubiera intervenido entonces, el criterio de «la entrada y la salida rápidas» no nos habría dado una medida convincente de su éxito: habría tenido que abordar, de un modo u otro, la situación creada tras la matanza.

Entre los ejemplos del segundo tipo de ocasiones encontramos a todos aquellos países (Uganda, Ruanda, Kosovo, etc.) donde la extensión y la profundidad de las divisiones étnicas hacen sumamente probable la reanudación de las matanzas en cuanto las fuerzas intervinientes se retiren. Aunque los asesinos originales no regresen a las andadas, la venganza que busquen sus víctimas se demostrará igualmente mortal. En ese caso, «la entrada y la salida rápidas» constituye una especie de credo equivocado: una priorización de la virtud legal a costa de la eficacia política y moral. Si se aceptan los riesgos de la intervención en países como ésos, conviene aceptar también los riesgos de una ocupación posterior.

La tercera clase de ocasiones es la que anteriormente he denominado «no convencional»: son las propiciadas por aquellos países en los que el Estado se ha desintegrado pura y simplemente. No es que su ejército o su policía hayan sido derrotados: es que simplemente ya no existen. El país está en manos de fuerzas paramilitares y señores de la guerra (bandas de delincuentes, en realidad) que, como mucho, han sido sometidos sólo temporalmente por efecto directo de la intervención. Lo que se necesita a partir de ese momento es crear un Estado y esa creación tendrá que ser prácticamente *ex nihilo*. Y eso no es cosa que se consiga solamente a corto plazo.

En 1995, en un artículo titulado «The Politics of Rescue», publicado en *Dissent*, sostuve que los críticos de izquierda de los protectorados y los fideicomisos tenían que reconsiderar su postura, pues esa clase de disposiciones organizativas pueden ser a veces el mejor resultado posible de una intervención humanitaria. El registro histórico deja bastante claro que los protectores y los fideicomisarios fracasaron reiteradamente (en tiempos de la antigua Sociedad de Naciones, por ejemplo) a la hora de cumplir con

sus obligaciones como tales, y que tampoco han sido esas «disposiciones» tan temporales como se suponía que debían ser. Aun así, su fin puede ser, en ocasiones, legítimo: abrir un periodo de tiempo y dotar de autoridad a todo un trabajo político desempeñado entre el momento de la «entrada» y el de la «salida» de una intervención humanitaria. Esta finalidad no invalida el requisito de que las fuerzas intervinientes salgan del territorio intervenido. Necesitamos concebir vías mejores para asegurarnos de que ese fin se cumple realmente respetando, en última instancia, este otro requisito. Tal vez ése sea un terreno en el que el multilateralismo puede ejercer un papel mucho más crucial que el que ejerce (o ha ejercido) en las intervenciones originales. Y es que las ocupaciones multilaterales tienden mucho menos a servir a los intereses de un Estado concreto y, por lo tanto, a mantenerse por más tiempo del estrictamente necesario. El mayor peligro, en ese caso, es que no se sostengan durante el tiempo suficiente: todos los Estados participantes buscarán una excusa para retirar sus fuerzas del escenario de ocupación. Una fuerza de la ONU independiente, no ligada a las decisiones políticas de los Estados individualmente considerados ni obstaculizada por éstas, podría ser el protector y fideicomisario más fiable, siempre que pudiéramos asegurarnos de que protegerá a las personas correctas en el momento y con la duración oportunos. Allí donde tal garantía no existe, el unilateralismo vuelve a erigirse, una vez más, en opción justificable.

En cualquier caso, continuamos necesitando el equivalente de una regla de «entrada y salida», un método mediante el que reconocer cuándo esas intervenciones a largo plazo alcanzan su punto final. La mejor forma de expresar la regla apropiada en todos estos casos es con una expresión que ya he utilizado en alguna otra ocasión y que es la «legitimidad local». Las fuerzas que intervengan deberían aspirar a encontrar o instaurar, por un lado, una forma de autoridad que encaje o, como mínimo, dé acomodo a la cultura política local, y, por otro, a una serie de autoridades, independientes de las propias fuerzas intervinientes, que sean capaces de gobernar el país y que atraigan suficiente apoyo popular como para que su gobierno no resulte

masivamente coactivo. En cuanto dichas autoridades se hallen ya asentadas, las fuerzas que han intervenido deberían retirarse: «entrar y salir *finalmente*».

Pero esta fórmula puede resultar tan quijotesca como la de «entrar y salir *rápidamente*». Quizás las fuerzas extranjeras no puedan realizar la labor que acabo de describir: una vez dentro, se verían arrastradas cada vez más a un conflicto que nunca serían capaces de controlar y, con el tiempo, se volverían progresivamente indistinguibles de las otras partes enfrentadas. Esa posibilidad es, sin duda, un elemento disuasorio de cara a la intervención; anula a menudo no sólo las intenciones benévolas, sino también las ambiciones imperiales de los intervinientes potenciales. De hecho, la mayoría de los países cuyos habitantes (o una parte de ellos) necesitan desesperadamente que los rescaten ofrecen escasas recompensas políticas o económicas a los Estados que intenten el rescate. Casi sería de desear que esos países contaran con atractivos más apetecibles para las motivaciones impuras que a veces guían a los Estados intervinientes, y que, de ese modo, éstos se mantuvieran más estrechamente ligados a la tarea que han ido a realizar allí. Al mismo tiempo, sin embargo, es importante insistir en que ésa es una tarea limitada: en cuanto se hayan acabado de verdad las masacres y la limpieza étnica, y en cuanto las personas que queden al mando en el país estén comprometidas con impedir que se reproduzcan, habrá concluido la intervención. El nuevo régimen no tiene que ser democrático, liberal, pluralista ni (tan sólo) capitalista. No tiene que ser otra cosa más que «no asesino». Cuando se entiende la intervención de este modo minimalista, es posible que resulte más fácil comprender todo su sentido.

Como en el argumento anterior referido a las ocasiones, el minimalismo en cuanto a los finales sugiere que debemos ser cuidadosos en nuestra manera de emplear el lenguaje de los derechos humanos. Y es que si llevamos la lógica legal de los derechos hasta sus últimas consecuencias (al menos, tal como se entiende esa lógica en Estados Unidos), será muy difícil que las fuerzas que intervengan salgan del país intervenido antes de que hayan llevado a juicio a las personas que organizaron las masacres o la limpieza étnica, y antes de que hayan instaurado un nuevo régimen

comprometido con la imposición del cumplimiento del conjunto completo de los derechos humanos. Si tales metas están realmente al alcance de quienes intervienen, entonces, como es lógico, es correcto que traten de conseguirlas. Pero la intervención es un proceso político y militar, no legal ni judicial, y está sujeto a los compromisos y los giros tácticos que la política y la guerra requieren. Así que tendremos a menudo que aceptar objetivos más mínimos a fin de minimizar el uso de la fuerza y el intervalo de tiempo durante el que ésta se use. Quiero recalcar, sin embargo, que necesitamos (y aún andamos lejos de) tener una idea clara de lo que realmente significa el concepto de «mínimo». Las fuerzas que intervienen tienen que estar dispuestas a utilizar las armas que llevan consigo, y tienen que estar dispuestas a soportar lo que puede ser un largo camino. La comunidad internacional tiene que encontrar vías para apoyar a esas fuerzas, y al mismo tiempo, y dado que lo que hacen allí es peligroso y no siempre lo harán bien, para supervisarlas, regularlas y criticarlas.

[5]

He intentado dar respuesta sobre la marcha a las posibles objeciones que podrían plantearse a mi argumento, pero hay un par de críticas habituales contra la práctica contemporánea de la intervención humanitaria que quisiera destacar y tratar más explícitamente, aun a costa de repetirme. De hecho, unas cuantas de estas repeticiones sobre varios puntos clave conformarán mi conclusión. Voy a tomar la reseña crítica que Edward Luttwak hizo del libro *Guerra virtual*,[1] de Michael Ignatieff, como útil resumen de los argumentos a los que necesito responder, por su brevedad, agudeza, contundencia y carácter típico. Ignatieff ofrece una justificación basada en los derechos humanos (más contundente que la que he ofrecido aquí) de la guerra humanitaria, pero estaría también, sin duda, de acuerdo en opinar que no toda vulneración de los derechos «sacude la conciencia de la humanidad» ni justifica una intervención militar. En todo caso, las objeciones de Luttwak son de aplicación general, es decir, que abarcan tanto los argumentos que he desarrollado hasta aquí como los del libro de Ignatieff.

Primera objeción: el «precepto según el cual X debe luchar contra Y siempre que Y vulnere atrozmente las normas morales y jurídicas de X legitimaría una guerra eterna». Esta afirmación parece ser un tanto incongruente con otra del propio Luttwak (véase un poco más adelante), según la cual, la necesidad de luchar no sólo eternamente, sino también en todas partes, se desprende de la elevada frecuencia y de la omnipresencia de las vulneraciones de normas comúnmente reconocidas. Pero dejemos eso a un lado por el momento. Si intervenimos únicamente en situaciones extremas (sólo para detener los asesinatos y las deportaciones en masa), pensar que estamos defendiendo las normas de X y no las de Y es sencillamente falso. La persona de los posesivos no modifica la moralidad en tales casos, y tampoco hay en ellos una serie de morales diferentes. Prueba de ello es la mentira convencional e idéntica que cuentan todos los asesinos y los «limpiadores» étnicos, quienes se limitan a negar lo que están haciendo; ni siquiera tratan de justificarlo haciendo referencia a un determinado conjunto de normas privadas.

Segunda objeción: «Incluso cuando no hay guerras civiles, masacres ni mutilaciones, el funcionamiento cotidiano y perfectamente normal de los ejércitos, las fuerzas policiales y las administraciones públicas comporta una extorsión constante, robos y violaciones frecuentes, y opresión generalizada». Todo esto, según Luttwak, es ignorado por los «intervinientes» humanitarios. Así es (y así debe ser, añado), pues, de lo contrario, estaríamos luchando todo el tiempo y en todas partes. Fijémonos, sin embargo, en que Luttwak asume ahora que el carácter incorrecto de la extorsión, el robo, la violación y la opresión no es algo que dependa de las normas privadas de X o de Y, sino que puede ser reconocido por cualquiera. Tal vez vaya demasiado lejos en este caso, porque la extorsión administrativo-burocrática, cuando menos, tiene significado y valor diferentes según la época y el lugar. Pero las principales acciones de su lista son ciertamente atroces y se entienden comúnmente como tales; lo que sucede es que no son suficientemente atroces como para justificar una invasión militar. No creo que sea una cuestión en la que resulte tan difícil entenderse, aun cuando discrepemos sobre el punto exacto por el que debe trazarse la línea de separación. Alguien tenía que cerrar los campos de

exterminio de Pol Pot (aunque fuera un ejército extranjero quien lo hiciera). Las prisiones de todos los dictadores más corrientes del mundo moderno también deberían cerrarse (vaciarse y clausurarse). Pero esta última ya es una labor que corresponde más propiamente a sus propios súbditos.

Tercera objeción: «¿Qué implica para la moralidad de una regla supuestamente moral —se pregunta Luttwak— que ésta sea aplicada arbitrariamente, o sea, en contra de unos pero no de otros?». La respuesta a esta pregunta depende de lo que entendamos aquí por la palabra «arbitrariamente». Consideremos un ejemplo de política interna de un país. La policía no puede hacer parar a todos los coches que superan el límite de velocidad legal. Si persigue sólo a aquellos que cree que será capaz de atrapar sin poner en peligro a los propios agentes y a otros ciudadanos, sus arrestos estarán «determinados por la elección o la discrecionalidad personales», que es una de las acepciones del adjetivo «arbitrario», pero lo más probable es que esa determinación no socave la justicia del hecho mismo de hacer cumplir el código de circulación. Por otra parte, si sólo va por aquellos coches que llevan pegatinas que no le gustan (si trata el control del tráfico meramente como una oportunidad para acosar a los «enemigos» políticos), entonces sus acciones serán «consecuencia de la voluntad o del capricho», que es otra de las posibles definiciones de «arbitrario», y serán en realidad injustas. La primera forma de «arbitrariedad» es la que debería servir de condicionante de las intervenciones humanitarias (como, de hecho, las condiciona a menudo). Éstas, en el fondo, son discrecionales y sólo nos queda esperar que la decisión de intervenir, o no, sea tomada atendiendo a unos cálculos prudenciales. De ahí que, como ya he admitido, no haya realmente una intervención cada vez que se dan las condicionas que la justifican. Pero, respondiendo a la pregunta de Luttwak, esa admisión no afecta en nada a la moralidad de la regla justificadora. No es inmoral actuar (o declinar actuar) por motivos de prudencia.

Estas tres objeciones se refieren a las ocasiones o causas para la intervención, y está bien que así sea. Si no es posible dar una explicación coherente de las ocasiones, entonces ya no resulta necesario responder a las otras preguntas que he abordado aquí. Mis propias respuestas a esas otras preguntas pueden ser objeto de disputa, sin duda. Pero lo que quiero dejar

claro por encima de todo es que las preguntas en sí son ineludibles. Dado que hay, en realidad, ocasiones legítimas para la intervención humanitaria, y dado que sabemos, más o menos, lo que debería hacerse, tenemos que debatir acerca de cómo hacerlo; tenemos que argumentar y debatir sobre los agentes, los medios y los términos de finalización. Hoy en día, hay muchas personas que quieren evitar esos debates y posponer por tiempo indefinido las formas imperativas de acción que podrían salir de éstos. Son personas que tienen toda clase de razones para hacer lo que hacen, pero ninguna de ellas, me parece a mí, es una buena razón o una razón moral.

Capítulo 15

MÁS ALLÁ DE LA INTERVENCIÓN HUMANITARIA

Los derechos humanos en la sociedad global

Quisiera comenzar por en medio para que pueda moverme hacia atrás y hacia delante sin pretender en ningún momento que mi argumento sea una especie de desfile triunfal hacia una conclusión necesaria. No lo es. Tal vez haya más adelante una nueva versión del argumento que empiece desde el principio, si logro averiguar dónde está ese principio. Pero, por el momento, aceptemos que los asesinatos en masa, la limpieza étnica y la instalación de campos de trabajo forzado no son sólo actos bárbaros e inhumanos, sino también violaciones de los derechos humanos, y que estas violaciones deberían ser respondidas (si así puede ser y si nada más ha funcionado) mediante la intervención militar de uno o más Estados vecinos, o de una coalición de Estados, o de una fuerza internacional. Y aceptemos también que los perpetradores de los asesinatos en masa y las demás atrocidades deberían ser apartados del poder y, si es posible, llevados a juicio ante un tribunal internacional de justicia, como, por ejemplo, el TPI. Disponemos, pues de una concepción mínima de los derechos (que abarca la vida y la libertad, sin ir mucho más allá), de una descripción aproximada de los agentes responsables de aplicarla y de castigar a quienes la infrinjan, y de la disposición a emplear la fuerza como medio de aplicación de la norma en casos extremos.

Los puntos que acabo de pedir que aceptemos son, a mi juicio, puntos de acuerdo más o menos reales en muchas partes del mundo, aun cuando existan también amplias diferencias en cuanto a su significado concreto. Podríamos entender entonces la intervención humanitaria como el primer ejemplo de la aplicación normativa de los derechos humanos: controvertido,

incompleto, incierto, pero, aun así, un ejemplo de algo que no existía hasta ahora. La pregunta que quiero plantear hoy es: ¿cuánto más allá de ese ejemplo podemos (o debemos) aventurarnos? ¿Qué ampliación (o revisión) de esas tres ideas (derechos, «agencia» o acción, y vigilancia/imposición de la observancia de la norma) resulta necesaria para crear o (más modestamente) imaginar una sociedad internacional mejor que la que tenemos?

Hay una forma más convencional de abrir ese mismo análisis. Consideremos las nociones extendidas e interconectadas que de los derechos, la «agencia» y la vigilancia o imposición del cumplimiento de las normas imperan en un Estado democrático estable, y luego preguntémonos: ¿qué partes de este sistema deberíamos introducir en la sociedad internacional? Esta última pregunta da por sentado que no aspiramos a crear un Estado global, pues entonces la respuesta sería sencilla: tendríamos que introducirlas todas. Pero si la sociedad internacional continúa siendo una sociedad de Estados supuestamente soberanos (o, mejor dicho, semisoberanos), entonces la respuesta no resulta nada fácil.

La facilitaré un poco soslayando, a medida que avance en mi exposición, todas aquellas preguntas filosóficas más complicadas a propósito del significado y el fundamento de los derechos humanos. Las preguntas irán reapareciendo y yo las apartaré a un lado una vez tras otra. Obviamente, podría huir de esas preguntas difíciles ahorrándome la «jerga de los derechos» con la que he empezado. Y no faltan los motivos filosóficos para hacerlo: ahí está, por ejemplo, el argumento que dice que los derechos no tienen significado ni fundamento alguno. Basta con recordar, en ese sentido, las ácidas críticas de Jeremy Bentham, para quien hablar de derechos era invocar «un absurdo sobre zancos».[1] Tal vez tuviera razón, pero yo voy a manejar mis zancos lo mejor que pueda y dejaré que sean mis lectores y lectoras quienes decidan si es absurdo o no. También hay razones políticas para abandonar el tema de los derechos, razones propugnadas principalmente en nuestros días por autores de la izquierda posmoderna. Jean Baudrillard afirma, por ejemplo, que «los derechos humanos han sido ya subsumidos por el proceso de globalización y [sólo] sirven de coartada. Pertenecen a la superestructura jurídica y moral. Son, en

resumidas cuentas, *publicidad*».[2] Y Michael Hardt y Antonio Negri sostienen, en su libro *Imperio*, que la «intervención moral» de las ONG pro derechos humanos en lugares como Bosnia «se ha convertido en una fuerza de primera línea de la intervención imperial».[3] No dudo que la jerga de los derechos pueda servir de coartada para el imperialismo; aun así, el imperialismo es anterior en el tiempo al lenguaje de los derechos en, como mínimo, cuatro mil años, así que no puede tratarse de una coartada necesaria; ha habido y habrá otras muchas. En nuestros días, las referencias a los derechos son más a menudo críticas que ideológicas; ejercen un papel muy importante en nuestros ataques argumentales contra los Estados asesinos o tiránicos, y contra los movimientos ultranacionalistas. Tanto en la sociedad nacional como en la internacional, el de los derechos se ha convertido en el lenguaje habitual con el que pensamos en la protección que nos debemos unos a otros, al menos, en casos extremos. A quienes más útil resulta, pues, es a aquellas personas impotentes y vulnerables que necesitan desesperadamente protección. Y las organizaciones y los activistas que intentan satisfacer esa necesidad hablan comúnmente esa jerga. Así que los demás no deberíamos renunciar a ella.

[1]

Me propongo defender la necesidad de interconectar derechos, agentes y (algún tipo de) imposición de la observancia de los primeros, pero empezaré por los derechos sin más, que habitualmente se dividen en negativos y positivos.[4] Hay derechos *frente* a ciertos tipos de actos de agresión o invasión, y hay derechos *a* ciertos tipos de recursos y servicios. Ya hemos aceptado (o ya he estipulado) la existencia de un derecho a no ser asesinados ni esclavizados, así como de un derecho a ser rescatados de una situación de asesinato o esclavización en masa, y también hemos estado de acuerdo en que esos derechos tienen validez tanto internacional como nacional. ¿Tendría algún valor el primero de esos derechos sin el segundo? Ustedes y yo (y todos nuestros amigos y parientes) tenemos sin duda ese derecho negativo, y, por consiguiente, nadie debe matarnos. Pero supongamos que alguien trata de hacer precisamente eso o, de hecho,

empieza a hacerlo: ¿qué sucede entonces? Una (segunda) parte está actuando mal: ¿tenemos derecho a ser protegidos por un tercero? Un derecho a la protección es, en realidad, un derecho positivo: alguien tiene que asignar dinero para ello, reclutar al personal necesario y proporcionar los servicios de protección. ¿Cómo puede existir el derecho a la vida en el mundo en general si no hay ningún proveedor —ningún agente en la sociedad internacional— obligado a traspasar fronteras políticas por la fuerza para poner fin a los asesinatos en masa? Supongo que aún puede existir en su forma puramente negativa; una vez declarada su existencia (o una vez admitido, o inventado), podemos reconocer cuándo se ha vulnerado ese derecho; podemos protestar por infracciones concretas; podemos organizar asociaciones para la defensa moral o política de la vida y la libertad. Eso es más que nada. Pero de poco sirve para las personas cuyos derechos están en entredicho sin un proveedor de protección, sin un vigilante del cumplimiento efectivo de esos derechos. De ahí la necesidad de hablar en términos concretos sobre la imposición de un cumplimiento efectivo y sobre los agentes de dicha imposición.

En el interior de las sociedades nacionales, podemos decir que ésa es la finalidad principal del Estado: el Estado es nuestra agencia de imposición del cumplimiento de las normas. Pero no podemos decir, del mismo modo, que ésa es la finalidad del Estado global, porque éste no existe. ¿Es ésa, entonces, la finalidad de la ONU? Las Naciones Unidas organizan operaciones de rescate y ayuda humanitaria en algunas crisis, pero ¿tienen los individuos (los hombres y las mujeres) de todo el planeta un derecho a ser rescatados y ayudados por la ONU? Si lo tienen, las Naciones Unidas cometen una flagrante violación de los derechos humanos allí donde se asesina a personas. Ciertamente, ésta no parece ser la forma más útil de describir los múltiples ejemplos recientes de violaciones de derechos, pero, de todos modos, mi supuesto de partida era que alguien está obligado a actuar en tales casos, y si nadie actúa, entonces no son sólo los asesinos los que vulneran derechos humanos. ¿Tengo razón? No hemos instaurado aún (ni tampoco hemos reconocido) un deber que obligue a la ONU a poner fin a las masacres y a la limpieza étnica, aunque tal vez nos estemos moviendo por ese camino y creo que hay poderosos argumentos que apuntan a que eso

es precisamente lo que deberíamos hacer. Pero ¿deberíamos estar haciendo aún más que eso? Algo malo sucede cuando se masacra, se deporta o se esclaviza a personas, y los Estados del mundo están muy próximos a un acuerdo en cuanto a cómo caracterizar esa «maldad»; en lo que no coinciden todavía es en qué hacer a propósito de ella. Tampoco están de acuerdo en cómo describir el resto de males que se producen en la sociedad internacional. ¿Es siempre la jerga de los derechos el modo correcto de describirlos?

Y bien, ¿por qué no? ¿Por qué no declarar simplemente que todos los seres humanos tienen derecho a la vida y a la libertad (como he hecho aquí), y, a partir de ahí, buscar vías para imponer el cumplimiento de esos derechos? ¿Y por qué no añadir a la lista cosas como la comida, la vivienda, la educación y la sanidad, e incluso un mínimo de tiempo libre? Si nos limitamos a «declarar» derechos humanos, es fácil que caigamos en la tentación de elaborar una larga lista de ellos, como hizo la ONU en 1948 en su propia Declaración.[5] Pero eso parece demasiado sencillo. No tenemos derechos solamente porque nos gustaría tenerlos. No basta con quererlos. El argumento más habitual entre los filósofos dice que podemos derivar los derechos que necesitamos a partir de nuestra propia concepción de lo que significa ser humanos: racionales, vulnerables, capaces de actuar, autónomos, etc. Pero no es posible que la existencia de un único agente racional o vulnerable implique nada en ese sentido. Los derechos requieren de la presencia de un número mayor que uno; son necesariamente relacionales. De ahí que sean creaciones sociales o (puesto que no me estoy comprometiendo en cuanto a las preguntas filosóficas) que requieran de reconocimiento social. La existencia o la eficacia de mis derechos depende de vuestras obligaciones (o de las obligaciones de alguien, de otra persona). Así que no podemos simplemente estirarlos según lo que queramos o lo que pensemos que somos en esencia; tenemos que especificar las estructuras sociales sin las cuales, signifiquen lo que signifiquen, los derechos no significan nada.

Lo siguiente es la «agencia» o capacidad de acción: tengo que determinar con mayor precisión la referencia del posesivo en la expresión «vuestras obligaciones». En el caso de los derechos puramente negativos, es fácil determinarla: si tengo derecho a que no me maten, ustedes y todas las demás personas del mundo tienen el deber de no matarme. Pero no tienen la obligación de protegerme frente a la posibilidad de que me maten otros. Para esa segunda clase de obligación, tenemos que crear un agente colectivo, y, tal como ya he dicho, el Estado es justamente eso. El Estado está obligado a protegerme para que no me mate ninguna persona ni ningún grupo organizado de personas por el motivo que sea (salvo por motivos que el propio Estado fije y por personas que él mismo designe). En cuanto hay un Estado, podemos preguntarnos qué deberes tiene para con sus ciudadanos y ciudadanas que le obliguen a actuar o a no hacerlo, y esos deberes definen los derechos reales o efectivos de los ciudadanos (y también, dentro de unos determinados límites, los de los extranjeros presentes en el país). Seguimos teniendo que debatir si las autoridades estatales entienden de manera apropiada sus obligaciones y si hacen cumplir realmente los derechos que implican. En estos debates, la jerga de los derechos resulta evidentemente necesaria y es principalmente a los críticos situados en posiciones derechistas (y no tanto a los de la izquierda) a quienes preocupa su (sobre)utilización.

Pero antes de que nos sumemos a esos debates sobre lo que los Estados deben hacer para satisfacer o reconocer los derechos de sus ciudadanos y ciudadanas, quisiera sugerir un derecho previo: el derecho a tener un Estado (o algún tipo de agencia colectiva) que se deba a sus ciudadanos a través de obligaciones específicas. Si tenemos derechos, entonces tenemos también el derecho a que nuestros derechos sean efectivos. ¿Dónde reside ese deber correlacionado? Presumiblemente, en quienes primero recae es en nuestros amigos y vecinos: cualquier grupo de personas que, por afinidad o proximidad, sean capaces de instaurar una agencia colectiva para protegerse a sí mismas y las unas a las otras deberían hacerlo. Así es como nacen los Estados legítimos (según una conocida teoría política) y nacen con sus fines ya fijados, aun cuando los teóricos discrepan en cuanto a la cronología de la estatalidad y de la finalidad. ¿Es el derecho a ser protegidos frente al

asesinato preexistente al Estado o las personas crean ese derecho durante el proceso de creación del Estado? No tengo opiniones formadas respecto a tales preguntas; en cualquier caso, lo que sucede realmente cuando se crean Estados es más complejo y menos guiado por una sola finalidad determinada de lo que dan a entender esos interrogantes. Los Estados cumplen múltiples fines. Pero algunos Estados protegen algunos derechos durante ciertos momentos y ninguna otra agencia política llega a tanto.

¿Qué podemos decir, entonces, cuando unas personas se encuentran encuadradas dentro de un Estado que no hace lo que se supone que tiene que hacer (es decir, cuando no protege sus derechos a la vida y la libertad, o cuando vulnera de forma activa sus derechos)? Hay demasiados ejemplos de Estados de ese tipo. Dejando a un lado los que no protegen y centrándonos sólo en los pasados 35 años, vemos que los gobiernos de Argentina, Camboya, Chile, Irak, Pakistán, Indonesia, Uganda, Corea del Norte, Sudán, Serbia, Rusia y China han sido culpables de vulneraciones a gran escala del derecho a la vida de (algunos de) sus propios ciudadanos, y la anterior no es una lista exhaustiva, ni mucho menos. El derecho no desaparece en esos casos, pues, si no, no podríamos afirmar (como acabo de hacerlo) que ha sido vulnerado. Las víctimas siguen viviendo en un mundo moral en el que los derechos existen o en el que están ampliamente reconocidos, y en el que podemos poner nombre a las vulneraciones. Tampoco aquí voy a especular sobre el carácter de ese mundo ni, mucho menos aún, sobre sus fundamentos. Sólo quiero preguntarme si las personas que viven en él tienen un derecho adicional a disponer de un super-Estado que esté obligado a salir en su ayuda y a protegerlas frente a la violencia de su propio Estado. Y puesto que no existe tal super-Estado, y dado que la ONU, que podría desempeñar ese rol (al menos, en casos extremos), no lo desempeña aún, ¿continúa existiendo ese deber de proteger? Y si existe, ¿en qué lugar de la sociedad internacional reside?

En lo que se refiere a los asesinatos, la limpieza étnica y la mano de obra esclava, disponemos de una posible respuesta a esa pregunta: es mi respuesta del principio. Son los Estados los que deben intervenir (militarmente, si todo lo demás falla). Diré algo sobre la historia de esta obligación dentro de un momento. Que exista es el significado implícito,

por ejemplo, de las muestras de pesar o arrepentimiento expresadas por el presidente Clinton ante la inacción estadounidense en el momento de la masacre en Ruanda. Si se está produciendo una masacre, alguien debe pararla, y dada la distribución de capacidades que existe hoy en el mundo, podemos poner a ese «alguien» un nombre propio. Puede, incluso, que exista una responsabilidad aún más concreta: un Estado particular, digamos, que en el pasado haya armado o apoyado a los asesinos y que ahora está especialmente obligado a poner fin a la matanza. Pero el deber es también general. Al menos, en los casos extremos, todos tenemos derecho a ser rescatados por cualquiera que sea capaz de rescatarnos.

Creo que es importante señalar que la agencia colectiva del Estado resuelve lo que podríamos denominar el problema del «buen samaritano».[6] Los buenos samaritanos reconocen estar obligados a ayudar a personas que se hallan en situaciones problemáticas desesperadas, pero no si esa ayuda pone en peligro sus propias vidas. Para los Estados, ésa no es una excusa válida: pueden ayudar en las crisis «humanitarias» sin arriesgar sus «vidas», o sea, su soberanía y su integridad territorial. Puede que mueran ciudadanos y ciudadanas individuales, como, sin duda, mueren muchas veces en esas intervenciones (no es algo que pretenda tomarme a la ligera), pero actúan en nombre (y a instancias) de su Estado, que no muere en el intento. Quizás esas personas deberían ser voluntarias y voluntarios «reclutados» específicamente para asumir riesgos humanitarios. En cualquier caso, en el momento crítico, actúan obedeciendo órdenes. Si me estoy ahogando en un lago, no tengo derecho a que me rescaten (aunque estaré muy agradecido si alguno de ustedes se lanza a hacerlo). Pero como las operaciones de rescate en caso de masacre o de esclavización masiva pueden ser dirigidas por Estados, es posible imaginar que las personas que corren esa clase de peligros sí tienen derecho a ser rescatadas.

¿De dónde surgió ese derecho? Hemos observado su creación (o su creciente reconocimiento) y, por consiguiente, deberíamos ser capaces de decir algo al respecto. Los libros de derecho de los siglos XIX y XX se refieren a un «derecho» de intervención humanitaria, lo que significa que la acción militar para poner fin a los asesinatos en masa era considerada opcional: no había obligación de intervenir y, por lo tanto, tampoco había

un derecho a ser rescatados. Este último derecho es una creación muy reciente e incompleta (o, como mínimo, sólo en fecha reciente lo hemos reconocido, y nada más que de forma parcial). El contexto que lo generó fue, supongo, la creciente interconexión en el seno de una sociedad global. Pero su origen más inmediato es, por un lado, el Holocausto y el compromiso expresado de forma generalizada en 1945 y 1946 con la idea de que algo así no volviera jamás a repetirse, y, por el otro, el fracaso en las décadas posteriores a la hora de cumplir con ese compromiso. Una posible explicación del derecho a ser rescatados es la vergüenza sentida por los rescates que no han tenido lugar, y que culmina, creo yo, en los desastres morales de la antigua Yugoslavia y de Ruanda. Se ha creado (o se ha reconocido) así el derecho, pero el proceso de creación/reconocimiento prosigue y está todavía incompleto. Lo que el teórico británico Norman Geras llama «el contrato de indiferencia mutua» (una especie de pacto tácito para apartar nuestra mirada de los casos de personas con problemas) continúa aún en vigor, pero sobre él, por así decirlo, estamos escribiendo un nuevo «deber de llevar ayuda».[7]

En el interior de las sociedades nacionales, como ya he argumentado, el derecho a ser ayudados existe debido a las obligaciones de los propios Estados (o, visto de otro modo, los Estados se crean para dotar de efectividad a derechos como ése). En la sociedad internacional, el deber de llevar ayuda es imperfecto porque no existe un Estado global. Alguien debe intervenir y, a veces, sabemos quién debería hacerlo, pero otras veces no. Supongamos que existen varios Estados capaces de poner freno a una masacre que se está produciendo en el país X: ¿cuál de ellos debería actuar? Cada uno preferiría que fuera uno de los otros el que tomara la iniciativa. Si supiéramos con mayor certeza cómo asignar la responsabilidad, el derecho a ser rescatados sería más fuerte. Al mismo tiempo, sin embargo, tratamos de que Estados concretos o la ONU asuman su responsabilidad señalando la fuerza ya existente de ese derecho. Hay unas personas en una situación problemática desesperada, decimos, y tienen derecho a ser rescatadas: ¡rescátenlas!

Entonces, surge de nuevo mi pregunta: ¿podemos hacer extensiva esta dinámica de derechos-y-responsabilidad más allá de la masacre, a la limpieza étnica y la esclavización? Yo me propongo sugerir que sí deberíamos hacerla extensiva y que, tal vez, existan ya tenues indicios de que así la estamos haciendo, aunque de la misma forma informal e irregular que ya he descrito: estamos empezando a pasar de centrarnos exclusivamente en esos tres supuestos para incluir también el hambre y la malnutrición, que ocasionan un número anual de muertes aún mayor (y para incluir también, aunque no diré mucho a ese respecto, las enfermedades pandémicas). Esto sería normalmente caracterizado como un paso de los derechos negativos a los positivos, pero creo que ésa es una forma equivocada de verlo. Todos los derechos son (o deben ser) positivos para que puedan ser efectivos en el mundo real. Así pues, ¿tenemos derecho a ser protegidos frente al hambre y la malnutrición, a que se nos proporcione comida o, mejor dicho, a que se nos ayude a que nos proporcionemos nuestra propia comida?

El motivo que mayor fuerza tiene para dar una respuesta afirmativa es el que se aduce cuando se dice que el hambre, exactamente igual que las masacres, está causada por agentes humanos malévolos o (probablemente, de forma más habitual) negligentes. Ése fue el argumento que alegó el gobierno estadounidense cuando envió tropas a Somalia en 1990: los señores de la guerra locales estaban provocando (literal y deliberadamente) la hambruna que padecía el país. Parece algo característico de nuestro pensamiento moral el tener (o sentir que tenemos) un deber mucho más evidente de abordar la maldad o la indiferencia inmoral humana que las catástrofes naturales. «La cuestión central —dice Amartya Sen— se refiere al papel de la acción humana a la hora de causar y mantener las hambrunas.»[8] Bien sabido es que tanto los gobiernos como los individuos se aprestan a enviar ayuda cuando un terremoto, una inundación o un huracán han azotado un país extranjero. Pero la mayoría de ellos lo considera un acto de filantropía; están actuando bajo los auspicios del sentimiento humanitario. No se considera que esas personas tengan derecho a ser ayudadas, sino, más bien, que el ayudarlas es lo correcto. Nos

conmueve su necesidad, no su derecho. Y, por lo general, nos sentimos conmovidos sólo hasta el punto de aliviar su sufrimiento, sin llegar a entrar en la necesidad de invertir para impedir futuros desastres.

Pero si somos responsables de la hambruna o si sabemos que alguien lo es (si esta hambruna ha sido provocada por la tiranía, la codicia o la negligencia de los gobiernos o de las empresas), entonces el caso nos parece bien distinto. El argumento de que las hambrunas tienen causas políticas —planteado originalmente por Sen y, posteriormente, por otros muchos autores y autoras— tiene un propósito doble: convencernos de que es posible responder políticamente y, al mismo tiempo, persuadirnos de que resulta moralmente necesario responder. Si el hambre no es un fenómeno natural, si unos agentes humanos «causan» hambrunas con lo que hacen (o no hacen), entonces se ha vulnerado el derecho fundamental a la vida y debemos actuar en defensa del mismo. No estoy seguro de entender esta percepción intuitiva de que el sentido de la acción importa, pero lo que sí es cierto es que tiene una consecuencia muy útil: nos empuja a buscar las pautas de acción e inacción humana que ocasionan (o contribuyen a ocasionar) sufrimiento humano en el mundo.[9] Y habitualmente descubrimos que la tiranía, la codicia y la negligencia figuran de forma significativa en dichas pautas.

Aun así, el relato que podemos contar acerca de las hambrunas no es el mismo que el que hace de la intervención humanitaria algo moralmente necesario. Es similar solamente en el sentido de que esas personas tienen derecho a ser rescatadas, no sólo del hambre o de la malnutrición que otras personas han «causado», sino también de las «causas» (del mismo modo que las víctimas de una masacre tienen derecho no sólo a que se ponga fin a la matanza, sino también a que los asesinos queden privados de su capacidad para matar de nuevo). En el caso de la hambruna, sin embargo, tengo que entrecomillar la palabra «causado» porque algo que he aprendido tanto de Sen como de una obra reciente de Iris Young sobre la «responsabilidad política» es a no insistir en un modelo simple de responsabilidades a propósito de estas cuestiones. Tal vez intervengamos para impedir un crimen y para castigar a unas autoridades gubernamentales o a unos señores de la guerra que son literalmente causantes de una

hambruna, y tal vez nos convenzamos de que esa intervención debe adoptar una forma militar: estaremos entonces «imponiendo» literalmente el cumplimiento de los derechos humanos y puede incluso que queramos llevar a las autoridades o los señores de la guerra culpables ante la justicia. Pero ése no es el caso habitual. Más normal resulta que distingamos un complejo conjunto de disposiciones y actividades que han provocado la hambruna (entre otros resultados diversos) y en las que muchos hombres y mujeres diferentes se hallan involucrados. Si seguimos el modelo de la intervención humanitaria, podemos decir que las personas que padecen la hambruna tienen derechos no sólo frente a esos hombres y mujeres involucrados, sino también frente a cualquiera de nosotros que sea capaz de frenar a éstos y de impedir que sigan haciendo lo que están haciendo o de modificar las medidas y disposiciones dentro de las que lo están haciendo. Pero ¿puede «imponerse» el cumplimiento de esos derechos en el sentido estricto del verbo «imponer»? Aunque la fuerza puede desempeñar un papel importante, tal vez resulte más apropiado describir las obligaciones o deberes internacionales relevantes en términos de habilitación e implementación.

Si tales obligaciones existen, éstas recaen en los Estados y en las ONG que tienen la capacidad para actuar de forma eficaz; recaen en la ONU entendida como asociación de Estados responsables; recaen en los organismos internacionales que controlan o condicionan la economía global. En la sociedad internacional actual, la regulación económica es más eficaz que el dominio político (es decir, el FMI y la OMC son más eficaces que el Consejo de Seguridad de la ONU), por lo que, ante una hambruna, podemos tratar de acudir a ellas de manera casi idéntica a como podríamos acudir al Estado en una crisis nacional interna. Su deber no es proporcionar ayuda instantánea (ésa es tarea de otras instancias), sino modificar las condiciones que produjeron la hambruna. Y el principal productor de ésta puede haber sido un gobierno corrupto, indiferente o incompetente. «Hablando sin rodeos», según dice un informe de la ONU sobre el hambre en el mundo, «el problema no radica tanto en una escasez de alimentos como en una ausencia de voluntad política»,[10] o, por decirlo de manera aún más directa que dicho informe de la ONU, en la presencia de una voluntad

política maligna. Pero esos dos tipos de gobiernos (los que no actúan y los que actúan mal) son, a su vez, producidos o sostenidos por fuerzas externas en muchos casos. Así pues, la obligación de ayudar tiene un alcance global.

Ésta es una afirmación contundente, pero sigue siendo de aplicación limitada exclusivamente a las crisis. He pasado de las masacres a las hambrunas, fenómenos ambos separados entre sí por cierta distancia, pero no demasiada. Ahora bien, la mayoría de los defensores de los derechos humanos aspiran a avanzar mucho más allá, y yo quiero detenerme aquí e insistir en el valor de ese paso que acabo de comentar. Recordemos que lo que aquí me propongo es imaginar una sociedad internacional mejor, no perfecta. Y una sociedad cuyos miembros individuales estén protegidos por derecho propio frente a las masacres y el hambre, así como frente a los hechos y las condiciones relacionadas con ambas catástrofes, como pueden ser la limpieza étnica y las enfermedades pandémicas, sería mucho mejor que cualquiera de las que hoy conocemos. De hecho, concretando los deberes u obligaciones que guardan correlación con los derechos mencionados dotaríamos a éstos de significación y eficacia, y ése sería un gran logro.

[3]

¿Qué debería hacerse en pos de ese logro? ¿Qué clase de imposición o implementación resulta moralmente necesaria? Fijémonos que en las sociedades nacionales, la policía y las autoridades de salud pública no intervienen únicamente cuando se está cometiendo un delito, o cuando las personas se están muriendo de hambre, o cuando una enfermedad se está propagando con rapidez. También prevén el peligro y actúan para impedir que ocurra. En la sociedad internacional necesitamos igualmente de esa clase de previsión, y una versión de la misma comportaría dar cierto sentido práctico al «derecho a tener derechos», que es también el derecho a disponer de un Estado eficaz. He dicho antes que el deber que es correlato de ese derecho recae, en primer lugar, en los amigos y los vecinos. Ésa era una idea bastante arbitraria, pero ahora debemos ampliar el alcance de ese deber a agentes más organizados. Los Estados fallidos (o que están

fallando) son una de las causas principales de muchos de los desastres de la historia reciente (ejemplos como los de Sierra Leona y Liberia sugieren que fue Hobbes —y no los anarquistas— quien entendió correctamente lo que era la anarquía). En cuanto el fracaso del Estado en cuestión se hace plenamente manifiesto y se inicia la guerra de todos contra todos, puede que ya no haya forma de abordarlo, o que no haya más forma de abordarlo que mediante la intervención militar. Pero antes de que esto ocurra, hay otras vías mejores. Imaginemos que unos Estados funcionales, tal vez actuando a través de la ONU o de algún otro organismo internacional, estuvieran preparados para proporcionar ayuda material a gobiernos que estuviesen luchando para que sus Estados no fracasaran como tales por medio de una mejora de sus términos de intercambio, de ayudas al desarrollo agrícola, de una reducción del coste de los medicamentos, del envío de personal médico y de enfermería, de formación de policías, etc. Imaginemos que rompieran relaciones políticas y comerciales con los gobiernos predatorios de los Estados fallidos o cuasi fallidos. Imaginemos que se negaran a reconocer la validez de los contratos firmados con gobernantes que venden los recursos de su país para obtener una ganancia personal. Imaginemos que dieran apoyo a movimientos políticos y a gobiernos en el exilio comprometidos con el respeto a los derechos humanos. Estas y otras políticas relacionadas no constituyen en sentido estricto una imposición del cumplimiento de los derechos, pero ayudarían a instaurar las condiciones dentro de las que sí podría imponerse la observancia de los derechos. Y harían que los desastres fuesen menos frecuentes y menos desastrosos.[11] ¿Tienen derecho las personas que viven en Estados que están fracasando como tales a esa clase de ayuda? Yo sugiero que sí, pero me conformo con un argumento más modesto: si tienen derecho a que se las ayude más tarde, cuando la matanza ya ha comenzado o cuando la hambruna se ha cobrado ya un peaje importante en número de víctimas, entonces es sin duda prudente actuar *como si* tuvieran también derechos en previsión de la matanza y de la hambruna.

Actualmente, los Estados son los agentes cruciales de la imposición del cumplimiento de los derechos. Evidentemente, cuando disponen del poder para imponer ese cumplimiento, también disponen del poder para

vulnerar derechos. Pero eso es igualmente cierto con respecto a todos los demás agentes imaginables, incluido un hipotético gobierno mundial. Lo que es exclusivo del Estado es que esa imposición del cumplimiento de los derechos está definida como su finalidad central como institución (aun cuando ésa no sea luego la finalidad real en la práctica de según qué Estados). Cuando un Estado falla a sus propios ciudadanos, no existe ninguna otra entidad que tenga como finalidad central la de rescatarlos. Podemos sostener, como yo mismo he hecho, que Estados Unidos tenía el deber de detener (o de ayudar a detener) la masacre ruandesa. Pero no podemos decir que la finalidad del Estado norteamericano es proteger a la población de Ruanda. Tampoco podemos argumentar que ésa es la finalidad de la ONU o, cuando menos, no es una finalidad que la ONU pueda cumplir de forma efectiva (aunque tal vez llegue a hacerlo algún día); ni es la finalidad de ninguna de las organizaciones que funcionan dentro de la sociedad civil internacional. Human Rights Watch observa las vulneraciones de los derechos humanos e informa sobre ellas (algo ciertamente muy útil), pero no protege activamente a las víctimas. Por lo tanto, los ruandeses necesitan un protector propio y, dado que viven en una sociedad de Estados, donde esta formación política está reconocida como tal, donde su soberanía y su integridad territorial están legalmente protegidas, y donde los hombres y las mujeres individuales no suelen disponer de otro recurso, parece plausible afirmar que tienen derecho a un Estado, y me refiero a un Estado digno y aceptable, que proteja sus derechos. Y los demás miembros de la sociedad internacional están obligados (o, cuando menos, deberían actuar como si estuvieran obligados) a promover lo mejor que puedan esa forma de estatalidad para los ruandeses y para cualquier otro pueblo cuyos derechos estén en peligro de esa manera.

Pero los Estados no protegen a sus ciudadanos y ciudadanas solamente frente a las masacres, las hambrunas y otros males relacionados. En el mejor de los casos, proporcionan un abanico mucho más amplio de protecciones y provisiones, que se corresponde aproximadamente con el programa más amplio de los activistas pro derechos humanos. Ese programa no es infinitamente amplio. Esos activistas no reclaman necesariamente que todas las personas del mundo tengan derecho, por

ejemplo, a vacaciones pagadas (el más habitualmente ridiculizado de los derechos declarados por la ONU). Pero sí reclaman, sin duda, que todo el mundo tiene derecho a la libertad religiosa y a una serie de libertades adicionales, como las de asociación y expresión política, por ejemplo, así como a la educación, al empleo y a la negociación colectiva con los empleadores, y también a la seguridad y a la dignidad en la vejez. Todos estos derechos están (o están a veces, o pueden estar) provistos por el Estado y, en los Estados democráticos, los propios ciudadanos pueden organizarse para garantizar esa provisión. Yo albergo mis dudas, sin embargo, en cuanto a que haya agentes más allá del Estado que estén obligados a imponer o implementar esos derechos si los Estados fracasan en el intento. Y si no existen tales agentes, ¿tienen los derechos alguna existencia significativa en la sociedad internacional? La de su existencia o inexistencia es la pregunta filosófica que estoy decidido a no responder. Quizás deberíamos concebirlos más bien como elementos constitutivos de una agenda política o de un programa de partido, o tal vez podríamos entenderlos como reivindicaciones que aguardan algún tipo de respuesta. ¿Cómo deberíamos responder, entonces?

¿Deberíamos buscar, por ejemplo, la creación de un Consejo Escolar mundial con poderes para garantizar que «ningún niño se quede rezagado» (la promesa formulada por la administración Bush a los niños y niñas estadounidenses) en ningún lugar del planeta? ¿O deberíamos enviar un ejército al país X, cuyo ministro de Educación es un corrupto incorregible y cuyas escuelas se encuentran en el caos más absoluto? ¿Y si un ministro de ese mismo ramo se niega a permitir la enseñanza de la ciencia moderna? ¿Deberíamos rescatar a los alumnos y las alumnas de esa «superstición medieval» (como seguramente la llamaríamos)? Por no hablar de un supuesto aún más relevante para las inquietudes actuales en torno al tema de los derechos humanos: ¿y si el ministro insiste en que sólo se eduque a los niños y no a las niñas? ¿Debería entrar en el país una hueste extranjera de maestras y maestros armados con espada y armadura para abrir por la fuerza las escuelas tanto a niños como a niñas por igual? Si no estamos obligados moralmente a hacer algo así, o a cuidar de que se haga, ¿podemos afirmar entonces que los niños y las niñas del país X tienen derecho a la

educación? Podríamos preguntarnos incluso si tienen un derecho frente a su propio Estado cuando la discriminación de género es un rasgo característico de la cultura predominante en ese Estado. Pero no voy a entrar aquí en el debate de los derechos humanos contra la cultura local, ya que estoy convencido de que casi siempre es posible formular un argumento en defensa de la igualdad de protección y provisión desde dentro mismo de la cultura local. Amartya Sen acaba de formular un argumento de ese tipo en contra de quienes afirman que los «valores asiáticos» excluyen tal posibilidad.[12] Y en África del Norte y Oriente Medio y Próximo, un grupo denominado Mujeres Viviendo bajo Leyes Musulmanas (o WLUML, según sus siglas en inglés) ha emprendido una gran campaña a favor de la igualdad basándose en textos y tradiciones extraídos de numerosas partes del mundo islámico.[13]

Supongamos que en el país X se desarrolla un movimiento feminista, como se han desarrollado muchos en diversas zonas de Asia y Oriente Medio y Próximo: en su primer manifiesto proclamará, con casi total seguridad, que las niñas tienen derecho a la misma educación que los niños. Muchos de nosotros desearíamos contribuir a la reivindicación de ese derecho (con dinero, con publicidad, quizás incluso con boicots turísticos y comerciales). Pero sólo los ciudadanos y las ciudadanas del país, los padres y las madres de los pequeños, podrían buscar la imposición coactiva del cumplimiento de ese derecho por parte del Estado. Y está claro que no se trata de ningún derecho frente a otros Estados, que obligue a éstos al uso de la fuerza militar o de otros medios de coerción. El derecho de los niños y las niñas del país X a la educación no cuenta con ningún deber que sea su correlato en la sociedad internacional; al menos, no tiene ningún correlato de envergadura. Puede que queramos que el Estado norteamericano contribuya a través de la UNESCO, por poner un caso, a fomentar la igualdad educativa en todo el mundo, y tal vez queramos también que nuestro gobierno se esfuerce en reforzar la UNESCO. Pero esa labor, si estuviéramos realmente dispuestos a realizarla, reflejaría más nuestros compromisos que nuestras obligaciones.

La ausencia de unos deberes correlacionados (salvo en casos extremos) dota aún de mayor importancia a lo que he llamado aquí «el derecho a tener derechos»: el derecho a tener un Estado que imponga la observancia de los derechos. Y esa importancia se mantiene con independencia de qué extensión imaginemos que tienen esos «derechos», ya que el Estado (o un Estado digno) facilita la oportunidad de que los ciudadanos confeccionen sus propias listas de derechos. El Estado no es el único espacio en el que hacerlo, como bien sugiere la labor de organizaciones multinacionales como las WLUML. Pero, en el momento actual, es el único agente de imposición coactiva, con la sola salvedad de un ejército invasor (extremo este último que, por otra parte, nunca deberíamos tener prisa por invocar).

Mientras tanto, la breve lista de derechos globales que he defendido aquí precisa aún de mucho trabajo. Si hay que proteger a los hombres y las mujeres de todo el mundo frente a las catástrofes de origen humano de la vida colectiva, frente a las matanzas y las muertes en las que están involucrados Estados, empresas e individuos, necesitamos poner nombre a todos los agentes: a quienes no deberían haber hecho lo que hicieron, a quienes deberían haber hecho lo que no hicieron y a quienes deben actuar ahora por culpa de lo que los otros hicieron y no hicieron. Y tenemos que intentar definir con la mayor concreción posible lo que significa «actuar ahora»: ¿cuál es el rango posible de acciones legítimas? En eso ha consistido mi estrategia en este artículo: no en multiplicar los derechos, sino en concretar agentes y mecanismos de imposición del cumplimiento de los derechos incluidos en la lista breve. Por mucho que yo u otra persona estemos a favor de una campaña internacional de multiplicación, ésa sería una causa, una batalla política, y no dependería ya de un análisis filosófico o jurídico del concepto de «derecho». Entretanto, sin embargo, tenemos que ocuparnos y preocuparnos de la lista breve. Si lo hacemos, será mucho más probable de lo que es hoy en día que las personas más directamente interesadas también se ocupen y se preocupen de la lista larga; esas personas son, además, quienes más capaces son de decir qué bienes deberían ser protegidos y proveídos por derecho y cuál podría ser el mejor modo de hacerlo.

Capítulo 16

TERRORISMO Y GUERRA JUSTA

[1]

Empezaré argumentando que la teoría de la guerra justa nos ayuda a entender el carácter censurable del terrorismo e, inmediatamente después, procederé a hacer dos cosas con ese argumento: en primer lugar, consideraré la elección del terror como una estrategia política, y seguidamente, me ocuparé de algunos de los problemas que surgen cuando se combate dicha estrategia. ¿Qué puede ir mal en la «guerra» contra el terrorismo? Y ¿resulta la teoría de la guerra justa igualmente útil a la hora de reflexionar sobre esa otra «guerra» (que siempre necesita ir entrecomillada)?

El terrorismo consiste en el asesinato aleatorio de personas inocentes con el propósito de generar un miedo generalizado. Ese miedo puede ser buscado con diferentes fines políticos, uno de los cuales, tal como sostendré más adelante, podría perfectamente figurar en la definición o (cuando menos) en nuestra concepción moral del fenómeno. En cualquier caso, podemos imaginar fácilmente la posibilidad de que exista una organización terrorista (digna de una novela de Franz Kafka) que carezca de propósito o finalidad alguna. La aleatoriedad y la inocencia son los elementos cruciales de la definición que he dado. La crítica contra esta forma de asesinato se basa especialmente en la noción de inocencia, que está tomada de la teoría de la guerra justa y que ha sido habitualmente malinterpretada. La «inocencia» funciona en esa teoría como un término técnico y hace referencia al grupo de la población civil no combatiente: los hombres y las mujeres que no están materialmente involucrados en el esfuerzo bélico. Estas personas son «inocentes» sea lo que sea que hagan su gobierno y su

país, y tanto si están a favor de lo que éstos hacen como si no. El contrario de «inocente» no es «culpable», sino «involucrado». La población civil no involucrada es inocente con independencia de sus opiniones morales o políticas personales.

Pero ¿por qué es el conjunto de la población civil inmune a los ataques enemigos, mientras que los soldados están colectivamente sujetos a ellos? Según las reglas del *ius in bello*, en cuanto dan inicio los combates, es perfectamente legítimo matar soldados al azar, desde el momento en que están en el punto de mira del combatiente enemigo, por así decirlo, y es asimismo legítimo tratar de aterrorizar a aquellos otros que nunca llegan a estar en ese punto de mira. Y, aun así, muchos soldados no son combatientes reales: sirven tras las líneas; realizan labores de transporte, de aprovisionamiento de comida, de almacenamiento de suministros; trabajan en despachos; casi nunca llevan armas. Y, de hecho, ningún soldado es un combatiente a tiempo completo: también descansa y juega, come y duerme, lee periódicos, escribe cartas. Algunos de ellos están en el ejército porque así lo han elegido, pero otros están allí contra su voluntad: si hubieran podido elegir, estarían haciendo otra cosa. ¿Cómo pueden ser todos susceptibles de ser atacados simplemente porque llevan el nombre y el uniforme de soldado? ¿Por qué la inocencia, entendida como término técnico, no abarca también a algunos de ellos, durante parte del tiempo? Por otra parte, si los soldados (todos ellos y en todo momento) son objetivos legítimos de los ataques enemigos, si están colectivamente en situación de riesgo, ¿por qué no puede la población civil, entendida como clase colectiva, constituir también un objetivo legítimo? Estos miembros de la población civil lo son también de una comunidad política; ellos fueron quienes eligieron por clara mayoría (o supongamos que fuera clara) al gobierno que está promoviendo una guerra injusta o que está embarcado en una política de represión, por lo que comparten la responsabilidad de sus actos inmorales (y posiblemente criminales). ¿Por qué no tienen razón los terroristas cuando afirman que la pertenencia a ese colectivo y la responsabilidad convierten a la población civil en su conjunto en un objetivo válido para sus ataques?

Voy a tomarme esta pregunta en serio, pese a que sea más bien escéptico acerca de la seriedad con que la plantean algunas de las personas que la formulan. La respuesta tiene que ver con el significado de la pertenencia de esas personas (como miembros) a un ejército y/o a una sociedad civil. El ejército es un colectivo organizado, disciplinado, entrenado y con un propósito muy definido, y todos sus miembros contribuyen a la obtención de sus fines. Incluso aquellos soldados que no portan armas han recibido instrucción sobre cómo usarlas y están estrechamente conectados (a través de los servicios que realizan) con quienes las usan de verdad. No importa que sean voluntarios o reclutas de leva; tampoco importan sus preferencias individuales morales; han sido movilizados para un único fin y lo que hacen contribuye a realizarlo. Por ese fin se los aísla de la población en general y se los acuartela en campamentos y bases, donde el Estado les procura todo lo que necesitan. En tiempo de guerra, constituyen una amenaza unificada.

La sociedad formada por la población civil no es así en absoluto: los «civiles» tienen muchos fines diferentes; han sido formados para muy distintas actividades y profesiones; participan en un conjunto de organizaciones y asociaciones muy diferenciadas, cuya disciplina interna suele ser muy flexible en comparación con la de un ejército. No viven en barracones, sino en sus propias casas y pisos; no conviven con otros soldados, sino con sus padres, cónyuges e hijos; no son todos de edad parecida, sino que van desde los muy ancianos hasta los muy jovencitos; no viven de lo que les procura el gobierno, sino que se ganan la vida por su cuenta y se sostienen entre sí. En su calidad de ciudadanos, pertenecen a diferentes partidos políticos, tienen distintas opiniones sobre los temas de interés público, muchos de ellos ni siquiera participan en la vida política y, repito, algunos son aún niños o niñas. Ni una *levée en masse* puede transformar a ese grupo de personas en nada que se parezca a un colectivo militar organizado.

Pero sí son un colectivo de otro tipo: son, junto con sus hijos e hijas del ejército, un pueblo. Que su condición de pueblo tenga un carácter étnico o nacional, o que sea puramente política, constituida exclusivamente por su ciudadanía, es algo que no importa en este sentido. Se identifican como

franceses, irlandeses o búlgaros; comparten una lengua y una historia comunes, y, en cierto sentido prosaico del término, un destino. Sus futuros individuales están estrechamente vinculados entre sí, y esa vinculación es especialmente estrecha cuando su país está en guerra.

Implícita en la teoría de la guerra justa hay una teoría de la paz justa: suceda lo que suceda entre esos dos ejércitos, sea el que sea quien venza o quien pierda, cualquiera que sea la naturaleza de las batallas o la proporción de bajas, los «pueblos» de ambos bandos deben ser tenidos en cuenta al final. El principio central del *ius in bello* —que la población civil no puede ser deliberadamente asesinada ni convertida en blanco de los ataques— significa que los pueblos enfrentados estarán (y que, moralmente, tienen que estar) presentes a la conclusión del conflicto bélico. Éste es el significado más profundo de la inmunidad para los no combatientes: no sólo protege a los no combatientes individuales; también protege al grupo al que pertenecen. De igual manera que la destrucción del grupo no puede ser un objetivo legítimo de guerra, tampoco puede ser una práctica legítima en una guerra. Los miembros de la población civil gozan de inmunidad como hombres y mujeres corrientes que son, no involucrados en la actividad bélica; también son inmunes como miembros que son de una comunidad humana que no es una organización militar.

Hay una excepción parcial a esta regla de inmunidad que, en el fondo, viene a sugerir la fuerza general de dicha regla. Si un país libra una guerra injusta y sale derrotado, puede ser obligado a pagar reparaciones a sus víctimas, y esa carga se repartirá a través del sistema fiscal a todos sus ciudadanos, fuera cual fuera el papel que desempeñaron en la guerra (o fueran cuales fueran sus opiniones sobre ésta). Pero esta carga financiera colectiva es la única que permitimos; no se nos ocurriría imponer trabajos forzados a los ciudadanos del Estado derrotado y, desde luego, no los mataríamos simplemente por mor de su ciudadanía. Sólo los individuos acusados de crímenes de guerra concretos pueden ser llevados a juicio y, quizás incluso, ejecutados. Todos los demás conservan sus inmunidades individuales y de grupo: es correcto y es bueno que sus vidas continúen y que su comunidad política o nacional sobreviva.

Los terroristas atacan esas dos inmunidades. Devalúan no sólo a los individuos a los que matan, sino también al grupo al que pertenecían esos individuos. Manifiestan su intención política de destruir, suprimir o subordinar radicalmente a esas personas individualmente y a ese «pueblo» colectivamente. Ése es el fin a largo plazo del miedo que inspiran. De ahí que, aunque todos los terroristas son asesinos, no todos los asesinos son terroristas. La mayoría de los asesinos pretenden matar a personas concretas; los terroristas matan al azar dentro de un grupo específico de personas. El mensaje que transmiten va dirigido al grupo en su conjunto: *no os queremos aquí*; no os aceptaremos ni consentiremos que seáis nuestros conciudadanos o nuestros socios en ningún proyecto político; no sois candidatos a ser nuestros iguales, ni siquiera a convivir con nosotros.

Éste es, de manera más obvia, el mensaje del terror nacionalista (dirigido contra una nación rival) y el del terror religioso (dirigido contra los infieles o los herejes). El terrorismo de Estado también se centra (en la mayoría de los casos) en un colectivo considerado como oposición real (o potencial): a veces, un grupo étnico; otras, una clase socioeconómica. Pueden ser los tártaros, los kurdos, los *kulaks*, la clase media urbana, las personas con formación universitaria, etc. Pero, a veces, los organismos del Estado recurren a los asesinatos, las «desapariciones», los arrestos y las torturas de carácter aleatorio para aterrorizar a toda la población de su país. En ese caso, no es la masacre o la supresión lo que se señala de forma manifiesta, sino la tiranía, es decir, la subordinación radical de la población. En realidad, la tiranía y el terror siempre están estrechamente conectados. Los tiranos gobiernan por medio del terror, como Aristóteles fue el primero en señalar.[1] Y cuando los terroristas que están fuera del poder consiguen conquistarlo, es probable que acaben gobernando del mismo modo; la intimidación —y no la deliberación— es su *modus operandi*. Edmund Burke no tuvo razón en su análisis de la Revolución francesa en su conjunto o de las doctrinas políticas que la inspiraron, pero sí estuvo, sin duda, en lo cierto acerca de algunos de los revolucionarios, concretamente, acerca de aquellos que lanzaron el Terror: «Al otro extremo de las vistas que se divisan entre el olivar de *su* academia no se ven más que patíbulos».[2]

Pero ¿no es a veces el terror una estrategia más modesta, que pretende únicamente cambiar la política de un gobierno? Las personas inocentes que son blanco de esos terroristas son personas a las que ese gobierno se supone que ha de proteger, y el mensaje que tratan de lanzar quienes las asesinan es que éstas estarán en peligro hasta que el gobierno se rinda, se retire o ceda a un conjunto determinado de exigencias. En cuanto eso ocurra, los asesinatos cesarán (o eso dicen los terroristas) y las personas inocentes (las que sigan con vida, al menos) no estarán obligadas a abandonar sus hogares ni a someterse a un régimen tiránico. Consideremos el uso que hicieron los estadounidenses de las armas atómicas contra Japón en 1945: aquél fue, sin duda, un acto de terrorismo; hombres y mujeres inocentes fueron asesinados con el propósito de propagar el miedo por toda una nación y de forzar la rendición de su gobierno. Y dicha acción vino acompañada de una petición de rendición incondicional, que es una de las formas que adopta la tiranía en tiempo de guerra. Al final, Estados Unidos no insistió en la rendición incondicional y la ocupación de Japón no constituyó una subordinación permanente del pueblo japonés al poder estadounidense. Pero eso sólo significa que los terroristas no siempre actúan posteriormente conforme al mensaje que envían con sus atentados. No cabe duda de que la destrucción de Hiroshima y Nagasaki supuso, en el momento en que se lanzaron las bombas, una devaluación radical de las vidas japonesas y una amenaza generalizada para el pueblo de Japón.

Quizás a veces, los terroristas sí tengan fines limitados (y quizás a veces, también, haya militantes políticos con unos fines limitados a los que llamamos terroristas pero que no encajan del todo en la definición). Consideremos el caso del Ejército Republicano Irlandés hasta hace unos años. El objetivo de sus miembros era reunificar el Ulster con Eire, y estaban dispuestos (al menos, oficialmente) a aceptar a los protestantes del Norte como minoría en una Irlanda unificada. Tal vez por ese motivo, buena parte de su violencia consistía en acciones dirigidas a asesinar a líderes políticos, en castigos contra individuos concretos por su «colaboración» con los británicos y en atentados con bomba contra edificios que simbolizaban la estructura de poder, avisando con antelación en muchos casos para dar tiempo a que se desalojara el lugar. Pero también hubo asesinatos aleatorios,

bombas detonadas en bares, por ejemplo, que a veces eran atribuidas a elementos díscolos de la propia organización, pero que probablemente también representaban la política del IRA.[3] Supongamos, no obstante, que esa política hubiera sido diferente: imaginemos que todos los actos violentos hubieran ido dirigidos contra personas determinadas. No pretendo sugerir que en ese caso yo justificaría la violencia del IRA, sino que, a la hora de condenarla, «terrorismo» no sería la palabra correcta para designarla. A fin de cuentas, ése no es el único término negativo del que disponemos en nuestro vocabulario moral.

En todos esos casos en los que la violencia es aleatoria, dirigida contra hombres y mujeres inocentes, sus víctimas tienen sobrados motivos para mostrarse escépticas acerca del supuesto carácter limitado de la «agenda» de objetivos de los terroristas. Desde la perspectiva de las víctimas, que es muy importante desde el punto de vista moral, la del terror es una práctica totalizadora. El asesinato aleatorio implica una vulnerabilidad universal y esa implicación suele hacerse realidad en la práctica. El terror estalinista, por tomar un ejemplo obvio, no estaba pensado «para ganar la lucha de clases en el campo» amenazando a los *kulaks*, sino para deshacerse de ellos. Los terroristas argelinos probablemente querían conseguir lo que consiguieron: la erradicación de los europeos en suelo argelino (para lo que contaron con una ayuda estimable de parte de los propios europeos). Los terroristas palestinos han sido sumamente sinceros en cuanto a sus intenciones: no afirman tener unos objetivos limitados, aunque haya quien a veces haga esa afirmación en su nombre. Tal vez los terroristas vascos se conformaran con un Estado propio; no pretenden la destrucción de España. Pero es muy posible que también pretendan la limpieza étnica (e ideológica) del País Vasco. De manera parecida, es de suponer que los terroristas revolucionarios del estilo de los diversos «Ejércitos Rojos» de la década de 1970 habrían puesto fin a sus asesinatos de capitalistas en cuanto el sistema capitalista hubiese caído como tal. Pero, por otra parte, es posible que luego hubiesen intentado purgar la burguesía corrupta y (para entonces) contrarrevolucionaria de su país. Lo mejor, por lo que se ve, es tomarse en serio la señal que envían los terroristas.

Por supuesto, la mayoría de los terroristas no quieren que se les identifique ni se les juzgue por la señal que envían, sino por los objetivos que anuncian: no por la destrucción, la eliminación o la subordinación radical de una nación, de una comunidad confesional o de una clase social, sino por la victoria en una guerra justa, la liberación nacional o el triunfo de su religión. ¿Y por qué no deberíamos identificarlos en referencia a sus fines declarados antes que por los medios que emplean para alcanzarlos? He oído muchas veces que la guerra contra el terrorismo no tiene sentido, porque el terror es un instrumento y no una ideología política de verdad como, por ejemplo, el comunismo o el radicalismo islámico. Pero, sin duda, una de las razones más importantes para oponerse al comunismo y al radicalismo islámico estriba en que estas ideologías han servido, en el mundo real, para inspirar y justificar el terrorismo. Los instrumentos que se eligen son, a menudo, moralmente definitorios, como sucedía en el caso de los miembros del crimen organizado de Nueva York de las décadas de 1920 y 1930, o de la Mafia, cuyo fin a largo plazo (ganar mucho dinero) es compartido con otras muchas personas y resulta perfectamente aceptable en una sociedad capitalista. No cabe duda de que los objetivos de las bandas criminales no logran justificar los medios que éstas eligen para alcanzarlos, pero tampoco sirven (y esto es igualmente importante) para identificar a los actores. Los miembros de la Mafia pueden concebirse a sí mismos como empresarios, pero nosotros hacemos bien en llamarlos gánsteres. Del mismo modo, los hombres y las mujeres que atentan con bomba contra los barrios residenciales, o que organizan masacres, o que hacen «desaparecer» a otras personas, o que hacen volar la carga explosiva que llevan encima en medio de un café abarrotado de gente, pueden creerse unos militantes políticos o religiosos, o incluso unos agentes o funcionarios públicos, pero nosotros hacemos bien en llamarlos terroristas. Y nos oponemos a ellos (o deberíamos oponernos a ellos) *porque* son terroristas.

Pero igual que calificamos a los terroristas como tales por sus acciones y no por sus supuestos objetivos, somos también libres de apoyar esos objetivos (si los consideramos justos) e, incluso, de buscar su materialización por medios no terroristas. Podemos estar a favor de la campaña bélica estadounidense contra Japón y oponernos, al mismo tiempo,

al bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki. Podemos colaborar con la independencia argelina aun oponiéndonos al terrorismo del FLN. Podemos reclamar la creación de un Estado palestino al tiempo que condenamos a los grupos que atentan contra la población civil israelí. Una postura política digna y aceptable suele requerir de una campaña en dos frentes: contra la opresión y la ocupación (como en los dos últimos casos), por un lado, pero también, simultáneamente, contra el asesinato.

Yo no creo que el terrorismo esté justificado en ningún caso. Pero tampoco quisiera defender una prohibición absoluta. La de «hacer justicia aunque el cielo se caiga» no me ha parecido nunca una postura moral convincente. En casos bastante raros y restringidamente circunscritos, puede ser posible, no justificar, sino encontrar excusas para el terrorismo. Puedo imaginarme a mí mismo encontrándolas, por ejemplo, en el caso hipotético de que hubiera habido una campaña terrorista de militantes judíos contra la población civil alemana en la década de 1940, siempre y cuando esos atentados hubieran tenido alguna probabilidad de detener el asesinato en masa de los judíos (lo que no habría dejado de ser una posibilidad remota). El argumento desde la hipótesis de una situación extrema podría ser válido en circunstancias ciertamente extremas, pero hemos de ser muy cuidadosos en ese terreno, porque el terrorismo, como he venido insistiendo hasta aquí, trae consigo la amenaza de los asesinatos en masa incluso aunque, en principio, no llegue tan lejos. De hecho, no conozco ninguna campaña terrorista real que pueda ser excusada del modo que acabo de proponer, por mucho que quienes la lleven a cabo aleguen (como habitualmente hacen) encontrarse en una situación desesperada parecida. Las excusas habituales (que el terrorismo es el arma de los débiles, que la usan solamente como último recurso en respuesta a la catástrofe que se les avecina) no son válidas.[4] Los terroristas reales amenazan con el asesinato en masa para oponerse (o, mejor dicho, con el pretexto declarado de oponerse) a algo que no llega a tanto. Y, en la mayoría de los casos, tienen las intenciones totalizadoras que sus acciones dan a entender.

Ése es el mal del terrorismo: el asesinato de inocentes y la creación de un colectivo devaluado, un grupo de hombres y mujeres a los que se priva del derecho a la vida o, en todo caso, del derecho a vivir donde viven ahora. Se les niega así la que podría muy bien ser la más importante de las cuatro libertades proclamadas por Roosevelt y por Churchill en 1943: la libertad para vivir sin miedo. Esa extensión de la violencia, o de la amenaza de la violencia, que emana de unos individuos contra grupos enteros es el rasgo característico del terrorismo: hombres y mujeres convertidos en blanco de los ataques de dichos individuos por su afiliación étnica, religiosa o de clase (porque son japoneses, o protestantes en Irlanda del Norte, o musulmanes en Gujarat, o *kulaks* en Ucrania, o judíos en Israel). Es lo que ustedes son, no lo que hacen, lo que los convierte en vulnerables: en la identidad está la responsabilidad. Y ésa es una vinculación a la que estamos moralmente obligados a resistirnos.

[2]

El terror es una estrategia que se elige necesariamente entre un abanico bastante amplio de opciones posibles. Siempre es una elección. Llevo muchos años instando a quienes me escuchan a que, al pensar en el terrorismo, nos imaginemos a un grupo de personas sentadas alrededor de una mesa, debatiendo sobre qué deberían hacer. No disponemos de actas de esas reuniones, pero sí que nos han contado descripciones de las mismas, y sabemos que han tenido lugar en todos los casos conocidos de actividad terrorista. También sabemos que algunas de las personas allí reunidas se manifestaron en contra de optar por el terror. El terrorismo no es la voluntad general de los católicos irlandeses, de los argelinos, de los palestinos ni de los estadounidenses (hubo destacadas figuras en el gobierno y el ejército de Estados Unidos que se opusieron al uso de la bomba atómica en 1945);[5] no es el producto necesario de una cultura religiosa o política. De igual modo que los «valores asiáticos» no obligan a oponerse a los derechos humanos, como bien ha señalado Amartya Sen, tampoco los valores irlandeses, argelinos, palestinos o estadounidenses exigen la aceptación del terrorismo. Ésa es una decisión que algunos apoyarán y a la que otros se opondrán.

Supongo que los argumentos planteados en esos debates son, a menudo, más prudenciales que morales, pero no creo que las personas sentadas a la mesa que he descrito anteriormente sean «realistas» que se limitan a aprovechar las oportunidades políticas o que deciden impulsadas por las necesidades militares. Ésa es la visión convencional en la ciencia política y, quizás, en la política en general, y desde esa perspectiva, la justificación moral no es más que una fachada que se levanta a toda prisa una vez se han realizado ya las elecciones cruciales. A veces, quizás, el «realismo» es un modo preciso de describir lo que sucede en el «mundo real», pero yo quisiera sugerir —de forma provocadora, espero, pero también de forma realista— que, a veces, justamente lo contrario es verdad: los argumentos estratégicos constituyen una fachada tras la que los militantes y los dirigentes actúan conforme a sus convicciones políticas y morales más profundas. A veces, la estrategia es un disfraz para la moralidad (o la inmoralidad).

Consideremos, por ejemplo, la decisión británica de bombardear las ciudades alemanas. A comienzos de la década de 1940, los políticos y los generales británicos, sentados alrededor de una mesa, debatieron la política de bombardeos estratégicos. ¿Cuál debía ser el objetivo de los pilotos de la RAF: matar a tantos miembros de la población civil alemana como les fuera posible, a fin de aterrorizar al enemigo y paralizar su economía, o centrarse exclusivamente en los blancos militares? El debate se desarrolló, hasta donde he podido averiguar a partir de las memorias y las historias disponibles sobre aquella época, completamente dentro del lenguaje de la estrategia; nunca se mencionó el principio de la inmunidad de los no combatientes.[6] ¿Qué probabilidades había de alcanzar blancos militares dados los dispositivos de navegación y afinación de la puntería entonces disponibles? ¿Qué pérdidas sufriría la fuerza aérea si volaba de día para apuntar con una precisión (ligeramente) mayor? ¿Cuáles serían los efectos probables de bombardear áreas residenciales urbanas sobre la moral de la población civil y, de resultas de ello, sobre la producción y la entrega de suministros militares? Desde fuera del gobierno, se alzaron algunas voces para plantear dudas morales sobre la política de bombardeos; dentro de aquél, fue como si se hubiera prohibido hablar de nada relacionado con la

moralidad: ¡aquí no somos más que realistas! Pero si nos fijamos en los años posteriores a la guerra, veremos que las personas que estuvieron a favor del bombardeo de zonas residenciales en 1943, por ejemplo, se convirtieron más adelante en asesores y cargos en gobiernos de signo *tory*, donde siguieron defendiendo la toma de decisiones duras y «realistas», mientras que quienes se opusieron a aquellos bombardeos se situaron a la izquierda, colaborando en gobiernos laboristas o en la Campaña por el Desarme Nuclear y, en muchos casos, formulando los argumentos morales que no habían formulado durante la guerra. Seguramente, sus argumentos estratégicos de la década de 1940 estaban motivados, en parte, por sus convicciones políticas y morales entonces reprimidas (es decir, no sólo por sus opiniones sobre la «necesidad» o no de matar a miembros de la población civil, sino también por sus opiniones sobre lo correcto o lo incorrecto de tal matanza). Después de todo, los estrategas trabajan habitualmente con información inadecuada e incierta; sus predicciones vienen proyectadas con probabilidades bastante aproximadas, y pueden decantarse fácilmente por una opción o por otra, por lo que, al final, se decantan (si no siempre, sí habitualmente) por la opción por la que las personas que hacen tales predicciones (o por la que las personas para las que se hacen esas predicciones) quieren que se decanten.

Así, cuando los terroristas nos dicen que no tenían elección, que no había otra cosa que pudieran hacer, que el terror fue su último recurso, tenemos que obligarnos a recordar que, en aquella mesa de debate, hubo varias personas que presentaron argumentos en contra de cada una de esas proposiciones. Y también tenemos que reconocer que las consideraciones estratégicas no son el único factor (ni, posiblemente, el más importante) que condiciona esos argumentos y debates. La ideología política y la moral (la cosmovisión) de los participantes constituyen también un factor que, en el fondo, da respuesta a preguntas como las siguientes: ¿reconocen el valor humano de sus enemigos? ¿Están dispuestos a un compromiso de paz? ¿Pueden imaginar un Estado futuro en el que compartan el poder pero que no gobiernen ellos? Eso es lo que realmente se debate en esa mesa, y nosotros podemos ver el mal del terrorismo reiterado en las respuestas negativas que los partidarios del mismo dan a las preguntas anteriores.

[3]

Cuando la decisión ya está tomada y los terroristas se dedican a su labor, ¿cómo deberíamos combatirlos? Voy a suponer el valor de hacerlo (luchar contra ellos) y no voy a considerar aquí las iniciativas dirigidas a hacer otra cosa distinta (como, por ejemplo, librar una guerra en Irak) bajo el pretexto o la tapadera de llevar a cabo una «guerra» contra el terrorismo. No existe ninguna causa política valiosa que no pueda ser aprovechada para fines indignos y no relacionados con ella, pero el tema que aquí me ocupa es la causa, no el aprovechamiento. Tampoco voy a intentar definir cuál es la respuesta política necesaria al terrorismo. Doy por sentado que es necesario dar una respuesta política al terrorismo, pero que también lo es «combatirlo». La primera contestación a la pregunta sobre cómo combatirlo es simple en principio, aunque suele resultar difícil en la práctica: de forma no terrorista, lo que significa que sin convertir a hombres y mujeres inocentes en blanco de ese combate. Yo me centraré aquí en ese principio, que se deriva de la teoría de la guerra justa, aunque la «guerra» contra el terrorismo, como veremos, está más próxima a la labor policial que a un combate real. Precisamente por esto hay una segunda respuesta a la pregunta sobre cómo combatir: debemos actuar dentro de los límites definidos por la democracia constitucional, del mismo modo que se supone que debe hacerlo la policía. Pero el constitucionalismo, como la política en general, será un tema para otra ocasión futura.

Para combatir, hay que identificar al enemigo, por lo que es muy importante dejar claro desde el principio que las personas a las que los terroristas dicen representar no son cómplices del terror. Cualquiera que sea su conexión o desconexión emocional con el terrorismo (y sabemos bien que, habitualmente, sienten una fuerte conexión con el mismo), no son sustentadores materiales: encajan en mi descripción del colectivo de la población civil. Los terroristas cuentan con apoyo material, sí, pero quienes los apoyan o sustentan son hombres y mujeres concretos, no la población en general. Al final de la «guerra» contra el terrorismo, como al final de cualquier otra guerra, habrá que tener en cuenta a esa población en general. Los terroristas colectivizan la culpa del bando contrario e insisten en que

todas y cada una de las personas que lo componen están implicadas en la guerra o en la opresión. Los antiterroristas deben colectivizar en sentido inverso, es decir, insistiendo en la inocencia de la población en general. Como si de la policía se tratara, repito, tienen que buscar a los individuos concretos que planean, proporcionan apoyo material para, o llevan directamente a cabo las operaciones terroristas. Esa búsqueda es más difícil que la búsqueda de blancos legítimos en la guerra «común». Existen las organizaciones terroristas; a veces se parecen a bandas criminales, otras, a ejércitos enemigos, pero lo más habitual es que difieran tanto de las unas como de los otros. En cualquier caso, comoquiera que estén organizadas, no son lo mismo que «la población».

Es un error moral y político, pues, infligir castigos colectivos, como, por ejemplo, destruir el domicilio familiar donde vivía un terrorista suicida, como han hecho los israelíes desde el supuesto de que la familia apoyaba al terrorista o podía haber impedido el atentado. Puede que ese supuesto sea cierto a veces, pero a menudo no lo es (a pesar de las declaraciones que los familiares dan, obligados a ello, después del suceso). En el interior de las sociedades nacionales, la policía no tiene permiso para actuar así, demoliendo los hogares de los parientes de los mafiosos, por ejemplo, porque también ellos viven del negocio familiar; y los ejércitos y las «fuerzas especiales» tampoco deberían estar autorizados a hacerlo. Si un determinado familiar es cómplice del crimen, entonces los antiterroristas tienen que encontrar el modo de apresar y castigar a esa persona (no a la familia, al pueblo ni al barrio). El castigo colectivo trata como enemigos por igual a personas que pueden ser tan diferentes entre sí (en cuanto a su ideología política, por ejemplo) como lo eran las personas asesinadas en el café o en el autobús atacado por el terrorista suicida. Y, además, el hecho de que esas diferencias (políticas) salgan a la luz y no se repriman es algo que juega muy a favor de los propios antiterroristas.

Los terroristas sostienen que no existen los daños «colaterales» o (siendo fieles al diccionario) secundarios. Todos los daños son para ellos primarios y desean causar tantos como puedan: cuantas más muertes, más miedo. Así que los antiterroristas tienen que diferenciarse subrayando especialmente la categoría de los daños colaterales y tratando de causar tan

pocos como les sea posible. Las mismas reglas del *ius in bello* son tan válidas para la «guerra» contra el terrorismo como para la guerra en general: los soldados deben atacar únicamente contra blancos militares y deben minimizar el daño que causen a la población civil. No creo que la doctrina del «doble efecto», tal como es habitualmente entendida, describa adecuadamente lo que aquí se exige. No basta con que el primer efecto —ocasionar daños a los objetivos militares— sea intencionado y el segundo —el daño que se ocasiona a la población civil— no lo sea. Ambos efectos precisan de dos intenciones: en primer lugar, que se causen daños, y, en segundo lugar, que se eviten daños. Lo que la justicia nos exige es que el ejército adopte positivamente medidas, que acepte riesgos para sus propios soldados, a fin de evitar daños para la población civil.[7] El mismo requisito es válido para los antiterroristas: más aún, creo yo, en la medida en que son principalmente policías (más que soldados) quienes intervienen en esta «guerra» (o en que son soldados llevando a cabo labores policiales) y nosotros imponemos a la policía unas normas de cuidado con la población civil muy superiores a las que fijamos para los ejércitos en los combates.

Esta necesidad de cuidado también rige para la práctica que ha dado en conocerse como «asesinatos selectivos». Aunque han sido los israelíes los que han hecho famosa esta práctica, voy a examinar un ejemplo estadounidense. Antes, sin embargo, un comentario general: el asesinato de los líderes políticos del Estado enemigo está descartado por la teoría de la guerra justa, al igual que por el derecho internacional, porque se asume que la guerra terminará (y debería terminar) con un acuerdo de paz negociado con esos mismos dirigentes, a los que se considera figuras representativas. Pocas personas se habrían opuesto en su momento al asesinato de Adolf Hitler, pero eso se debía (en parte) a que no teníamos intención alguna de negociar con él. En cualquier caso, este argumento es válido solamente para los dirigentes *políticos*, las cabezas visibles del colectivo civil; no es aplicable, sin embargo, a los mandos del ejército, que forman parte de un colectivo militar.

Probablemente, deberíamos tratar de hacer esa misma distinción en la «guerra» contra el terrorismo, aun cuando tal diferenciación sea muy difusa (o incluso inexistente) en muchos de esos casos. En Irlanda, el partido

político (el Sinn Fein) logró separarse del IRA (un «ejército» cuyos miembros eran, pues, vulnerables a ataques de los que los políticos estaban eximidos). Si dicha separación era ficticia, como los británicos afirmaron durante mucho tiempo, lo cierto es que se trataba de una ficción útil, como, finalmente, bien reconocieron las autoridades de Londres, cuando negociaron con los líderes del Sinn Fein (quienes, para entonces, mantenían ya una relación bastante tensa con los combatientes del IRA). Cuesta más hallar el modo de tratar con organizaciones que apenas se molestan en fingir una separación entre sus «brazos» político y militar, como es el caso de Hamás en Palestina, donde sólo se alude a esa supuesta separación en los momentos inmediatamente posteriores a un ataque israelí, para luego olvidarla por completo. Aun así, tal vez resulte prudente apoyar la ficción con la esperanza de que, algún día, adquiera unos mínimos tintes de realidad y abra una vía para la negociación. Pero ése, a mi entender, es un requisito prudencial, no moral (excepto en la medida en que los dirigentes políticos tienen el deber de ser prudentes).

En cualquier caso, la vulnerabilidad de los líderes militares es clara. Si un par de miembros de un comando británico hubiera cruzado las líneas alemanas en África del Norte durante la Segunda Guerra Mundial (o si hubieran sido dos soldados alemanes los que hubieran cruzado las líneas británicas), hubieran llegado hasta el cuartel general del ejército enemigo y hubieran asesinado a un coronel (un estratega brillante, por ejemplo, que estaba planeando la siguiente ofensiva con tanques pero no iba a participar directamente en ella), ése habría sido un «asesinato selectivo», pero no un asesinato criminal.

Consideremos ahora el caso de los cinco militantes de Al Qaeda (o así los describieron las autoridades estadounidenses) que se desplazaban en una furgoneta por el desierto de Yemen y fueron asesinados por un misil Hellfire en noviembre de 2002. Imaginemos que ese mismo ataque hubiera ocurrido diez meses antes en Afganistán. En este segundo caso, habría sido un acto de guerra y, suponiendo que las personas muertas hubiesen sido correctamente identificadas, no lo habríamos considerado como un ataque indebido o, siquiera, problemático. Forma parte de la brutalidad de la guerra que las personas que están activamente implicadas en el esfuerzo bélico del

otro bando puedan ser asesinadas legítimamente sin aviso previo. A veces, es posible ofrecerles la oportunidad de rendirse, pero, a menudo (en las incursiones nocturnas, las emboscadas y los ataques aéreos, por ejemplo), eso resulta imposible.

Ahora imaginemos que ese mismo ataque con misiles Hellfire al que me refería (contra las mismas personas desplazándose a bordo de la misma furgoneta) no hubiera tenido lugar en Afganistán, sino en una calle de Filadelfia. Éste ya no sería un acto de guerra y tampoco sería legítimo. Estaríamos horrorizados: el ataque constituiría un crimen político y buscaríamos a las autoridades responsables. En Filadelfia, los (presuntos) terroristas tendrían que ser arrestados, llevados ante un tribunal, defendidos por abogados y juzgados. No se les podría dar muerte a menos que fueran condenados judicialmente a ello (y muchos de los estadounidenses que se oponen a la pena capital dirían que ni siquiera entonces).

Yemen es un escenario intermedio entre los de Afganistán y Filadelfia que acabo de exponer. No es una zona de guerra, pero tampoco es una zona de paz (una caracterización del lugar que se ajusta a muchos —si no a todos — los «campos de batalla» de la «guerra» contra el terrorismo). En amplios sectores de Yemen, las órdenes del gobierno no tienen ningún valor; no hay una policía que pueda efectuar los arrestos (catorce soldados habían muerto ya en diversos intentos de apresar a aquellos militantes de Al Qaeda) ni tribunales en los que los detenidos puedan esperar tener un juicio justo. El desierto yemení es un territorio sin ley, y la alegalidad proporciona refugio a los criminales políticos que llamamos terroristas. La mejor forma de abordar el problema del refugio sin ley sería ayudando al gobierno de Yemen a hacer extensiva su autoridad a la totalidad del territorio de su país. Pero ése es un proceso largo y las urgencias de la «guerra» contra el terrorismo pueden hacer precisa una acción más inmediata. Cuando eso es así (si es que es realmente así), no parece moralmente incorrecto convertir a los militantes de Al Qaeda en blanco directo... de una operación de detención, a ser posible, pero, si no, también de una acción destinada a matarlos. En ese sentido, Yemen está más cerca de Afganistán que de Filadelfia.

Sin embargo, hay dos límites morales/políticos a esa clase de políticas, y se trata de límites de una importancia crucial, porque los gobiernos, en cuanto aprenden a matar, tienen bastantes probabilidades de matar en exceso y con demasiada frecuencia. El primer límite se halla implícito en la denominación «blanco»: tenemos que asegurarnos al máximo (sin juez ni jurado) de que las personas a las que tenemos en nuestro punto de mira son de verdad militantes de Al Qaeda o, en un sentido más general, de que están implicadas en la planificación y la ejecución de atentados terroristas. Los blancos tienen que estar identificados y las tareas de identificación deben ser cuidadosas y precisas.

El segundo límite es tan importante como el anterior, cuando no más, incluso. Tenemos que estar todo lo seguros que podamos de que seremos capaces de atacar a la persona seleccionada sin matar a personas inocentes que puedan hallarse cercanas a ella. En este aspecto, creo que tenemos que adoptar normas más próximas a las vigentes en Filadelfia que a las que nos podrían guiar en Afganistán. En una zona de guerra, es imposible evitar daños colaterales; a lo sumo, pueden reducirse al mínimo. La pregunta difícil que nos tenemos que plantear en una situación de guerra es: qué grado de riesgo estamos dispuestos a aceptar para nuestros soldados a fin de reducir los riesgos que entrañamos con nuestras acciones para la población civil enemiga. Pero cuando la policía persigue a delincuentes en una zona de paz, hacemos bien en no darles margen de aceptación alguno en cuanto a la generación de daños colaterales. Deben actuar sin intención alguna de dañar a la población civil (en el sentido más estricto de la expresión), aun si eso dificulta su operación y facilita, de ese modo, que los delincuentes se escapen.

Ésa me parece, a grandes trazos, la regla correcta que han de seguir las personas que planean la realización de asesinatos selectivos. Como la policía, no están implicados realmente en una batalla: planifican su ataque con antelación y pueden cancelarlo (y así se espera que procedan) si descubren, por ejemplo, que su blanco lleva un niño pequeño en brazos (como en *Los justos*, de Albert Camus),[8] o si se ha adentrado en una multitud, o si está sentado en el interior de un piso en el que hay más personas. No pueden evitar imponer cierto nivel de riesgo a personas

inocentes, riesgos que serán sin duda mayores que los que impone la policía en una ciudad en tiempo de paz. Pero, aun así, debemos ser insistentes en la necesidad de que se esfuercen denodadamente por minimizar los riesgos. El ataque estadounidense en el desierto yemení tal vez cumplió con ese criterio; no conozco lo suficiente acerca de las personas que allí murieron (ni sobre otras que estaban presentes en las inmediaciones, ni sobre las elecciones tácticas que hubo que hacer) como para emitir un juicio firme al respecto. Algunos de los asesinatos selectivos de Israel han cumplido con el criterio; otros casi seguro que no. Un coche que circula por una calle abarrotada no es un blanco permisible, como no lo sería una mesa concreta en medio de un café lleno a rebosar de clientes. Si los terroristas usan a otras personas como escudos, los antiterroristas tendrán que averiguar el camino para abrirse paso entre los escudos sin dañarlos, tal y como querríamos que hiciera la policía en cualquiera de nuestras ciudades. El caso de la bomba de una tonelada arrojada sobre un edificio de pisos en Gaza, donde el blanco era solamente una persona, pero casi un veintena fueron asesinadas, es un ejemplo paradigmático de lo que no debería hacerse. No creo que pueda siquiera justificarse por el hecho de que «apuntaran en la dirección» de su objetivo militar, que es una de las reglas que rigen en tiempo de guerra.

Cuando se da prioridad al asesinato sobre la selección, los antiterroristas se parecen demasiado a los terroristas y la distinción moral que justifica su «guerra» queda en entredicho. Lo mismo ocurre en el interior de las sociedades nacionales cuando la policía difumina la línea que la separa de los delincuentes al emplearse con brutalidad o al dedicarse a prácticas corruptas. Pero es importante destacar que, cuando eso sucede, defendemos la línea de separación lo mejor que podemos criticando a la policía y reformándola: no nos sumamos a los delincuentes. De manera parecida, sea lo que sea que se haga mal en la «guerra» contra el terrorismo, esto no afecta a la maldad en sí del terror. De hecho, la confirma: aprendemos entonces que tenemos que condenar el asesinato de personas inocentes con independencia de dónde se produzca, a ambos lados de la línea de separación.

Esta condena funciona mejor (o esa impresión tengo yo) si partimos de la teoría de la guerra justa y del reconocimiento de la inmunidad de los no combatientes que en aquélla se recoge. Pero como la parte final de este artículo debería haber dejado claro ya, no podemos quedarnos en la teoría de la guerra justa sin avanzar más allá. Necesitamos maniobrar entre nuestra concepción del combate y nuestra concepción de la labor policial, entre el conflicto internacional y la delincuencia interna de los países, entre las zonas de guerra y las zonas de paz. El *ius in bello* representa una adaptación de la moral a las circunstancias del combate, al calor de la batalla. Tal vez necesitemos adaptaciones adicionales, concretamente, a las circunstancias del terrorismo. Pero podemos aún guiarnos, incluso en estas nuevas circunstancias, por nuestra comprensión fundamental de cuándo una lucha y unas muertes son justas y de cuándo no lo son.

Capítulo 17

LA ACCIÓN POLÍTICA Y EL PROBLEMA DE LAS MANOS SUCIAS

En uno de los primeros números de *Philosophy and Public Affairs*, apareció un simposio dedicado a las reglas de la guerra que, en realidad (o, cuando menos, en un sentido más importante), acabó siendo un diálogo sobre un tema diferente.[1] El tema real fue si es posible (o no) que un hombre llegue a enfrentarse alguna vez a un dilema moral, es decir, a una situación en la que deba escoger entre dos formas de actuar que sean incorrectas (ambas) desde el punto de vista ético. Thomas Nagel sugirió, con aire de preocupación, que tal cosa puede ocurrir y que sucede siempre que alguien se ve obligado a escoger entre respetar un principio moral importante y evitar un desastre inminente.[2] R. B. Brandt sostuvo que es imposible que ocurra algo así, pues contamos con directrices y cálculos que necesariamente nos llevan a concluir que una u otra de las dos formas de actuar es la correcta dadas las circunstancias (o bien que no importa cuál de las dos sigamos). R. M. Hare explicó que alguien puede suponer equivocadamente que se enfrenta a un dilema moral: a veces, sugirió, los preceptos y los principios de un hombre corriente, producto de su educación moral, entran en conflicto con otros desarrollados a un nivel superior del discurso moral. Pero ese conflicto se resuelve (o debería resolverse) en ese nivel superior: no hay, pues, un dilema real.

No estoy seguro de que la explicación de Hare sea en absoluto tranquilizadora, pero la pregunta es importante incluso aunque tal explicación no sea posible (y quizás lo sea más especialmente aún si esto último es el caso). El argumento está relacionado no sólo con la coherencia y la armonía del universo moral, sino también con la facilidad o la dificultad (o la imposibilidad) relativas de vivir una vida moral. No se trata

meramente, pues, de una pregunta de filósofos. Si un dilema así puede surgir realmente, por infrecuente o raro que resulte, cualquiera de nosotros podría verse enfrentado algún día a él. De hecho, muchos hombres han tenido ya que afrontarlo (o creen que lo han afrontado), sobre todo aquellos implicados en la actividad política o en la bélica. El dilema, tal y como Nagel lo define, es analizado con frecuencia en la literatura especializada en la acción política (tanto en las novelas y las obras dramáticas que tratan el tema de la política, como en las obras de los teóricos).

En la época contemporánea, ese dilema aparece sobre todo en forma del llamado problema de «las manos sucias», y su enunciado típico es el que le da, en la obra teatral homónima de Sartre, el personaje del líder comunista Hoerderer: «Tengo las manos sucias hasta los codos. Las he hundido en mugre y sangre. ¿Acaso piensas que puedes gobernar inocentemente?».[3] Mi propia respuesta es que no, no creo que yo pudiera gobernar inocentemente; tampoco la mayoría de nosotros creemos que quienes nos gobiernan sean inocentes —como argumentaré más adelante—, ni siquiera los mejores. Pero eso no significa que no sea posible hacer lo correcto cuando se gobierna: significa que un determinado acto de gobierno (en un partido político o en el Estado) puede ser la forma exactamente correcta de actuar en términos utilitaristas y, aun así, convertir al hombre que lo realiza en culpable de una incorrección moral. Después de eso, el hombre inocente deja de serlo. Si, por el contrario, opta por seguir siendo inocente (es decir, que se decanta por la vertiente «absolutista» del dilema de Nagel), no sólo no estará haciendo lo correcto (en términos utilitaristas), sino que también podría no conducirse a la altura de las obligaciones de su cargo (que le impone una responsabilidad considerable por las consecuencias y los resultados de su conducta). Lo más habitual, desde luego, es que los dirigentes políticos acepten el cálculo utilitarista e intenten dar la talla que se espera de su cargo. Podríamos hacer un sinfín de comentarios sardónicos al respecto —el más obvio de lo cuales sería que, con los cálculos que suelen hacer, no hacen más que demostrar las grandes virtudes de la postura «absolutista»—, pero, de todos modos, lo cierto es que no nos gustaría que nos gobernaran hombres que adoptaran sistemáticamente esta última.

La noción de las «manos sucias» se desprende precisamente del intento de rechazar el «absolutismo» sin negar la realidad del dilema moral. Aunque a los filósofos utilitaristas esto pueda parecerles una acumulación de una confusión sobre otra, yo propongo tomarla muy en serio, pues la literatura que examinaré es obra de hombres serios y, en muchos casos, prudentes y sensatos, y refleja (aun cuando es posible que también haya ayudado a conformar) la manera popular de concebir la política. Es importante prestar atención a esto último, también. Yo lo haré aquí sin asumir —como sugiere Hare que podría asumirse— que el discurso moral y político cotidiano constituye un nivel distinto de argumentación, cuyo contenido está dictado principalmente por la conveniencia pedagógica.[4] Si las opiniones populares son reacias (como lo son) al utilitarismo, puede que estemos ante algo que no sólo haya que explicar, sino de lo que también tengamos cosas que aprender.

[1]

Permítanme que comience, pues, con una opinión generalmente aceptada: que los políticos son mucho peores (en el sentido moral) que el resto de nosotros (entendiendo, claro está, que se trata de una opinión generalizada entre los que no somos políticos). Sin refrendarla y sin tampoco pretender desacreditarla, voy a exponer un poco mejor ese punto de vista convencional. Se trata de una opinión que da a entender que el dilema de las manos sucias es un elemento central de la vida política, y que se plantea no sólo como una crisis ocasional en la carrera de algún político desafortunado aislado, sino como un fenómeno sistemático y frecuente.

¿Por qué destacamos a los políticos en ese sentido? ¿No son ellos como los demás emprendedores en una sociedad abierta, que confabulan, mienten, intrigan, se ponen la máscara que más les conviene, sonríen y son también los malos de la película? Pues no, el político no es así, y no lo es, sin duda, por muchos motivos, tres de los cuales tendré que considerar aquí. Para empezar, el político afirma desempeñar un papel diferente que el de los demás emprendedores. Él no se limita a satisfacer nuestros intereses: él actúa en nuestro favor, incluso en nuestro nombre. Él tiene propósitos en

mente, causas y proyectos que precisan de nuestro apoyo y que redundan en beneficio nuestro: no de cada uno de nosotros individualmente considerados, sino de todos nosotros en conjunto. Él confabula, miente e intriga *por nosotros*, o eso es lo que dice. Tal vez tenga razón, o sea, cuando menos, sincero, pero nosotros sospechamos que también actúa en su propio favor. De hecho, no puede servirnos a nosotros sin servirse a sí mismo, pues su éxito le reporta poder y gloria, las mayores recompensas que los hombres pueden obtener de sus semejantes. La competencia por esos dos recursos es feroz; los riesgos suelen ser grandes, pero las tentaciones son aún mayores. No nos cuesta imaginarnos a nosotros mismos sucumbiendo a ellas. ¿Por qué iban a actuar nuestros representantes de forma distinta? Y aunque quisieran actuar de otro modo, probablemente no podrían, porque hay otros hombres perfectamente dispuestos a confabular y a mentir para obtener poder y gloria, y son estos otros los que fijan los términos de la competencia. Confabular y mentir son necesarios porque el poder y la gloria son sumamente deseables, es decir, porque son deseados de forma generalizada. De ahí que los hombres que actúan en representación y beneficio nuestros sean necesariamente unos confabuladores y unos mentirosos.

También se considera que los políticos son peores que el resto de nosotros porque mandan sobre nosotros, y los placeres del gobierno y del mando son mucho mayores que los de ser gobernado. El político de éxito se convierte en el arquitecto visible de nuestra restricción. Nos cobra impuestos, nos otorga licencias, nos prohíbe y nos permite, nos encamina hacia una meta distante o hacia otra: todo por nuestro bien general. Además, asume riesgos por nuestro bien general, riesgos que nos ponen (a todos o a algunos de nosotros) en peligro. A veces, él mismo se pone también en peligro, pero, a fin de cuentas, la política es su aventura. Y no es siempre la nuestra. Hay momentos, indudablemente, en los que es bueno o necesario dirigir los asuntos de otras personas y exponerlas a cierto peligro. Pero nos asusta un poco el hombre que busca, por sistema y a diario, el poder para hacer todo eso. Y nuestro temor es bastante razonable. El

político tiene (o pretende tener) una especie de confianza en su propio criterio que el resto de nosotros consideraríamos osada en cualquier hombre.

La osadía es especialmente grande en su caso, porque el político vencedor emplea la violencia y la amenaza de la violencia, no sólo en defensa nuestra contra las naciones extranjeras, sino también contra nosotros mismos, y de nuevo, en principio, por nuestro propio bien general. Ése fue un punto sobre el que hizo especial (y quizás excesivo) énfasis Max Weber en su ensayo «La política como vocación».[5] Se trata, en cualquier caso, de un punto que no ha desempeñado un papel manifiesto ni obvio —hasta donde yo puedo distinguir— en el desarrollo de la opinión convencional que estoy examinando aquí. La figura típica es la del político mentiroso, no la del político criminal (aunque el criminal acecha en la trastienda y hace acto de aparición, las más de las veces, en forma de revolucionario o terrorista, y en muy raras ocasiones como un magistrado o una autoridad corriente). Aun así, el simple peso de la violencia de las autoridades públicas en la historia humana nos transmite una idea de cómo es el poder al que aspiran los políticos —el poder que quieren ejercer— y puede incluso apuntar a las raíces de nuestro desagrado y nuestra incomodidad semiconscientes ante su figura. Los hombres que actúan en nuestro favor y en nuestro nombre suelen ser asesinos, o, cuando menos, parecen tener demasiada facilidad para convertirse rápidamente en asesinos.

Sabedoras de todo esto (o de la mayor parte), sigue habiendo personas buenas y decentes que entran en la vida política con la intención de sacar adelante alguna reforma concreta o de buscar una de tipo más general. Es entonces cuando se las obliga a aprender la lección que Maquiavelo se propuso enseñar antes que ninguna otra: «cómo no ser buenos».[6] Algunas de esas personas son incapaces de aprenderla; otras muchas sólo dicen serlo. Pero no tendrán éxito a menos que la aprendan, pues no han hecho más que incorporarse a una terrible competición por el poder y la gloria; han elegido trabajar y pelear, como dice Maquiavelo, entre «muchos que no son buenos». No podrán hacer el bien a menos que venzan esa batalla, algo que no es probable que consigan si no quieren ni pueden emplear los medios necesarios. De ahí que sospechemos hasta de los mejores de los

vencedores. No es síntoma de nuestra perversidad que los consideremos simplemente más listos que los demás. A fin de cuentas, no han ganado porque fueran buenos (o no sólo por eso), sino porque no fueron buenos. Nadie triunfa en política sin ensuciarse las manos. Ésta es la opinión convencional de la que hablaba, y repito, no pretendo señalar que sea verdadera sin reserva alguna. Sólo la reproduzco de nuevo para poner de manifiesto el dilema moral inherente a dicha convención. Y es que hay veces en las que está bien tratar de triunfar, por lo que también debe de estar bien ensuciarse las manos para ello. Pero, por otra parte, uno se ensucia las manos haciendo algo que no está bien que haga. Entonces, ¿cómo puede estar mal hacer lo que está bien? O, dicho de otro modo, ¿cómo podemos ensuciarnos las manos haciendo lo que deberíamos hacer?

[2]

Lo mejor será que pongamos de inmediato algunos ejemplos. He escogido dos, uno relacionado con la lucha por el poder y otro, con el ejercicio de dicho poder. Debo recalcar que, en ambos casos, los hombres que se enfrentan al dilema de las manos sucias han optado (en un sentido importante) por hacerlo así; los casos no nos dicen nada acerca de lo que sería caer en el dilema y tampoco yo diré nada al respecto aquí. Los políticos suelen argumentar que ellos no tienen derecho a mantener las manos limpias y es posible que, en su caso concreto, lleven razón, pero no está tan claro que eso mismo sea verdad para el resto de nosotros. Es probable que nosotros tengamos derecho a evitar, en la medida de lo que podamos, aquellas situaciones en las que pudiéramos vernos obligados a hacer cosas terribles. Podríamos considerarlo como una especie de equivalente moral de nuestro derecho legal a no autoincriminarnos. Los hombres buenos no tendrán prisa por renunciar a él, aunque haya motivos para hacerlo en ocasiones, y entre tales motivos se encuentran (o podrían encontrarse) los que los hombres buenos tienen para entrar en política. Pero imaginémonos a un político que no está de acuerdo con eso: que quiere hacer el bien haciendo solamente cosas buenas, o que, cuando menos, está seguro de que puede hacer el bien sin llegar a usar el poder político de las

formas más corruptas y brutales en las que éste puede ser usado. Esa seguridad suya no tarda en ser puesta a prueba. ¿Qué pensamos de él entonces?

Quiere ganar las elecciones, dice alguien, pero no quiere ensuciarse las manos. Eso es algo que se dice con cierto tono de menosprecio, aun cuando también significa que el hombre así criticado es de esa clase de hombres que no mienten, no hacen trampas, no negocian a espaldas de sus seguidores, ni exclaman cosas absurdas en los mítines públicos, ni manipulan a otros hombres y mujeres. Si suponemos que debería ganar esas elecciones en concreto, está claro, en mi opinión, que el tono de menosprecio está justificado: si el candidato no quería ensuciarse las manos, debería haberse quedado en casa (o si no puede soportar el fuego, debería salir de la cocina, y todas esas cosas que se dicen). Su decisión de presentarse fue un compromiso (con todos aquellos que pensamos que las elecciones son importantes) para tratar de ganar los comicios. Pero el candidato es un hombre moral. Tiene principios y tiene una historia de adhesión a esos principios. Por eso le damos nuestro apoyo. Quizás, cuando se niega a ensuciarse las manos, lo único que esté haciendo sea insistir en seguir siendo la clase de hombre que es. ¿Y no es acaso la clase de hombre que también nosotros queremos?

Examinemos más detenidamente este caso. Para ganar las elecciones, el candidato debe llegar a un acuerdo con un dirigente local del partido, un hombre con fama de deshonesto que controla la campaña en uno de los distritos electorales. Dicho acuerdo supone la futura concesión de unos contratos públicos para la construcción de escuelas durante los cuatro años siguientes. ¿Debería cerrar el trato? Lo que está claro es que no debería sorprenderle la oferta (o eso diríamos probablemente la mayoría de nosotros, haciendo un convencional comentario sarcástico). Y él debería aceptarla o no dependiendo de lo que esté exactamente en juego en esas elecciones. Pero ése no es el punto de vista del candidato. Él es sumamente reticente a considerar siquiera ese acuerdo, dice a sus asesores que se olviden de la idea cada vez que se la recuerdan, y se niega a calcular los posibles efectos que podría tener sobre su campaña. Ahora bien, si él está actuando así porque la sola idea de negociar con aquel dirigente local en

concreto le hace sentirse impuro, su reticencia no es muy interesante. Sus sentimientos, por sí solos, no son importantes. Sin embargo, puede que tenga también motivos para esa reticencia. Puede que sepa, por ejemplo, que algunos de sus seguidores lo apoyan precisamente porque creen que es un buen hombre, lo que para ellos significa, entre otras cosas, que no es alguien dispuesto a cerrar esa clase de tratos. O puede que dude de sus propios motivos para considerar el acuerdo, y se pregunte si lo que lo hace tan tentador es la campaña política o su propia candidatura. O puede que crea que si llega ahora a acuerdos de ese tipo, tal vez no sea capaz más delante de lograr aquellos objetivos que hacen que la campaña valga la pena para él, y tal vez no se sienta con derecho a asumir semejantes riesgos con un futuro que no sólo es el suyo propio. O puede simplemente que piense que el trato es deshonesto y que, como tal, esté mal y que no sólo lo corrompa a él, sino que también corrompa todas las relaciones en las que se halla envuelto.

Por el hecho mismo de que tenga esa clase de escrúpulos, sabemos que es un buen hombre. Pero nosotros vemos la campaña desde una cierta óptica, estimamos su importancia de un cierto modo y esperamos que él venza sus escrúpulos y cierre el trato. Es importante subrayar que no queremos que *alguien* cierre el trato, sea quien sea, sino que queremos que sea *él* quien lo cierre, precisamente porque tiene escrúpulos al respecto. Sabemos que está haciendo lo correcto cuando llega a ese acuerdo porque él mismo sabe que está haciendo algo incorrecto. No me refiero solamente a que él se sienta mal (o muy mal) después de cerrar el trato. Si es el hombre bueno que me imagino que es, se sentirá culpable (es decir, creerá que es culpable). Eso es lo que significa tener las manos sucias.

Tal vez todo esto quede más claro si nos fijamos en un ejemplo más dramático (después de todo, quizás estemos de vuelta de todo y nos traigan ya un poco sin cuidado los tratos políticos, y no tengamos muchas ganas de preocuparnos por el hombre que cierra uno de ellos). Consideremos, pues, el caso de un político que ha sacado partido de una crisis nacional (una guerra colonial prolongada, por ejemplo) para alcanzar el poder. Él y sus amigos acceden al gobierno con el compromiso de proceder a la descolonización y de traer la paz; se comprometen sinceramente a ambos

objetivos, aunque no falte en ellos cierta conciencia de las ventajas de tal compromiso. En cualquier caso, están exentos de cualquier responsabilidad por la guerra que ha venido librando el país, ya que siempre se han opuesto rotundamente a ella. Nada más asumir el cargo, el político viaja a la capital colonial para iniciar negociaciones con los rebeldes. Pero la capital se halla sumida en una campaña terrorista y la primera decisión a la que se enfrenta el nuevo mandatario es la siguiente: le piden que autorice la tortura de un líder rebelde capturado que sabe (o probablemente sabe) dónde se han colocado una serie de bombas ocultas en edificios de viviendas por toda la ciudad, y que han sido programadas para explotar dentro de las veinticuatro horas siguientes. Él ordena que torturen a aquel hombre, convencido de que debe hacerlo por el bien de las personas que, de otro modo, podrían morir en las explosiones, aun cuando él cree que la tortura está mal y que es, en realidad, una práctica abominable, no sólo en ocasiones, sino siempre.[7] Él ya había expresado esa convicción suya con frecuencia —dando manifiestas muestras de indignación con los torturadores en general y con sus superiores— durante su propia campaña. Los demás lo tomamos como una señal de su bondad. ¿Cómo deberíamos considerarlo ahora? (¿Cómo debería considerarse él a sí mismo?)

Tampoco en este caso parece que baste con decir que debería sentirse muy mal al respecto. Pero ¿por qué no? ¿Por qué no debería tener sentimientos como los del soldado melancólico de san Agustín, que entendía que su guerra era justa y que, aun en una guerra justa, matar era un acto terrible?[8] La diferencia es que Agustín de Hipona no creía que estuviese mal matar en una guerra justa; era únicamente una lástima (o la clase de actuación que haría que un hombre se sintiera apenado). Pero sí que habría considerado incorrecto torturar en una guerra justa, y muchos teóricos católicos posteriores así lo han considerado sin duda. Además, el político que estoy imaginando aquí lo considera incorrecto, como lo consideran muchos de quienes lo han apoyado. Tenemos ciertamente derecho a esperar algo más de él que melancolía a partir de ese momento. Cuando ordenó que torturaran al detenido, cometió un crimen moral y aceptó una responsabilidad moral por ello. Ahora es un hombre culpable. Su disposición a admitir y soportar (y, quizás, a arrepentirse y hacer

penitencia por) su culpa es prueba (la única prueba que puede ofrecernos) de que no es demasiado bueno para la política y, al mismo tiempo, de que es suficientemente bueno para esa actividad. He ahí el político moral: por sus manos sucias lo conoceréis. Si fuera un hombre moral y nada más, sus manos no estarían sucias; si fuera un político y nada más, fingiría que están limpias.

[3]

El argumento de Maquiavelo sobre la necesidad de aprender a no ser buenos implica claramente que hay actos que se sabe que son malos con total independencia de las circunstancias inmediatas en las que se realizan o no se realizan. Él señaló un conjunto diferenciado de métodos y estratagemas políticas que los hombres buenos deben estudiar (leyendo los libros del autor florentino), no sólo porque no les vaya a resultar natural emplearlos, sino también porque están explícitamente condenados por las doctrinas morales que los hombres buenos aceptan (y cuya aceptación los distingue precisamente como buenos). Puede que se condene tales métodos por ser considerados contrarios a la ley divina, al orden natural o a nuestra conciencia moral, o porque al convertir la ley en preceptiva para nosotros, los prohibimos individual o colectivamente. Maquiavelo no se compromete en tales cuestiones y yo tampoco voy a hacerlo aquí si puedo evitarlo. Los efectos de estas diferentes perspectivas contrarias a los mencionados métodos son idénticos, al menos, en un sentido fundamental: nos liberan de tener que asignar constantemente etiquetas morales a métodos tan propiamente maquiavélicos como el engaño y la traición. Estos métodos son simplemente malos, sin más. Son del tipo de cosas que los hombres buenos evitan, como mínimo, hasta que aprenden cómo no ser buenos.

Ahora bien, si no existe tal clase de acciones, entonces no hay dilema de las manos sucias y las enseñanzas de Maquiavelo pierden lo que el autor florentino seguramente pretendía que tuvieran: su carácter perturbador y paradójico. En ese caso, es posible interpretar que lo que Maquiavelo dice es que los actores políticos deben superar sus inhibiciones morales en ciertas ocasiones, pero no que deban cometer crímenes en determinados

momentos. Yo entiendo que los filósofos utilitaristas pretenden afirmar también la primera de esas proposiciones, pero niegan la segunda. Desde su punto de vista, el candidato que cierra un trato corrupto y la autoridad pública que autoriza la tortura de un detenido deben ser catalogados de hombres buenos (conforme a los casos que aquí he especificado), a los que, tal vez, debería reconocérseles el hecho de haber tomado la decisión correcta cuando era una decisión muy difícil de tomar. Hay tres formas de desarrollar este argumento. En primer lugar, podría decirse que toda elección política debería realizarse exclusivamente en términos de sus circunstancias particulares e inmediatas: es decir, en términos de las alternativas razonables existentes, los conocimientos disponibles, las consecuencias probables, etc. Entonces el hombre bueno se enfrentará a decisiones difíciles (para las que tendrá un conocimiento radicalmente incierto de las opciones y de los resultados), pero lo que resultará imposible es que se enfrente a un dilema moral. De hecho, si siempre toma decisiones de ese modo y se le ha enseñado desde la infancia a tomarlas, nunca tendrá que superar sus inhibiciones, haga lo que haga, pues ¿cómo podría haberlas adquirido? Si, además, asumimos que sopesa las alternativas y calcula las consecuencias seriamente y de buena fe, es también imposible que cometa un crimen, aun cuando pueda, sin duda, cometer un error (incluso uno muy grave). Hasta cuando mienta y torture, tendrá las manos limpias, pues habrá hecho lo que debía hacer y lo mejor que pudo, solo y obligado a elegir.

Ésta es, en ciertos sentidos, una forma atractiva de caracterizar la toma moral de decisiones, pero no deja de hacer referencia a una posibilidad muy improbable. Y es que, aunque cualquiera de nosotros puede hallarse solo, obligado a elegir, etc., a la hora de tomar una decisión, lo que es seguro es que no estamos aislados ni solos en nuestras vidas morales. La vida moral es un fenómeno social y está constituido en parte (al menos) por unas reglas, cuyo conocimiento (y, tal vez, cuya creación) compartimos con nuestros semejantes. La experiencia de enfrentarnos a esas reglas, de desafiar sus prohibiciones y de explicarnos ante otros hombres y mujeres es tan habitual y tan evidentemente importante que ninguna forma de explicar o caracterizar la toma moral de decisiones puede obviarla. De ahí el segundo argumento utilitarista: esas reglas existen sin duda, pero, en el

fondo, no constituyen prohibiciones de unas acciones incorrectas (aunque puedan adoptar esa forma por razones posiblemente pedagógicas). Son, más bien, directrices morales: resúmenes de cálculos previos. Facilitan nuestras elecciones en los casos más comunes, ya que, entonces, no tenemos más que seguir sus preceptos y hacer lo que ya ha sido considerado útil en el pasado; en algunos casos excepcionales, sirven de señales que nos advierten de que no nos precipitemos a la hora de hacer (sin los más escrupulosos cálculos previos) lo que, en el pasado, no ha sido juzgado útil. Pero no hacen más que eso: no tienen otro propósito y, por consiguiente, no es posible que sea (o que pudiera ser) un crimen hacer caso omiso de ellas.[9] Tampoco es necesario que quien no las siga se sienta culpable por ello. Una vez más, si es correcto quebrantar la regla en un determinado caso difícil, tras haberse preocupado en conciencia por haberlo hecho, el hombre que así actúa (sobre todo, si sabe que muchos de sus congéneres se limitarían a preocuparse y no actuarían) puede sentirse perfectamente orgulloso de tal logro.

A mí me parece, sin embargo, que esta forma de verlo no capta mejor que la anterior la realidad de nuestra vida moral. Es muy posiblemente correcto decir que las reglas morales deberían tener el carácter de directrices, pero todo apunta a que, en realidad, no lo tienen. O, como mínimo, cuando infringimos las reglas, nos defendemos como si éstas tuvieran cierto estatus independiente de su utilidad previa (y rara vez nos sentimos orgullosos de nosotros mismos). Las defensas que ofrecemos normalmente no son simples justificaciones: son también excusas. Es cierto que, como bien dice Austin, las unas y las otras pueden *parecer* muy próximas entre sí (de hecho, yo mismo sugeriré en un momento que pueden aparecer juntas en una misma frase), pero son conceptualmente distintas. Y se diferencian en el siguiente aspecto fundamental: una excusa suele consistir en una admisión de culpa; una justificación es típicamente una negación de culpa y una aseveración de inocencia.[10] Consideremos el caso de una conocida defensa extraída del *Hamlet* de Shakespeare, que ha reaparecido luego con frecuencia en la literatura política: «He de ser cruel sólo para ser bueno».[11] Esas palabras se pronuncian en una ocasión en la que Hamlet está siendo realmente cruel con su madre. Dejaré a un lado la

posibilidad de que ella se merezca oír (o ser obligada a oír) cada una de las duras palabras que él le dedica, pues el propio Hamlet no dice que sea así (y si ella se lo mereciera de verdad, las palabras de él podrían no ser crueles, o tal vez él no fuera cruel por el hecho de pronunciarlas). «He de ser cruel» contiene la excusa, pues admite una culpa y, al mismo tiempo, sugiere que Hamlet no tiene más elección que incurrir en ella. Él está haciendo lo que tiene que hacer; no puede evitarlo (dada la orden que recibe del espectro, lo podrida que está Dinamarca, etc.). El resto de la frase es una justificación, ya que sugiere que Hamlet pretende y espera que la bondad sea el resultado de sus acciones (hemos de suponer que él se refiere a una mayor bondad, a una bondad con las personas correctas, o a algo por ese estilo). Lo que sucede, sin embargo, es que no es una justificación tan completa como para que permita a Hamlet decir que no está siendo cruel *en realidad*. «Cruel» y «bueno» tienen exactamente la misma categoría: ambas siguen al verbo «ser» y, por lo tanto, ponen perfectamente de manifiesto el dilema moral.[12]

Cuando hacemos caso omiso de las reglas, no hablamos ni actuamos como si las hubiéramos dejado a un lado, o como si las hubiéramos cancelado o anulado. Siguen estando vigentes y su vigencia es, como mínimo, la siguiente: sabemos que hemos hecho algo mal aun cuando lo que hemos hecho sea también lo mejor que se podía hacer dadas todas las circunstancias.[13] O, al menos, así es como nos sentimos, y ese sentimiento es, en sí, un rasgo crucial de nuestra vida moral. De ahí el tercer argumento utilitarista, que admite la utilidad de la culpa y trata de explicarla. Según ese argumento, al parecer, existen motivos muy válidos tanto para «sobrevalorar» las reglas como para hacer caso omiso de ellas. Y es que las consecuencias de hacer caso omiso de las reglas cada vez que el cálculo moral pareciera ir en contra de ellas podrían ser ciertamente negativas. Lo mejor probablemente sea que la mayoría de los hombres no se esmeren con los cálculos y se limiten a seguir las reglas: de ese modo, en definitiva, es menos probable que cometan errores. Así que un hombre bueno (o, al menos, un hombre bueno común) respetará las reglas bastante más de lo que lo haría si creyera que no consisten más que en directrices, y se sentirá culpable cuando haga caso omiso de ellas. De hecho, si no se sintiera culpable, «no sería tan buen hombre».[14] Por sus sentimientos lo

conoceremos. Por esos sentimientos, sabemos que nunca tendrá prisa por hacer caso omiso de las reglas, sino que aguardará hasta que no le quede otra opción, y sólo actuará para evitar consecuencias que sean inminentes y, casi con total seguridad, desastrosas.

La dificultad evidente de ese argumento es que resulta harto improbable que el sentimiento cuya utilidad intenta explicar vaya a ser sentido por nadie que solamente esté convencido de su utilidad. Esa persona infringe una regla (directriz) utilitarista, digamos, por buenos motivos utilitarios: pero ¿puede sentirse culpable —por buenos motivos utilitarios, también— cuando no tiene motivo alguno para creer que *es* culpable? Imaginemos a un filósofo moral explicando ese tercer argumento a un hombre que de verdad se siente culpable, o a un hombre de aquellos que es probable que se sientan culpables. O bien este hombre no aceptará la explicación utilitarista como válida para su forma de sentir las reglas (lo que, probablemente, supondría el mejor resultado posible desde un punto de vista utilitarista), o bien la aceptará y, al momento, dejará de sentirlas de ese modo (tan útil). En cualquier caso, no quiero excluir aquí la posibilidad de un especie de preocupación supersticiosa: la posibilidad de que algunos hombres continúen sintiéndose culpables aun después de que se les haya enseñado (y de que ellos hayan entendido) que no pueden *ser* culpables de ningún modo. Es mejor afirmar únicamente que, cuanto más plenamente acepten la tesis utilitarista, menos probable será que tengan ese (útil) sentimiento. La explicación utilitarista no resulta en absoluto útil, pues, si los actores políticos la aceptan, y eso podría ayudarnos a comprender por qué, tal como Hare ha señalado, desempeña un papel tan nimio en nuestra educación moral.[15]

[4]

Un comentario más sobre este tercer argumento: conviene destacar que sentirse culpable implica un sufrimiento, y que los hombres cuyos sentimientos de culpa son aquí calificados de útiles también son inocentes conforme a la tesis utilitarista. Así pues, parece que hemos vuelto a encontrarnos con otro caso en el que el cálculo utilitarista permite e incluso

alienta el sufrimiento de los inocentes.[16] Pero lo que deberíamos hacer con un hombre inocente que ha hecho algo doloroso o difícil (pero justificado) es, diría yo, ayudarlo a evitar esa sensación de culpa o a escapar de ella; él podría esperar razonablemente la ayuda de sus semejantes, incluida la de los filósofos morales, en un momento así. Por otra parte, si consideramos intuitivamente cierto en el caso de otro hombre que éste *debería* sentirse culpable, deberíamos ser capaces de concretar la naturaleza de su culpa (y si es un buen hombre, ganarnos su aceptación de nuestra tesis). Creo que puedo construir un caso que, con sólo una mínima variación, pone de relieve qué tienen de diferente esas dos situaciones.

Consideremos una práctica tan común como la de repartir fusiles cargados con cartuchos de fogueo entre algunos de los miembros de un pelotón de fusilamiento. A ninguno de los hombres de ese pelotón se le dice si su arma particular es letal, y aunque todos ellos, tomados en conjunto, parecen verdugos por igual a ojos de la víctima que tienen delante, ninguno de ellos sabe si es realmente verdugo o no. La finalidad de esa estratagema es aliviar en cada uno de esos hombres la sensación de que es un asesino. Difícilmente puede aliviarlo de la responsabilidad moral en que incurra por el hecho de servir en un pelotón de fusilamiento, pero ése no es el propósito de la mencionada práctica, pues quienes ordenan la ejecución no la consideran (supongámoslo así) un acto inmoral o incorrecto. Pero la inhibición ante la posibilidad de matar a otro ser humano es tan intensa que, aunque esos hombres piensen que lo que hacen es lo correcto, no dejarán de sentirse culpables. La incertidumbre a propósito de cuál es su papel real en el fusilamiento reduce, al parecer, la intensidad de esos sentimientos. Si es así, la estratagema es perfectamente justificable y no nos queda más que alegrarnos de cada caso en el que funciona, pues cada uno de esos momentos de éxito resta una unidad del número de hombres inocentes que sufren.

Pero nuestra sensación sería muy distinta, creo yo, si imagináramos a un hombre que cree (y supongamos que nosotros también creemos) que, o bien la pena capital está mal, o bien aquella víctima en concreto es inocente, pero que, aun así, accede a participar en el pelotón de fusilamiento por algún otro motivo político o moral superior a cualquiera de los dos

anteriores (no me propongo sugerir cuál podría ser dicho motivo superior). Si se consuela con el truco de los fusiles, entonces podemos estar razonablemente seguros de que su oposición a la pena capital o su creencia en la inocencia de la víctima no es moralmente seria. Y si sí lo es, no sólo se sentirá culpable, sino que sabrá que es culpable (y también nosotros lo sabremos), aunque pueda también creer (y nosotros podríamos estar de acuerdo con él) que tenía buenas razones para haberse buscado esa culpa. Podemos engañar a nuestros sentimientos de culpa cuando los aislamos de nuestras creencias morales, como sucede en el primer caso, pero no cuando se alían con ellas, como ocurre en el segundo. Sólo podemos hacer *caso omiso* de las creencias mismas y de las reglas en las que creemos, un proceso doloroso que obliga a un hombre a sopesar el mal que está dispuesto a hacer para hacer el bien, y que deja dolor a su paso (y debe dejarlo, aun después de que se haya tomado ya la decisión).

[5]

Ése es el dilema de las manos sucias según lo han vivido los actores políticos y según se ha escrito sobre él en la literatura especializada en la acción política. No pretendo argumentar aquí que se trate solamente de un dilema político. Es evidente que también podemos ensuciarnos las manos en la vida privada y que, en ocasiones, deberíamos hacerlo sin dudarlo. Pero donde más dramáticamente se plantea la cuestión es en el ámbito de la política, precisamente por los tres motivos que hacen de la vida política el tipo de vida que es: porque afirmamos actuar por el bien de otros, pero también nos servimos a nosotros mismos, mandamos sobre esos otros y empleamos la violencia contra ellos. Es fácil ensuciarse las manos en política y, a menudo, es correcto hacerlo. Pero no es fácil enseñar a un hombre bueno a no serlo, como tampoco resulta sencillo para un hombre bueno justificarse por los crímenes que se ha visto obligado a cometer. Al menos, no es fácil cuando ya hemos acordado emplear la palabra «crimen» y vivir con el dilema de las manos sucias (porque no tenemos más remedio). Aun así, el acuerdo es suficientemente común y, sobre su base, se han desarrollado tres amplias tradiciones de explicación (tres maneras de

reflexionar en torno a las manos sucias) que derivan, a grandes trazos, de las perspectivas neoclásica, protestante y católica sobre la política y la moral. Voy a intentar decir algo muy brevemente acerca de cada una de ellas o, mejor dicho, acerca de un ejemplo representativo de cada una de las mismas, pues cada una parece tener parte de razón. De lo que ya no creo que sea capaz es de reunir la visión compuesta por todas ellas susceptible de tener toda la razón.

El mejor representante de la primera tradición es Maquiavelo, el primer hombre, que yo sepa, que enunció la paradoja que estoy examinando aquí. El hombre bueno que aspire a fundar o a reformar una república debe hacer cosas horribles, según nos dice Maquiavelo, para alcanzar su objetivo. Como Rómulo, debe asesinar primero a su hermano; como Numa, debe engañar al pueblo. A veces, sin embargo, «cuando el acto acusa, el resultado excusa».[17] Esta frase de los *Discursos* suele interpretarse como una justificación de los engaños y la crueldad del político cuando con ellos consigue buenos resultados. Pero si el engaño y la crueldad estuvieran justificados, no sería necesario aprender lo que Maquiavelo dice enseñar: cómo no ser bueno. Bastaría con aprender a ser bueno de un modo nuevo, más difícil, tal vez indirecto. Pero ése no es el argumento de Maquiavelo. Sus juicios políticos tienen un carácter ciertamente consecuencialista, pero no así sus juicios morales. Sabemos si la crueldad está siendo bien o mal usada a partir de sus efectos a lo largo del tiempo. Pero que la crueldad *está mal* es algo que sabemos de un modo diferente. Al político mentiroso y cruel se lo excusa (si triunfa) sólo porque el resto de nosotros coincidimos en que los resultados «valieron la pena» o, lo que es más probable, porque simplemente nos olvidamos de sus fechorías cuando elogiamos su éxito.

Es importante resaltar el compromiso del propio Maquiavelo con la existencia de unos criterios o normas morales. La paradoja que él mismo plantea depende de ese compromiso suyo, como también depende de la estabilidad general de tales criterios (algo que él ratifica con su uso sistemático de términos como «bueno» o «malo»).[18] Si, por un lado, pretende que los hombres buenos ignoren los criterios con mayor frecuencia de la que lo hacen, por otro lado, es también cierto que no tiene nada con qué reemplazarlos ni ningún otro modo de reconocer a los hombres buenos

que no sea a través de la lealtad de éstos a dichos criterios. Resulta sumamente raro, escribe, que un hombre bueno esté dispuesto a emplear medios malos para convertirse en príncipe.[19] El propósito de Maquiavelo es persuadir a una persona así para que lo intente; a cambio, al hombre que lo pruebe y lo consiga, él le promete las recompensas políticas supremas: el poder y la gloria. Pero al buen hombre no se lo recompensa (ni se lo excusa) simplemente por su disposición a ensuciarse las manos. También debe hacer bien cosas malas. Hacer mal cosas malas no tiene recompensa, aunque se hagan con la mejor de las intenciones. Así que la acción política implica necesariamente la asunción de un riesgo. Pero ha de quedar claro que lo que se arriesga no es la bondad personal (*ésa se tira*, sin más), sino el poder y la gloria. Si el político triunfa, se convierte en un héroe; la loa eterna es la recompensa suprema por no ser bueno.

Cuáles son las penas por no ser bueno es algo que Maquiavelo no dice, y probablemente por esa razón (más que por ninguna otra) se ha cuestionado tan a menudo su sensibilidad moral. Se sospecha de él no porque diga a los actores políticos que deben ensuciarse las manos, sino porque no especifica cuál es la actitud de espíritu apropiada para un hombre con las manos sucias. El héroe maquiavélico no tiene interioridad. No sabemos qué piensa de sí mismo. Yo me atrevería a suponer (como la mayoría de los lectores de Maquiavelo) que se deleita en su gloria. Pero, para entonces, resulta ya difícil dar cuenta de la intensidad de su reticencia original a aprender a no ser bueno. En cualquier caso, es de esa clase de hombres de los que difícilmente podemos esperar que escriba un diario, así que no podemos averiguar lo que piensa. Pero nosotros queremos saberlo; por encima de todo, queremos tener constancia de su angustia. Ése es un síntoma de la importancia que damos a los dictados de nuestra conciencia y del impacto que ha tenido sobre nosotros la segunda tradición de pensamiento que quiero examinar, en la que la angustia personal parece ser a veces la única excusa aceptable para los crímenes políticos.

El mejor representante de esta segunda tradición es, en mi opinión, Max Weber, quien esboza sus rasgos esenciales con gran fuerza expresiva en su ensayo «La política como vocación». Para Weber, el hombre bueno que se ensucia las manos sigue siendo un héroe, pero se trata de un héroe

trágico. Su tragedia, en parte, consiste en que, aunque la política es su vocación, él no ha sido llamado por Dios a desempeñarla y, por lo tanto, no puede buscar justificación en Él. El héroe de Weber está solo en un mundo que parece pertenecer al demonio, y su vocación es una elección exclusivamente suya. No deja de querer lo que los mandatarios cristianos siempre han querido: hacerle un bien al mundo y, al mismo tiempo, salvar el alma, pero con la dificultad que supone el hecho de que esos dos fines hayan pasado a ser marcadamente contradictorios. Y son contradictorios por culpa de la necesidad de la violencia en un mundo donde Dios no ha instituido la espada. El político toma esa espada por su cuenta y sólo haciéndolo consigue dar la talla de su vocación. Con plena conciencia de cómo está actuando, hace el mal para hacer el bien y rinde su alma en el empeño. «Pacta —dice Weber— con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder.» Quizás Maquiavelo también pretendía sugerir que su héroe renuncia a la salvación a cambio de la gloria, pero no lo dijo explícitamente. Weber es meridianamente claro al respecto: «El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor [...] y esta tensión puede convertirse en todo momento en un conflicto sin solución».[20] Su político ve ese conflicto (cuando éste se produce) con un duro realismo; nunca finge que pueda resolverse mediante el compromiso; opta por la política una vez más y se aparta decisivamente del amor. Weber escribe sobre esa elección con una apasionada magnanimidad que hace que la preocupación por el alma propia no parezca más elevada que la preocupación por la propia carne. Pero el lector no duda en ningún momento de que su líder político maduro, excelentemente formado, incansable, objetivo, responsable y disciplinado, es también un sufrido servidor. Sus elecciones son difíciles y dolorosas, y paga su precio no sólo mientras las hace, sino por siempre jamás. Ningún hombre pierde su alma un día para reencontrarla al día siguiente.

Las dificultades de esta perspectiva resultarán claras y evidentes para cualquiera que haya coincidido alguna vez con un sufrido servidor. He aquí a un hombre que miente, intriga, envía a otros hombres a la muerte... y sufre. Hace lo que debe con gran congoja. Nadie entre nosotros puede saber, nos dice él mismo, cuánto le cuesta cumplir con su deber. De hecho, no

podemos porque él es quien fija el precio que paga. Y ése es el problema de esta manera de ver el crimen político. Sospechamos que el sufrido servidor padece de masoquismo, de hipocresía, o de ambas cosas, y aunque solemos equivocarnos, no siempre erramos. Weber intenta solucionar el problema de las manos sucias estrictamente dentro de los confines de la conciencia individual, pero yo me inclino a creer que eso no es posible ni deseable. La conciencia de sí mismo que muestra el héroe trágico resulta, evidentemente, de gran valor. Queremos que el político tenga una vida interior que se parezca un poco, al menos, a la que Weber describe. Pero, en ocasiones, el sufrimiento del héroe tiene que expresarse socialmente, porque, al igual que el castigo, confirma y refuerza la sensación que tenemos de que ciertos actos están mal. Y, lo que es igualmente importante, a veces tiene que ser socialmente limitado. No queremos ser gobernados por hombres que han perdido sus almas. Un político con las manos sucias necesita un alma y es mejor para todos que tenga unas mínimas esperanzas de salvación personal, comoquiera que concibamos ésta. No es que cuando hace cosas malas para hacer el bien se rinda para siempre al demonio de la política: él comete un crimen determinado y debe pagarlo con una pena determinada. Cuando lo haya hecho, volverá a tener las manos limpias (o tan limpias como unas manos humanas puedan estar). Eso es lo que la Iglesia católica siempre ha enseñado y esa doctrina ocupa un lugar central en la tercera tradición que quiero examinar aquí.

También en este caso tomaré un representante moderno (aunque ya pasado) de dicha tradición y me referiré, concretamente, a *Los justos*, de Albert Camus. Los protagonistas de esta obra teatral son unos terroristas que actúan en la Rusia decimonónica. La suciedad que mancha sus manos es sangre humana. Y aun así, la admiración que Camus siente por ellos es total, según él mismo nos confiesa. Admitimos ser unos criminales, dice uno de ellos, pero no hay nada que nadie pueda reprocharnos. He aquí el dilema de las manos sucias planteado de una nueva forma. Los protagonistas son criminales inocentes, asesinos justos, porque, aunque han matado, están igualmente preparados para morir... *y morirán*. Sólo su ejecución —a cargo de las mismas autoridades despóticas contra las que atentan— completará la acción en la que se hallan embarcados: muriendo

ya no necesitan fabricar excusas. Ése es el punto final a su culpa y a su dolor. La ejecución no es tanto un castigo como un autocastigo y una expiación. En el cadalso se lavan las manos y se las limpian, y, a diferencia del sufrido servidor, mueren felices.

Ahora bien, el argumento de la obra presentado de manera tan radicalmente simplificada puede parecer un tanto estrafalario, y tal vez esté afectado por el extremismo moral de la postura política de Camus. «La acción política tiene unos límites —dice en un prólogo del libro en el que *Los justos* viene publicado—, y no hay acción buena y justa salvo la que admite esos límites y, de tener que ir más allá de éstos, acepta cuando menos la muerte.»[21] Aquí me interesa menos la violencia de ese «cuando menos» (¿qué otra cosa podía tener él en mente?) que la razonable doctrina subyacente que esa violencia exagera. La mejor manera de describir dicha doctrina tal vez sea mediante una analogía: el asesinato justo, pretendo sugerir aquí, es como la desobediencia civil. En ambos casos, hay unos hombres que infringen un conjunto de reglas, que trascienden un límite moral o legal, a fin de hacer lo que creen que deben hacer. Al mismo tiempo, admiten su responsabilidad por tal infracción aceptando el castigo correspondiente o haciendo penitencia por ello. Pero hay también algo que distingue esos dos casos entre sí y que tiene que ver con la diferencia existente entre la ley y la moral. En la mayoría de los ejemplos de desobediencia civil, las leyes del Estado se infringen por razones morales y el Estado mismo administra el castigo. En la mayoría de los casos de manos sucias, se infringen unas leyes morales por razones de Estado, y no hay nadie que se encargue de proporcionar el castigo. Difícilmente va a haber un verdugo zarista aguardando entre bastidores a los políticos con manos sucias, ni siquiera a quienes mayor castigo merezcan de todos ellos. Nadie impone normalmente el cumplimiento de los roles morales al tipo de actor del que hablo aquí, sobre todo, porque actúa en calidad de autoridad oficial. Si se velara por el cumplimiento de dichos roles, las manos sucias no serían un problema. Simplemente, honraríamos al hombre que hizo el mal para hacer el bien, y, al mismo tiempo, lo castigaríamos. Lo honraríamos por el bien que hizo, y lo castigaríamos por el mal que hizo también. Lo castigaríamos, pues, por los mismos motivos por los que castigamos a

cualquier otra persona; no me propongo aquí defender ningún punto de vista particular acerca del castigo en general. En cualquier caso, no parece existir ninguna vía mediante la que fijar o hacer cumplir el castigo. Más allá del sacerdote y el confesionario, no hay autoridades a las que podamos confiar tal tarea.

De todos modos, yo me inclino a creer que la perspectiva de Camus es la más atractiva de las tres, aunque sólo sea porque, por lo menos, nos obliga a imaginar un castigo o una penitencia que encaje con el crimen, y, por consiguiente, nos obliga a examinar detenidamente la naturaleza de dicho crimen. Las otras dos no nos obligan a eso. Una vez despega su carrera, los crímenes del príncipe de Maquiavelo sólo parecen estar sujetos al control de la prudencia. Y los crímenes del héroe trágico de Weber no están limitados más que por *su* capacidad para el sufrimiento, pero no (como debería ser el caso) por *nuestra* capacidad para el sufrimiento. En ninguno de esos dos casos, existe referencia explícita alguna que nos lleve de vuelta al código moral después de que éste haya sido dejado a un lado (con un gran coste personal, sin duda). La pregunta planteada por el Hoerderer de Sartre (ese líder comunista que, según sospecho, es otro sufrido servidor) es retórica y la respuesta es obvia (ya la he dado), pero la extensión característica del alcance de ambas es inquietante. Al centrarse únicamente en los crímenes que deberían cometerse, el dilema de las manos sucias parece excluir las cuestiones de grado. La crueldad gratuita o excesiva no es un problema especial más allá de que lo pueda ser si va encuadrada dentro de la crueldad en general dirigida a fines malos. Pero la acción política es tan incierta que los políticos asumen necesariamente riesgos tanto morales como políticos, y cometen crímenes que ellos sólo piensan que deberían cometerse. Hacen caso omiso de las reglas sin tener nunca la certeza de que han dado con el mejor camino para llegar a los resultados que esperan conseguir, y nosotros no queremos que hagan eso con apresuramiento ni con demasiada frecuencia. Por eso es importante que el valor de los riesgos morales sea muy alto (o, lo que es lo mismo, que las reglas sean correctamente valoradas). Ésa, supongo, es la razón del extremismo de Camus. Sin un verdugo, sin embargo, no hay nadie que fije el valor de esas apuestas morales o que mantenga los valores excepto

nosotros mismos, y probablemente tampoco existe ningún modo de hacer esas dos cosas que no sea a través de la reiteración filosófica y de la actividad política.

«No aboliremos la mentira negándonos simplemente a decir ninguna —explica Hoerderer—, sino utilizando todo medio a nuestra disposición para abolir las clases sociales.»[22] Sospecho que nosotros no aboliremos la mentira, ni por asomo, pero lo que sí podríamos hacer es tratar de que se dijeran menos ingeniándonoslas para negar el poder y la gloria a los mayores mentirosos, excepto, claro está, en el caso de aquellos pocos afortunados cuyos logros extraordinarios nos hicieran olvidar las mentiras que contaron en su momento. Si Hoerderer consigue finalmente abolir las clases sociales, quizás se una a esos pocos afortunados. Pero, mientras tanto, miente, manipula y mata, y nosotros debemos asegurarnos de que pague el precio que le corresponda por ello. No podremos hacerlo, sin embargo, sin ensuciar nuestras propias manos; luego, deberemos encontrar el modo de pagar el precio que nos corresponda por ello.

Capítulo 18

ESTADOS UNIDOS EN EL MUNDO

Guerras justas y sociedades justas

UNA ENTREVISTA CON MICHAEL WALZER

Usted ha sido muy crítico con la política de la administración Bush con respecto a Irak y, en especial, con el intento de ésta de legitimar una doctrina de la guerra preventiva. Al mismo tiempo, usted también ha sugerido que las voces que desde Europa critican a la administración estadounidense (sobre todo, los gobiernos francés y alemán) no se han tomado en serio su propia responsabilidad en el mantenimiento de un orden internacional pacífico y han socavado los esfuerzos internacionales dirigidos a contener a Sadam Husein. ¿Podría decirnos algo a propósito de cuál es la conexión entre estas críticas y la tesis sobre la guerra justa que usted defendió en Guerras justas e injustas*? En su opinión, ¿cómo deberían entender las potencias europeas su rol internacional en un mundo en el que Estados Unidos sea tan dominante en el plano militar como lo es en la actualidad*?

Las críticas que he dedicado a la doctrina de la guerra preventiva formulada por la administración Bush se ajustan bastante, creo, al argumento expuesto en *Guerras justas e injustas* (véase el capítulo sobre «Las anticipaciones»). Pero mi crítica contra la política francesa y alemana no guarda mucha relación con la teoría de la guerra justa. Es un crítica moral y política de carácter mucho más general, que tiene que ver más con la hipocresía y la irresponsabilidad que con la injusticia. Francia y Alemania no se negaron a librar una guerra justa ni se opusieron indebidamente a ella; a lo que sí se negaron fue a proporcionar lo que tenían

en su mano proporcionar: una alternativa seria a una guerra injusta. Sigo creyendo, incluso después de transcurrido todo este tiempo, que si Francia y Alemania (y también Rusia) hubieran querido dar apoyo (y si el Consejo de Seguridad de la ONU hubiera querido dar autorización) a un régimen de contención fuertemente coactivo sobre Irak, la guerra habría sido innecesaria, para empezar, y, además, imposible de librar para el gobierno estadounidense desde el punto de vista político. Pero, para ello, habría sido necesario abandonar la idea de que la fuerza era un «último recurso», como dijeron los franceses, o moralmente inadmisible, como declararon los alemanes. Y es que la contención dependía de la fuerza, para empezar: las zonas de exclusión de vuelos y el embargo exigían intervenciones por la fuerza a diario, y el restablecimiento del régimen de inspecciones dependía de que Estados Unidos esgrimiera una amenaza creíble de empleo de la fuerza. Imaginemos, por un momento, que las zonas de exclusión de vuelos se hubieran expandido hasta incluir todo el país; imaginemos también que un embargo tan permeable como el que se impuso realmente hubiese sido sustituido por unas «sanciones inteligentes», que hubieran bloqueado eficazmente la importación de material militar (permitiendo, al mismo tiempo, la entrada de materiales necesarios para la población civil); imaginemos que los inspectores hubieran sido reforzados por tropas de la ONU que pudieran patrullar las instalaciones después de que hubieran sido inspeccionadas, y por vuelos de vigilancia sin aviso previo. Si se hubiera dado todo eso, habría resultado muy difícil defender que Irak suponía aún una amenaza para sus vecinos o para la paz mundial. Pero Estados Unidos no quería un régimen de esa clase, porque ya se había decantado de antemano por la opción de la guerra, y Francia y Alemania no tenían voluntad de apoyar nada que se le aproximara: ya habían decidido, en realidad, que el «apaciguamiento» era la mejor política a seguir con Sadam.

¿Cuál debería ser el papel de Europa en un futuro orden internacional? Juntos, los Estados europeos podrían crear un nuevo equilibrio de poder, pero eso precisaría de un gasto militar de una magnitud que ninguno de ellos (a excepción del Reino Unido) parece dispuesto a contemplar. Aun así, yo considero que sería necesario que incrementaran sus presupuestos militares para que pudieran desempeñar el papel que me gustaría que

ejercieran a la hora de decidir cuándo es justo y necesario ir a la guerra. Lo que no pueden es reclamar ese papel y, luego, si la decisión que se toma es la de ir a la guerra, empeñarse en que Estados Unidos (o éste y el Reino Unido) se encargue de llevar todo el peso de los combates. Ésa no es una postura moralmente sostenible. Estados Unidos necesita socios, socios de verdad, que puedan decir «sí» o «no» a nuestro gobierno, pero tienen que ser socios que estén dispuestos a asumir la responsabilidad que les toca por la marcha actual del mundo. Irak contaría hoy con armamento nuclear si Europa hubiera estado sola a la hora de tomar decisiones sobre el régimen de inspecciones, el embargo y las zonas de exclusión de vuelos. Y habría hoy muchos menos kosovares con vida en Kosovo si Europa hubiera tomado decisiones en solitario. Es fácil criticar el unilateralismo norteamericano; yo mismo lo hago continuamente. Pero la irresponsabilidad europea es un problema igual de serio.

Usted ha formulado argumentos muy convincentes a propósito de la actitud de las potencias europeas, pero su análisis deja dos tipos de preguntas pendientes de respuesta. En primer lugar, usted está dando claramente a entender que habría estado justificada la acción militar para implementar un «régimen de contención fuertemente coactivo». Pero, en su opinión, ¿está alguna vez justificado intervenir militarmente para provocar un cambio de régimen? Recuerdo, por ejemplo, la doctrina del doble efecto con respecto a los pacientes que son enfermos crónicos, según la cual a éstos se les pueden administrar analgésicos, incluso aunque exista el riesgo de que les causen la muerte, siempre y cuando la muerte causada no fuera el fin principal del tratamiento. Está claro que algunos miembros de la administración estadounidense han entendido que el cambio de régimen era el fin primordial de la intervención: liberar al pueblo iraquí con independencia de las preferencias de éste al respecto. ¿Qué opinión tiene de este problema en relación con la justicia del conflicto?

Las intervenciones humanitarias dirigidas a poner fin a los asesinatos en masa y la «limpieza étnica» buscarán evidentemente un cambio de régimen, pues el motivo de la intervención es, precisamente, la conducta

criminal de dicho régimen. Vietnam sustituyó el régimen de los jemeres rojos en Camboya cuando su ejército clausuró los campos de exterminio, y Tanzania reemplazó al gobierno de Idi Amin en Uganda. Si hubiera habido una intervención de Naciones Unidas en Ruanda (como debería haber habido), ésta habría producido seguramente el derrocamiento del poder hutu. En el caso de Irak, la zona septentrional de exclusión de vuelos fue algo así como una intervención en defensa de los kurdos y vino a provocar una especie de cambio de régimen, en forma de autonomía kurda. Pero la seguridad y el éxito alcanzados por los propios kurdos con esa autonomía ponían en entredicho cualquier argumento en defensa de una guerra para llevar a cabo un cambio de régimen en Bagdad. No quiero decir que ése no fuera un régimen abyecto, un fascismo tercermundista de la peor clase. Y por eso acepto lo que sugiere su pregunta: si, casualmente, un régimen efectivo de limitaciones coactivas hubiera debilitado y, finalmente, derribado el régimen baazista, esto último habría sido un efecto secundario positivo, sí, pero nada más que un subproducto de dichas limitaciones.

Hay un segundo ámbito relacionado con el problema de lo que se debería haber hecho dada la actitud de los franceses, los alemanes y los rusos, y con independencia de lo reprensibles que consideráramos los posicionamientos de éstos. Al parecer, la opinión pública británica está juzgando la legitimidad de la guerra dentro de dos marcos de referencia diferenciados. Por una parte, está la perspectiva (más o menos claramente estructurada y expresada) de los principios de la guerra justa: causa justa, proporcionalidad, último recurso, etc. Por otra parte, está el marco de referencia pragmático, para el que una guerra es legítima únicamente si a) la Cámara de los Comunes vota a favor de la misma, b) cuenta con un apoyo público relativamente unificado, con una amplia mayoría a favor de la guerra, y c) la intervención se ajusta al derecho internacional. La actual angustia política que se vive en Gran Bretaña proviene no sólo del hecho de que los dirigentes británicos parecen hallarse comprimidos entre la espada del Pentágono y la pared de Europa, sino también de la constatación de que ni la condición b *ni la* c *parecen cumplirse. Ése fue el motivo por el que la cuestión de la segunda resolución de Naciones Unidas*

adquirió tanta significación a este lado del Atlántico, una relevancia de la que parece carecer en Estados Unidos. Una segunda resolución habría hecho que la guerra pareciera más claramente legal (condición c*), lo que habría vuelto a una gran mayoría de la opinión pública favorable a la misma (condición* b*). Las preguntas son: a su juicio, ¿una nueva resolución del Consejo de Seguridad habría otorgado legitimidad a la guerra? Y ¿deberían Estados Unidos o el Reino Unido haber seguido adelante sin ella? Hablando en términos más generales, ¿cuál es la relación entre los principios filosóficos de la guerra justa y la pragmática del derecho y el consentimiento político*?

Es buena idea fortalecer a la ONU y dar cualesquiera pasos posibles para implantar un imperio global de la ley. Es muy mala idea hacer como si ya contáramos con una ONU fuerte y con un Estado de derecho global. La mayoría de los usos justos de la fuerza militar en los últimos treinta o cuarenta años no han sido autorizados por la ONU: las intervenciones vietnamita y tanzana que acabo de mencionar; la guerra de India contra Pakistán que provocó la secesión de Bangladesh y el regreso de millones de refugiados; el ataque anticipatorio de Israel contra Egipto en 1967 tras la lamentable retirada de las fuerzas de la ONU del Sinaí; la guerra de Kosovo en 1999. En lo que a la justicia (o sea, la legitimidad moral) se refiere, si la guerra de Irak fuese injusta antes de la votación del Consejo de Seguridad, seguiría siéndolo después, fuera cual fuera el signo de la votación. No podemos dedicarnos a tratar de averiguar en qué sentido votará el Consejo de Seguridad para saber si una guerra es justa o injusta. De hecho, la justicia sería independiente de las decisiones de la ONU incluso en el caso de que las Naciones Unidas fueran un gobierno mundial, aunque entonces (y suponiéndole legitimidad democrática a dicho gobierno) estaríamos obligados a respetar sus decisiones.

En cuanto a su condición *b*, dudo que usted quisiera defender la idea de que las decisiones democráticas deban ser tomadas a través de los sondeos de opinión o de las manifestaciones masivas y no en función de las mayorías parlamentarias. Nosotros organizamos manifestaciones para influir en la mayoría que domina en ese momento el Parlamento, y si no lo

hacemos, simplemente esperamos hasta las siguientes elecciones. Visto desde Estados Unidos, y teniendo en cuenta que el Congreso prácticamente se retiró del debate nacional sobre la guerra, no pude menos que tener la sensación de que la necesaria comparecencia de Blair ante los Comunes la víspera del comienzo de la guerra fue un memorable momento democrático.

Usted ha sido muy crítico con la oposición de la izquierda estadounidense a la guerra en Afganistán, sobre todo, con la negativa de esa izquierda a considerarla como una guerra justa contra el terrorismo. ¿Cree usted que hay otros países en los que Estados Unidos debería intervenir militarmente para combatir el terrorismo, tal como ha sugerido el presidente Bush?

Yo estuve a favor de la guerra en Afganistán porque pensé que ésa era una guerra defensiva (el paradigma de las guerras justas) contra un régimen que no sólo refugiaba a terroristas, sino que era un colaborador activo de la organización terrorista que atentó en Nueva York y Washington el 11-S. El régimen talibán proporcionaba a Al Qaeda todas las ventajas propias de la soberanía, entre las que destacaba, una base territorial. Estados Unidos estaba enteramente legitimado para atacar dicha base y para deponer al régimen que la facilitaba. Tengo mis reservas, sin embargo, acerca del modo en que libramos esa guerra, y he criticado también nuestra conducta en aquel país después del fin de la intervención bélica. Pero la guerra en sí fue eminentemente defendible. Y si hubiera más países que mantuvieran una colaboración de la misma índole con Al Qaeda, yo diría que, manteniendo el resto de condiciones constantes, serían susceptibles de un ataque similar. Pero, ahora mismo, no hay más países de ese tipo. En cuanto a los países que cobijan a organizaciones terroristas en general, pueden (y deben) ser tratados mediante medios no militares, como la diplomacia y, en casos extremos, las sanciones internacionales. Es evidente que si hubiera una disposición y una facilidad más visibles a la hora de aplicar sanciones internacionales, serían muchos menos los países que darían cobijo a organizaciones terroristas en su territorio.

En Guerras justas e injustas*, usted tomó una postura clara y firme con respecto a temas como los crímenes de guerra, la guerra de guerrillas, las represalias y el terrorismo en general. ¿Cuál es su visión de la actual crisis en Israel a la luz de lo que usted mismo escribió en aquel libro? Y ¿cómo contribuyen sus propias ideas en torno a la historia del antisemitismo a un análisis de la manera de entender el radicalismo político dentro de cada uno de esos dos contextos de identidades nacionales separadas*?

Ésa es una pregunta que me resulta difícil responder con un mínimo de brevedad, dada mi larga implicación en la dinámica política del sionismo tanto en la diáspora judía como en la propia política israelí, como visitante habitual del país. Hace poco publiqué un artículo en *Dissent*, titulado «The Four Wars of Israel/Palestine», en el que explicaba mi postura, que trataré de resumir aquí. Las cuatro guerras a las que me refería allí son las siguientes: hay una guerra palestina dirigida a destruir el Estado de Israel y a reemplazarlo, y que es una guerra injusta, y hay una guerra palestina dirigida a instaurar un Estado propio junto al de Israel, que es justa. Hay también una guerra israelí que pretende defender el propio Estado, y que es justa, y una guerra israelí dirigida a crear el llamado Gran Israel, que es injusta. A la hora de emitir juicios particulares, siempre hay que preguntarse quién está librando la guerra y de cuál de esas guerras se trata, así como qué medios ha adoptado y si dichos medios son legítimos para los fines buscados (o para unos fines cualesquiera). La mayoría de las personas que atacan o defienden a Israel, y la mayoría de quienes atacan o defienden a los palestinos, ni siquiera han intentado hacer esos deberes previos. Yo no puedo hacerlos aquí, pero sí sugeriré algunas de las valoraciones a las que tales deberes nos conducen, y que son fundamentalmente estas dos: el terrorismo palestino (es decir, el que utiliza deliberadamente como blanco a la población civil) debe ser condenado en todo momento y lugar. Y la política israelí de asentamientos en los territorios ocupados ha estado mal desde el inicio mismo de la ocupación. Pero esta segunda incorrección no atenúa la primera: los ataques palestinos contra el ejército de ocupación o contra los grupos paramilitares de los colonos están justificados (o, al menos, lo estarán mientras haya un gobierno israelí que no esté dispuesto a

negociar), pero los ataques contra las familias o las escuelas de los colonos son actos terroristas, criminales para ser exactos. (Quisiera dejar claro que éste no es ningún alegato específico para el caso de Israel y Palestina: tengo ya edad suficiente como para haber formulado argumentos similares en tiempos de la guerra de Argelia, cuando dije que los ataques del FLN contra los soldados franceses o los activistas de la OAS estaban justificados, pero que colocar una bomba en un café o en un supermercado del sector francés de Argel era un crimen.) Y, de manera parecida, los ataques israelíes contra los combatientes de Hamás o de la Yihad Islámica están justificados, pero lanzar una bomba sobre un edificio de viviendas de Gaza constituye una acción criminal.

Como he sido a menudo crítico con los gobiernos israelíes, no puedo menos que sentirme reacio a calificar tal tipo de críticas de antisemitismo. Pero no por ello deja de parecerme que existe una hostilidad extrañamente desproporcionada hacia Israel entre la izquierda europea que exige algún tipo de explicación. Conozco, por ejemplo, a personas de mi edad que se niegan indignadas a considerar siquiera la posibilidad de viajar a Israel, pero que no tuvieron ningún reparo en visitar Francia en pleno apogeo de la guerra de Argelia y que tampoco lo tienen hoy en día para viajar a China, a pesar de la brutal política de este país en Tíbet (y que incluye un programa de asentamientos mucho más masivos que el que Israel ha intentado llevar adelante en Cisjordania). En realidad, buena parte de las críticas dirigidas contra Israel han tenido más que ver con la existencia misma de ese Estado que con las políticas de cualquiera de sus gobiernos (algo que nunca sucedió, repito, con Francia o con Alemania tras la Segunda Guerra Mundial, ni con China en el momento actual). Algo gravemente incorrecto hay en todo esto.

Varios intelectuales estadounidenses han reexaminado su anterior compromiso con las libertades civiles, las cuales ven ahora, tras el 11-S, como un lastre para la seguridad. Dicha reexaminación ha hecho que la tortura vuelva a aparecer entre los temas de la agenda política de muchos

de ellos, como ha ocurrido con el caso de Alan Dershowitz. ¿Cuáles son sus puntos de vista y sus impresiones con respecto a este nuevo clima de debate?

Yo no creo que haya variado mi postura, salvo, quizás, en lo que respecta al modo en que distribuyo la carga del argumento. Tras el 11-S, quienes queremos defender las libertades civiles tenemos que aceptar una carga más pesada que antes. No basta con apuntar con el dedo a la «Ley Patriótica» (la Patriot Act) y gritar «¡fascismo!». Tenemos que argumentar ante nuestros conciudadanos que el gobierno puede defenderlos frente al terrorismo dentro de los límites constitucionales, sean cuales sean, que creamos necesarios para la libertad personal y la política democrática. Sólo si no fuera factible lo que se propusiera con ese tipo de argumento, tendríamos que considerar la modificación del régimen constitucional. Pero, en el momento presente, creo que sí lo es; lo único que lamento es que haya tanta gente de izquierdas que no se crea obligada a argumentar de ese modo. Hablan de esta cuestión como si la seguridad de sus conciudadanos tuviera que ser la menor de sus preocupaciones.

A comienzos de la década de 1970, publiqué un artículo titulado «Dirty Hands»,* en el que abordaba la responsabilidad de los líderes políticos en situaciones extremas, en las que la seguridad de su pueblo parecía exigir la comisión de actos inmorales. Uno de mis ejemplos fue el de la «bomba a punto de explotar»: un terrorista detenido sabe dónde se encuentra una bomba programada para hacer explosión en breve en un centro escolar, pero se niega a revelarlo. Yo sostuve allí que un dirigente político enfrentado a un caso así podría verse obligado a ordenar la tortura del detenido, pero que ésa es una situación que deberíamos considerar de paradoja moral, pues la forma correcta de actuar sería, al mismo tiempo, incorrecta. El dirigente tendría que soportar la culpa y el oprobio del acto incorrecto por él ordenado, pero nosotros deberíamos querer líderes que estuvieran dispuestos a dar esa orden y a soportar la culpa derivada de ella. La postura que expuse en aquel artículo fue criticada entonces por ser considerada incoherente, y el texto ha sido reimpreso con bastante frecuencia, aunque, en la mayoría los de casos, creo, como ejemplo

ilustrativo de una incoherencia filosófica. Pero yo tiendo a creer que el mundo moral es mucho menos ordenado de lo que la mayoría de los filósofos morales están dispuestos a admitir. Ahora Dershowitz ha citado mi argumento en su defensa de la tortura en casos extremos (aunque él insista en la necesidad de contar con una orden judicial antes de que se pueda hacer nada al detenido).

El problema es que legislar a partir de casos extremos crea malas leyes. Sí, yo haría lo que fuera necesario para extraer información en el caso de la bomba a punto de estallar (es decir, argumentaría lo mismo tras el 11-S que hace treinta años). Pero no quisiera generalizar a partir de casos como ése; no deseo rescribir la regla en contra de la tortura con el único propósito de incorporar esta excepción. Las reglas son reglas, y las excepciones, excepciones. Lo que quiero es que los dirigentes políticos acepten la regla, comprendan sus motivos e, incluso, la interioricen. También quiero que sean suficientemente inteligentes como para saber cuándo infringirla. Y, por último, y como creen en la regla, quiero que se sientan culpables por haberla infringido: ésa es la única garantía que pueden ofrecernos de que no la infringirán demasiado a menudo.

En un sentido más general, en Thick and Thin* *usted ofreció una tesis sobre los ideales universales de justicia (como son, por ejemplo, los «derechos humanos») con la que pretendía explicar cómo personas con diferentes historias y tradiciones políticas pueden llegar a compartir un mismo compromiso con esos ideales, aun cuando no sean parte fundamental (o ni siquiera integral) de sus diversas concepciones de la justicia. Usted afirmaba allí que esos ideales compartidos son minimalistas (o* thin*, «tenues») y que su reiteración en tradiciones políticas diferentes explica nuestra capacidad para comprender lo que personas situadas en contextos totalmente distintos del nuestro están reivindicando cuando se manifiestan por las calles con pancartas en las que simplemente figuran palabras como «verdad» o «justicia». Si esa tesis suya es correcta y si, por lo que fuera, el compromiso con los derechos humanos, por ejemplo, se fuera erosionando en un número significativo de tradiciones políticas*

importantes (como sugería la anterior pregunta), ¿acabaría resultando legítimo que el ideal de los derechos humanos llegara a desaparecer del panorama de la justicia internacional?

En mi libro, las personas que llevaban esas pancartas eran los checos en 1989, durante la llamada «Revolución de terciopelo». Llevaban muchos años sin poder defender la libertad ni la justicia en público, pero, aun así, los checos que observaban la manifestación sabían lo que significaban aquellas palabras y lo mismo nos sucedía a nosotros, que la observábamos desde mucho más lejos. Si se recortan las libertades civiles en Estados Unidos, surgirá enseguida un movimiento para defenderlas y restablecerlas. Y cuando nos manifestemos con pancartas en las que se diga «libertad», los estadounidenses que nos contemplen sabrán lo que significa esa palabra, y también lo sabrán ustedes aquí, en Gran Bretaña, e igualmente lo sabrán quienes nos miren desde China (personas que nunca han disfrutado de nada parecido a nuestras libertades civiles). Una investigación cultural a fondo revelaría, sin duda, la existencia de diferencias significativas entre las concepciones norteamericana, británica y china de la libertad, pero se apreciaría también un sentido mínimo, suficiente para la comprensión mutua, común a las tres.

De todos modos, la pregunta que usted plantea constituye, en realidad, una nueva invitación a repasar el debate relativismo/antirrelativismo típico de cualquier asignatura de introducción a la filosofía. Así que permítame reformular la pregunta de la forma más contundente posible. Supongamos que los nazis hubieran conquistado el mundo y que el Tercer Reich durara los mil años que Hitler prometió que duraría. Al final de ese largo periodo, ¿habría desaparecido el ideal de los derechos humanos «del panorama de la justicia internacional»? Ignoro la respuesta a tal pregunta y no creo que nadie la conozca en realidad. Pero sería de esperar que hubiera personas en diferentes partes del mundo dispuestas a resistir frente a los nazis y que cuando lo hicieran (y parafraseo aquí mi propio argumento en *Thick and Thin*), descubrirían que, aun teniendo historias y culturas distintas, su experiencia de la tiranía es similar y, por lo tanto, también lo es su respuesta contra de ella. Y a partir de esos elementos comunes, configurarían una

moral mínima que sirviera a los fines de su lucha. «Sería un armazón mal construido y destartalado, tan apresuradamente confeccionado como las pancartas de la manifestación de Praga.»

Usted también es famoso por su influyente trabajo sobre la «igualdad compleja» que expuso en Las esferas de la justicia. *Elizabeth Anderson ha formulado recientemente la siguiente pregunta hipotética: «Si nos dijeran que buena parte de la producción académica reciente en la que se defiende la igualdad había sido escrita en secreto por autores conservadores, ¿acaso podrían ser más embarazosos sus resultados para los igualitaristas?». ¿Qué opina de su trabajo actual sobre la igualdad, sobre todo, con respecto a la relevancia de éste para la izquierda*?

Creo que el artículo de Anderson da directamente en el clavo. Estoy de acuerdo con muchos de sus argumentos positivos, pero sintonizo especialmente con su crítica. Tiene razón al decir que gran parte de la producción filosófica contemporánea sobre el tema de la igualdad no aborda o, ni siquiera, reconoce «las preocupaciones de los políticamente oprimidos» ni las «desigualdades de raza, género, clase y casta» existentes en el mundo real. Tal vez exista una desconexión natural entre la filosofía académica y la lucha política, y tal vez sea bueno que los filósofos estén desconectados y se miren las cosas desde la distancia. Yo no pretendo decir que el trabajo académico sea el mismo que el trabajo que hay que desarrollar en el terreno político. Aun así, hay motivos por los que nos interesamos por la igualdad y la desigualdad, y Anderson está en lo cierto al señalar que los filósofos actuales no siempre captan bien esos motivos. Hay, sin embargo, autores contemporáneos cuya comprensión de los mismos es ciertamente buena: pensemos, por ejemplo, en las obras de Ian Shapiro (*Democratic Justice*), Anne Phillips (*Which Equalities Matter*?), Charles Beitz (*Political Equality*), David Miller (*Principles of Social Justice*) e Iris Young (*Inclusion and Democracy*). No deja de ser interesante que ninguna de estas personas trabaje en departamentos universitarios de filosofía: son teóricos políticos y feministas, y toman la política sobre el terreno como su punto de partida.

En cuanto a mi propia posición, creo que uno de los grandes errores de los filósofos académicos contemporáneos, empezando por el propio Rawls, ha sido el afirmar que nuestros atributos naturales son «arbitrarios desde un punto de vista moral» y que, por lo tanto, no debemos permitir que tengan efecto alguno en el mundo social (o, mejor dicho, que los efectos que tengan nunca deben ser ratificados filosóficamente). Rawls, en concreto, escribió que tenemos que «anular los accidentes de la dotación natural». Pero esto sitúa a la filosofía radicalmente en desacuerdo con la moral común. A veces, por supuesto, ése es un conflicto útil, pero en este encuentro en particular, la filosofía no sale bien parada. Nuestros atributos naturales nos hacen lo que somos, y lo que somos tiene necesariamente consecuencias en el mundo social, y algunas de esas consecuencias, al menos, deben de ser legítimas. John Rawls se mereció todos los honores de que fue objeto por escribir *Teoría de la justicia*, incluso aunque su inteligencia fuese un efecto accidental de la lotería natural. Los hombres guapos y las mujeres guapas tal vez no merezcan los ofrecimientos sexuales y de matrimonio que reciben (tenemos ideas distintas, aunque no del todo, sobre la inteligencia y la belleza); aun así, no se les puede obligar a compartir su riqueza ni, tal como ha sugerido Phillipe Van Parijs, a compensar a los perdedores en el amor. Este último es uno de los ejemplos más reveladores de Anderson y, como ella bien señala, además, aquellas y aquellos de nosotros que no somos guapos, jamás nos hemos organizado para reivindicar tal compensación. ¡Algo habrá que aprender de las luchas políticas que nunca se han producido!

¿Cómo se relaciona su enfoque de la igualdad compleja con la tendencia contemporánea (en Estados Unidos y en Europa) a que la política del Estado del bienestar esté desplazando su foco central de atención desde la necesidad (sobre la que se centraba anteriormente) hacia una concepción mucho más condicional de las prestaciones sociales?

No creo que ésa sea la forma correcta de describir el debate actual. Los críticos conservadores del Estado del bienestar afirman que muchas de las personas que perciben prestaciones sociales no las «necesitan» en ninguno

de los sentidos razonables de esa palabra. Estas personas, se dice, son capaces de trabajar y la sociedad estaría mejor servida si se les permitiera (o incluso se les obligara a) trabajar. Ahora bien, hay un viejo argumento izquierdista notablemente similar a ése, y que dice que la prioridad primera de un Estado socialista debería ser facilitar empleos dignos a todos sus ciudadanos, y que el sistema de prestaciones sociales sólo es necesario para las personas que están incapacitadas para trabajar. «De cada uno, según su capacidad» es una máxima tan importante como «a cada uno, según su necesidad». Es mucho mejor ser un trabajador independiente que un cliente del Estado. Sin embargo, hay dos errores en la versión que los conservadores proponen de ese mismo argumento: en primer lugar, éstos no están dispuestos a regular la economía ni a subvencionar sectores de la misma a fin de proporcionar los empleos dignos necesarios. La suya es una visión radical (y, a mi juicio, radicalmente inverosímil) de las capacidades del mercado. Y, en segundo lugar, carecen de una conciencia de solidaridad o, en el fondo, de ciudadanía común con aquellas personas que no pueden encontrar trabajo o que no han sido preparadas por el sistema educativo público para desempeñar empleos dignos, o que tienen obligaciones (para con sus hijos e hijas, sobre todo) que les impiden buscar trabajo. Todas estas personas precisan de la ayuda del Estado (o, lo que es lo mismo, de sus conciudadanos y conciudadanas) de la misma manera y por exactamente las mismas razones que ya expuse en el capítulo dedicado al sistema de bienestar en *Las esferas de la justicia*. Los conservadores en general no niegan la legitimidad de las reivindicaciones basadas en la «necesidad», pero la mayoría de ellos no tienen conciencia de lo que significa estar necesitado. Dudo que sea posible abordar esta carencia con un argumento filosófico solamente; también hace falta evocar el sentido de la compasión. En este punto, la política sigue a las emociones de la afiliación o de la empatía.

A la luz de su influyente análisis de los «intercambios obstruidos» en Las esferas de la justicia, ¿qué piensa de los mercados emergentes o potenciales de órganos y tejidos humanos, material genético, etc.? ¿Cómo

deberíamos concebir esa clase de bienes, que parecen estrechamente ligados a nuestra condición de personas, por una parte, pero que son fácilmente mercantilizables, por la otra?

¿Qué hay en el mundo que no sea «fácilmente mercantilizable»? La naturaleza misma de la esfera del dinero y las mercancías dicta que su alcance sea ilimitado... hasta que nosotros lo limitamos. Consideremos, por ejemplo, el debate actualmente existente en Estados Unidos sobre si las armas de fuego son artículos de compraventa válidos. No hay duda de que son fáciles de fabricar para su venta al público. Pero a mí me parece obvio, aunque ése sea un argumento que suscite habitualmente oposición, que las armas de fuego son sustancialmente diferentes de las bicicletas, de los cereales para el desayuno, de los libros raros y de las camisas de etiqueta. Estoy bastante seguro de que acabaremos ganando este debate (de hecho, este intercambio obstruido podría ser una de las restricciones de la libertad estadounidense posteriores al 11-S, aunque no la veremos aún hasta dentro de un tiempo). No tengo la misma seguridad, ni mucho menos, sobre qué derrotero tomará el debate sobre los órganos y los tejidos humanos. Por la percepción que tengo de lo que nuestra «condición de personas» significa en nuestra cultura, creo que el mejor resultado sería el que Titmuss defendió para el caso de la sangre. Los órganos deberían ser donados a una especie de «fondo» público y, luego, deberían asignarse con arreglo a un determinado principio de equidad.

Pero también es posible que las personas acaben sintiéndose considerablemente desapegadas de sus órganos (a fin de cuentas, no dejan de ser cosas que nunca hemos visto) y que eso haga que resulte fácil defender la posibilidad de un mercado de órganos. En ese caso, los problemas a los que nos enfrentaremos tendrán menos que ver con nuestra «condición de personas» que con la justicia distributiva en un sentido más inmediato. Y es que es probable que sean sólo las personas muy pobres (tanto en el Tercer Mundo como en nuestros propios países) las que aporten sus órganos a ese mercado, y puede darse por seguro que se produzcan patrones de coerción y presión que conviertan esa aportación y su correspondiente recogida en focos de explotación. Las mercancías sólo se

distribuyen de forma legítima en un mercado libre. Cuando las desigualdades de poder interfieren en esa libertad, el mercado precisa de una regulación extensa, y ese mercado seguramente la necesitará.

En Estados Unidos, la izquierda ha sufrido una derrota tras otra y el Partido Demócrata se ha desplazado deliberadamente hacia la derecha en los últimos veinte años. Por el diseño mismo de los sistemas electoral y de financiación de las campañas, las iniciativas dirigidas al ascenso de terceros partidos (como el Partido Nuevo o el Partido del Trabajo) parecen a menudo quijotescas o (como en el caso de la candidatura presidencial de Nader) pueden ser descritas como intentos de desbaratar las posibilidades de los candidatos demócratas. ¿De qué opciones estratégicas dispone la izquierda estadounidense para la próxima década y cuáles de esas opciones le parecen a usted mejores?

Entiendo que ésta no es una pregunta filosófica. La imagen no es tan sombría como usted la dibuja. El movimiento feminista continúa avanzando en el Estados Unidos actual o, como mínimo, las mujeres continúan haciendo progresos: en la vida política, en la profesional, incluso entre la clase ejecutiva y empresarial. El movimiento por los derechos de las personas homosexuales es más fuerte que nunca, diría yo. Además, siguen «llegando» cada vez más personas negras a los tramos superiores de la sociedad norteamericana (aunque sea al tiempo que se profundiza la crisis de la «infraclase» negra). La incorporación a la vida estadounidense de grupos anteriormente marginados es una característica de nuestro tiempo. Pero no deja de resultar especialmente deprimente que esto no tenga el efecto que esperábamos: desplazar el país hacia la izquierda. Quizás sea algo que no deberíamos haber esperado. Recuerdo el primer año (allá por la década de 1980) en que una mayoría de los delegados presentes en la convención del Partido Republicano fueron mujeres, y recuerdo que pensé: sin duda es bueno que estén ahí presentes, pero ¿por qué están *ahí*?

Las personas de izquierda tienen varios ámbitos diferentes sobre los que trabajar (con diversos grados de esperanza) durante la próxima década. El primero es el Partido Demócrata, al que tenemos que dedicarnos porque

es donde se encuentran la mayor parte de «los nuestros». El Partido Nuevo fue una buena idea porque suponía apoyar a los candidatos demócratas al tiempo que se buscaba, en el nivel local, la organización de nuestra propia base. Pero esa estrategia ha fracasado en la actualidad. La campaña del Partido Verde en 2000 fue muy mala idea, producto en parte del narcisismo de Ralph Nader y, en parte también, del sectarismo de la vieja izquierda. El abrupto giro a la derecha de la política estadounidense es consecuencia directa de aquella campaña.

El segundo de los ámbitos al que me refiero es el movimiento sindical. Supongo que ésta que diré ahora es una recomendación bastante pasada de moda, pero hay aún sectores importantes de la economía estadounidense donde es posible organizarse y ésa continúa siendo la mejor vía para expandir la base de la izquierda. La política de las prestaciones sociales y la redistribución depende todavía en importantes sentidos del movimiento obrero. Y como bien demostraron las movilizaciones de Seattle en el año 2000, cualquier avance hacia una versión globalizada de la socialdemocracia requiere del apoyo del sindicalismo organizado.

El tercer ámbito es la famosa (pero no siempre fácil de localizar) «sociedad civil», donde proliferan organizaciones de todo tipo, algunas de las cuales son nuestras: ecologistas, feministas, defensores de las libertades civiles, defensores de los intereses de las minorías, etc. Éstas vienen a ser los «fragmentos» de una política izquierdista que aún no ha cuajado como tal y que puede que no fragüe hasta dentro de bastante tiempo. Pero los fragmentos son importantes por sí mismos: cuantos más, mejor. Y las personas que trabajan en ellos constituyen una especie de administración pública de la izquierda. Cualquier cosa que podamos hacer para expandir esos grupos merecerá la pena, aun cuando muchos de ellos estén metidos de lleno en una línea política defensiva, de retaguardia.

¿Cree usted que los recientes fallecimientos de John Rawls y Robert Nozick han significado el fin de toda una era para la filosofía política en Estados Unidos? ¿Qué recuerdos guarda de su dedicación a la filosofía política en Harvard a finales de la década de 1960 y durante la de 1970?

Yo dediqué buena parte de la década de 1960 y de comienzos de la de 1970 a aprender a «hacer» filosofía política, más que a hacerla propiamente, y Rawls y Nozick fueron dos de mis maestros. En aquel tiempo, había un grupo de debate que se reunía cada mes en Cambridge (Massachusetts) y Nueva York que incluía a las dos figuras ya mencionadas y a Ronnie Dworkin, Tom Nagel, Tim Scanlon, Judy Thomson, Charles Fried, Marshall Cohen y algunos más: un grupo de iguales, para la mayoría de ellos, pero toda una escuela para mí. En 1971, Nozick y yo enseñamos juntos una asignatura titulada «Capitalismo y socialismo», que venía a ser un debate extendido a lo largo de todo un semestre (y del que surgió tanto su *Anarquía, Estado y utopía*, como mi libro *Las esferas de la justicia*). Rawls, Nozick, Nagel y Dworkin fueron, supongo, los líderes del regreso de los filósofos a los «asuntos públicos». Para mí, no hubo ningún regreso: a mí nunca me había interesado otra cosa. Pero en lo que sí tuve que esforzarme fue en escribir sobre la política de una forma más filosófica. Lo que ocurre es que no creo que haya llegado nunca a manejarme bien en la verdadera filosofía. No podía respirar con facilidad en los elevados niveles de abstracción que la filosofía parecía exigir y en los que mis amigos de aquel grupo se sentían plenamente cómodos. Así que no tardé en impacientarme con aquella afición a la prolongación de casos hipotéticos, que se iban alejando cada vez más del mundo en el que todos vivíamos. Por entonces, a mediados de la década de 1970, yo estaba escribiendo *Guerra justas e injustas*, y mi decisión de elaborar el argumento a través de ejemplos históricos respondió en parte a una reacción en contra de los casos hipotéticos de mis amigos. El estado actual de la argumentación y el debate filosóficos sobre la justicia, tal como lo describe y lo critica Anderson, es la consecuencia lógica de un exceso de abstracción, de un exceso de casos hipotéticos, de un exceso de distanciamiento con respecto al mundo real.

El debate Rawls-Nozick estaba ya, creo yo, más o menos agotado antes incluso de que sus protagonistas nos dejaran. En el mundo filosófico, Rawls y los rawlsianos fueron sus vencedores sin discusión; en el mundo político, sin embargo, me temo que los ganadores fueron los nozickianos, pero no son filósofos, sino economistas quienes saborean actualmente esa victoria. Ahora mismo, no hay enfrentamiento directo entre esas fuerzas;

consideremos, si no, las escasas críticas contra el modelo del mercado que se publican en la revista que surgió de aquel grupo de debate: *Philosophy and Public Affairs*.

En cierto sentido, el debate clave en la actualidad (o, por lo menos, el que a mí me parece central, aunque yo mismo me mantenga a cierta distancia del mismo) está produciéndose dentro de las propias filas rawlsianas: entre quienes (como Charles Beitz y Thomas Pogge) desean hacer extensivos los principios de *Teoría de la justicia* (y, en especial, el principio de la diferencia) a la sociedad global, y aquellos otros (entre los que se incluía el propio Rawls) que se oponen a dicha extensión. Personalmente, creo que es posible deducir una crítica contundente de las desigualdades globales y una justificación convincente de nuestra obligación de ayudar a los países más pobres a partir de una descripción histórica del modo en que se desarrolló la economía mundial y a partir, también, de una versión concreta de aquellos que Rawls llamó nuestros «deberes naturales». De lo que tengo más dudas es del alcance global potencial de aquellos compromisos morales que crecen dentro de una comunidad política particular y que parecen depender de la solidaridad interna en ella existente. Tal vez algún día...

Dice usted que está a favor de la crítica de Anderson contra las obras académicas igualitaristas recientes sobre la cuestión de la igualdad. También ha comentado lo bien recibido que fue para usted el retorno de la filosofía a los asuntos públicos en la década de 1970. ¿Cree que la implicación de la filosofía en los asuntos públicos no es aún lo suficientemente implicada, valga la redundancia?

Como ya he sugerido antes, respeto (aunque no siempre admiro) las modalidades más distantes y abstractas de la filosofía académica. Puede, incluso, que la innovación filosófica sea más probable en los niveles más elevados de abstracción, aun cuando la mayor parte de lo que allí se cuece no sea particularmente innovador. Pero cuando los filósofos escriben sobre los asuntos públicos, creo que deben prestar atención a las realidades políticas y morales del mundo al que pertenecen tales asuntos. Los recientes

escritos de Thomas Pogge sobre justicia global nos aportan un modelo útil: ha ido a formarse con los economistas políticos y ahora escribe con rigor sobre los términos de intercambio comercial y sobre el contexto político en el que los Estados piden préstamos de dinero y venden recursos naturales. Ésa es la clase de trabajo que tenemos que hacer si queremos decir de nosotros mismos que estamos «implicados».

¿*En qué está trabajando actualmente*?

Estoy finalizando un pequeño libro que, por el momento, lleva el título de *The Exclusions of Liberal Theory*.[1] Será una crítica del liberalismo convencional, aunque, en ningún caso, un rechazo del mismo. Mi argumento es que el liberalismo sería una doctrina más efectivamente igualitaria si reconociera el poder de las asociaciones involuntarias, si diera cabida a la vida grupal (incluso en sus formas más intensas) y si admitiera la importancia de la pasión en el conflicto político. Constituye, en fin, un llamamiento a elaborar una teoría política liberal más sofisticada desde el punto de vista sociológico y psicológico. Una versión aún más breve de ese libro ha aparecido ya en Alemania con el título de *Vernunft, Politik und Leidenschaft: Defizite liberaler Theorie* (mis conferencias Horkheimer de 1999). Pero ahora le he añadido más material con la intención de abordar algunos de los argumentos sobre el multiculturalismo.

También estoy participando en un gran proyecto de colaboración del que saldrán cuatro volúmenes de textos y comentarios que representan (nuestra versión de) *The Jewish Political Tradition* [*La tradición política judía*]. El primer volumen, dedicado a todos los argumentos y debates sobre la autoridad y la legitimidad, se publicó ya en 2000; el segundo volumen, sobre la *membresía* (*membership*), aborda los múltiples intentos (repartidos a lo largo de más de tres mil años) de responder a la pregunta «¿quién es judío?». Acaba de publicarse (abril de 2003). Por mi parte, el proyecto supone una oportunidad para negar que la tradición «pertenezca» exclusivamente a los judíos ortodoxos o, siquiera incluso, a los judíos religiosos. También sostengo en él que la experiencia política judía y, sobre todo, la experiencia de la ausencia de un Estado, la supervivencia colectiva

sin territorio ni soberanía, debería ser un tema de interés para cualquier persona interesada en la política, con independencia de cuál sea su religión o su etnicidad (o de la ausencia de ambas).

Por último, la revista *Dissent* ocupa buena parte de mi tiempo. Cuesta mucho trabajo intentar sostener una política de oposición en Estados Unidos hoy en día, sobre todo, cuando parte de aquello a lo que creo que me debo oponer es la necedad de muchos de mis compañeros de oposición: el antiamericanismo visceral, el dogmatismo de la vieja izquierda y el rechazo de cualquier comunión que no sea con el ámbito estricto de la secta de lo políticamente correcto y lo moralmente puro. Yo habito en la izquierda, pero riño con algunos de mis vecinos y, tras el 11-S, las peleas se han vuelto más intensas. Pero me niego a creer que esté «trabajando» en esas disputas. Sólo se trata de enfrentamientos ocasionalmente necesarios.

OBRAS DE MICHAEL WALZER

Nota: Para conservar espacio, esta bibliografía registra únicamente las primeras ediciones de los libros y artículos de Michael Walzer. *No incluye material publicado en lenguas que no sean la inglesa* salvo algunas excepciones, y excluye algunos comentarios breves sobre temas de actualidad aparecidos en *Dissent*, *New Republic* y otras publicaciones. Salvo estas excepciones, aquí figura la lista de toda la obra publicada de Walzer.

Libros, artículos, capítulos y conferencias publicadas

1956-1960

«The Travail of the U.S. Communists», *Dissent*, otoño de 1956, págs. 406-410.

«Hungary and the Failure of the Left», *Dissent*, primavera de 1957, págs. 157-162.

«John Wain: The Hero in Limbo», *Perspective*, vol. 10, verano-otoño de 1958, págs. 137-145.

«Politics of the Angry Young Men», *Dissent*, primavera de 1958, págs. 148-154.

«When the Hundred Flowers Withered», *Dissent*, otoño de 1958, págs. 360-374.

«Education for a Democratic Culture: I», *Dissent*, primavera de 1959, págs. 107121.

«The American School: II», *Dissent*, verano de 1959, págs. 223-236. (Segunda parte del anterior.)

«A Cup of Coffee and a Seat», *Dissent*, primavera de 1960, págs. 111-120.

Intercambio con H. Brand: «Classless Education in Class Society?», *Dissent*, invierno de 1960, págs. 86-89.

«The Idea of Resistance», en «Politics of Non-Violent Resistance: A Discussion», *Dissent*, otoño de 1960, págs. 369-373.
«In Place of a Hero», *Dissent*, primavera de 1960, págs. 156-162.
«The Politics of the New Negro», *Dissent*, verano de 1960, págs. 235-243.

1961

Separata: «Cuba: The Invasion and the Consequences», *Dissent*, junio de 1961. Intercambio con Joyce Kolko: «Cuba and Radicalism», *Dissent*, otoño de 1961, págs. 517-519.
Intercambio con Tom Kahn: «The Idea of Revolution», *Dissent*, primavera de 1961, págs. 180-184.

1962

«The Mood and the Style», *Dissent*, invierno de 1962, págs. 29-33.
«Students in Washington: A New Peace Movement», *Dissent*, primavera de 1962, págs. 179-182.
«The Young Radicals: A Symposium», *Dissent*, primavera de 1962, págs. 129-131.

1963

«In Defense of Spying», *Dissent*, otoño de 1963, págs. 398-399.
«Puritanism as a Revolutionary Ideology», *History and Theory*, vol. 3, 1963, págs. 59-90.
«Revolutionary Ideology: The Case of the Marian Exiles», *American Political Science Review*, vol. 57, 1963, págs. 643-654.

1964

«The Only Revolution: Notes on the Theory of Modernization», *Dissent*, otoño de 1964, págs. 432-440.
«Paul Goodman's Community of Scholars». Con réplica de Paul Goodman. *Dissent*, invierno de 1964, págs. 21-28.

1965

The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics, Cambridge, Harvard University Press, 1965. Traducido al francés y al italiano. (Trad. cast.: *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz, 2008.)

Con John Schrecker: «American Intervention and the Cold War», *Dissent*, otoño de 1965, págs. 43-46.

Con Michael Rustin: «Labor in Britain: Victory and Beyond», *Dissent*, invierno de 1965, págs. 21-31.

«Report from America», *Views*, verano de 1965, págs. 12-13.

1966

«Democracy and the Conscript», *Dissent*, enero-febrero de 1966, págs. 16-22.

Intercambio (con John Schrecker como coautor) con Henry Pachter: «Ideology and Power in Foreign Affairs: Comments on John Schrecker and Michael Walzer, "American Intervention and the Cold War" in *Dissent*, Autumn 1965», *Dissent*, marzo-abril de 1966, págs. 198-207.

«On the Nature of Freedom», *Dissent*, noviembre-diciembre de 1966, págs. 725728.

«Options for Resistance Today», en el simposio: «The Draft: Reflections and Opinions», *Dissent*, mayo-junio de 1966, págs. 318-319.

1967

Intercambio con Lewis Coser: «Anti-Communism and the CIA», *Dissent*, mayojunio de 1967, págs. 274-280.

«The Condition of Greece: Twenty Years After the Truman Doctrine», *Dissent*, julio-agosto de 1967, págs. 421-431.

«The Exodus and Revolution: An Exercise in Comparative History», *Mosaic*, vol. 8, 1967, págs. 6-21.

«Moral Judgment in Time of War», *Dissent*, mayo-junio de 1967, págs. 284-292.

«The Obligation to Disobey», *Ethics*, vol. 77, 1967, págs. 163-175.

«On the Role of Symbolism in Political Thought», *Political Science Quarterly*, vol. 82, 1967, págs. 191-204.

1968

«Civil Disobedience and "Resistance"», *Dissent*, enero-febrero de 1968, págs. 13-15.

«The New Left», en *The University and the New Intellectual Environment*, The Frank Gerstein Lectures, Universidad de York, 1967-1968, Toronto, Macmillan of Canada, 1968, págs. 29-48.

«Politics in the Welfare State», *Dissent*, enero-febrero de 1968, págs. 26-40.

1969

«Civil Disobedience and Corporate Authority», en Philip Green y Sanford Levinson (comps.), *Power and Community: Dissenting Essays in Political Science*, Nueva York, Random House, 1969, págs. 223-246.

«Prisoners of War: Does the Fight Continue After the Battle?», *American Political Science Review*, vol. 63, 1969, págs. 777-786.

1970

Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship, Cambridge, Harvard University Press, 1970. Traducido al español, el portugués y el japonés. (Trad. cast.: *Obediencia y desobediencia civil en una democracia*, Buenos Aires, Dimelisa, 1976.)

«A Journey to Israel», *Dissent*, noviembre-diciembre de 1970, págs. 497-503.

«The Revolutionary Uses of Repression», en Melvin Richter (comp.), *Essays in Theory and History: An Approach to the Social Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, págs. 122-136.

1971

Political Action, Chicago, Quadrangle Books, 1971.

«"Citizens' Politics": How to Do It», *Dissent*, junio de 1971, págs. 252-257.
«Violence: The Police, the Militants, and the Rest of Us», *Dissent*, abril de 1971, págs. 119-127.
«World War II: Why Was This War Different?», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, 1971, págs. 3-21.

1972

«Notes for Whoever's Left», *Dissent*, primavera de 1972, págs. 309-314.

1973

«In Defense of Equality», *Dissent*, otoño de 1973, págs. 399-408.
«The Peace Movement: What Was Won by Protest?», *New Republic*, vol. 168, 10 de febrero de 1973, págs. 24-26.
«Political Action: The Problem of Dirty Hands», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, invierno de 1973, págs. 160-180.
«Regicide and Revolution», *Social Research*, vol. 40, 1973, págs. 617-642.

1974

Regicide and Revolution, Londres, Cambridge University Press, 1974. Traducido al francés. Hay también nueva edición con introducción del autor, Columbia University Press, 1992.
«Civility and Civic Virtue in Contemporary America», *Social Research*, vol. 41, 1974, págs. 593-611.

1975

«Consenting to One's Own Death: The Case of Brutus», en Marvin Kohl (comp.), *Beneficent Euthanasia*, Búfalo (Nueva York), Prometheus Books, 1975, págs. 100-105.
Intercambio con J. Bowyer Bell y Roger Morris: «Terrorism: A Debate», *New Republic*, vol. 173, 27 de diciembre de 1975, págs. 12-15.

1976

«Israeli Policy and the West Bank», *Dissent*, verano de 1976, págs. 234-236.

«The Memory of Justice: Marcel Ophuls and the Nuremberg Trials», *New Republic*, vol. 175, 9 de octubre de 1976, págs. 19-23.

«Thoughts on Democratic Schools», *Dissent*, invierno de 1976, págs. 57-64.

1977

Just and Unjust Wars, Nueva York, Basic Books, 1977. Segunda edición en 1992; tercera en 2000; cuarta en 2006. Traducido al hebreo, el español, el italiano, el alemán, el francés, el portugués y el holandés. (Trad. cast.: *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona, Paidós, 2001.)

Radical Principles, Nueva York, Basic Books, 1977.

«War Crimes: Defining the Moral Culpability of Leaders and Citizens», *New Republic*, vol. 177, 5 de noviembre de 1977, págs. 17-23.

1978

Simposio: «Capitalism, Socialism, and Democracy», *Commentary*, vol. 65, abril de 1978, págs. 70-71.

«Israel in Lebanon: Just and Unjust Responses to Terrorism», *New Republic*, vol. 178, 8 de abril de 1978, págs. 17-18.

«Teaching Morality: Ethics Makes a Comeback», *New Republic*, vol. 178, 10 de junio de 1978, págs. 12-14.

«Town Meetings and Workers' Control: A Story for Socialists», *Dissent*, verano de 1978, págs. 325-333.

Simposio: «Vietnam and Cambodia», *Dissent*, otoño de 1978, págs. 390-391.

Intercambio con Robert L. Heilbroner: «What Is Socialism?», *Dissent*, verano de 1978, págs. 341-360.

1979

«The Islam Explosion: Religion is Reemerging as a Political Force Throughout the Third World», *New Republic*, vol. 181, 8 de diciembre de 1979, págs. 1821.

«The Moral Problem of Refugees: The Boat People Are an Easy Case. How Will We Handle a Tough One?», *New Republic*, vol. 180, 10 de febrero de 1979, págs. 15-17.

«The Pastoral Retreat of the New Left», *Dissent*, otoño de 1979, págs. 406-411.

«Socialism and Self-Restraint: The Moral Equivalent of War Requires the Moral Equivalent of Wartime Equality», *New Republic*, vol. 181, 7 y 14 de julio de 1979, págs. 16-19.

«A Theory of Revolution», *Marxist Perspectives*, vol. 52, primavera de 1979, págs. 30-44.

Con Irving Howe: «Were We Wrong About Vietnam?: Reconsidering the Antiwar Movement», *New Republic*, vol. 181, 18 de agosto de 1979, págs. 15-18.

1980

Simposio: «Liberalism and the Jews», *Commentary*, vol. 69, enero de 1980, págs. 76-77.

«The Moral Standing of States: A Response to Four Critics», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, 1980, págs. 209-229.

«Pluralism: A Political Perspective», en Stephan Thernstrom, Ann Orlov, y Oscar Handlin (comps.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1980, págs. 781-787.

«Political Decision-Making and Political Education», en Melvin Richter (comp.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, Princeton University Press, 1980, págs. 159-176.

«Revolution-Watching: The Iranian Captivity», *New Republic*, vol. 182, 29 de marzo de 1980, págs. 14-16.

1981

«The Courts, the Elections, and the People», *Dissent*, primavera de 1981, págs. 153-155.

«Democracy vs. Elections: Primaries Have Ruined Our Politics», *New Republic*, vol. 184, 3 y 10 de enero de 1981, págs. 17-19.

«The Distribution of Membership», en Peter G. Brown y Henry Shue (comps.), *Boundaries: National Autonomy and Its Limits*, Totowa (Nueva Jersey), Rowman and Littlefield, 1981, págs. 1-35.

Intercambio con Paul Fussell: «An Exchange on Hiroshima: Michael Walzer and Paul Fussell on the Moral Calculus of the Bomb», *New Republic*, vol. 185, 23 de septiembre de 1981, págs. 13-14.

«Philosophy and Democracy», *Political Theory*, vol. 9, 1981, págs. 379-399.

«Response to Chaney and Lichtenberg», en Peter G. Brown y Henry Shue (comps.), *Boundaries: National Autonomy and Its Limits*, Totowa (Nueva Jersey), Rowman and Littlefield, 1981, págs. 101-105.

«Totalitarianism vs. Authoritarianism: The Theory of Tyranny, the Tyranny of Theory», *New Republic*, vol. 185, 4 y 11 de julio de 1981, págs. 21 y 24-25.

«Two Kinds of Military Responsibility», *Parameters*, vol. 11, marzo de 1981, págs. 42-46.

1982

«The Community: Wanted: Moral Engagement», *New Republic*, vol. 186, 31 de marzo de 1982, págs. 11-12 y 14.

«Dirty Work Should Be Shared: In a Society of Equals, Garbage is Everyone's Business», *Harper's*, vol. 265, diciembre de 1982, págs. 22-31.

«Political Alienation and Military Service», en Martin Anderson (comp.), *The Military Draft: Selected Readings on Conscription*, Stanford, Hoover Institution Press, 1982, págs. 153-170.

«Response to Lackey», *Ethics*, vol. 92, 1982, págs. 547-548.

«Socialism and the Gift Relationship», *Dissent*, otoño de 1982, págs. 431-441.

1983

Spheres of Justice, Nueva York, Basic Books, 1983. Traducido al italiano, el alemán (segunda edición con nuevo prólogo, 2006), el sueco, el francés, el español, el japonés, el coreano, el chino y el portugués. (Trad. cast.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.)

«On Failed Totalitarianism», *Dissent*, verano de 1983, págs. 297-306.

«Notes from an Israel Journal: What the Students Taught the Teacher about Just and Unjust Wars», *New Republic*, vol. 189, 5 de septiembre de 1983, págs. 13-17.

«The Politics of Michel Foucault», *Dissent*, otoño de 1983, págs. 481-490.

Intercambio con Ronald Dworkin: «"Spheres of Justice": An Exchange», *New York Review of Books*, 21 de julio de 1983, págs. 43-44.

«States and Minorities», en C. Fried (comp.), *Minorities: Community and Identity*, Berlín, Springer-Verlag, 1983, págs. 219-227.

1984

«Commitment and Social Criticism: Camus's Algerian War», *Dissent*, otoño de 1984, págs. 424-432.

«Deterrence and Democracy: In a Nuclear Age We Need Both "Normal" and "Abnormal" Politics», *New Republic*, vol. 191, 2 de julio de 1984, págs. 16-21.

«*Dissent* at Thirty», *Dissent*, invierno de 1984, págs. 3-4.

«Liberalism and the Art of Separation», *Political Theory*, vol. 12, 1984, págs. 315330.

«The Politics of the Intellectual: Julien Benda's *La Trahison des Clercs* Reconsidered», en Walter W. Powell y Richard Robbins (comps.), *Conflict and Consensus: A Festschrift in Honor of Lewis A. Coser*, Nueva York, Macmillan, 1984, págs. 365-377.

1985

Exodus and Revolution, Nueva York, Basic Books, 1985. Traducido al francés, el alemán, el italiano, el japonés, el hebreo y el español. (Trad. cast.: *Éxodo y revolución*, Buenos Aires, Per Abbat, 1986.)

Intercambio con Joseph Frank y Lionel Abel: «Camus and the Algerian War», *Dissent*, invierno de 1985, págs. 105-110.

«Hold the Justice: At McPrison and Burglar King, It's...», *New Republic*, vol. 192, 8 de abril de 1985, págs. 10-12.

«Panel Discussion: The Arts, the Humanities, and Their Institutions», *Art and the Law*, vol. 9, 1985, págs. 179-214.

1986

«Cheap Moralizing», en el simposio: «The Jeweler's Dilemma: How Would You Respond?», *New Republic*, vol. 195, 10 de noviembre de 1986, pág. 20.

«Introduction», en Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, Nueva York, Simon and Schuster, Touchstone, 1986 (trad. cast.: *El erizo y la zorra: Tolstói y su visión de la historia*, Barcelona, Península, 2002).

«Justice Here and Now», en Frank S. Lucash (comp.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, págs. 136-150.

«The Long-Term Perspective», *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, vol. 62, enero-febrero de 1986, págs. 8-14.

«Pleasures and Costs of Urbanity», *Dissent*, otoño de 1986, págs. 470-475.

«The Reform of the International System», en Øyvind Østerud (comp.), *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, págs. 227-250 y 276.

«Toward a Theory of Social Assignments», en Winthrop Knowlton y Richard Zechhauser (comps.), *American Society: Public and Private Responsibilities*, Cambridge, Harper and Row, Ballinger, 1986, págs. 79-96.

«What's Terrorism-And What Isn't?», *Dissent*, verano de 1986, págs. 274-275.

1987

Interpretation and Social Criticism, Cambridge, Harvard University Press, 1987. Traducido al francés, el alemán, el italiano, el japonés y el español. (Trad. cast.: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.)

«Israel's Great Victory: A War of Survival or Conquest?», *New Republic*, vol. 196, 8 de junio de 1987, págs. 22-25.

«Notes on Self-Criticism», *Social Research*, vol. 54, 1987, págs. 33-43.

1988

The Company of Critics, Nueva York, Basic Books, 1988 (2ª edición, 2002). Traducido al italiano, el alemán, el francés, el español, el lituano y el ruso. (Trad. cast.: *La compañía de los críticos: intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.)

«The Ambiguous Legacy of Antonio Gramsci», *Dissent*, otoño de 1988, págs. 444-456.

Conferencia publicada: «Emergency Ethics», The Joseph A. Reich, Sr., Distinguished Lecture on War, Morality, and the Military Profession, vol. 1, 21 de noviembre de 1988.

«The Green Line: After the Uprising, Israel's New Border», *New Republic*, vol. 199, 5 de septiembre de 1988, págs. 22-24.

Conferencia publicada: «Interpretation and Social Criticism», en Sterling M. McMurrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 8, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988, págs. 1-80.

«Socializing the Welfare State», en Amy Gutmann (comp.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988, págs. 13-26.

«Terrorism: A Critique of Excuses», en Steven Luper-Foy (comp.), *Problems of International Justice*, Boulder, Westview Press, 1988, págs. 237-247.

1989

«Citizenship», en Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson (comps.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, págs. 211-219.

«The Critic in Exile: Breyten Breytenbach and South Africa», *Dissent*, primavera de 1989, págs. 177-185.

«A Critique of Philosophical Conversation», *Philosophical Forum*, vol. 21, otoñoinvierno de 1989-1990, págs. 182-196.

«The Sins of Salman: The Do's and Don't's of Blasphemy», *New Republic*, vol. 200, 10 de abril de 1989, págs. 13-15.

«Socialism Then and Now», *New Republic*, vol. 201, 6 de noviembre de 1989, págs. 75-78.

1990

«The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, vol. 18, 1990, págs. 6-23.

«The Constitution and Social Change: A Comment», en Shlomo Slonim (comp.), *The Constitutional Bases of Political and Social Change in the United States*, Nueva York, Praeger, 1990, págs. 353-356.

Conferencia publicada: «Nation and Universe», en Grethe B. Peterson (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, págs. 507-556.

«What Does It Mean to Be an "American"?», *Social Research*, vol. 57, 1990, págs. 591-614.

1991

«Constitutional Rights and the Shape of Civil Society», en Robert E. Calvert (comp.), *«The Constitution of the People»: Reflections on Citizens and Civil Society*, Lawrence, University Press of Kansas, 1991, págs. 113-126.

«On Distributive Justice», prólogo de Deborah A. Verstegen y James G. Ward (comps.), *The 1990 American Education Finance Association Yearbook: Spheres of Justice in Education*, Nueva York, HarperCollins, HarperBusiness, 1991, págs. v-viii.

«Education», en Deborah A. Verstegen y James G. Ward (comps.), *The 1990 American Education Finance Association Yearbook: Spheres of Justice in Education*, Nueva York, HarperCollins, HarperBusiness, 1991, págs. 239-268.

«Good Aristocrats/Bad Aristocrats: Thomas Hobbes and Early Modern Political Culture», en Richard T. Bienvenu y Mordechai Feingold (comps.), *In the Presence of the Past: Essays in Honor of Frank Manuel*, Dordrecht (Países Bajos), Kluwer Academic Publishers, 1991, págs. 41-53.

«The Idea of Civil Society: A Path to Social Reconstruction», *Dissent*, primavera de 1991, págs. 293-304.

«Perplexed: Moral Ambiguities in the Gulf Crisis», *New Republic*, vol. 204, 28 de enero de 1991, págs. 13-15.

«Introduction», en Michael Walzer (comp.), *Toward a Global Civil Society*, Providence (Rhode Island), Berghahn Books, 1991, págs. 1-4.

1992

What It Means to be an American, Nueva York, Marsilio, 1992. Publicado en italiano e inglés. Traducido al japonés.

Civil Society and American Democracy, Berlín, Rotbuch Verlag, 1992. Selección de artículos en alemán.

«The Idea of Holy War in Ancient Israel», *Journal of Religious Ethics*, vol. 20, 1992, págs. 215-228.

«Justice and Injustice in the Gulf War», en David E. DeCosse (comp.), *But Was It Just?: Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, Nueva York, Doubleday, 1992, págs. 1-17. Los derechos de edición de este capítulo de Walzer corresponden a Basic Books, Inc., 1992; se trata de una adaptación del prólogo de la edición de 1992 de su *Just and Unjust Wars*, en Basic Books.

«The Legal Codes of Ancient Israel», *Yale Journal of Law and the Humanities*, vol. 4, 1992, págs. 335-349.

«Moral Minimalism», en William R. Shea y Antonio Spadafora (comps.), *From the Twilight of Probability: Ethics and Politics*, Canton (Massachusetts), Watson Publishing International, Science History Publications, 1992, págs. 3-14.

«The New Tribalism: Notes on a Difficult Problem», *Dissent*, primavera de 1992, págs. 164-171.

«Scenarios for Possible Lefts: Where Can We Go?», *Dissent*, otoño de 1992, págs. 466-469.

«Two Kinds of Institute», *Cambridge Review*, vol. 113, junio de 1992, págs. 55-56.

1993

«Between Nation and World: Welcome to Some New Ideologies», *The Economist*, número especial, *150 Economist Years*, 11 de septiembre de 1993, págs. 51-54.

«Exclusion, Injustice, and the Democratic State», *Dissent*, invierno de 1993, págs. 55-64.

«Objectivity and Social Meaning», en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, págs. 165-177 (trad. cast.: *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996).

1994

Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame, Notre Dame Press, 1994. Traducido al italiano, el alemán, el español, el eslovaco, el griego, el francés y el japonés. (Trad. cast.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996.)

«Shared Meanings in a Poly-Ethnic Democratic Setting: A Response», *Journal of Religious Ethics*, vol. 22, nº 2, 1994, págs. 401-405.

1995

Pluralism, Justice, and Equality, con David Miller, Oxford, Oxford University Press, 1995. Traducido al español. (Trad. cast.: *Pluralismo, justicia e igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.)

Toward a Global Civil Society, compilador, Providence (Rhode Island), Berghahn Books, 1995. Traducido al japonés.

«Education, Democratic Citizenship, and Multiculturalism», *Journal of Philosophy of Education*, vol. 29, 1995, págs. 181-189.

«The Civil Society Argument», en Ronald Beiner (comp.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York Press, 1995, págs. 153-174.

*S*imposio: «Fifty Years After Hiroshima», *Dissent*, verano de 1995, págs. 330-331.

«The Politics of Rescue», *Dissent*, invierno de 1995, págs. 35-41.

«The Public Impact of the Christian-Jewish Dialogue», *New Theology Review*, vol. 8, mayo de 1995, págs. 79-83.

1996

«For Identity», *New Republic*, vol. 215, 2 de diciembre de 1996, pág. 39.

Intercambio con Cornel West: «The Million Man March», *Dissent*, invierno de 1996, págs. 97-99 y 101.

«On Negative Politics», en Bernard Yack (comp.), *Liberalism Without Illusions*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, págs. 17-24.

«What's Going On?: Notes on the Right Turn», *Dissent*, invierno de 1996, págs. 5-11.

1997

On Toleration, New Haven, Yale University Press, 1997. La edición en inglés publicada en India corrió a cargo de Frank Bros. & Co. Traducido al francés, el alemán, el italiano, el español, el portugués, el holandés, el sueco, el estonio, el griego, el búlgaro, el hebreo, el ruso, el polaco, el chino, el japonés, el rumano, el eslovaco y el ucraniano. Próxima publicación en lituano y turco. (Trad. cast.: *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.)

Argument från vänster, Estocolmo, Atlas, 1997. Selección de artículos en sueco.

Pluralisme et democratie, París, Éditions Esprit, 1997. Selección de artículos en francés.

«Blacks and Jews: A Personal Reflection», en Jack Salzman y Cornel West (comps.), *Struggles in the Promised Land: Toward a History of Black-Jewish Relations in the United States*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, págs. 401-409.

Simposio: «Campaign Financing: Four Views», *Dissent*, verano de 1997, págs. 5-6.

«The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World», en Robert McKim y Jeff McMahan (comps.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, págs. 245-257 (trad. cast.: *La moral del nacionalismo: dilemas identitarios en la era de la globalización*, Barcelona, Gedisa, 2003).

«The Underworked American», *New Republic*, vol. 217, 22 de septiembre de 1997, pág. 29.

Número especial: «Zionism at 100: A Symposium», *New Republic*, vol. 217, 8 y 15 de septiembre de 1997, pág. 22.

1998

«The Big Shrug», *New Republic*, vol. 218, 2 de febrero de 1998, págs. 9-10.

«Crass Demos», *New Republic*, vol. 218, 8 de junio de 1998, págs. 11-12.

«Disunited», *New Republic*, vol. 219, 27 de julio de 1998, págs. 10-11.

«On Involuntary Association», en Amy Gutmann (comp.), *Freedom of Association*, Princeton, Princeton University Press, 1998, págs. 64-74.

«Michael Sandel's America», en Anita L. Allen y Milton C. Regan, Jr. (comps.), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, págs. 175-182.

«Multiculturalism and the Politics of Interest», en David Biale, Michael Galchinsky y Susannah Heschel (comps.), *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, University of California Press,

1998, págs. 88-98.
«Pluralism and Social Democracy», *Dissent*, invierno de 1998, págs. 47-53.

1999

Reason, Politics, and Passion, Fráncfort del Meno, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999. Las Conferencias Horkheimer se publicaron en alemán. Publicado también en español, francés, italiano y coreano. (Trad. cast.: *Razón, política y pasión: tres defectos del liberalismo*, Madrid, A. Machado, 2004.)
«Deliberation, and What Else?», en Stephen Macedo (comp.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, págs. 58-69.
Conferencia publicada: «Drawing the Line: Religion and Politics», *Utah Law Review*, vol. 3, 1999, págs. 619-638.
«Kosovo», *Dissent*, verano de 1999, págs. 5-7.
«Rescuing Civil Society», *Dissent*, vol. 46, invierno de 1999, págs. 62-67.

2000

The Jewish Political Tradition, vol. 1: *Authority*, codirigido con Menachem Lorberbaum, Noam Zohar y Ari Ackerman, New Haven, Yale University Press, 2000.
«Governing the Globe: What Is the Best We Can Do?», *Dissent*, otoño de 2000, págs. 44-51.

2001

Exilic Politics in the Hebrew Bible, Tubinga (Alemania), Mohr Siebeck, 2001, en alemán.
Guerra, política y moral, Barcelona, Paidós, 2001. Selección de artículos en español.
«Double Effect», en P. A. Woodward (comp.), *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001, págs. 261-269.

«Excusing Terror: The Politics of Ideological Apology», *American Prospect*, vol. 12, 22 de octubre de 2001, págs. 16-17.

«History and National Liberation», *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*, vol. 20, verano-otoño de 2001, págs. 1-8.

«Liberalism, Nationalism, Reform», en Ronald Dworkin, Mark Lilla y Robert B. Silvers (comps.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, Nueva York, New York Review Books, 2001, págs. 169-176.

«Nation-States and Immigrant Societies», en Will Kymlicka y Magda Opalski (comps.), *Can Liberal Pluralism Be Exported?: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2001, págs. 150-153.

Conferencia publicada: «Universalism and Jewish Values», en *The Twentieth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy*, 15 de mayo de 2001, Nueva York, Carnegie Council on Ethics and Foreign Policy, 2001.

2002

Il filo della politica: democrazia, critica sociale, governo del mondo, Reggio Emilia (Italia), Diabasis, 2002. Selección de artículos en italiano.

«The Argument about Humanitarian Intervention», *Dissent*, invierno de 2002, págs. 29-37.

«Can There Be a Decent Left?», *Dissent*, primavera de 2002, págs. 19-23.

«Equality and Civil Society», en Simone Chambers y Will Kymlicka (comps.), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press, 2002, págs. 34-49.

«Five Questions about Terrorism» (seguido por un intercambio con Leo Casey, Michael Kazin, James B. Rule y Ann Snitow), *Dissent*, invierno de 2002, págs. 5-16.

«The Four Wars of Israel/Palestine», *Dissent*, otoño de 2002, págs. 26-33.

«The 9/11 License», *Renewal*, vol. 10, nº 3, 2002, págs. 28-31.

«No Strikes», *New Republic*, vol. 227, 30 de septiembre de 2002, págs. 19-22.

«Passion and Politics», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 28, noviembre de 2002, págs. 617-633.

«The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success)», *Social Research*, vol. 69, 2002, págs. 925-944.

2003

Erklärte Kriege-Kriegserklärungen, Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt, 2003. Selección de artículos en alemán.

The Jewish Political Tradition, vol. 2: *Membership*, codirigido con Menachem Lorberbaum, Noam Zohar y Ari Ackerman, New Haven, Yale University Press, 2003.

«Is There an American Empire?», *Dissent*, otoño de 2003, págs. 27-31.

«What Rights for Illiberal Communities?», en Daniel A. Bell y Avner de-Shalit (comps.), *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 2003, págs. 123134.

«The United States in the World-Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer», entrevista publicada en *Imprints: A Journal of Analytical Socialism*, vol. 7, nº 1, 2003, págs. 4-19.

2004

Arguing About War, New Haven, Yale University Press, 2004. Selección de artículos y ensayos breves. Traducciones en español, francés, italiano y polaco. Próxima publicación en japonés. (Trad. cast.: *Reflexiones sobre la guerra*, Barcelona, Paidós, 2004.)

Conferencia publicada: «Beyond Humanitarian Intervention: Human Rights in Global Society» (original: «Una lista breve di casi da difendere a ultranza»), trad. de René Capovin, *Reset*, julio-agosto de 2004, págs. 42-45.

«Can There be a Moral Foreign Policy?», en E. J. Dionne, Jr., Jean Bethke Elshtain y Kayla Drogosz (comps.), *Liberty and Power: A Dialogue on Religion and U.S. Foreign Policy in an Unjust World*, Washington (D.C.), Brookings Institution Press, 2004, págs. 34-52.

«A Liberal Perspective on Deterrence and Proliferation of Weapons of Mass Destruction», en Sohail H. Hashmi y Steven P. Lee (comps.), *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, págs. 163-167.

«Zionism and Judaism», en Jonathan W. Malino (comp.), *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman*, Hampshire (Inglaterra) y Burlington (Vermont), Ashgate, 2004, págs. 308-325.

2005

Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism, New Haven, Yale University Press, 2005. Traducido al polaco. Próxima publicación en chino y en japonés. (Versión ampliada de *Reason, Politics, and Passion*.)

«All God's Children Got Values», *Dissent*, primavera de 2005, págs. 35-40.

«The Good Society», en Uri Zilbersheid (comp.), *Marx and the Future of Socialism*, Tel Aviv, Resling, 2005, págs. 260-267.

2006

«Moral Education and Democratic Citizenship», en Robert E. Calvert (comp.), *To Restore American Democracy: Political Education and the Modern University*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2006, págs. 217-230.

«Morality and Politics in the Work of Michael Wyschogrod», *Modern Theology*, vol. 22, nº 4, octubre de 2006, págs. 687-692.

«Political Theology: Response to the Six», *Political Theology*, vol. 7, nº 1, enero de 2006, págs. 91-99.

«Regime Change and Just War», *Dissent*, verano de 2006, págs. 103-108. Reimpresión del prólogo de la 4ª edición de *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, Basic Books, 2006.

Conferencia publicada: «Terrorism and Just War», *Philosophia*, vol. 34, nº 1, enero de 2006, págs. 3-12.

Conferencia publicada: «Who Is an American Jew?», *Occasional Papers on Jewish Civilization, Jewish Thought, and Philosophy*, febrero de 2006, págs. 8-15. The Program for Jewish Civilization, Edmund A. Walsh School of Foreign Service, Universidad de Georgetown, 19 de noviembre de 2003.

FUENTES

1. «Philosophy and Democracy», *Political Theory*, vol. 9, 1981, págs. 379399.
2. «A Critique of Philosophical Conversation», *Philosophical Forum*, vol. 21, otoño-invierno de 1989-1990, págs. 182-196.
3. «Objectivity and Social Meaning», en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, págs. 165-177.
4. «Liberalism and the Art of Separation», *Political Theory*, vol. 12, 1984, págs. 315-330.
5. «Justice Here and Now», en Frank S. Lucash (comp.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, págs. 136-150.
6. «Exclusion, Injustice, and the Democratic State», *Dissent*, invierno de 1993, págs. 55-64.
7. «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, vol. 18, 1990, págs. 6-23.
8. «The Civil Society Argument», en Ronald Beiner (comp.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York Press, 1995, págs. 153-174.
9. «Deliberation, and What Else?», en Stephen Macedo (comp.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, págs. 58-69.
10. «Drawing the Line: Religion and Politics», *Utah Law Review*, vol. 3, 1999, págs. 619-638.
11. «The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World», en Robert McKim y Jeff McMahan (comps.), *The Morality of Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, págs. 245-257.

12. «Nation and Universe», en Grethe B. Peterson (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, págs. 507-556.
13. «The Moral Standing of States: A Response to Four Critics», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, 1980, págs. 209-229.
14. «The Argument about Humanitarian Intervention», *Dissent*, invierno de 2002, págs. 29-37.
15. «Beyond Humanitarian Intervention: Human Rights in Global Society» (original: «Una lista breve di casi da difendere a ultranza»), trad. de René Capovin, *Reset*, julio-agosto de 2004, págs. 42-45.
16. «Terrorism and Just War», *Philosophia*, vol. 34, nº 1, enero de 2006, págs. 3-12.
17. «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, invierno de 1973, págs. 160-180.
18. «The United States in the World—Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer», entrevista publicada en *Imprints: A Journal of Analytical Socialism*, vol. 7, nº 1, 2003, págs. 4-19.

Notas

Capítulo 1. Filosofía y democracia

1. Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, ed. de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Berkeley, University of California Press, 1970, pág. 455 (trad. cast.: *Zettel*, México, UNAM, 1979).

2. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. de G. E. M. Anscombe, Nueva York, Macmillan, 1958, § 124 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, México y Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y Crítica, 1988).

3. Para una explicación de esta forma especial de heroísmo filosófico, véase Sheldon S. Wolin, *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, Los Ángeles, University of California Press, 1970 (trad. cast.: *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, Madrid, Foro Interno, 2005).

4. René Descartes, *Discourse on Method,* trad. de Arthur Wollaston, Harmondsworth, Penguin, 1960, págs. 44-45 (trad. cast.: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2002).

5. Thomas Hobbes, *Leviatán,* segunda parte, cap. 31.

6. C. P. Cavafis, «The First Step», en *The Complete Poems of Cavafy*, trad. de Rae Dalven, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976, pág. 6 (hay trad. cast., por ejemplo, en «El primer peldaño», en *C. P. Cavafis: Poemas*, trad. de R. Irigoyen, Barcelona, Seix Barral, 1994).

7. W. H. Auden, «Shorts II», en *Collected Poems,* ed. de Edward Mendelson, Nueva York, Random House, 1976.

8. «In Memory of W. B. Yeats», en *The English Auden: Poems, Essays and Dramatic Writings*, *1927-1939*, ed. de Edward Mendelson, Nueva York, Random House, 1977 (hay trad. cast., por ejemplo, en «En memoria de W. B. Yeats», en *Los señores del límite*, trad. de Jordi Doce, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2007).

9. *The Letters of John Keats,* ed. de M. B. Forman, Londres, Oxford University Press, 1952, pág. 67.

10. *The Republic of Plato,* trad. de F. M. Cornford, Nueva York, Oxford University Press, 1945, 591a-592b (trad. cast.: Platón, *La república*, Madrid, Alianza, 1982).

11. Así se expresaba un orador ateniense ante la asamblea: «En vosotros reside el poder legítimo para

hacer el uso que creáis de aquello que os pertenece: bueno o, si así lo desearais, malo». Citado en K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley, University of California Press, 1974, págs. 290-291.

12. Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social,* libro II, caps. 4 y 6.

13. Esto se desprende, en mi opinión, del argumento según el cual la voluntad general es inalienable, si bien Rousseau pretende atribuir una importancia aún mayor a la inalienabilidad, como se puede observar en su ataque a la representación, libro III, cap. 15.

14. Ibíd., libro II, cap. 3 y pássim.

15. Ibíd., cap. 7.

16. Richard Wollheim, «A Paradox in the Theory of Democracy», en Peter Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society* (2ª serie), Oxford, Basil Blackwell, 1962, págs. 71-87. Debo recalcar que el argumento aquí expuesto se refiere a la implementación, no a la obediencia. De lo que se trata es de determinar cómo (y por qué motivos) debe elegirse una u otra política para el conjunto de la comunidad. Que los ciudadanos individuales estén obligados a respetar y defender la política elegida, o deban ayudar a su puesta en práctica, es ya otra cuestión.

17. A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford, Basil Blackwell, 1960, págs. 122-123.

18. Véanse, por ejemplo, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1977 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984); Frank Michelman, «In Pursuit of Constitutional Welfare Rights», *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 121, nº 5, mayo de 1973, págs. 962-1.019; Owen Fiss, «The Forms of Justice», *Harvard Law Review*, vol. 93, nº 1, noviembre de 1979, págs. 1-58; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980 (trad. cast: *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993).

19. Sin lugar a dudas, John Rawls es el gran pionero de esta modalidad de argumentación. Pero él no defiende el uso concreto de la nueva filosofía al que me refiero aquí ni en *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979), ni en ningún artículo posterior.

20. Otro aspecto en el que los jueces se parecen al legislador de Rousseau es en que no disponen de un poder de coacción directo y propio: en última instancia, siempre deben buscar apoyo en el pueblo o en élites políticas alternativas. Por lo tanto, la expresión «tiranía judicial» aplicada a la vigilancia del cumplimiento de una postura que, aunque validada desde el punto de vista filosófico, no lo está desde el democrático, siempre será una hipérbole. Por otra parte, hay varias formas de autoridad que, sin llegar a ser tiranía, resultan problemáticas para el gobierno democrático.

21. Donde más claramente se presentan esa invitación especial y esa sensación de urgencia es en Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1977 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984). Ahora bien, Dworkin parece creer

que la república ideal existe y está ubicada de verdad en lo que podríamos denominar «los suburbios». Según él, los derechos validados desde el punto de vista filosófico pueden también validarse en términos de la historia constitucional y de los principios legales vigentes de Estados Unidos, y cuando los jueces hacen cumplir esos derechos, están haciendo lo debido con arreglo al tipo de sistema político que tenemos. Para una lectura distinta de nuestra historia constitucional, véase Richard Ely, *Democracy and Distrust*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1980. Ely propugna algo muy parecido a las dos restricciones que he defendido aquí. Él también considera que la república ideal radica en algún lugar situado más allá de la constitución estadounidense, y la ve apropiada como objetivo de los partidos y los movimientos políticos, pero no cuando hablamos de los tribunales de justicia.

22. Para un argumento más detallado (y bastante provisional) en este mismo sentido, véase T. M. Scanlon, «Due Process», en R. Pennock y J. Chapman (comps.), *Due Process*, Nueva York, New York University Press, 1977, págs. 120-121.

23. Fiss ofrece algunos claros ejemplos en «The Forms of Justice».

24. Véanse Michelman, «Welfare Rights», así como «On Protecting the Poor Through the Fourteenth Amendment», *Harvard Law Review*, vol. 83, nº 1, noviembre de 1969.

25. Para una propuesta en este sentido, véase Amy Gutmann, *Liberal Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pág. 199.

26. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, *op. cit.,* en especial los caps. 4 y 13.

27. Las intervenciones judiciales en nombre de los derechos individuales entendidos en sentido amplio pueden también provocar un desgaste de las energías populares (las de la izquierda, al menos). Para un breve argumento al respecto, véase mi artículo «The Left and the Courts», *Dissent*, primavera de 1981.

28. Aunque vinculáramos las conclusiones filosóficas a un determinado conjunto de circunstancias históricas, como hace Habermas cuando imagina una «formación discursiva de la voluntad» que se produce «en una fase del desarrollo de las fuerzas productivas», o como hace Rawls al sugerir que los principios deducidos en la posición original son sólo aplicables a «sociedades democráticas en condiciones modernas», no deja de ser cierto que las conclusiones son objetivamente verdaderas o correctas para un abanico concreto de comunidades particulares, sin referencia específica a la política real de dichas comunidades. Véanse Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon, 1975, pág. 113 (trad. cast.: *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999); Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 9, septiembre de 1980, pág. 518.

29. Véase, por ejemplo, Ely, *Democracy and Distrust*, *op. cit.,* págs. 57-59.

Capítulo 2. Crítica de la conversación filosófica

1. Platón, *The Republic*, trad. de F. M. Cornford, Nueva York, Oxford University Press, 1945, págs.

312-315 [585c-588a] (trad. cast.: *La república*, Madrid, Alianza, 1982).

2. Al mismo tiempo, estamos a favor del sistema de jurados porque creemos que es más probable que las personas desinteresadas que los componen lleguen al fondo de la verdad. Así que ¿por qué no trasladar ese modelo al conjunto de la búsqueda de la verdad e, incluso, al de la búsqueda de lo correcto? En el fondo, esa sustitución del debate político por una versión idealizada de la deliberación judicial es lo que se han propuesto unos cuantos filósofos contemporáneos.

3. Véase la «Introduction» de Henry David Aiken en Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Nueva York, Hafner, 1951, págs. vii-xvii (trad. cast.: *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Alianza, 1999). Sobre la «capacidad negativa», véase *The Letters of John Keats*, ed. de M. B. Forman, Londres, Oxford University Press, 4ª ed., 1952, pág. 71.

4. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trad. de Thomas McCarthy, Boston, Beacon, 1975, pág. 113 (trad. cast.: *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999).

5. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971, págs. 136-142 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979).

6. Habermas, *Legitimation Crisis*, *op. cit*., pág. 113.

7. Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, págs. 292-293.

8. Jürgen Habermas, «A Reply to My Critics», en John B. Thompson y David Held (comps.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1982, págs. 254-255.

9. Ésta es la formula de Thomas McCarthy, aceptada por Habermas en su «Reply», *op. cit.,* pág. 257.

10. Rousseau, *Social Contract*, libro II, cap. 3 (trad. cast.: *Del contrato social*, en *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1980, la cita está tomada de la pág. 53).

11. Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980, pág. 24 (trad. cast: *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993).

12. Véase, por ejemplo, ibíd., pág. 169.

13. Steven Lukes, «Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason», en *Critical Debates*, pág. 144.

14. Véase la explicación que da Descartes de su deseo de «construir sobre unos cimientos que sean enteramente míos». *Discourse on Method*, trad. de F. E. Sutcliffe, Harmondsworth, Penguin, 1968, pág. 38 (trad. cast.: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2002).

15. Hume, *Dialogues*, *op. cit*., pág. 81.

16. «Por consiguiente, podemos ver la elección realizada en la posición original desde el punto de vista de una persona seleccionada al azar.» Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit*., pág. 139.

17. Quizás sea por eso que la teoría rawlsiana atrae tanto a los profesores de derecho, que se imaginan a sí mismos redactando informes que los jueces acepten (y apliquen) al instante tras reconocer la sabiduría imparcial de sus autores.

18. Ackerman, *Social Justice*, *op. cit*., cap. 1; Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia*, *op. cit*., pág. 283, donde describe el programa de Habermas.

19. Ralph Waldo Emerson, «Circles», en *Complete Essays and Other Writings*, ed. de Brooks Atkinson, Nueva York, Modern Library, 1940, pág. 284 (trad. cast.: «Círculos», en *Ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, págs. 230-245).

20. Citado en Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*, Stanford, Stanford University Press, 1987, pág. 101.

21. Para una descripción de la «conversación democrática», véase Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984, págs. 173-198 (trad. cast.: *Democracia fuerte: política participativa para una nueva época*, Córdoba, Almuzara, 2004).

22. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit*., págs. 92-93 y 407-416.

23. «Se da por descontado», escribe Rawls, que, en la posición original, las personas «conocen los datos generales sobre la sociedad humana. Comprenden los asuntos políticos y los principios de la teoría económica; conocen la base de la organización social y las leyes de la psicología humana». Ibíd., pág. 137.

24. Véase Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. de Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980 (trad. cast.: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979).

25. Por ejemplo, Agnes Heller, *Beyond Justice*, Nueva York, Blackwell, 1987, cap. 5 (trad. cast.: *Más allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1990).

CAPÍTULO 3. Objetividad y significado social

En este capítulo he intentado esbozar una descripción del «significado social» sobre el que podría respaldarse y confirmarse la teoría de la justicia distributiva expuesta hace unos años en el libro *Spheres of Justice* (Nueva York, Basic Books, 1983 [trad. cast.: *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997]). Mis opiniones sobre la objetividad han sido guiadas,

estimuladas y provocadas por trabajos filosóficos y antropológicos que sólo puedo reconocer y agradecer de forma general con una lista de unos cuantos libros cruciales: Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [trad. cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988]), y *The Many Faces of Realism* (La Salle, Illinois, Open Court, 1988 [trad. cast.: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994]); Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianápolis, Hackett, 1978); Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, Oxford University Press, 1986 [trad. cast.: *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996]); Clifford Geertz, *Local Knowledge* (Nueva York, Basic Books, 1986 [trad. cast.: *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994]); y los ensayos recopilados en Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), *Rationality and Relativism* (Cambridge, MIT Press, 1982), y en S. C. Brown (comp.), *Objectivity and Cultural Divergence* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984). Estoy agradecido a Ruth Anna Putnam, Alan Wertheimer, John Goldberg y Thomas Nagel por haber leído una versión anterior de este artículo y haberme indicado en qué fallaba. Martha Nussbaum me sugirió que lo escribiera e, incluso, me proporcionó su título, pero ella sólo es responsable de su existencia, no de su argumento.

1. ¿Hay algún objeto que no tenga un significado social? Tal vez la expresión «objetos-en-el-mundo simples» designe un conjunto vacío. Pero voy a asumir que sí existen cosas que acomodamos y moldeamos directamente, sin que sea necesario referirse a su significación sociológica. Las piedras son, a los efectos que aquí me ocupan, objetos-en-el-mundo simples hasta que alguien las convierte en piedras angulares, lápidas, piedras de afilar, mojones de carretera, piedras colocadas para vadear un río o escalones de entrada a una casa (o, de manera más espectacular, hasta que alguien las usa para ceremonias de coronación o como monumentos indicativos de una historia sagrada). En cuanto a las mesas, véase el argumento que sigue.

2. Un amigo mío escribe como crítica a este «derecho» que, en un sistema social dado, habrá participantes que «se resistirán a, se sentirán molestos con, o rechazarán, la posición o la identidad que se les haya asignado. [...] No toda resistencia invalida». Así que tenemos que decidir en cada caso si la resistencia es legítima o no, y para ello se necesitan criterios que sean extrínsecos a la actividad misma de la construcción social. Tendremos que decidir, pues, si la resistencia es solamente la manera que unos hombres o unas mujeres particulares tienen de eludir unos determinados deberes. No se puede negar la capacidad de acción en sí, y las promesas que hagan los agentes no están sujetas a ningún tipo de repudio unilateral. Pero la que sí puede repudiarse es la negación de dicha capacidad de acción, con las consecuencias que se describen más adelante en el texto. El derecho de invalidación consiste simplemente en el derecho del agente a reivindicar su capacidad de acción frente a cualquier proceso social de objetivación y, a mi juicio, se desprende del hecho de entender esa objetivación como la obra de unos agentes humanos.

3. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trad. de G. D. H. Cole, Londres, Dent, pág. 9 (trad. cast.: *Del contrato social*, en *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1980, la cita está tomada de la pág. 32).

4. No quiero decir más que esto. No digo que la construcción sea correcta porque la mujer la confirme, sino que es eficaz y trascendental en el mundo moral. Su consentimiento (o aquiescencia) tiene una fuerza evidenciadora, no legitimadora. El consentimiento genera corrección sólo en el interior de aquellos sistemas morales donde se entienda que es así, e, incluso en tales sistemas, suele estar envuelto en matices referidos a la libertad de los sujetos, el conocimiento de que éstos disponen,

etc. Por lo tanto, las mujeres-que-son-objetos-de-intercambio pueden ser intercambiadas de forma justa o injusta, pero la objetivación misma no queda justificada por su consentimiento.

CAPÍTULO 4. El liberalismo y el arte de la separación

1. J. E. Neale, *Queen Elizabeth*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1934, pág. 174.

2. Las exenciones del servicio militar para los estudiantes universitarios representan, tal vez, la versión moderna de las libertades medievales. Abren una brecha en el muro liberal que separa el Estado de la universidad, no porque violen la libertad académica, sino más bien porque vulneran la integridad política (la igualdad de estatus de los ciudadanos).

3. El arte de la separación sigue siendo un elemento importante del liberalismo contemporáneo, como se puede comprobar en la obra de John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979). Los dos principios que propone Rawls «presuponen que la estructura social puede dividirse en dos partes más o menos distintivas, de manera que el primer principio es aplicable a una de ellas y el segundo, a la otra. Esa división distingue entre los aspectos del sistema social que definen y protegen la igualdad de libertades de la ciudadanía, y aquellos otros que especifican e instauran las desigualdades sociales y económicas», *A Theory of Justice*, *op. cit*., pág. 61. Rawls vuelve a trazar la vieja línea de separación entre el Estado y el mercado, aunque siguiendo un criterio bastante distinto del que sugeriré aquí.

4. Karl Marx, *Early Writings*, trad. de T. B. Bottomore, Londres, C. A. Watts, 1963, pág. 26 (hay trad. cast. de ese ensayo en concreto: *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo, 2004).

5. Robert Michels, *Political Parties*, trad. de Eden Paul y Cedar Paul, Nueva York, Dover, 1959 (trad. cast.: *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969).

6. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983 (trad. cast.: *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997).

7. La mejor descripción reciente de la transformación del poder de mercado en poder político es la de Charles E. Lindblom, *Politics and Markets*, Nueva York, Basic Books, 1977, en especial, la parte 5.

8. Marx, *Early Writings*, *op. cit.,* pág. 24.

9. Aquí omito toda referencia a los pluralistas de principios del siglo XX —a algunos de los cuales se los califica también (y no sin cierta plausibilidad) de liberales— dado que sus argumentos nunca alcanzaron la elevada respetabilidad filosófica de la doctrina de los derechos individuales.

10. Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, pág. X (trad. cast.: *Obediencia y desobediencia civil en una democracia*, Buenos Aires, Dimelisa, 1976).

11. William Shakespeare, *Coriolano*, 5.3.

12. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. de Patrick Romanell, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1950, pág. 27 (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, ed. de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 5ª ed., 2005; la cita está tomada de la pág. 23).

13. Para una formulación estricta del papel de los tribunales en la defensa de los derechos, véase Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1977 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984).

14. En especial, véase Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. de Alan Sheridan, Nueva York, Vintage, 1979 (trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1976). Su argumento alcanza su máxima validez en el caso de instituciones como las cárceles, los hospitales y los psiquiátricos, donde quienes se hayan sujetos a la disciplina están cívica, física o mentalmente incapacitados, pero Foucault pretende aplicarlo también a casos como los de las escuelas y las fábricas: págs. 293 y sigs.

Capítulo 5. Justicia aquí y ahora

1. Robert Poole, «How Should We Fix I-95's Ailing Bridges? By Selling Them Off», *New York Times*, 9 de julio de 1983, página de opinion.

2. Robert Nozick expone una defensa filosófica a fondo de esta posición en *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, cap. 4 (trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988).

3. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983, cap. 3 (trad. cast.: *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997).

4. Ésta es una acusación comúnmente formulada contra el Estado del bienestar; véase, por ejemplo, George Gilder, *Wealth and Poverty*, Nueva York, Basic Books, 1981, en especial, la segunda parte (trad. cast.: *Riqueza y pobreza*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1984).

5. Hay una extensa literatura especializada dedicada al gobierno privado; para un análisis reciente y especialmente útil, véase Charles E. Lindblom, *Politics and Markets*, Nueva York, Basic Books, 1977, caps. 13 y 14.

6. Robert Tucker defiende la importancia central de la idea de dominación, tanto en la economía como en el Estado, en *The Marxian Revolutionary Idea*, Nueva York, Norton, 1969. Las concepciones marxistas de la justicia han sido profusamente debatidas en años recientes; véanse algunas de sus mejores formulaciones en Marshall Cohen, Thomas Nagel y Thomas Scanlon (comps.), *Marx, Justice, and History*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Capítulo 6. La exclusión, la injusticia y el Estado democrático

1. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983 (trad. cast.: *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997).

2. Michael Young, *The Rise of the Meritocracy*, Londres, Thames and Hudson, 1958 (trad. cast.: *El triunfo de la meritocracia, 1870-2034: ensayo sobre la educación y la igualdad*, Madrid, Tecnos, 1964).

Capítulo 7. La crítica comunitarista del liberalismo

1. Karl Marx, «On the Jewish Question», en *Early Writings*, ed. de T. B. Bottomore, Londres, C. A. Watts, 1963, pág. 26 (trad. cast.: *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo, 2004).

2. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987).

3. Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, primera parte, cap. 9, parágrafo 21 (trad. cast.: *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza, 2005). He podido comprobar que los dos autores que son objeto favorito de las críticas comunitaristas del primer tipo son Hobbes y Sartre. ¿Será posible que la esencia más fiel del liberalismo se revele en estos dos pensadores, cuando ni siquiera eran liberales en el sentido que habitualmente damos a ese término?

4. Véase Albert Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty*, Cambridge, Harvard University Press, 1970 (trad. cast.: *Salida, voz y lealtad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977).

5. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit*., caps. 2 y 17.

6. Éste, al menos, es el resumen que Richard Rorty hace del argumento de Sandel, en «The Priority of Democracy to Philosophy», en Merrill D. Peterson y Robert C. Vaughan (comps.), *The Virginia Statue for Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

7. Thomas Hobbes, *De Cive*, ed. de Howard Warrender, Oxford, Oxford University Press, 1983, primera parte, cap. 1 (trad. cast.: *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza, 2000).

8. Robert Bellah y otros, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985, págs. 21 y 290 (trad. cast.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989); véase el comentario de Rorty en «The Priority...», *op. cit*., pág. 275, n. 12.

9. Así como su elaboración práctica a través de figuras como la carrera-abierta-apersonas-con-talento, el derecho a la libertad de movimientos, el divorcio legal, etc.

10. Véase Angus Campbell y otros, *The American Voter*, Nueva York, Wiley, 1960, págs. 147-148.

11. Véase la evocación de King en *Habits of the Heart*, *op. cit*., págs. 249 y 252.

12. Roberto Mangabeira Unger, *The Critical Legal Studies Movement*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, pág. 41.

13. Véase Buff-Coat (Robert Everard) en los debates Putney: «Cualesquiera que fueren [...] las obligaciones por las que estuviere vinculado, si Dios nuestro Señor se me revelare, al instante las rompería todas, aun si fueren cien cada día». En A. S. P. Woodhouse, (comp.), *Puritanism and Liberty*, Londres, J. M. Dent, 1938, pág. 34. ¿Fue Buff-Coat el primer superliberal o acaso es Unger un santo puritano de nuestro tiempo?

14. No pretendo formular aquí un argumento determinista. Nosotros nos movemos mayoritariamente dentro de unos mundos heredados porque consideramos que nos resultan cómodos e, incluso, que mejoran nuestra vida; también salimos de ellos cuando nos parecen limitados. Y el liberalismo hace esa salida mucho más fácil de lo que era en las sociedades preliberales.

15. Describo cómo funciona el problema del polizón en los grupos étnicos en «Pluralism: A Political Perspective», en Stephan Thernstrom (comp.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, págs. 781-787.

16. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, págs. 527 y sigs. (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979).

17. Véase un argumento a favor del «perfeccionismo» modesto (frente a la neutralidad) en Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, caps. 5 y 6.

18. Irving Bernstein, *Turbulent Years: A History of the American Worker, 1933-1941*, Boston, Houghton Mifflin, 1970, cap. 7.

19. Véase mi artículo «Socializing the Welfare State», en Amy Gutmann (comp.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988, págs. 13-26.

20. John Dewey, *The Public and Its Problems*, Athens (Ohio), Swallow Press, 1985, págs. 71-72 (trad. cast.: *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata, 2004).

21. Este tipo de republicanismo pluralista puede potenciar también las posibilidades de lo que, en *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983 (trad. cast.: *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997), denominé la «igualdad compleja». Aquí no me es posible entrar más a fondo en esta cuestión, pero vale la pena señalar que tanto el liberalismo como el comunitarismo pueden adoptar formas igualitarias, no igualitarias o antiigualitarias. Asimismo, la corrección comunitarista del liberalismo tanto puede reforzar las viejas desigualdades de los modos de vida tradicionalistas como contrarrestar las nuevas desigualdades del mercado liberal y el Estado burocrático. Es probable (aunque en ningún caso seguro) que la «república de repúblicas» tenga efectos de esta segunda clase.

22. La cuestión está perfectamente planteada en Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of*

Justice, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (trad. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000). Gran parte del análisis reciente sobre la misma viene en forma de comentario sobre (o de debate en contra de) el libro de Sandel.

23. Véase Will Kymlicka, «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, nº 2, junio de 1988, págs. 181-204.

24. Horace Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, Nueva York, Boni and Liveright, 1924.

CAPÍTULO 8. El argumento pro sociedad civil: un camino hacia la reconstrucción social

1. Karl Marx, *The German Ideology*, 1845, parte I, A, sección 4 (trad. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970).

2. Friedrich Engels, *On Authority*, 1872 (trad. cast.: *De la autoridad*, Santa Fe de Rosario, El Cid, 2003).

3. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 1689 (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, ed. de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 5ª ed., 2005; la cita está tomada de la pág. 58).

4. Ibíd. (la cita está tomada de *Carta sobre la tolerancia*, *op. cit*., pág. 61).

CAPÍTULO 9. Deliberación, ¿y qué más?

1. El elemento análogo en la Europa continental y posible origen de los argumentos en Estados Unidos, la teoría de la acción comunicativa de Habermas, ha sido objeto de una amplísima literatura crítica, centrada en su mayoría en los aspectos filosóficos técnicos de la teoría. Los autores norteamericanos, que mayoritariamente evitan la argumentación técnica, han logrado eludir las críticas. Pero véanse Lynn Sanders, «Against Deliberation», *Political Theory*, vol. 25, nº 3, junio de 1997, y mi propio ensayo «Crítica de la conversación filosófica» en el presente volumen (cap. 2).

2. Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

3. Ibíd., págs. 352-353.

4. William Shakespeare, *Hamlet*, acto tercero, escena I (trad. cast.: *Hamlet. Macbeth*, Barcelona, Planeta, 1991; la cita está tomada de la pág. 53).

5. Joseph M. Schwartz, *The Permanence of the Political: A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

6. James Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Decisions for Democratic Reform*, New Haven, Yale University Press, 1991 (trad. cast.: *Democracia y deliberación: nuevas perspectivas para la reforma democrática*, Barcelona, Ariel, 1995). Si la finalidad de los jurados consiste simplemente en añadir sus propias conclusiones a la mezcla de ideas y propuestas que ya se están debatiendo en el ruedo político, entonces son útiles en el mismo sentido en el que lo son los *think tanks* y las comisiones presidenciales. Pero si se reclama alguna autoridad democrática para ellos —si la muestra desplaza a la población muestreada—, entonces son peligrosos.

CAPÍTULO 10. Cómo trazar la línea: religión y política

Este artículo fue presentado originalmente como una de las Conferencias Leary de la Facultad de Derecho de la Universidad de Utah, en noviembre de 1998.

1. Para una formulación estricta de la visión convencional (escrita con un tono bastante combativo), véase Isaac Kramnick y R. Laurence Moore, *The Godless Constitution: The Case Against Religious Correctness*, Nueva York, W. W. Norton, 1996.

2. Ibíd., pág. 14.

3. Reciben sus exenciones fiscales en calidad de organizaciones filantrópicas y sin ánimo de lucro, no por que sean religiosas; si fueran las únicas organizaciones sin ánimo de lucro, es de suponer que la exención resultaría problemática desde el punto de vista separacionista convencional.

4. Robert Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Nueva York, Seabury, 1975, pág. 142.

5. Elizabeth M. Bounds critica mi caracterización de la cultura política estadounidense. Véase Elizabeth M. Bounds, «Conflicting Harmonies: Michael Walzer's Vision of Community», *Journal of Religious Ethics*, vol. 22, nº 2, otoño de 1994, pág. 370: «Pero la cultura pública o la religión civil de Estados Unidos [...] es completamente congruente con la cultura occidental cristiana, como resulta bien evidente en cualquier investidura presidencial».

6. Sobre la religión civil véase Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, libro II, cap. 8. La aplicación de este término a las prácticas estadounidenses contemporáneas es obra de Bellah, *The Broken Covenant*, *op. cit*.

7. David J. Brewer, *American Citizenship*, Nueva York, Scribner's, 1902, pág. 79.

8. Sobre el lenguaje de la guerra véase la «Introduction» de Neal Wood a Maquiavelo, *The Art of War*, Indianápolis, Library of Liberal Arts, 1996, donde describe (especialmente en la sección 5ª) el papel de la imaginería militar en un discurso político del autor italiano (hay trad. cast. de esta obra de Maquiavelo: *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1988). De todos modos, esas imágenes se usan de forma aún más extensa y general.

9. Jane Perlez, «Ex-Communist Appears to Best Walesa for President of Poland», *The New York Times*, 20 de noviembre de 1995, pág. A1.

10. Para una formulación muy contundente del argumento exclusionista (contra el más nimio discurso religioso en la esfera política), véase Robert Audi, «The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, nº 3, verano de 1989, págs. 259-296. Para el texto de la carta pastoral episcopal sobre la disuasión nuclear, véase Jim Castelli, *The Bishops and the Bomb: Waging Peace in a Nuclear Age*, Garden City (Nueva York), Image Books, 1983, págs. 185-276.

11. Sobre este argumento véase Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984. Yo lo he descrito aquí de forma caricaturizada. Véase también cualquier número de la revista *First Things*, de la que Neuhaus es redactor jefe. Para un argumento imposible de caricaturizar, véase Pat Robertson, *The Turning Tide: The Fall of Liberalism and the Rise of Common Sense*, Dallas, W. Pub. Group, 1993.

12. Para una explicación filosófica de este terreno ajeno, véase John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Grijalbo, 1996).

13. Éste es el miedo que motiva a Kramnick y a Moore. Véase, en especial, *Godless Constitution*, *op. cit*., cap. 8 («Lo que nos resulta inaceptable a la luz de esta Constitución sin dios es que la certeza religiosa se imponga en ningún momento a la política y que la política gubernamental privilegie en ningún sentido las creencias religiosas o las codifique en ley de tal manera que impidan que se produzca un proceso democrático pluralista»).

14. Véase, por ejemplo, David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sección 3, parte II: «Que hubo en Inglaterra fanáticos *religiosos* de esta clase durante las guerras civiles es algo que sabemos por la historia, aunque es probable que la obvia *tendenciosidad* de estos principios suscitase tal horror en la gente que pronto se vieran obligados estos peligrosos entusiastas a ocultar sus convicciones» (trad. cast.: *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2006; la cita está tomada de la pág. 65).

15. La idea de que la política liberal está viciada por su negativa a introducir en el terreno político las cuestiones relacionadas con el bien es un tema habitual del comunitarismo estadounidense y quien probablemente lo ha expresado de forma más clara ha sido Alasdair MacIntyre en *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1981 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987).

16. Clarence Crane Brinton, *The Jacobins: An Essay in the New History*, Nueva York, Russell and Russell, 1961.

17. Véase Jacob L. Talmon, *Myth in the Nation and Vision of Revolution: Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Londres, Secker and Warburg, 1980, donde se sugiere que Marx y Engels desarrollaron «expectativas mesiánicas» para el movimiento socialista.

18. Para una visión general, véase Guenter Lewy, *Religion and Revolution*, Nueva York, Oxford University Press, 1974, donde se comentan las implicaciones y las consecuencias de la religión para

la política. Para un análisis de la conexión entre religión y política radical, véase Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Harvard University Press, 1965 (trad. cast.: *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz, 2008), y *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1985 (trad. cast.: *Éxodo y revolución*, Buenos Aires, Per Abbat, 1986).

19. Mateo, 19,30.

20. Véase G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trad. de T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1942, págs. 209-210 (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988).

21. Véase la formulación más clara y completa de la visión que Arendt tenía de la polis y del ámbito doméstico, del trabajar, del producir y de «la revelación del agente en el habla y en la acción» (que es lo que sucede en la asamblea), en Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2008).

22. Ibíd.

23. Ibíd.

24. Véase Kramnick y Moore, *Godless Constitution*, *op. cit*., cap. 1 («Is America a Christian Nation?»).

25. La segunda crítica es pluralista y multiculturalista: véase un ejemplo (que, de todos modos, yo no sigo al pie de la letra en mi propia exposición) en Michael W. McConnell, «Religious Freedom at a Crossroads», *University of Chicago Law Review*, vol. 59, nº 1, invierno de 1992, especialmente, la tercera parte («A Religious Clause Jurisprudence for a Pluralistic Nation»).

26. Véanse diversas versiones de esta perspectiva en Neuhaus, *Naked Public Square*, *op. cit*., págs. 20-38, y en Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, Nueva York, Basic Books, 1993, págs. 105-124. Para una tesis liberal sobre la deliberación, véase Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, págs. 55-68.

27. Véase, por ejemplo, Carl E. Schorske, *German Social Democracy, 19051917: The Development of the Great Schism*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, donde se analiza el cisma producido dentro del movimiento obrero en la Alemania anterior a la Primera Guerra Mundial.

28. Este argumento le resultará familiar a cualquiera que haya ayudado a planificar un acto de carácter cívico en el que pareciera necesario o apropiado (o así lo consideraran, al menos, algunos de los participantes) pronunciar algún tipo de bendición religiosa.

29. Supongo que huelga decir que estoy hablando concretamente de Estados Unidos. Las naciones-Estado como Noruega (por tomar un ejemplo fácil) sí implican una oficialización de la etnicidad; el Estado es en ellas un motor de reproducción cultural. En ese caso, la doctrina separacionista, de ser

aplicable, debe serlo de forma más limitada que en Estados Unidos.

30. Esto es, por supuesto, lo que hacen los partidos en los Estados totalitarios, que constituyen un ejemplo exactamente análogo al de las repúblicas religiosas como, por ejemplo, el Irán actual. Pero no es mi intención sugerir que no pueda haber asignaturas obligatorias en las escuelas democráticas. Un partido que defienda la enseñanza de la educación cívica en los institutos de secundaria podría, tras ganar unas elecciones, exigir la inclusión formal de asignaturas de educación cívica en los planes de estudio. Pero en esas asignaturas tendría que reconocerse también la existencia y la legitimidad de otros partidos.

31. Tomo el de la Pascua por ser un ejemplo más claro que la Navidad, una fiesta cristiana que los cristianos han contribuido a transformar, por así decirlo, en una fiesta de consumo general. Aun así, el encendido del árbol navideño nacional que hace todos los años el presidente por esas fechas sí parece infringir los principios separacionistas.

32. Para un resumen de esa clase de financiación, con cifras incluidas, véase Milt Freudenheim, «Charities Aiding Poor Fear Loss of Government Subsidies», *New York Times*, 5 de febrero de 1996, pág. B8.

33. Digo «probablemente» porque puedo imaginar la posibilidad de que en Estados Unidos se tomaran medidas que siguieran el modelo de las implantadas en algunos países europeos, donde el Estado subvenciona la instrucción religiosa en las escuelas públicas y permite que representantes de las diferentes religiones acudan a dar clase a sus respectivos alumnos y alumnas conforme a unos horarios determinados. No obstante, y en vista de las tendencias fisíparas de la religión en Estados Unidos, ese tipo de medidas podrían resultar terriblemente divisivas, o podrían obligar a que el Estado decidiera cuáles de las llamadas religiones son serias o genuinas (algo tal vez no imposible, pero tampoco deseable).

34. Un útil estudio de los casos judiciales relevantes hasta veinte años atrás puede encontrarse en Frank J. Sorauf, *The Wall of Separation: The Constitutional Politics of Church and State*, Princeton, Princeton University Press, 1976. Yo soy de la opinión que el mejor modo de decidir sobre muchos de esos casos no es a través de los tribunales de justicia. Sobre lo de «proteger la Torá con un cercado» véase Joel Roth, *The Halakhic Process: A Systematic Analysis*, Nueva York, Jewish Theological Seminary, 1986, págs. 189 y sigs.

35. La política de los evangélicos contemporáneos en Estados Unidos nos proporciona un útil ejemplo de ello. Véase en Carter, *Culture of Disbelief*, *op. cit*., págs. 265-266, un análisis comprensivo con su postura o que hace, cuando menos, que la derecha cristiana no parezca un peligro tan definitivo para la democracia. A mí no se me ocurre ninguna buena razón democrática para decir a esos activistas cristianos que se retiren de la vida política, pero sí los considero mis oponentes y espero y deseo su derrota.

CAPÍTULO 11. La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural

1. Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, trad. de George J. Becker, Nueva York, Grove Press, 1962,

págs. 56-57 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Barcelona, Seix Barral, 2005).

Capítulo 12. Nación y universo

1. Paul D. Hanson, *The People Called: The Growth of Community in the Bible*, San Francisco, Harper and Row, 1986, págs. 312-324.

2. Isaías 49,6; véase 42,6. Todas las citas bíblicas están tomadas de la versión del rey Jacobo. (Las citas en castellano están tomadas de la versión Reina Valera de 1960, con ligeras modificaciones para ajustarse mejor al original inglés. [*N. del t.*])

3. Isaías 2,3.

4. *Daily Prayer Book: Ha-Siddur Ha-Shalem*, trad. de Philip Birnbaum, Nueva York, Hebrew Publishing Co., 1977, pág. 138. Véase un análisis de ese versículo en George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, vol. I: págs. 228-231, vol. II: págs. 371-374.

5. Rudyard Kipling, «A Song of the English», en *Rudyard Kipling's Verse: Inclusive Edition, 1885-1926*, Nueva York, Doubleday, Page, 1927, págs. 194-195.

6. Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, trad. Hartwig Hirschfeld, Nueva York, Schocken Books, 1964, págs. 226-227; Samson Raphael Hirsch, *Horeb: A Philosophy of Jewish Laws and Observances*, trad. de I. Grunfeld, Londres, Soncino Press, 1962, vol. I: págs. 143-144.

7. Amós 9,7.

8. Isaías 19,20-25.

9. Véase el análisis de la tolerancia en David B. Wong, *Moral Relativity*, Berkeley, University of California Press, 1984, cap. 12.

10. Jeremías 18,7-10.

11. Miqueas 4,4-5.

12. Según los rabinos del Talmud, la diferencia humana (aunque no exactamente la creatividad humana) es la característica especial de la creación divina: «Si un hombre acuña muchas monedas a partir de un mismo molde, todas se parecerán entre sí, pero el Rey de Reyes Supremo [...] creó a cada hombre dándole la impronta del primero, y aun así, ninguno de ellos se asemeja a su prójimo» (Talmud de Babilonia, Sanhedrín, 37a).

13. Me he ayudado aquí de las tesis de David Hartman sobre el significado moral de la creación en *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, Nueva York, Free Press, 1985, en

especial, las págs. 22-24 y 265-266 (trad. cast: *El pacto viviente : el espíritu de innovación en el judaísmo tradicional*, Buenos Aires, Lilmod, 2006).

14. Deuteronomio 30,19.

15. León Tolstói, *Ana Karenina*, primera parte, cap. 1.

16. Anders Nygren, *Agape and Eros*, trad. de Philip Watson, Chicago, University of Chicago Press, 1982 (trad. cast.: *Eros y Ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona, Sagitario, 1969).

17. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Londres, J. M. Dent (Everyman's Library), 1910, pág. 75 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Madrid, Alianza, 2003).

18. Amós 5,24.

19. Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, cap. 6.

20. Ibíd., págs. 134-135.

21. Ibíd., pág. 139.

22. Ibíd., pág. 136.

23. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961, págs. 189-195 (trad. cast.: *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1963).

24. En el ensayo de Aurel Kolnai, «Erroneous Conscience», se sugiere un argumento similar al de Hampshire. Kolnai muestra una fina sensibilidad hacia la densidad y la diversidad de la experiencia moral. Aun así, se opone a la afirmación de que existen «diferentes morales». La moral tiene un carácter necesariamente singular. Lo que la diversifica, sin embargo, son nuestras «afiliaciones». Y es que la experiencia moral es siempre la experiencia de unas personas particulares, situadas en un tiempo y un espacio, y adheridas o apegadas a otras personas particulares. «Así pues, las entidades sociales a las que pertenecemos naturalmente o a las que nos incorporamos por libre elección encarnan, entre otras cosas, unos determinados rasgos, actuaciones y acentos morales distintivos [...], nuestra lealtad a ellos se ajusta a una exigencia moral general [es decir, a una "ley comprehensiva"] y, a su vez, engendra ciertas obligaciones morales derivadas: de nuestras propias afiliaciones familiares, nacionales, religiosas, políticas, etc., emanarán para cada uno de nosotros un conjunto de normas morales.» Éste es un conjunto diferenciado, no sólo porque las normas tengan como su «punto incidental de aplicación» a familias y naciones diferentes, sino también porque las afiliaciones que reflejan constituyen en cada caso un «marco de vida» o una «esfera de deberes» distintivos, con sus propios «rasgos, actuaciones y acentos». La moral se particulariza a partir de la intervención de lo que Kolnai llama los «hechos no morales» (nuestras inclinaciones asociativas, nuestros apegos apasionados). Pero los procesos puestos en marcha por tales «hechos» parecen contribuir en gran medida a producir, si no ya morales diferentes, sí, como mínimo, diferentes

maneras de entender y experimentar la moralidad, y, a partir de ahí, diferentes modos de vida. Un deber como la «obligación moral de la honestidad» sobreviviría sin duda a todos esos procesos con apenas variaciones menores, pero cuesta creer que las reglas de la justicia distributiva no se vieran significativamente diferenciadas en el transcurso de los mismos. (*Ethics, Value and Reality: Selected Papers of Aurel Kolnai*, ed. de Bernard Williams y David Wiggins, Indianápolis, Hackett, 1978, págs. 21-22.)

25. Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Nueva York, Basil Blackwell, 1988.

26. Éxodo 2,23.

27. Véase Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1977, págs. 180-183 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984).

28. C. B. Woodham-Smith, *The Great Hunger: Ireland 1845-1849*, Londres, Harper and Row, 1962.

29. Éste es un argumento que me sugirió Adi Ophir. Compárese con Barrington Moore, a propósito de «la unidad del sufrimiento y la diversidad de la felicidad», en *Reflections on the Causes of Human Misery and upon Certain Proposals to Eliminate Them*, Boston, Beacon Press, 1972, cap. 1.

30. Véase, sin embargo, Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Nueva York, Basil Blackwell, 1988, donde se sugiere que nuestras comunidades nacionales son muy antiguas, aunque no así nuestras ideologías nacionalistas.

31. Edmund Wilson, *Patriotic Gore: Studies in the Literature of the American Civil War*, Nueva York, Oxford University Press, 1962, pág. xi.

32. Nicolás Maquiavelo, *The Discourses*, libro I, cap. 5, trad. de Christian Detmold, Nueva York, Modern Library, 1940, pág. 122 (trad. cast.: *Discursos sobre la década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987).

33. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, pág. 16 (trad. cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993).

34. Martin Buber, *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*, Nueva York, Schocken, 1963, págs. 221 y 248.

35. Karl Marx, «The British Rule in India», en *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, ed. de Shlomo Avineri, Garden City (Nueva York), Anchor, 1969, pág. 64 (trad. cast.: «La dominación británica en la India», en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1981, tomo I; la cita está tomada de la pág. 504).

36. Véase la defensa que hace Mill de su papel (que no difiere por completo de la defensa de Marx): *On Liberty*, cap. 2, en *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. de Marshall Cohen, Nueva York,

Modern Library, 1961, págs. 197-198 (trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Edaf, 2004).

37. Tom Nairn, *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Londres, NLB, 1977, pág. 331 (trad. cast.: *Los nuevos nacionalismos de Europa: la desintegración de la Gran Bretaña*, Barcelona, Península, 1980).

38. Véase Clifford Geertz, «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States», en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, págs. 255-310 (trad. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987).

39. Véase Francis Hutchins, *Spontaneous Revolution: The Quit India Movement*, Delhi, Manohar Book Service, 1971, caps. 3, 4 y 5.

40. Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Nueva York, Vintage, 1977, pág. 159 (trad. cast.: *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid, Cátedra, 2000).

41. Para una completa exposición del argumento marxista, véase Walker Connor, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

42. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. Patrick Romanell, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1950 (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, ed. Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 5ª ed., 2005; las citas están tomadas de las págs. 58 y 61).

43. Michael Walzer, «The Reform of the International System», en *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, págs. 227-240.

44. Eric Hobsbawm, «Some Reflections on *The Break-up of Britain*», *New Left Review*, nº 105, septiembre-octubre de 1977, pág. 9.

45. El «egoísmo» sitúa al yo propio por encima de todos los demás «yoes»; el «individualismo» no tiene esa connotación. De manera más o menos análoga, el «racismo», el «sexismo» y el «chovinismo» implican una ordenación clasificatoria de razas, sexos y Estados, pero el «nacionalismo» funciona de forma diferente: es perfectamente compatible con una teoría de la inconmensurabilidad (como la de Buber) o con un simple agnosticismo en cuanto a clasificaciones y ordenaciones. Los nacionalistas se parecen más a los patriotas, por cuanto pueden respetar y valorar compromisos similares al suyo cuando los ven en otras personas, y porque pueden hacerlo (a diferencia de los egoístas) sin considerar a éstas como competidoras y antagonistas suyas. (Esto no quiere decir que no haya muchos nacionalistas que adopten una versión colectiva de egoísmo y una versión política de racismo.)

46. Así pues, las metáforas de la «armonía» y la «misión» acaban mezclándose: «De la interrelación armoniosa entre las misiones [de cada persona] se deriva la misión general de todos los pueblos». En Ignazio Silone (com.), *The Living Thoughts of Mazzini*, Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1972, pág. 55.

47. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, ed. de Frederick Engels, Nueva York, International Publishers, 1967, III: pág. 383 (trad. cast.: *El capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, tomo III, vol. 6).

48. Berlin, *Vico and Herder*, *op. cit*., pág. 164.

49. Martin Buber, *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, ed. Paul R. Mendes-Flohr, Oxford, Oxford University Press, 1983, pág. 91 (trad. cast.: *Una tierra para dos pueblos*, México, UNAM, Sígueme, 2009).

50. Véase el prólogo de Sartre en Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. de Constance Farrington, Nueva York, Grove Press, 1963, págs. 7-26.

51. Hobsbawm, «Some Reflections», *op. cit*., pág. 10.

52. Horace Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, Nueva York, Boni and Liveright, 1924.

53. Para una defensa de esta comunidad «civil», véase Geertz, «The Integrative Revolution», *op. cit*., en especial, las págs. 309-310.

Capítulo 13. El estatus moral de los Estados: una respuesta a cuatro críticos

1. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Nueva York, 1977 (trad. cast.: *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós, 2001).

2. Richard Wasserstrom, «Review of Michael Walzer's *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*», *Harvard Law Review*, vol. 92, nº 2, diciembre de 1978, pág. 544.

3. Gerald Doppelt, «Walzer's Theory of Morality in International Relations», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, nº 1, otoño de 1978, pág. 26.

4. Charles R. Beitz, «Bounded Morality: Justice and the State in World Politics», *International Organization*, vol. 33, nº 3, verano de 1979, págs. 405-424; David Luban, «Just War and Human Rights», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, nº 2, invierno de 1980, págs. 161-181.

5. Luban, «Just War», *op. cit*., pág. 167.

6. Doppelt, «Walzer's Theory», *op. cit*., pág. 14.

7. Este argumento es análogo al que se recoge en *Guerras justas e injustas* (pág. 330 de la edición inglesa [pág. 434 de la edición castellana]) sobre la no violencia. Si los ciudadanos optan por la resistencia civil antes que por la militar, entonces disminuye la criminalidad del agresor, pues resulta

entonces evidente que éste no los ha forzado a luchar, a arriesgar sus vidas ni a morir por sus derechos. Si los invasores son bien recibidos por una clara mayoría del pueblo, resultaría extraño acusarlos de crimen o delito alguno. Ahora bien, es casi seguro que tal acogida favorable se producirá solamente en circunstancias que favorezcan las tres excepciones que analizo un poco más adelante, en cuyo caso, la invasión será irreprochable antes incluso de que pueda ser bien acogida.

8. Walzer, *Just and Unjust Wars*, *op. cit*., pág. 89 (*Guerras justas e injustas*, Paidós, pág. 134).

9. Wasserstrom, «Review», *op. cit*., pág. 540.

10. Ibíd., pág. 542; Doppelt, «Walzer's Theory», *op. cit*., pág. 16.

11. Por lo tanto, el nacionalista italiano Mazzini se equivocó al afirmar (en su discurso inaugural ante la Joven Europa, en 1847), que «no existe una cuestión internacional en lo que se refiere a las formas de gobierno, sino sólo una cuestión nacional». En realidad, la distinción válida es una muy simple: la cuestión filosófica es, de hecho, internacional (o transnacional o universal), pero la cuestión política sólo puede ser legítimamente respondida por medio de un proceso nacional de toma de decisiones.

12. Luban, «Just Wars», *op. cit*., pág. 166.

13. Los párrafos siguientes resumen el argumento expuesto en *Just and Unjust Wars*, *op. cit*., págs. 89-108 (*Guerras justas e injustas*, Paidós, págs. 131-158).

14. Por motivos que no logro comprender, Doppelt interpreta que por «esclavización» yo entiendo el «reasentamiento forzoso de masas de personas» (pág. 7), a propósito de una referencia mía a la política llevada a cabo por España en Cuba en 1898. Pero lo único que digo acerca de la política española en cuestión es que fue aplicada «con tan pocos miramientos para la salud de las personas a las que afectaba que miles de ellos se resintieron y murieron» (*Just and Unjust Wars*, *op. cit*., pág. 102 [*Guerras justas e injustas*, Paidós, pág. 151]). No, por «esclavización» yo entiendo esclavización: la definición que da el diccionario de ese término es más que suficiente. No ofrezco ejemplos, porque, hasta donde sé, la esclavización no ha sido nunca usada como causa (o siquiera como pretexto) para una intervención militar. Por consiguiente, la referencia de Doppelt al Sur estadounidense (pág. 20) es superflua. Los esclavos (mientras sean tales esclavos) no pueden ser concebidos como participantes en ningún proceso social o político de autodeterminación.

15. Wasserstrom, «Review», *op. cit*., pág. 544; Doppelt, «Walzer's Theory», *op. cit*., págs. 20 y 23-25.

16. No puedo hacer aquí ninguna referencia autorizada a ninguna literatura especializada en la materia publicada en la propia Sudáfrica; mis referencias se basan en argumentos expuestos en folletos y en mítines políticos en Estados Unidos.

17. Desde luego, es un problema que incluso la opresión común pueda ser (y sea habitualmente) descrita mediante el vocabulario de la esclavización (como ocurre con una expresión marxista tan frecuente como la «esclavitud del salario»). Pero eso no hace más que sugerir la importancia de trazar una línea que proteja la política y los procesos sociales internos (no frente a la crítica filosófica

ni frente a la resistencia y la revolución internas, sino únicamente) frente a la intervención militar.

18. Luban, «Just War», *op. cit*., págs. 170-171.

19. Wasserstrom, «Review», *op. cit*., pág. 542.

20. Véase el análisis del argumento de Mill en *Guerras justas e injustas* (págs. 87-91 de la edición inglesa [págs. 131-136 de la edición castellana]).

21. Wasserstrom, «Review», *op. cit*., pág. 542.

22. Doppelt, «Walzer's Theory», *op. cit*., pág. 13.

23. Beitz, «Bounded Morality», *op. cit*., pág. 413.

24. El primero en formular la noción del «utilitarismo de los derechos» fue Robert Nozick, en su *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, 1974, pág. 28 (trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988). Nozick sostiene también, sobre bases kantianas, que los derechos deben ser concebidos como límites a la acción antes que como objetivos de una política maximizadora. Aunque yo no comparto sus opiniones en cuanto a la sustancia de una teoría de los derechos, la concepción que él tiene de la estructura de dicha teoría es la misma que subyace a mi postura en *Guerras justas e injustas*.

25. Luban, «Just War», *op. cit*., pág. 175.

26. No obstante, no estoy seguro de que Beitz pretenda defender la intervención *militar*. Cuando reseña un libro sobre la guerra, sí parece tener esa intención. Pero en su propio libro, introduce un argumento similar diciendo que desea «poner entre paréntesis el caso de la intervención militar» y hablar exclusivamente de las «políticas de interferencia que [...] no llegan al nivel del uso real de la violencia» (*Political Theory and International Relations*, Princeton, 1979, pág. 72). En mi caso, en *Guerras justas e injustas* me interesaban únicamente las intervenciones militares, pero los argumentos que allí desarrollé excluyen también cualquier determinación externa de los ordenamientos constitucionales internos (como un ejemplo posterior demostrará). No pretendo, en ningún caso, descartar todo intento por parte de un Estado de influir en otro ni toda utilización de la presión diplomática y económica. Trazar la línea de delimitación es una ardua tarea, sin lugar a dudas, pero la ubicación precisa de esa línea no es lo que se discute aquí, pues todos mis críticos (con la única posible excepción de Beitz) están dispuestos a un «uso real de la violencia» en los países de otras personas con el fin de hacer un bien a éstas.

27. Beitz, «Bounded Morality», *op. cit*., págs. 422-423.

28. Doppelt, «Walzer's Theory», *op. cit*., pág. 25.

CAPÍTULO 14. El argumento de la intervención humanitaria

Una versión ligeramente diferente de este artículo fue expuesta en la Conferencia Theodore

Mitan impartida en el Macalester College de Saint Paul (Minnesota).

1. Edward Luttwak, «No Score War», *Times Literary Supplement*, 14 de julio de 2000, pág. 11.

CAPÍTULO 15: Más allá de la intervención humanitaria: los derechos humanos en la sociedad global

1. Jeremy Bentham, «Anarchical Fallacies: Being an Examination of the Declaration of Rights Issued during the French Revolution» (1796), en *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, ed. de John Bowring, Edimburgo, William Tait, 1843, págs. 491-534; reimpresión: Nueva York, Russell and Russell, 1962, pág. 501 (trad. cast.: «Falacias anárquicas», en J. M. Colomer (comp.), *Bentham*, Barcelona, Península, 1991).

2. Richard Wolin, «Kant at Ground Zero», *The New Republic*, 9 de febrero de 2004, págs. 25-32, citando de «This Is the Fourth World War: The *Der Spiegel* Interview with Jean Baudrillard», *International Journal of Baudrillard Studies*, vol. 1, nº 1, enero de 2004. Entrevista traducida al inglés por Samir Gandesha.

3. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pág. 36 (trad. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002).

4. Para una útil explicación general, véase Jack Donnelly, *The Concept of Human Rights*, Londres, Croom Helm, 1985.

5. Maurice Cranston, *What Are Human Rights*?, Nueva York, Taplinger, 1973, apéndice A y comentarios en el texto precedente.

6. Véase James M. Ratcliffe (comp.), *The Good Samaritan and the Law: The Morality —and the Problems— of Aiding Those in Peril*, Nueva York, Anchor Books, 1966.

7. Norman Geras, *The Contract of Mutual Indifference: Political Philosophy After the Holocaust*, Londres, Verso, 1998, págs. 49 y sigs.

8. Amartya Sen, *Development as Freedom*, Nueva York, Knopf, 1999, pág. 171 (trad. cast.: *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000).

9. Véase Iris Young, «From Guilt to Solidarity: Sweatshops and Political Responsibility», *Dissent*, primavera de 2003, págs. 39-44.

10. Somini Sengupta, «World Hunger Increasing, New U.N. Report Finds», *New York Times*, 25 de noviembre de 2003, pág. A10, citando de «The State of Food Insecurity in the World 2003», Roma, Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2003.

11. Thomas W. Pogge hace campaña a favor de propuestas de ese estilo en su capítulo «Priorities of

Global Justice», en Thomas W. Pogge (comp.), *Global Justice*, Oxford, Blackwell, 2001, págs. 6-23.

12. Véase Amartya Sen, «Human Rights and Asian Values», *Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy*, Nueva York, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997.

13. Madhavi Sunder, «Piercing the Veil», *Yale Law Journal*, vol. 112, nº 6, abril de 2003, págs. 1.433-1.457.

CAPÍTULO 16. Terrorismo y guerra justa

1. Aristóteles, *Política*, 1311a y 1312a-1314a.

2. Edmund Burke, *Reflections of the Revolution in France*, Londres, J. M. Dent (Everyman's Library), 1953, pág. 75 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Madrid, Alianza, 2003).

3. Véase Maria McGuire, *To Take Arms: My Year with the IRA Provisionals*, Nueva York, Viking Press, 1973.

4. Analizo estas excusas en «Terrorism: A Critique of Excuses», en *Arguing about War*, New Haven, Yale University Press, 2004, págs. 51-66 (trad. cast.: «Una crítica a las excusas del terrorismo», en *Reflexiones sobre la guerra*, Barcelona, Paidós, 2004, págs. 71-84).

5. Entre quienes se oponían a tal medida estaban el general Dwight Eisenhower y el almirante William Leahy. Véase el insuperable estudio de Gar Alperowitz, *The Decision to Use the Atomic Bomb*, Nueva York, Knopf, 1995.

6. Me baso aquí en Noble Frankland, *The Bombing Offensive against Germany*, Londres, Faber, 1965; Gavin Lyall (comp.), *The War in the Air: The Royal Air Force in World War II*, Nueva York, Ballantine, 1970; Dudley Saward, *Bomber Harris*, Garden City (Nueva York), Doubleday, 1985; C. P. Snow, *Science and Government (The Godkin Lectures at Harvard University)*, Nueva York, New American Library, 1962 (trad. cast.: *Ciencia y gobierno*, Barcelona, Seix Barral, 1963); y John C. Ford, S. J., «The Morality of Obliteration Bombing», en Richard Wasserstrom (comp.), *War and Morality*, Belmont (California), Wadsworth, 1970, págs. 15-41.

7. Defiendo con más detalle dicha revisión de la doctrina del doble efecto en *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books, 1977, págs. 152-159 (trad. cast.: *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós, 2001).

8. *Los justos*, acto II: «Iban niños en el carruaje del gran duque». La obra, en su traducción inglesa, está incluida en *Caligula and Three Other Plays*, trad. de Stuart Gilbert, Nueva York, Vintage, 1958, pág. 253 (trad. cast.: *Los justos: obra en cinco actos*, Madrid, Alianza, 1982).

CAPÍTULO 17. La acción política y el problema de las manos sucias

Una versión previa de este artículo se presentó como ponencia en la reunión anual de la Conferencia para el Estudio del Pensamiento Político, celebrada en abril de 1971 en Nueva York. Estoy en deuda con Charles Taylor, que ejerció de coordinador de mi mesa en aquella ocasión y me animó a creer que los argumentos que allí expuse tal vez fueran correctos.

1. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, nº 2, invierno de 1971-1972: Thomas Nagel, «War and Massacre», págs. 123-144; R. B. Brandt, «Utilitarianism and the Rules of War», págs. 145-165; y R. M. Hare, «Rules of War and Moral Reasoning», págs. 166-181.

2. A propósito de la descripción que hace Nagel de un posible «callejón sin salida moral», véase «War and Massacre», *op. cit*., págs. 142-144. Bernard Williams ha formulado una sugerencia similar, aunque sin llegar a reconocer del todo que era suya propia: «Muchas personas pueden admitir que una determinada vía de actuación es, en el fondo, la mejor opción dado el conjunto de las circunstancias, pero que para seguirla hay que hacer algo incorrecto» (*Morality: An Introduction to Ethics*, Nueva York, Cambridge University Press, 1972, pág. 93 [trad. cast.: *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1982]).

3. Jean-Paul Sartre, *Dirty Hands*, en *No Exit and Three Other Plays*, trad. de Lionel Abel, Nueva York, Vintage Books, 1955, pág. 224 (trad. cast.: *Las manos sucias*, Madrid, Alianza, 1986).

4. Hare, «Rules of War and Moral Reasoning», *op. cit*., págs. 173-178, en especial, la pág. 174: «Los principios simples del deontólogo [...] tienen su sitio en el nivel de la formación del carácter (la educación y la autodidáctica morales)».

5. Max Weber, «Politics as a Vocation», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. y ed. de Hans H. Gerth y C. Wright Mills, Nueva York, Oxford University Press, 1946, págs. 77-128 (trad. cast.: «La política como vocación», en *El politico y el científico*, Madrid, Alianza, 1967).

6. Véase Nicolás Maquiavelo, *The Prince*, cap. 15 (trad. cast.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1981); véase también Maquiavelo, *The Discourses*, libro primero, caps. 9 y 18 (trad. cast.: *Discursos sobre la década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987). Mis citas están extraídas de la edición conjunta de ambas obras publicada en Modern Library (Nueva York, 1950, pág. 57).

7. Dejo a un lado la cuestión de si el detenido es, además, responsable de la campaña terrorista. Quizás se opusiera a ella en las reuniones mantenidas en el seno de la organización rebelde, pero, en cualquier caso (tanto si merece ser castigado como si no), lo que no merece es ser torturado.

8. Otros autores sostuvieron que los cristianos no deben matar bajo ningún concepto, ni siquiera en una guerra justa. Y también había una posición intermedia que evoca los orígenes de la idea de las manos sucias. Así, Basilio el Grande (obispo de Cesarea en el siglo IV d.C.) escribió: «Nuestros padres diferenciaron el hecho de matar en una guerra del mero asesinato [...] pero, pese a ello, tal vez no estaría de más que aquellos cuyas manos no están limpias se abstengan de comulgar durante tres años». En ese caso, las manos sucias son una especie de impureza o de indignidad, que no es lo mismo que culpa, aunque ambas estén estrechamente relacionadas con ésta. Para un estudio general

de estas y otras perspectivas cristianas, véase Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nueva York, Abingdon Press, 1960, en especial, los caps. 5-7 (trad. cast.: *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz: examen histórico y nueva valoración crítica*, Madrid, Cátedra, 1963).

9. Las reglas de Brandt no parecen ser de aquellas de las que se puede hacer caso omiso (con la única excepción, quizás, de un soldado que decida que, a partir de un momento determinado, *no* matará a más miembros de la población civil, con independencia de la causa que se pretendiera promover con esas muertes), pues lo único que exigen es un cálculo esmerado. Pero yo entiendo que hay reglas de un tipo diferente, que tienen la forma de preceptos y prohibiciones comunes, que pueden figurar (y a menudo figuran) entre las aceptadas por el llamado «utilitarismo de la regla».

10. J. L. Austin, «A Plea for Excuses», en *Philosophical Papers*, ed. de J. O. Urmson y G. J. Warnock, Oxford, Oxford University Press, 1961, págs. 123-152 (trad. cast.: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza, 1989).

11. William Shakespeare, *Hamlet*, acto tercero, escena IV, verso 178 (trad. cast.: *Hamlet. Macbeth*, Barcelona, Planeta, 1991; la cita está tomada de la pág. 75).

12. Compárese con los versos siguientes del poema de Bertolt Brecht titulado «A los hombres futuros»: «Desgraciadamente, nosotros / que queríamos preparar el camino para la amabilidad / no pudimos ser amables» (Bertolt Brecht, *Selected Poems*, trad. de H. R. Hays, Nueva York, Grove Press, 1959, pág. 177 [trad. cast.: *Poemas y canciones*, Madrid, Alianza, 1968, pág. 100]). Ésta es más una excusa que una justificación (el poema es una *apología*).

13. Robert Nozick analiza algunos de los posibles efectos de hacer caso omiso de una regla en su artículo «Moral Complications and Moral Structures», *Natural Law Forum*, nº 13, 1968, págs. 34-35 y notas correspondientes. Nozick sugiere que lo que posiblemente queda después de infringir una regla (por buenos motivos) es el «deber de indemnizar». Él no lo llama «culpa», aunque ambas nociones están estrechamente vinculadas entre sí.

14. Hare, «Rules of War and Moral Reasoning», *op. cit*., pág. 179.

15. Es posible una postura utilitarista más, como la que se sugiere en Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, trad. de John O'Neill, Boston, Beacon Press, 1970 (trad. cast.: *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956). Según este enfoque, los sentimientos de angustia y culpa que experimenta el hombre que toma una decisión que le deja las «manos sucias» se desprenden de la incertidumbre radical que tiene acerca de cuál será el resultado real de su acción. Puede que aquella cosa tan abyecta que está haciendo sea al final en vano, que los resultados que espera obtener no se produzcan, que el único producto de su acción sea el dolor que ha causado o el engaño que ha fomentado. Entonces (y sólo entonces) habrá cometido un crimen de verdad. Por otra parte, si el bien esperado se acaba materializando, entonces (y sólo entonces) podrá dejar atrás sus sentimientos de culpa: podrá decir (y el resto de nosotros deberemos asentir) que estaba justificado. Esta concepción responde a una especie de utilitarismo diferido, en el que la justificación depende de los resultados reales, pero, bajo ningún concepto, de los previstos. No es tan difícil imaginar a un actor político aguardando angustiado al «veredicto de la historia». Pero supongamos que ese veredicto le es favorable (suponiendo, claro está, que hay un veredicto *final* o una normativa que prescribe la

consolidación de cualesquiera veredictos posibles): él se sentirá aliviado casi con total seguridad, más aliviado, sin duda, que el resto de nosotros. Pero para lo que no veo motivo es para que se sienta justificado si es un hombre bueno y sabe que lo que hizo estuvo mal. Tal vez las víctimas de su crimen, al comprobar el feliz resultado, lo absuelvan, pero la historia no tiene poderes absolutorios. De hecho, es más probable que la historia juegue malas pasadas a nuestro juicio moral. Como mínimo, los resultados previstos son la consecuencia que se espera que tengan nuestros propios actos (ésa es la previsión), pero los resultados reales tienen, casi con total seguridad, multitud de causas, la combinación de las cuales puede perfectamente haber sido fortuita. Merleau-Ponty subraya hasta tal punto los riesgos de la toma de decisiones políticas que convierte la política en un juego de azar en el que se apuesta con el tiempo y las circunstancias. Pero la angustia del jugador no tiene mucho interés desde el punto de vista moral. Tampoco sirve de barrera demasiado eficaz —como el propio libro de Merleau-Ponty deja muy claro— contra la comisión de los más terribles crímenes.

16. Véanse los casos sugeridos por David Ross, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930, págs. 56-57, y por E. F. Carritt, *Ethical and Political Thinking*, Oxford, 1947, pág. 65.

17. Maquiavelo, *The Discourses*, libro primero, capítulo 9, *op. cit*., pág. 139.

18. Para un enfoque muy diferente de las tesis de Maquiavelo, véase Isaiah Berlin, «The Question of Machiavelli», *New York Review of Books*, 4 de noviembre de 1971.

19. Maquiavelo, *The Discourses*, libro primero, cap. 18, *op. cit*., pág. 171.

20. Weber, «Politics as Vocation», págs. 125-126 (las citas están tomadas de *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967, págs. 173-174). Pero, a veces, un líder político sí opta por la vertiente «absolutista» del conflicto, y, en ese sentido, Weber escribe (pág. 127 [cita extraída de *op. cit*., pág. 176]) que es «infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* [...], que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias [...], y que al llegar a un cierto momento dice: "No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo"». Por desgracia, Weber no sugiere qué momento es ése o, siquiera, cuál podría ser.

21. Albert Camus, *Caligula and Three Other Plays*, Nueva York, Vintage Books, 1958, pág. x. (El prólogo fue traducido por Justin O'Brian; las obras, por Stuart Gilbert.)

22. Jean-Paul Sartre, *Dirty Hands*, en *No Exit and Three Other Plays*, trad. Lionel Abel, Nueva York, Vintage Books, 1955, pág. 223 (trad. cast.: *Las manos sucias*, Madrid, Alianza, 1986).

CAPÍTULO 18: Estados Unidos en el mundo: guerras justas y sociedades justas. Una entrevista con Michael Walzer

Entrevista con los miembros del personal de redacción de *Imprints*, 2003.

1. Publicado como Michael Walzer, *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven, Yale University Press, 2005.

* Para las referencias bibliográficas de las obras de Walzer citadas en esta introducción, véase el apéndice dedicado a la bibliografía completa del autor. *(N. del t.)*

* *Agency*. En el presente libro se ha optado también por traducir este término inglés como «capacidad de acción». *(N. del t.)*

* Festividad oficial en Estados Unidos que se celebra el último lunes del mes de mayo y que conmemora a los militares estadounidenses caídos en servicio. *(N. del t.)*

* Entiéndase aquí *comunidad* como «cualidad de común» y no como conjunto de personas, pueblos o naciones. *(N. del t.)*

* La cita está tomada de Michael Walzer, *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós, 2001, pág. 93n. *(N. del t.)*

* Hay trad. cast.: *Obediencia y desobediencia civil en una democracia*, Buenos Aires, Dimelisa, 1976. *(N. del t.)*

** La cita está tomada de John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 2ª ed., 1997, pág. 367. *(N. del t.)*

* Véase el capítulo anterior. *(N. del t.)*

* Trad. cast.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996. *(N. del t.)*

Pensar políticamente
Michael Walzer

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *Thinking Politically: Essays in Political Theory*

© del diseño de la portada, Jaime Fernández

© Michael Walzer, 2007

© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2010

© de todas las ediciones en castellano,
Espasa Libros, S. L. U., 2010
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2018

ISBN: 978-84-493-3474-0 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com