

ROSTROS DEL IGUALITARISMO

Discusiones y desafíos filosóficos



DANIEL BUSDYGAN
(COORDINADOR)



Red de Investigaciones sobre
Igualitarismo

ROSTROS DEL IGUALITARISMO

ROSTROS DEL IGUALITARISMO

Discusiones y desafíos filosóficos

Daniel Busdygan
(coordinador)



Rostros del igualitarismo: discusiones y desafíos filosóficos / Graciela Vidiella... [et al.]; compilado por Daniel Busdygan; coordinación general de Daniel Busdygan; dirigido por Daniel Busdygan; editado por Daniel Busdygan. – 1a ed. – Berazategui: Daniel Busdygan, 2020. 270 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-86-3369-5

1. Filosofía Política. 2. Filosofía del Derecho. 3. Filosofía Moral. I. Vidiella, Graciela. II. Busdygan, Daniel, comp.

CDD 323.01

ISBN: 9789878633695

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva de los autores.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 19184. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Agradecimientos.....	9
Prólogo. Democracia, virtud y perfeccionismo: otra vez	
Rawls.....	11
<i>Graciela Vidiella</i>	
Introducción. El igualitarismo y sus desafíos.....	19
<i>Daniel Busdygan</i>	
Relaciones entre iguales y confianza	23
<i>Facundo García Valverde</i>	
Comunidad y reciprocidad en el igualitarismo radical	
de Gerald A. Cohen.....	43
<i>Fernando Lizárraga</i>	
El concepto de razón pública aplicado al federalismo	
argentino.....	69
<i>Cristián Augusto Fatauros</i>	
La igualdad en John Rawls y la herencia de riquezas en	
la Argentina.....	95
<i>Alejandro Berrotarán</i>	
Rawls y Habermas sobre el principio de igualdad. Un	
análisis desde la teoría del discurso.....	111
<i>Santiago Prono</i>	
Coerción y deberes de justicia igualitaria en el plano	
global.....	131
<i>Federico Abal</i>	
Emociones y juicio moral.....	145
<i>Nicolás E. Alles</i>	
Usos legítimos y necesarios de la ciencia en el diseño de	
políticas e instituciones. Algunos ejemplos.....	159
<i>Julieta Elgarte</i>	

Concepciones de salud, derecho a la salud y genética	181
<i>María Graciela de Ortúzar</i>	
El consenso superpuesto y el pañuelo naranja.....	195
<i>Patricia Britos</i>	
Aproximaciones contemporáneas a la ideología. Lucha de clases y cultura	215
<i>Laura Duimich</i>	
Comprendiendo las doctrinas comprensivas. El anclaje en la igualdad.....	243
<i>Daniel Busdygan</i>	
Referencias académicas	263

Agradecimientos

Esta obra ha sido posible por el apoyo de la Secretaría de Investigación de la Universidad Nacional de Quilmes, la Secretaría de Posgrado y el Departamento de Ciencias Sociales de la misma universidad. Asimismo, agradezco al equipo de dirección del proyecto de investigación “Autoridad y comunidad: debates en la filosofía política contemporánea” (UNQ). Sumo a mis agradecimientos el apoyo de la dirección del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata.

D.B.

Prólogo

Democracia, virtud y perfeccionismo: otra vez Rawls

GRACIELA VIDIELLA

John Rawls profesaba un particular recelo respecto del perfeccionismo por considerarlo incompatible con lo que él mismo caracterizó como el *factum* del pluralismo. El Estado liberal y democrático debe mantenerse neutral respecto de cualquier concepción comprensiva del bien. Aunque admitía que el liberalismo político podría afirmar la superioridad de ciertas formas de carácter moral y alentar –aunque no especificaba de qué modos– la práctica de ciertas virtudes políticas que caracterizan al ideal del buen ciudadano (Rawls, 2006: 189), negaba que esto involucrara alguna forma de perfeccionismo. Aunque defendía a capa y espada la neutralidad del Estado, reconocía que un Estado ordenado según los principios del liberalismo político por fuerza tendría que influir en la perdurabilidad o caducidad de las doctrinas comprensivas a las que adhirieran sus ciudadanos: el mismo diseño de las instituciones básicas de la sociedad desalentaría unas y alentaría otras.

No es mi intención revisar la idea de neutralidad mentada por Rawls ni discutir hasta qué punto su posición es neutral en relación con las doctrinas comprensivas –aspectos, por lo demás, profusamente debatidos–, sino defender un “perfeccionismo débil” compatible con el *factum* del pluralismo, perfeccionismo que considero una condición necesaria para favorecer la posibilidad de existencia de una sociedad semejante a la que nos propone Rawls. Mi

interés primario no radica en brindar una interpretación particular del liberalismo rawlsiano ni en confrontar algunas de sus tesis, sino en explorar su idea de “utopía realista”: la esperanza que tenemos puesta en el futuro de nuestra sociedad, dice Rawls (2004: 27), “descansa en la creencia de que el mundo social permite por lo menos un orden político decente, tanto que resulta posible un régimen democrático, aunque no perfecto, razonablemente justo”. Por último, mi interés no es de orden prioritariamente teórico sino práctico y está orientado por la siguiente pregunta: ¿qué podemos hacer para contribuir a que nuestra democracia mal ordenada tenga alguna chance remota de empezar a ordenarse? No se ilusione el lector ni espere demasiado de la respuesta que voy a ofrecer.

Comenzaré por destacar el rol preponderante que tienen las virtudes en *Liberalismo político*. Integran el ideal de ciudadanía democrática y son necesarias para que los ciudadanos se atengan al deber moral de la civilidad cuando están en juego aquellos temas que requieren ser tratados bajo las restricciones que impone la razón pública; además, junto con los principios de razonamiento y las reglas de evidencia que integran las directrices de la indagación política pública, las virtudes forman parte del contenido de la razón pública. Rawls reitera que se trata de virtudes políticas para que quede claro que no componen necesariamente una concepción particular de lo bueno; podrían hacerlo o no. Las virtudes juegan también un papel importante en una de las dos cuestiones centrales que le preocupan en esa obra: dado el *factum* del pluralismo, ¿cómo podría estabilizarse y perdurar una sociedad democrática y justa? Rawls responde con lo que podríamos denominar humeanamente las circunstancias subjetivas de la justicia: la psicología moral razonable; ésta parte del supuesto de que las personas tenemos un sentido de la justicia gracias al cual podemos adquirir concepciones de justicia e imparcialidad; que esta capacidad se active y nos permita alcanzar el deseo necesario para actuar según la concepción de la justicia del

caso, depende de la cultura pública de la sociedad a la que pertenecemos. Si todo funcionara como debiera ser, Rawls supone que las personas irían adquiriendo confianza; esa confianza se reforzaría a lo largo del tiempo, y los ciudadanos se sentirían cada vez más motivados para apoyar a las instituciones de su sociedad. Al margen de la pregunta por el huevo o la gallina que podríamos hacerle a este argumento, me interesa destacar que sin virtud ciudadana la sociedad justa no tiene posibilidad de perdurar. Pese a esto, Rawls le dedica poco espacio a la cuestión de la virtud –parece sentir ante ella la incomodidad propia del liberalismo–, pero comprende perfectamente que una democracia justa como la que él propone no puede existir “sin una amplia participación en la política, mediante un vigoroso e informado cuerpo de ciudadanos” y, añade, “cuando hay una generalizada reclusión en la vida privada, aun las mejor diseñadas instituciones políticas caerán en manos de quienes intentan dominar e imponer su voluntad en todo el aparato del Estado” (Rawls, 2006: 198). Como buen liberal, se preocupa por dejar claro que la función de la virtud es preservar los derechos y las libertades básicos, curándose en salud de alguna posible imputación de republicanismo. Como es bien conocido, la discusión de si la virtud es un medio o un fin ocupó parte central del debate entre liberales y republicanos en la segunda mitad del siglo pasado. Dicho muy sucintamente, para estos últimos requerir la virtud sólo como un medio para preservar las libertades civiles descansa en el supuesto antropológico del hombre concebido como un ser egoísta y asocial. Para los liberales, en cambio, considerar la virtud como un fin puede acarrear consecuencias peligrosas en la política porque permitiría justificar medidas estatales perfeccionistas que atentarian contra la autonomía o, para decirlo de una manera más neutral, contra las libertades.

La solución de Rawls a esta supuesta encerrona es idear lo que Ronald Dworkin denomina –y también objeta– la estrategia de la discontinuidad entre la vida política y la vida

ética, entre virtudes públicas y fines privados. Tiendo más bien a estar de acuerdo con Dworkin en este punto porque me resulta bastante artificiosa esa desconexión entre ambos tipos de vida, que depende de la férrea distinción entre lo justo y lo bueno y la consecuente subordinación de lo segundo a lo primero. Esto no implica que minusvalore la distinción entre lo público y lo privado –lo que resulta muy peligroso–; sólo quiero significar que las virtudes políticas no pueden escindirse de una idea integral de virtud y de su relación con los fines de la vida de las personas. Con esto no quiero dar a entender, como Aristóteles, que quien posee una virtud las posee todas, cosa que es evidentemente inexacta, sino que las virtudes políticas forman parte de una determinada concepción de la vida buena que un Estado democrático y justo tiene el deber de alentar –lo que no significa imponer– y que hace al contenido de una utopía realista al estilo de la concebida por Rawls.

Voy a distinguir entre un perfeccionismo fuerte y uno débil para argumentar que este último puede ensamblar bien con la idea de un Estado pluralista, democrático y justo.

El perfeccionismo fuerte supone que hay una vida perfecta a través de la cual nos realizamos plenamente como seres humanos: lo mejor que nos puede ocurrir es que la descubramos por nosotros mismos, lo peor es que no la llevemos a cabo, o bien por desconocimiento o bien porque, aunque sepamos de ella, nos falló la voluntad, de modo que si alguien –el Estado, por ejemplo– nos fuerza a realizarla, siempre será menos malo que si erramos el camino ya que, en ese caso, no habremos realizado la humanidad que existe en nosotros en estado disposicional. Por supuesto que este modo de pensar justifica desde la discriminación religiosa, sexual, política y estética hasta regímenes basados en el terror. Éste es el perfeccionismo que, a mi modo de ver, preocupa a Rawls y que a veces parece asociar con posiciones afines a las de Hannah Arendt y Jean-Jacques Rousseau, a las que denomina “humanismo cívico”, caracterizadas por

considerar que la participación política no implica una vida buena entre otras sino la vida perfecta, porque el hombre es un animal político cuya naturaleza esencial se realiza en la vida política.

El perfeccionismo débil, en cambio, asume sin discusión el pluralismo valorativo, pero considera que la pregunta socrática es tan importante como la pregunta kantiana y que sería deseable que integrara la deliberación pública en una democracia. Como sabemos, la pregunta socrática es la pregunta por los fines de la vida y la misma condición de posibilidad de su formulación reside en asumir que no todos los fines dan lo mismo: no da lo mismo tener como meta convertirse en un comerciante, en un científico, en un músico, en un empresario, en un sucedáneo del Che Guevara, de la Madre Teresa de Calcuta, de Nelson Mandela o de Vicky Xipolitakis. Aunque hoy, a causa de esa lucha despiadada que desde hace tiempo han entablado los dioses, nos resulte más difícil que en la época de Platón responder por qué, esa dificultad no nos obliga a concluir que la discusión sobre valores es irrazonable ni que la única respuesta a ella se encuentra en el subjetivismo. No es mi propósito ahora adentrarme en esta cuestión; ni siquiera tendría una posición clara que defender. Pero el perfeccionismo débil no necesita internarse en estos difíciles temas, sólo requiere aceptar un paso moderadamente aristotélico que no compromete a mucho ya que, como anticipé, no supone que hay una vida perfecta –aunque sí que hay vidas mejores que otras–; sólo supone aceptar que será la persona virtuosa la que haga las mejores elecciones respecto de los fines y la que tendrá mejores chances de conseguirlos.

En atención a lo anterior, creo que un Estado democrático, justo y pluralista debe ser considerado perfeccionista (en sentido débil) y no neutral porque sus instituciones fundamentales y la parte que le compete al poder político en la formación de la cultura pública deben estar orientadas a la perfección democrática. ¿Qué entiendo por esto? Nada muy distinto de lo usual: una sociedad lo suficientemente

igualitaria como para frenar la concentración del poder económico en pocas manos y para permitir a todos los ciudadanos el disfrute sustantivo de las libertades civiles y políticas; fuertemente republicana para impedir la concentración del poder político; suficientemente dinámica para generar asociaciones, instituciones y espacios públicos independientes de la esfera del Estado, y poseedora de una cultura pública lo suficientemente ilustrada como para alentar los valores de la civilidad, la tolerancia, la solidaridad, el interés por el conocimiento, la sensibilidad por el arte y el ejercicio del pensamiento crítico. Es posible que en esta época tal descripción tenga mucho de utópica y poco de realista, pero, como afirma Rawls, los límites de lo posible no vienen dados por lo real ya que, en mayor o menor medida, podemos cambiar las instituciones políticas y sociales. La estabilidad y la posibilidad de perpetuarse de una sociedad democrática libre y justa –y, para el caso argentino agrego, la posibilidad misma de existir– dependen, por supuesto, de innumerables factores, pero seguramente uno de ellos –y no el menos importante– es que su cultura pública conforme un *ethos* democrático. No creo que sea el caso de este país; como se suele decir (y es cierto), nuestra democracia es joven aún, no ha tenido tiempo de hacerse tradición, perviven en nuestra cultura y en algunas de nuestras prácticas resabios de autoritarismo. Además, no contribuyen a la formación de un *ethos* democrático las profundas inequidades sociales que subsisten ni la situación de pobreza de más del 30% de la población; huelga decir que la pobreza favorece las prácticas políticas clientelares: pobreza y clientelismo político instituyen un círculo vicioso que se exhibe sin pudor durante cada campaña electoral. Pero tampoco colaboran las características de la actual cultura global –cada vez más formateada por los medios masivos de comunicación (sin olvidar a internet)–, que favorece el narcisismo, la inmediatez, el hedonismo, el facilismo, la falta de compromiso; una cultura que invita a la estupidez y repele la reflexión. Frente a esta cultura hegemónica creo

que nuestro “deber de civilidad” consiste en generar una contracultura que haga del cultivo de la virtud y la educación ciudadana su objetivo central.

Mucho se ha escrito en épocas recientes sobre las virtudes ciudadanas; se han propuesto listas integradas por virtudes tales como la justicia, la tolerancia, la solidaridad y otras afines que se consideran necesarias para afianzar la ciudadanía democrática. Lo que suelen tener en común varias de estas propuestas es cuidarse de realizar una reflexión integral sobre la vida buena por temor al fantasma del perfeccionismo. No comparto esta posición porque no creo, como creía Bernard Mandeville, que de vicios privados podamos obtener virtudes públicas. Creo más acertada una estrategia de continuidad entre las virtudes personales y las públicas: cuantos más comerciantes deshonestos, ingenieros y médicos desaprensivos, electricistas chapuceros, abogados inescrupulosos, estudiantes facilistas y profesores demagogos tengamos, más probabilidades habrá de que existan políticos, jueces y sindicalistas corruptos y peor será la vida de todos.

Un perfeccionismo como el que defendiendo no reconoce como valioso un único fin, de manera que, aplicado a la esfera política, es compatible, como quiere Rawls, con distintas doctrinas comprensivas o parcialmente comprensivas metafísicas y éticas, y también, como quiere Rawls, deberá estimular la práctica de las virtudes cooperativas tales como la razonabilidad, el sentido de la justicia, el espíritu de compromiso, a las que podemos agregar algunas de las mencionadas anteriormente, como la tolerancia y la solidaridad, pero no sólo éstas. Después de todo, ¿qué puede tener de objetable una cultura pública que aliente el ejercicio de la valentía, la veracidad, la inteligencia, el buen juicio, además de las que suelen considerarse virtudes propiamente políticas?

Si una utopía tal se encuentra dentro de los límites de lo posible, esto es, si es realista, es cosa que no me compete responder.

Referencias

- RAWLS, J. (2004), *La justicia como equidad: una reformulación*, Buenos Aires, Paidós.
– (2006), *Liberalismo político*, Ciudad de México, FCE.

Introducción

El igualitarismo y sus desafíos

DANIEL BUSDYGAN

El presente libro constituye una pequeña gran empresa cuyo propósito principal es reunir un importante conjunto de discusiones filosóficas a cargo de especialistas que se inscriben dentro de los desafíos emprendidos por el igualitarismo. Es allí, al interior del vasto universo de problematizaciones que surgen en derredor de los igualitarismos, donde se sitúan las investigaciones expuestas en las siguientes páginas.

La igualdad constituye un nutrido espacio temático para el derecho, la ética y la filosofía política; es así como desde distintas perspectivas teóricas se ha buscado permanentemente echar luz sobre una gran cantidad de dimensiones contiguas que se abren a propósito de dicho tema. La igualdad nos señala, a la vez que nos delimita, aspectos distributivos y retributivos que precisan hacerse de un debido basamento justificatorio –¿qué habilita una igualitaria distribución de beneficios entre personas?, ¿cómo se distribuyen los costos para que esos beneficios estén disponibles?, ¿en qué tipo de igualdad deben orientarse las teorías igualitarias?–. Con la igualdad no sólo se abre un campo problemático sino que además se define el horizonte de expectativas razonables en el que se estipulan las soluciones equitativas –y públicamente defendibles– para las demandas que puedan surgir a partir de desigualdades innecesarias, ventajas indebidas, resentimientos o situaciones injustificadas de poder o dominación.

Las discusiones que trazamos en esta obra están en correspondencia con temas como el trato igualitario, las reglas y los principios distributivos, los criterios de reparto y qué es lo que ha de ser objeto de reparto, las formas de nivelación y la compensación o los presupuestos políticos que se requieren para garantizar el igualitarismo en una sociedad democrática. En estos asuntos, entre otros, tenemos presente que detrás de los múltiples acercamientos que hacemos al tema de la igualdad no sólo señalamos sus variados rostros sino que principalmente buscamos contribuir mínimamente a la construcción democrática de una sociedad menos desigual.

En ese sentido, el prólogo de Graciela Vidiella nos señala auspiciosamente el horizonte de trabajo de esta obra. La filósofa bien nos recuerda en su escrito inaugural que los límites de lo posible no deben venirnos dados necesariamente por lo real. Su propuesta se inscribe dentro de uno de los principales papeles de la filosofía política: precisar cuáles son los caminos o los elementos a considerar en el espacio político para llevar adelante prácticas que permitan una transformación real de lo social. Es deber de la filosofía política servir a la comunidad política en la que se desenvuelve –*ancilla civitatem*– proveyéndola de herramientas conceptuales que impacten positivamente en las formas en las que los ciudadanos se vinculan no solo entre ellos mismos y con sus principales instituciones políticas sino también en las maneras en las que se construye la legitimidad de los principios políticos que rigen el ordenamiento político y en la búsqueda de resoluciones que se hacen sobre aquellos problemas en los que persiste algún hondo conflicto o un irremediable desacuerdo.

La filosofía política es parte de la cultura pública y política de una sociedad y su rol está íntimamente atado al compromiso de contribuir en algún aspecto con ella. De ahí que después de haberse examinado en detalle las circunstancias que conforman particularmente nuestra sociedad, luego de poseer una lista acabada de las condiciones y los problemas

que la recorren, siempre es posible brindar desde la filosofía política contribuciones “realistamente utópicas”. Es esta disciplina la que debe investigar “los límites de la posibilidad política practicable” (Rawls, 2004: 26-27), a la vez que brinda concepciones normativas inspiradoras de una transformación que nos acerque a un orden político justo y decente. Thomas Pogge (2016:162) lo deja muy claro:

Al modelar una utopía realista como meta moral final para nuestra vida colectiva, la filosofía política puede proveer la inspiración que disipe los peligros de la resignación y el cinismo, y puede enriquecer el valor de nuestras existencias incluso hoy.

Referencias

- POGGE, T. (2016), “John Rawls: una biografía”, en L. García Jaramillo (comp.), *Reconstruyendo a Rawls: elementos de una biografía intelectual*, Buenos Aires, Eudeba, 139-162.
- RAWLS, J. (2004), *La justicia como equidad: una reformulación*, Buenos Aires, Paidós.

Relaciones entre iguales y confianza

FACUNDO GARCÍA VALVERDE

Las relaciones igualitarias, no fundadas en diferencias de estatus o en jerarquías, están constituidas por la confianza. Dificilmente diríamos que hay una relación de amistad si uno de los participantes no le cuenta sus secretos al otro por temor a que éste los exponga públicamente; ni diríamos que una pareja continúa siendo una pareja igualitaria si uno de los miembros instala una aplicación para revisar constantemente los mensajes de las redes sociales del otro, ni diríamos que dos ciudadanos siguen participando de una misma comunidad política si uno impide que el otro compre una vivienda en su barrio porque cree que “gente como esa” aumentaría el índice de criminalidad. No obstante, no es claro qué tipo de confianza es la involucrada en este tipo de relaciones igualitarias. ¿Es la confianza que se produce y mantiene gracias a un contrato, a unas supervisiones estrictas y a un cálculo de riesgos y de beneficios? ¿O es la confianza que se produce y se mantiene gracias a una decisión de interpretar los actos del otro de acuerdo con una perspectiva favorable?

El objetivo de este trabajo es responder a esta pregunta y defender que si tenemos razón en valorar las relaciones igualitarias, éstas están constituidas por un tipo no cognitivo de confianza. La estructura del artículo es la siguiente. En el primer apartado, se reconstruyen ciertos rasgos básicos de la confianza y las dos grandes corrientes acerca de su naturaleza conceptual. En el segundo, se muestra que el igualitarismo relacional ofrece varias razones por las que las relaciones que no están atravesadas por desigualdades de estatus son valiosas y que, por lo tanto, tales razones son importantes para determinar el tipo de confianza

implicado. En el tercero, se muestra que el igualitarismo relacional debería comprometerse con la defensa de una actitud de optimismo hacia las intenciones del otro y que esta misma actitud es la que puede crear y mantener la confianza.

1. Confianza

El objetivo de este apartado es definir de una manera muy básica los rasgos esenciales de las actitudes de confianza

Estos rasgos pueden identificarse a través de dos definiciones conceptuales generales: una vinculada a la estructura de la relación y otra, a sus componentes poco controvertidos. Con respecto a la primera cuestión, tanto las actitudes de confianza como las de sospecha suponen una relación tripartita. Excepto en casos muy excepcionales, no se confía absolutamente en un individuo sino en que realice (o se abstenga de realizar) ciertas acciones. Por ejemplo, un amigo puede confiar en que el otro lo acompañe a una reunión social que ambos consideran particularmente aburrida, pero puede no confiar en que alimente a sus peces tropicales durante sus vacaciones. Sin embargo, existen ciertas expectativas centrales a una relación que deben ser mantenidas –es decir, que no debe desconfiarse de la intención del otro– para poder seguir hablando de esa relación; podemos seguir siendo amigos de quien no devuelve los libros que tomó prestados de nuestra biblioteca pero difícilmente de aquellos que hallan constantemente excusas para no ayudarnos en momentos de necesidad.

La segunda definición conceptual destaca tres componentes que caracterizan a una actitud de confianza. En primer lugar, confiar requiere que el confiador se haga vulnerable frente al confiado, es decir, que le dé cierto espacio discrecional para poner en riesgo la propia seguridad (Baier, 1986). Puesto de otra forma, si una persona no tiene

oportunidades para la traición, no es adecuado decir que es objeto de confianza. Sin dudas, la traición de una pareja al ser infiel es distinta, tanto en grado como en daño, a la de un empleado que trafica secretos corporativos o a la de los beneficiarios de un sistema de bienestar que distorsionan información acerca de sus ingresos. No obstante, todos estos casos de traición presentan un quiebre de ciertas expectativas “normalizadas” sobre las acciones del confiado que implicarán la realización de un daño voluntario al confiador (a su construcción de un espacio afectivo compartido, al capital de la empresa y a las ventajas equitativas que se reciben por la cooperación, respectivamente); en esos casos, la seguridad de quien confiaba dependía de que el otro actuase apropiadamente.

En segundo lugar, la confianza requiere tener una interpretación positiva de las intenciones de los otros en las esferas de interacción apropiadas. Por ejemplo, no hay confianza si creo que el consejo gratuito que me ofrece mi colega laboral con respecto a un concurso es, en realidad, su estrategia o para ganar él mismo ese concurso o para avergonzarme públicamente.

En tercer lugar, la confianza requiere ser optimista respecto de la competencia del confiado para la acción confiada. Por ejemplo, dejar entrar a un plomero en la casa para arreglar el sanitario implica no sólo asumir cierta decencia básica (que no me robe, que no me secuestre, etc.) sino también su conocimiento técnico de los sanitarios, el cual no puedo verificar completamente (McLeod, 2015).

Estos dos últimos rasgos sobre la confianza son centrales para determinar si ella está o no justificada en una situación específica. Dado que los mejores ladrones no son los que tienen una etiqueta que los distinga como tales sino aquellos que se hacen pasar como policías, ¿cómo pueden leerse las intenciones de un individuo y, por lo tanto, saber si nuestra confianza será honrada o si, por el contrario, nos estamos exponiendo voluntariamente a alguien que se aprovechará y nos traicionará?

A grandes rasgos, existen dos respuestas generales. La primera de ellas –la concepción cognitivista– reduce la justificación de la confianza a una cuestión epistémica. Así, la confianza queda justificada si el confiador tiene buenas creencias y evidencias acerca de la confiabilidad del confiado, es decir que esa justificación dependerá de la calidad de los juicios que el confiador realiza acerca de sus propias experiencias pasadas, de aquello que confía, de la reputación de aquel en quien confía, etc. De tal forma, un individuo quedará justificado en su confianza tanto si el confiado es, efectivamente, digno de confianza como si la estructura de los incentivos puestos frente a él le hacen más racional realizar X que no realizarlo. La segunda respuesta general es la concepción no cognitivista de la confianza; de acuerdo con ella, la confianza consiste en una actitud que no está tan basada en creencias sobre la confiabilidad del confiado sino en los componentes emocionales de esa actitud (como la esperanza, el empoderamiento, una exigencia “normativa” de no ruptura de las expectativas, el mantenimiento de una relación, etc.). Un individuo puede, según esta concepción, estar justificado en confiar en que los otros lo ayudarán no tanto por la evidencia de que lo harán sino porque esa actitud es la que le permitirá desarrollar más profundamente esa relación (Becker, 1996: 44-45).

2. El igualitarismo relacional

A finales del siglo pasado, la metodología filosófica utilizada para discutir problemas de justicia distributiva y, en especial, para determinar qué oportunidades debía garantizar una sociedad política democrática comenzó a ser fuertemente cuestionada. La clásica pregunta de los teóricos rawlsianos y posrawlsianos acerca de cómo alcanzar un sistema de cooperación equitativo terminó por reducir la cuestión igualitaria a la construcción de mecanismos y criterios para

detectar la presencia de “vividores”, irresponsables o individuos sin ningún talento valorado socialmente (Anderson, 1999; Wolff, 1998). El igualitarismo relacional se postuló, entonces, como una revitalización de la tradición igualitarista, incluyendo diferentes dimensiones políticas, simbólicas y relacionales que trascendían la equidad. La pregunta central, entonces, consistió en analizar cuáles debían ser las condiciones para que los individuos pudiesen mantener relaciones igualitarias con sus conciudadanos y no en cuanto individuos atravesados por jerarquías y reglas de estatus (Wolff, 2007).

Tal revitalización de la justicia igualitaria acarreó dos grandes modificaciones teóricas. En primer lugar, la defensa de una tesis propositiva, según la cual cada ciudadano tiene derecho a las capacidades requeridas para evitar relaciones sociales opresivas y de explotación, y para vivir como un ser humano capaz de perseguir su propia concepción del bien y participar de la vida económica, social y política de la vida de sus comunidades (Anderson, 1999: 316). Puesto de otra manera, intenta especificar un “mínimo social” bajo el que ningún miembro de la comunidad política descienda y sea obligado a tolerar relaciones opresivas con los otros ciudadanos. Este mínimo social, sin embargo, no debería introducir directamente la adopción de un principio suficientista ya que, en última instancia, el criterio distributivo dependerá de qué (y cómo) las relaciones expresan que algunos individuos son menos valiosos que otros y ya no de una concepción justificada independientemente de la ventaja individual o de una nebulosa distinción entre circunstancia y elección.

La segunda consecuencia conceptual es que ese objeto de justicia igualitaria traspasa los límites de la estructura básica rawlsiana. Mientras que ésta delimita la justicia a las instituciones sociales más importantes y que más afectan las oportunidades de los individuos (la estructura de la economía, la Constitución, etc.), el igualitarismo relacional sostiene que todas las relaciones interpersonales –sean las que

entablan los ciudadanos *qua* ciudadanos, los empleados en una empresa o los amigos o los miembros de una asociación civil– deben ser evaluadas de acuerdo con la igualdad. En este sentido, si bien es importante que el Estado no exprese o refuerce relaciones jerárquicas u opresivas, también será importante que la estructura social informal y el comportamiento individual (que utiliza reglas, normas y valores muchas veces no legales) sean evaluados moralmente según el criterio de la igualdad de estatus. Si bien existen distintas justificaciones para esta ampliación del objeto de justicia, la razón menos exigente sería su instrumentalidad. Por ejemplo, es altamente difícil que una comunidad con extendidas tradiciones de prácticas racistas y esclavistas aplique correctamente principios de justicia igualitaria, así como es improbable que una comunidad que enfatiza el desprecio hacia los pobres a través de instituciones secundarias apoye la estructura del Estado de bienestar o, incluso, el principio de diferencia.

Un ejemplo ofrecido por Carina Fourie puede hacer más claro el contraste entre el igualitarismo relacional y las teorías igualitaristas previas. Supóngase una sociedad que refuerza cierta interpretación de los valores de belleza física a través de competencias que seleccionan al individuo que cumple más con esos parámetros. Esas competencias son, en cierta medida, equitativas: todos los participantes son aceptados, independientemente de su origen étnico, peso, color de cabello, etc.; los jurados justifican no arbitrariamente sus decisiones, no hay conexiones de amistad, de interés comercial o familiares que influyan sobre sus juicios, etc. El resultado de la competencia es, entonces, el establecimiento de una jerarquía de estima, donde los ganadores son los más estimados y los perdedores, los menos estimados. Mientras que para la metodología rawlsiana y posrawlsiana este caso no sólo quedaría fuera del ámbito de preocupación de la justicia sino que, además, respetaría cualquier interpretación del valor de la equidad, de acuerdo con el igualitarismo relacional merece otra evaluación. Esa jerarquía de

estima hace que los perdedores se sientan, justamente, perdedores y, por lo tanto, menos estimados, y su sentimiento de propia valía se vea disminuido.¹ Sin duda, este problema se incrementaría si esa autoestima les es también negada a individuos de ese grupo en otras competencias, sean laborales, deportivas, educativas, etc. Al mismo tiempo, dado que se asume que ese criterio de valoración es importante para esa sociedad, los ganadores también se sentirán ansiosos y preocupados por seguir siendo ganadores, es decir, por seguir estando en lo alto de la jerarquía rompiendo, así, algunos lazos importantes para la fraternidad cívica. Esta sociedad, entonces, “no promueve genuinamente relaciones igualitarias entre sus miembros porque promueve una tensión y énfasis constante en que uno se pruebe superior” (Fourie, 2015: 96).

En el próximo apartado debemos todavía determinar por qué el igualitarismo relacional tiene buenas razones específicas para preocuparse por la confianza y, en segundo lugar, mostrar por qué las actitudes de confianza deben ser un objeto de análisis para el igualitarismo relacional.

3. Cooperación, confianza y estereotipos como condiciones para las relaciones igualitarias

Si bien parece haber cierta conexión general entre la confianza y las relaciones igualitarias, aún quedan por determinar las razones por las que el igualitarismo relacional debe preocuparse por la confianza. ¿En qué sentido comprenderla de una u otra forma tiene impacto en la reducción de los factores de opresión? ¿En qué sentido la confianza expande

¹ De hecho, uno de los mecanismos de racionalización típicos para los perdedores es apelar a alguna instancia de inequidad en la competencia, lo cual mostraría que el mantenimiento de la autoestima es, para los individuos, más valioso que el respeto a las reglas de equidad.

o reduce las jerarquías y estratificaciones que combate el igualitarismo relacional? En este apartado defenderemos tres razones, una más general y dos más específicas.

La razón más general se relaciona con la cooperación. La confianza, sea una actitud o una creencia, es un recurso absolutamente necesario para el establecimiento de la cooperación y, por lo tanto, aumenta o disminuye las oportunidades para ella. Si, por ejemplo, desconfiamos de los taxistas, minimizaremos la cooperación con ellos ya que, de no hacerlo, nos expondríamos voluntariamente a un riesgo que consideramos altamente probable e importante. Si bien en ciertas ocasiones tal minimización será imposible o altamente ineficiente (cuando no tenemos conexión inalámbrica ni automóvil y el transporte público pasa muy infrecuentemente), esa desconfianza hará que nuestra cooperación esté condicionada por distintos mecanismos e instituciones para resguardarnos, como las promesas, los juramentos, los seguros, etc. Por el contrario, cuando confiamos en los taxistas, no sólo cooperamos con ellos de una forma más abierta y honesta sino que, como es sabido, la cooperación crea nuevas oportunidades para cooperar que previamente no estaban disponibles (podemos dialogar con ellos y aprender de experiencias diferentes, mirar el celular sin temor al robo, etc.). La importancia de esta expansión de las fronteras cooperativas para el igualitarismo relacional debería ser clara. La investigación acerca de los orígenes sociales de la confianza en pequeñas comunidades sugiere que los individuos tienden a cooperar más abiertamente con aquellos que son similares (tanto en posición social como en origen étnico) que con aquellos que no lo son, especialmente cuando la comunicación está relativamente obstaculizada (Ostrom y Walker, 2003). Así, si la confianza está limitada a aquellos que son iguales a nosotros, sólo cooperaremos “abiertamente” con ellos y, por lo tanto, generaremos mayores oportunidades e información para seguir cooperando únicamente con ellos. De esta manera, la confianza puede reforzar la división jerárquica de la

sociedad a través de la extensión o reducción de las oportunidades para la cooperación. Por ejemplo, si los poderosos de una sociedad tienen confianza sólo en aquellos que también lo son, realizarán actividades conjuntas, crearán sociedades informales, normas de conducta, etc., y no necesitarán cooperar con aquellos miembros menos poderosos. De esta forma, la confianza puede ser un obstáculo (cuando está incorrectamente limitada) o un motor (cuando está correctamente limitada) para el establecimiento de relaciones igualitarias.

La segunda razón específica es que mientras que la confianza es, en sí misma, una relación simétrica, la desconfianza es, en sí misma, una relación asimétrica. Si el igualitarismo relacional está preocupado con las relaciones desiguales, estas actitudes deberían ser también motivo de análisis. Mientras que la confianza supone interacciones heterogéneas y a lo largo del tiempo entre quien confía y el confiado, la actitud de sospecha depende fundamentalmente del suspicaz. Dado este carácter autorreforzante, quien confía ofrece oportunidades para mostrarse digno de confianza y, por el contrario, aquel que sospecha o bien no coopera con el sospechoso o bien se fía del sospechoso a través de inspecciones y controles que él mismo diseñó pero, en ningún caso, le ofrece oportunidades para cooperar y para que, entonces, el sospechoso se muestre digno de confianza. Así, el suspicaz será el único que decida si las refutaciones de sus predicciones negativas son suficientes o no para volver a cooperar, si la superación de inspecciones repetidas y sorpresivas es suficiente para exponerse al daño, si abandona o no la autoridad moral para evaluar al objeto de sospecha, etc. El abandono de la actitud de sospecha depende, entonces, de las propias interpretaciones del suspicaz (Hardin, 2002: 92-93). Por el contrario, como señala Karen Jones (1996: 12), “confiar expone a uno al daño porque da lugar a interpretaciones selectivas [de las posibles acciones del otro], lo que significa que uno puede ser engañado, que la verdad puede residir, por así decirlo, fuera de

nuestra mirada”. La desconfianza y la sospecha representan, entonces, un motivo de orgullo y autoestima para los propios suspicaces, quienes tienen la capacidad de descubrir intenciones ocultas que pasan desapercibidas a los crédulos e ingenuos que confían y mantienen una vida ordinaria en un mundo de meras apariencias. La mera acción de la sospecha le otorga una clave de lectura oculta que lo eleva del resto. Como sucede en muchos casos (siendo el caso extremo el del Unabomber en cuanto sujeto paranoico que decide abandonar la civilización para combatir contra sus centros de poder), estos motivos aparecen incorrectamente como derrotando los costos de reducir la cooperación, lo cual explica, en parte, el carácter penetrante, contagioso y rápido de la difusión de la desconfianza y la sospecha.

La tercera razón más específica es que, en sociedades jerárquicas y desiguales, la confiabilidad aparece como una función de la posición en la jerarquía social. Las interacciones sociales en sociedades heterogéneas y masivas suelen darse a través de individuos extraños entre sí que no disponen de indicadores acerca de la confiabilidad del otro como la reputación, la comunicación, las experiencias previas, etc. (Bicchieri, Xiao y Muldoon, 2011). Dado esto, los individuos y grupos sociales basan sus intuiciones acerca de la confiabilidad o de la poca confiabilidad en estereotipos y prejuicios, los cuales funcionan como mecanismos de economización en la búsqueda de información acerca de con quiénes cooperar y de qué riesgos se están asumiendo. En contextos de profunda desigualdad, estos estereotipos definen la confianza y la sospecha como funciones de la posición social en una jerarquía establecida y producida por el *statu quo* (Welch, 2013: 52). Mientras algunos son considerados miembros dignos de confianza tan sólo por pertenecer a determinada posición social, otros miembros son considerados como sospechosos; los afroamericanos en Estados Unidos y las mujeres en casi cualquier parte deben presentar más pruebas para que sus denuncias sean investigadas debidamente; aquellos que gozan de seguro de

desempleo deben estar siempre atentos para atender el teléfono y presentarse a la entrevista de cualquier empleo; el dar “la palabra” de los miembros de sectores más poderosos puede ser suficiente para entablar “un pacto de caballeros”, etc. De esta manera, las relaciones jerárquicas de una determinada sociedad se mantendrán y reforzarán a medida que se mantengan fuera de la crítica los indicadores de confiabilidad que utilizan esos mismos grupos estratificados (Fricker, 2007: 61-105).

4. ¿Qué tipo de confianza constituye las relaciones igualitarias?

En el apartado anterior mostramos que el igualitarismo relacional debe preocuparse de la confianza ya que, dependiendo del grado de ésta, se expandirán o reducirán las oportunidades para establecer relaciones igualitarias. En este apartado debemos mostrar si alguna de las concepciones generales de la confianza descritas anteriormente puede ser entendida como más adecuada que la otra.

Una advertencia metodológica es necesaria. La discusión entre las dos concepciones generales de la confianza que reconstruimos previamente es amplia, muy sofisticada y tiene numerosas aristas, desde si confiar exige que el confiado tenga una motivación determinada respecto del bienestar del confiador, si es posible decidir confiar, hasta si se puede confiar en extraños y cómo distinguir las actitudes reactivas que producen, por un lado, la traición y, por el otro lado, la decepción.² Estas discusiones son, fundamentalmente, acerca de la naturaleza conceptual de la confianza

² Buenas introducciones a estas discusiones pueden hallarse en McLeod (2015) y Jones (2013).

y la pregunta central es si alguna de esas concepciones generales responde de mejor manera a nuestras intuiciones acerca del hecho social básico de la confianza.

Como es claro, la demostración de que la confianza es un elemento central de las relaciones igualitarias no es suficiente para determinar qué concepción de confianza es la más adecuada desde el punto de vista conceptual. Esto se debe tanto a que también hay confianza en relaciones desiguales (la del hijo con la madre) como a que, quizá, la confianza igualitaria sea sólo un caso muy específico de confianza. En este sentido, una respuesta completa a la pregunta de este texto exigiría esperar a resolver, en primer lugar, la cuestión conceptual para, recién en segundo lugar, explicitar qué condiciones y límites sobre la sospecha y la confianza debe aceptar un igualitarista relacional.³

El objetivo de este apartado y, por ende, del texto en general debe ser más preliminar y exploratorio. Aquí tan sólo mostraremos que las relaciones igualitaristas serían más difíciles de establecerse sobre la base de la confianza si fueran sólo una cuestión de creencias acerca de la confiabilidad del sujeto confiado.

El ejemplo paradigmático de una relación igualitaria es una relación de amistad. Si bien pueden existir amistades más o menos jerárquicas, más o menos atravesadas por los diversos estatus y roles de la sociedad en la que se enmarca, sería claro que esos estatus y jerarquías serían minimizados en esa relación o, al menos, en lo que llamaríamos una relación de amistad genuina. Supongamos el caso de dos amigos, Confiado e Interesado. Confiado descubre, luego de algún tiempo de relación, que Interesado sólo desea mantener viva la relación por sus contactos sociales, por el mundo

³ A raíz de lo anterior, una respuesta completa a este problema sería demostrar que o bien una concepción cognitiva de la confianza es incompatible con el establecimiento de las relaciones igualitarias o bien que, si la cuestión conceptual exige una respuesta cognitivista, entonces las relaciones igualitaristas no están constituidas por la confianza –ni necesitan de ella–, sino por otro tipo de actitudes.

social al que Confiado le da acceso y que, de hecho, Interesado ha cultivado desde siempre esa amistad con la secreta esperanza de ascender en la escala social. Confiado descubre esto leyendo un viejo cuaderno de notas de Interesado donde éste realizó un cuadro comparativo de las ventajas y desventajas de acercarse a él o a Precavido, otro posible amigo. Una de las “ventajas comparativas” de Confiado era, precisamente, su credulidad, su historial de no traicionar amigos, su dependencia y generosidad para con ellos.

Creemos que es claro que este tipo de amistad no representa un tipo de relación igualitaria y que, de hecho, difícilmente podría ser considerada una relación de amistad. El resultado más o menos probable de este descubrimiento es el alejamiento de Confiado. Buena parte de la explicación de este juicio es que Interesado no sólo ocultó información sino aquella que, de ser conocida, cambiaría por completo la naturaleza de la relación. Al hacer esto, se rehusó a comprometerse a mantener la relación sobre bases igualitarias y no adoptó una actitud de tratar al otro con respeto, y se otorgó a sí mismo una autoridad mayor, negándole a Confiado la capacidad para participar de la relación en los términos establecidos.

Si nuestra explicación es razonable, el problema en esta relación no es tanto el de las credenciales epistémicas de las creencias de ambos (Interesado, de hecho, ascendió en la escala social por las razones que calculó previamente), sino de la actitud que Interesado adoptó. El cálculo que realizó previamente de las ventajas y desventajas de esa relación determinada es lo que, precisamente, *no* produce la relación igualitaria de amistad sino lo que, una vez descubierto, la destruye. De hecho, si podemos decir que Confiado fue traicionado es porque él actuó de acuerdo con las expectativas razonables de quien comienza una amistad y no por haber realizado un mal cálculo de riesgos y ganancias.

Dado esto, el cálculo de riesgos y ventajas difícilmente constituya una relación de amistad. Si, de hecho, reflexionamos acerca de por qué somos amigos de nuestros amigos,

podremos señalar algunos hechos fácticos (“nos conocemos desde el colegio”, “estábamos todo el tiempo juntos”, “teníamos los mismos intereses”, etc.) pero, claramente, ellos no son suficientes para explicar por qué somos amigos de este individuo en particular y no de cualquier otro individuo con características fácticas similares. Por supuesto, tampoco completarán esa explicación los datos y las predicciones acerca de que no nos traicionaría o de que tenía poca probabilidad de dañarnos; sencillamente es extraño afirmar que somos amigos de alguien *porque* tenemos la fuerte creencia de que no nos traicionará; más bien, parecería correcto decir que *porque* somos amigos de alguien, ni siquiera nos imaginamos –o lo hacemos en el mero plano teórico y con cierta dificultad– que nos traiciona.

Por último, el aspecto más profundo por el que rechazamos considerar que el cálculo de Interesado sea compatible con una relación igualitaria estriba en su concepción de reciprocidad. Una relación de amistad no parece compatible con una obsesión muy detallista con lo que ofrece uno y lo que el otro recibe, con una reciprocidad de ojo por ojo. Bien podemos imaginar que éste haya sido el principio que guió a Interesado en toda la relación, sabiendo que si ofrecía tal cosa a Confiado, recibiría tal otra. Si bien hay un extremo donde realizar grandes banquetes sabiendo que el otro sólo podrá ofrecernos cenas frugales también es contrario al mantenimiento de la amistad, insistir demasiado en que el valor de la cena ofrecida sea idéntico al de la cena recibida también puede dañar las bases de la relación. Como señala Samuel Scheffler (2015: 30), tales obsesiones “pueden excluir otras formas de intimidad e identificación conjunta que le otorgan mucho del valor a esa relación”.

De esta forma, pareciera más adecuado afirmar que una relación igualitaria está más constituida por un conjunto de actitudes que por un conjunto de creencias. Así, siguiendo al mismo Scheffler, afirmaremos que una relación tal es aquella donde los participantes suscriben –no en un punto temporal específico, sino diacrónicamente– una *restricción*

deliberativa igualitaria, según la cual los participantes aceptan que los intereses importantes de los otros participantes tengan un rol significativo a la hora de influir sobre las decisiones que se toman dentro del contexto de tal relación. Puesto de otra forma, participar de una relación igualitaria implica aceptar que, en ocasiones (especialmente, aquellas donde hay conflicto), mis intereses deben ceder frente a los de los otros. Por supuesto, esto no es una tarea sencilla sino que requiere un ejercicio de prudencia y tacto, de familiaridad y sensibilidad que no puede reducirse a la mera aplicación de una regla general, por más epistémicamente válida que esta sea.

Si las relaciones igualitarias son mejor comprendidas en cuanto producidas, constituidas y mantenidas más por actitudes que por creencias, parecería razonable analizar –con las salvedades del caso– su vinculación con las teorías no cognitivistas de la confianza. Si esto es así, la confianza constitutiva de una relación igualitaria es la adopción de una actitud interpretativa optimista hacia las intenciones y los motivos del confiado que opera como filtro sobre la información disponible; asumimos que aquel en quien confiamos tiene cierta buena voluntad hacia la esfera de interacción compartida y que el conocer nuestra asunción se le aparece como un motivo importante para cumplir con nuestra expectativa (Jones, 1996: 4). Así, por ejemplo, que un compañero de sindicato lleve diez minutos de retraso para una reunión con los directivos de la empresa será una acción interpretada de manera completamente diferente si el dirigente sindical confía en su compromiso con la lucha (un mero retraso en el tráfico) o si no confía en ese compromiso (la creciente sospecha de que ha negociado ventajas corruptas para él solo).

En segundo lugar, la confianza constitutiva de las relaciones igualitarias podrá surgir, a veces, de una combinación de cálculos y creencias sobre la confiabilidad del confiado pero, también, de factores más contingentes como las decisiones de promover una relación con el confiado, de

ciertas actitudes corporales, de un tipo de educación particular, o la presencia o ausencia de estereotipos o formas sistémicas de opresión. Por ejemplo, un rostro con el ceño fruncido suele ser un gesto defensivo, un mecanismo de supervivencia en un entorno hostil. Sin embargo, cuando ese mismo gesto es utilizado en otros contextos –por ejemplo, donde hay mayoría de individuos no familiarizados con entornos hostiles y más propensos al estereotipo de una minoría violenta– suele ser interpretado como un gesto de agresividad, lo cual despierta inmediatamente las sospechas (Anderson, 2010: 35-36).

Por último, comprender que la confianza en una relación igualitaria es una actitud implica que su estabilidad y mantenimiento no depende tanto del cumplimiento de predicciones y expectativas excesivamente precisas sino de sostener un acto voluntario donde el confiador le ofrece al confiado un cierto poder discrecional y cuyo resultado no puede ser plenamente anticipado por las intenciones del confiador.

5. Conclusión

En este trabajo hemos intentado mostrar que hay buenas razones para pensar que el tipo de confianza que está por detrás de la valoración de las relaciones igualitarias es un tipo de confianza no cognitiva, la cual consiste en una actitud de optimismo hacia aquel en quien confiamos. Esta actitud, como vimos, no se justifica tanto en unos indicadores precisos y calculados de confiabilidad sino en una decisión basada en razones de mayor generación de confianza, de extensión de las fronteras cooperativas, y en la idea de que los individuos valoran ser objeto de confianza.

El carácter exploratorio del trabajo deja sin responder preguntas importantes, como que la confianza involucrada en una relación de amistad igualitaria no es ni del mismo

tipo ni del mismo valor que la confianza involucrada en una relación entre ciudadanos. Más allá de esto, creemos que sería interesante continuar esta investigación no centrándonos en ese contraste fundamental sino en ciertas aplicaciones prácticas de lo que requeriría una teoría no cognitivista de la confianza aplicada al mundo de las relaciones igualitarias entre ciudadanos con el mismo estatus. Dos aplicaciones prácticas posibles serían, en primer lugar, refrenar críticamente la vertiginosidad de la desconfianza y, en segundo lugar, dar oportunidades para mostrarse confiables incluso cuando la evidencia sostendría que hay riesgos importantes de quiebre de expectativas. Con respecto a la primera aplicación, si la desconfianza es una función de la posición social y dado que nuestros prejuicios y estereotipos pueden existir conjuntamente con intenciones igualitarias, las aplicaciones de prácticas de control, supervisión y vigilancia de aquellos de quienes sospechamos deberían ser sometidas a una severa crítica con el fin de reflexionar si nuestros indicadores sobre la confiabilidad no refuerzan, acaso, estereotipos, estigmas y una desvinculación progresiva de la comunidad política (Anderson, 2012). En última instancia, no sólo esas instancias de control y supervisión pueden ser costosas e ineficientes sino que pueden generar mayores incentivos para no ser confiable. La segunda aplicación práctica surge de los numerosos estudios realizados por Alison Liebling y Helen Arnold (2012) en prisiones inglesas de máxima seguridad; una de las conclusiones centrales de estos estudios pudo mostrar que, cuando la confianza se deposita “inteligentemente” en dimensiones donde puede ser rota pero donde no es seguro que esto ocurra, se generan oportunidades que los internos consideran valiosas y que se constituyen como razones para no quebrar las expectativas de aquel que confía. En este sentido, la adopción de una actitud de confianza terapéutica, donde la decisión de confiar en alguien se toma incluso en contra de la evidencia sobre la confiabilidad del objeto de confianza, puede ampliar las relaciones igualitarias en mayor medida

que una actitud de vigilancia constante, que no sólo no ofrece oportunidades para mostrarse digno de confianza, sino que también produce un entorno social donde todos pueden ser sospechosos.

Referencias

- ANDERSON, E. (1999), "What is the point of equality?", *Ethics*, 109 (2): 287-337.
- (2010), *The Imperative of Integration*, Princeton University Press.
- (2012), "Epistemic justice as a virtue of social institutions", *Social Epistemology. A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 26 (2): 163-173.
- BAIER, A. (1986), "Trust and antitrust", *Ethics*, 96 (2): 231-260.
- BECKER, L. (1996), "Trust as noncognitive security about motives", *Ethics*, 107 (1): 43-61.
- BICCHIERI, C., E. XIAO y R. MULDOON (2011), "Trusting is not a norm, but reciprocity is", *Politics, Philosophy and Economics*, 10 (2): 170-187.
- FOURIE, C. (2015), "The problem of inequalities of esteem for social egalitarianism", en C. Fourie, F. Schuppert e I. Walliman-Helmer (eds.), *Social Equality: On what it means to be equals*, Oxford University Press, 87-106.
- FRICKER, M. (2007), *Injusticia epistémica*, Barcelona, Herder.
- JONES, K. (1996), "Trust as an affective attitude", *Ethics*, 107 (1): 4-25.
- (2013), "Trust", en H. LaFollete (ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Londres, Blackwell, 5207-5216.
- HARDIN, R. (2002), *Trust and Trustworthiness*, Nueva York, Russell Sage.

- LIEBLING, A. y H. ARNOLD (2012), "Social relationships between prisoners in a maximum security prison: Violence, faith, and the declining nature of trust", *Journal of Criminal Justice*, 40 (5): 413-424.
- MCLEOD, C. (2015), "Trust", en E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/trust/>.
- OSTROM, E. y J. WALKER (2003), "Introduction", en E. Ostrom y J. Walker (eds.), *Trust and reciprocity: Interdisciplinary lessons from experimental research*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 19-79.
- SCHEFFLER, S. (2015), "The practice of equality", en C. Fourie, F. Schuppert e I. Walliman-Helmer (eds.), *Social Equality: On what it means to be equals*, Oxford University Press, 21-44.
- WELCH, S. (2013), "Transparent trust and oppression", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 16 (1): 45-64.
- WOLFF, J. (1998), "Fairness, respect, and the egalitarian ethos", *Philosophy and Public Affairs*, 27 (2): 97-122
- (2007), "Equality: The recent history of an idea", *Journal of Moral Philosophy*, 4 (1): 125-136.

Comunidad y reciprocidad en el igualitarismo radical de Gerald A. Cohen

FERNANDO LIZÁRRAGA

A partir de su inmersión en las discusiones normativas sobre justicia social, un giro ético que comienza a mediados de la década de 1980, el filósofo canadiense Gerald A. Cohen desarrolló diversas acepciones de la noción de igualdad. En primer lugar, Cohen expandió el igualitarismo rawlsiano al proponer una lectura estricta del principio de diferencia, la cual demanda la existencia de una “comunidad justificatoria” para que puedan hacerse efectivos los estrictos requisitos de la justicia como equidad (Cohen, 2008: 27 ss.; 1992). En presencia de un lazo social que exige la justificación de las desigualdades permitidas, ciertas ventajas de los más talentosos frente a los menos afortunados no pueden contarse como válidas. Esta lectura del principio de John Rawls se vincula directamente con el argumento coheniano de que la justicia es un asunto no sólo institucional sino también personal, para lo cual es crucial afirmar la noción rawlsiana de fraternidad, como deseo de no querer obtener ventajas indebidas (Cohen, 2008: 129-132). En segundo término, Cohen (2008) sostuvo que la justicia es posible –de manera constitutiva y no meramente accidental– cuando existe un *ethos* compatible con la “igualdad voluntaria”, bajo circunstancias de abundancia material moderada. Así, instituciones y personas justas generan no sólo una distribución justa, sino una sociedad “constitutivamente justa” (127-128). Cohen, en efecto, postula la posibilidad del comunismo

como igualdad voluntaria, una forma específica de igualdad radical sin coerción. La igualdad voluntaria depende de un nivel de abundancia que, aunque insuficiente para eliminar toda puja distributiva, es bastante alto como para que los conflictos de intereses se resuelvan “sin coerción y a favor de la igualdad” (Cohen, 1995: 128). Además, este mundo social requiere que las personas tengan una razonable –aunque no absoluta– disposición a actuar según principios de justicia igualitaria. Una sociedad igualitaria necesita entonces personas “*suficientemente* justa[s], que desea[n] sostener una distribución igualitaria en condiciones de abundancia moderada” (128). Esta fórmula contiene al menos tres elementos clave para la tradición socialista: 1) impugna la autopropiedad al postular la adhesión a principios igualitarios de manera estrictamente voluntaria; 2) supone personas suficientemente virtuosas y no sólo instituciones virtuosas, con lo cual pone en entredicho la primacía absoluta de la estructura básica rawlsiana, y 3) rechaza la ortodoxia –atribuida a Marx– que cifra sus expectativas para realizar el comunismo en la solución tecnológica, esto es, en el desarrollo de las fuerzas productivas y la abundancia material ilimitada. En este sentido, Cohen (2000) insiste en que esta sociedad constitutivamente justa demanda “un *ethos* de justicia que informa las elecciones individuales [ya que en] ausencia de un tal *ethos* habrá desigualdades que no son necesarias para mejorar la situación de los que están peor: el *ethos* requerido promueve una distribución más justa que aquella que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas” (131). Así, tanto en el caso de la lectura estricta del principio de diferencia como en la noción de igualdad voluntaria, es el lazo comunitario, o fraterno, el que viene a limitar las desigualdades que, de otro modo, las instituciones permitirían. De ahí se sigue el tercer elemento clave en el pensamiento igualitario de Cohen, a saber: la justicia socialista está vinculada, de principio

a fin, con una noción de comunidad y, en particular, con la noción de comunidad justificatoria. En el socialismo, alega Cohen (2011a), “por lo general a una persona [sí] le importa *de manera fundamental* lo bien o mal que le va a cualquier otra persona que no sea ella misma”, las personas creen que “cooperar con otras personas es una cosa buena en sí misma” y quieren “que le vaya bien a uno mismo y a la otra persona” (36-37).

Ahora bien, se ha dicho que en la obra igualitarista y socialista de Cohen existe una tensión indisimulable entre las nociones de igualdad y de comunidad, así como también en su concepción de la reciprocidad no instrumental. Más específicamente, como ha señalado Nicholas Vrousalis (2015), la tensión que reside en la obra de Cohen puede bien sintetizarse como aquella que existe entre una cierta concepción de la justicia (como igualdad) y otra concepción de la comunidad (en tanto comunidad justificatoria). Así, mientras Cohen rechaza como injustas las desigualdades generadas a partir de incentivos a los más talentosos, también avala como justas las desigualdades materiales producidas por elecciones lamentables o suerte en las opciones. En otras palabras, la comunidad justificatoria que sirve para prohibir los incentivos parece impotente al momento de prohibir las desigualdades de recursos en el modelo de campamento. Por otra parte, tanto Nicholas Vrousalis como Norman Geras (2013) se muestran escépticos sobre el contenido y los alcances de la noción de reciprocidad no instrumental, sea porque no define claramente la relación entre igualdad y comunidad (Vrousalis), sea porque pareciera suponer un autointerés inicial que contamina la alegada no instrumentalidad de la relación comunitaria (Geras). Así las cosas, en este texto nos proponemos examinar las tensiones mencionadas, con el ánimo de rescatar, hasta donde sea posible, la coherencia de igualitarismo de Cohen.

1. Justicia y comunidad

En un reciente estudio, quizá uno de los primeros en abordar en su integralidad la obra de Cohen, Vrousalis (2015) realiza interesantes observaciones sobre las tensiones que atraviesan la obra del filósofo canadiense y creador, junto con otros, del denominado marxismo analítico. Un primer desafío consiste en definir qué entiende Cohen por comunidad a lo largo de su obra (algo que ya hemos esbozado en nuestros propios términos en la introducción de este capítulo), para luego identificar las tensiones o ambivalencias que se advierten en los textos cohenianos. Una primera aproximación nos remite a la noción de “igualdad voluntaria”, la cual supone, fundamentalmente, que la igualdad es un valor no sólo centrado en las instituciones, sino también dependiente de las decisiones personales inscriptas en un *ethos* igualitario. Esta noción coheniana contrasta en aspectos relevantes con la visión que le atribuye a Marx y que se expresa en la analogía del comunismo como una banda de jazz, un paralelismo plasmado en su obra de *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cohen, 1995: 122). Allí, en primer lugar, Cohen explica que la igualdad radical sin coerción –una fórmula que Rawls hace suya en sus lecciones sobre Marx– presenta tres versiones: la primera es la que Cohen atribuye a Marx; la segunda es la que otros atribuyen a Marx, y la tercera es la igualdad voluntaria que propone Cohen. La primera sostiene que la igualdad radical sin coerción es posible porque hay abundancia material ilimitada, lo cual es consistente con la interpretación coheniana de que Marx adhería a una solución tecnológica al problema de la escasez; la segunda versión supone ya no una gran abundancia material sino una suerte de hipersocialización, un cambio en las condiciones subjetivas a través de una coincidencia perfecta en las motivaciones. Si se quiere, en términos rawlsianos, estas dos formas de igualdad están más allá de la justicia porque suponen la superación de las circunstancias objetivas y subjetivas de esta. Cohen, por su

parte, postula una tercera versión según la cual “la igualdad radical sin coerción es posible cuando y porque [...] las personas tienen la voluntad de observar los dictados de la justicia igualitaria porque [...] hay un nivel material bastante alto, aunque menor que la abundancia ilimitada” (Cohen, 1995: 136).¹

La analogía de la banda de jazz corresponde, entonces, a la primera versión de igualdad radical sin coerción, esto es, aquella que tiene como supuesto fundante la existencia de abundancia material ilimitada. Así, Cohen presenta un escenario en el cual los músicos de la banda ejecutan sus instrumentos en un esquema de autorrealizaciones que se sostienen mutuamente, pero no persiguen ningún fin en común, ni se interesan especialmente por la suerte de los demás (sin llegar a ser totalmente indiferentes), sino que cada quien está interesado en autorrealizarse individualmente. Lo que se evidencia en este mundo, donde no hay sentido comunitario en absoluto, es una suerte de abundancia subyacente que hace posible una situación, por decirlo nuevamente en términos rawlsianos, más allá de la justicia.² Al respecto, Vrousalis (2015) comenta que, para Cohen, “es el optimismo marxiano sobre la abundancia comunista lo que hace posible las relaciones «verdaderamente humanas»

¹ En otro lugar hemos sostenido que la atribución a Marx de una abundancia material ilimitada puede ser disputada a partir de robusta evidencia textual. El propio Cohen reconoce que esta noción de plenitud material tiene su origen en los textos estalinistas y no tanto en la literatura marxiana (Lizárraga, 2013).

² Escribe Cohen (1995: 122): “Una de las formas de vislumbrar *la vida bajo el comunismo, como Marx lo concebía*, es imaginar una banda de jazz, en la cual cada instrumentista busca su propia realización como músico. Aunque interesado básicamente en su propia realización, y no en la de la banda en su totalidad, o de sus compañeros tomados por separado, el instrumentista se realiza sólo en la medida en que cada uno de los otros también lo hace, y lo mismo se aplica a cada uno de ellos [...] *Con un trasfondo de abundancia, los músicos y la audiencia por igual persiguen sus propias inclinaciones separadas* [...] Cada uno es guiado por su objetivo autorreferente, y aun así no hay desigualdad en esta imagen como para preocupar a un igualitarista” (subrayado nuestro). Para una discusión sobre el supuesto de la abundancia material y la metáfora de la banda de jazz, ver Lizárraga (2016).

que Marx propicia y que trascienden la indiferencia mutua (en ausencia de un cambio masivo en las actitudes humanas, que Marx rechaza)” (101). De este modo, al asignarle a Marx una confianza en la abundancia plena derivada de la solución tecnológica, Cohen se ve necesitado de otro argumento para la igualdad y éste es, precisamente, la igualdad voluntaria. En palabras de Vrousalis, se trata de “igualdad de condición motivada por un extendido compromiso social e individual con dicho valor” (101).

Para nuestro autor, el compromiso de Cohen con la igualdad radical, la cual –como se ha dicho– involucra tanto a las instituciones cuanto a las decisiones personales, puede entenderse no sólo en términos de la visión de Cohen sobre la obra marxiana sino, muy especialmente, en el marco del largo debate contra algunos aspectos de la teoría de la justicia de John Rawls. Dicho de manera sucinta, Cohen realiza un doble asalto sobre la posición rawlsiana de que el objeto de la justicia es primordialmente la estructura básica de la sociedad, esto es, sus principales instituciones: por un lado, sostiene que “la justicia social no exime a las decisiones personales de las demandas de justificación” y, por otro, que “ciertas formas de comportamiento personal, que ahora requieren justificación, no pueden cumplir las demandas de comunidad [...] El tipo de conducta personal que preocupa a Cohen es el de los talentosos que demandan incentivos” (Vrousalis, 2015: 103). Contra estos buscadores de incentivos y maximizadores de los beneficios que pueden obtener de sus talentos inmerecidos, Cohen lanza la noción de *comunidad justificatoria*, un dispositivo concebido para sostener, precisamente, la igualdad inicial que –se supone– existe como línea de partida en la aplicación del principio de diferencia rawlsiano. Es en este punto donde Vrousalis observa una ostensible tensión en la posición de Cohen. Según Vrousalis, cuando Cohen se opone a que los más talentosos reciban incentivos especiales porque el otorgamiento de tal recompensa sería –como diría John Stuart Mill– “darle a los que ya tienen”, lo hace desde un

criterio de justicia; pero cuando introduce la exigencia de justificación integral propia de la comunidad justificatoria, a partir del supuesto de que en una sociedad rawlsiana la relación dialógica entre talentosos y no talentosos “nunca puede estar libre de vergüenza”, lo hace sobre la base de un criterio comunitario (107). En pocas palabras, según Vrousalis, Cohen rechaza los incentivos por razones de justicia, y *también* por razones comunitarias, al incluir la exigencia de la justificación integral. El punto problemático reside en comprender cómo se combinan estos criterios (si es que tal cosa es posible pacíficamente). Para Vrousalis, “la filosofía política normativa de Cohen es *profundamente ambivalente* sobre la conexión y, en rigor, sobre la composibilidad, entre la justicia (en sentido lato: la igualdad) y la comunidad (en sentido lato: la comunidad justificatoria)” (107).

La *ambivalencia* que aqueja al argumento de Cohen, aduce Vrousalis, se manifiesta especialmente en un caso específico de desigualdad y ausencia de comunidad planteado en el libro *¿Por qué no el socialismo?* (2011a [2009]), publicado póstumamente y en el cual Cohen presenta el esbozo de una teoría socialista de la justicia. Este esbozo consiste en el desarrollo de un escenario hipotético –como argumento preliminar y suficientemente cercano a la experiencia cotidiana– para alegar a favor de la deseabilidad del socialismo a través de un modelo de campamento entre amigos. El socialismo, tal como se lo concibe en este experimento mental, se edifica sobre la base de dos principios: un principio igualitario y un principio comunitario. El principio (distributivo) igualitario está asociado al igualitarismo de la suerte y especificado como igualdad radical de oportunidades; y el principio comunitario, a su vez, se relaciona con la igualdad voluntaria y la comunidad (justificatoria). El modelo se asienta sobre algunas precondiciones que, tomadas en conjunto, ya implican una aproximación desde la comunidad y generan luego la dinámica distributiva peculiar de este escenario. La comunidad inicial del campamento posee “un objetivo común” (pasarla bien haciendo

cosas por separado o colectivamente), recursos materiales suficientes (los cuales pueden ser de propiedad personal pero son controlados colectivamente) y la ausencia de jerarquías. Además, las personas poseen “acuerdos mutuos [que] garantizan que no haya desigualdades respecto de las cuales alguien pueda plantear una objeción de principios” (Cohen, 2011a: 10). En la escena inicial hay igualdad y lazos comunitarios de los que nadie puede quejarse. Así, tenemos una situación de igualdad de condiciones, aceptada unánimemente, que se sostiene con el requisito de que cada uno, realizándose en sus propias acciones, también contribuya con sus capacidades a la realización de los demás.

Una precondition ocupa un lugar destacadísimo en la microsociedad de acampantes: el lazo interpersonal de amistad que reina en el espacio restringido del campamento. Este vínculo, combinado con el rechazo de los efectos de la suerte bruta en la asignación de talentos naturales y ventajas sociales, elimina algunos posibles criterios y resultados distributivos en el funcionamiento del campamento. En presencia de vínculos fraternos, el reclamo de autopropiedad, la propiedad lockeana, el mérito y la herencia están fuera de lugar, porque de algún modo se originan en la buena fortuna y generan desigualdades inaceptables que lesionan el tejido social igualitario. Cualquiera de los acampantes que exigiera ventajas basadas en sus talentos inmerecidos recibiría esta respuesta: “¿Por qué habríamos de recompensarte por tu buena fortuna?” (Cohen, 2011a: 12). Se trata de una pregunta que, en efecto, es totalmente congruente con la noción de comunidad justificatoria, ya empleada en la discusión contra los incentivos rawlsianos. Ni el acampante que se destaca por su talento para pescar, ni el que tiene la suerte de hallar un árbol pletórico de frutos sabrosos, ni aquel cuya familia llenó de peces un estanque, ninguno de ellos puede reclamar recompensas especiales sin fallar en el test interpersonal. La comunidad justificatoria, en suma, no se pierde en la escena del campamento.

Los dos principios del campamento, como se dijo, son un principio igualitario y un principio comunitario. El principio igualitario, explica Cohen (2011a: 15), es “un principio de igualdad radical de oportunidades [y] es por lo tanto coherente con ciertas desigualdades de resultado”, mientras que “[e]l principio comunitario restringe la aplicación del principio igualitario al prohibir ciertas desigualdades que el principio igualitario permite”. Según Cohen, “el principio igualitario [...] que *la justicia* avala [...] es un principio de igualdad radical de oportunidades [denominado] «igualdad de oportunidades socialista»” (15-16). Dicho principio “busca corregir *todas* las desventajas no elegidas, es decir, las desventajas de las cuales, razonablemente, no se puede responsabilizar al agente mismo, sean éstas desventajas que reflejen una adversidad social o desventajas que reflejen una adversidad natural. Cuando prevalece la igualdad de oportunidades socialista, las diferencias en el resultado sólo reflejan diferencias de gusto o elección” (18-19).

Así, una vez neutralizadas las desigualdades que pueden surgir de la suerte bruta, se permiten algunas desigualdades (legítimas) basadas en elecciones genuinas pero con ciertos límites, esto es: las diferencias que surgen de decisiones personales no deben alterar el nivel igualitario de disfrute comparable y, por ende, no deben lesionar la trama social del campamento.

El modelo de campamento incluye tres movimientos. En primer lugar, las desigualdades debidas a la suerte bruta son neutralizadas, dando así origen a las condiciones iniciales del campamento entre amigos; en segundo lugar (y con la métrica coheniana de igual acceso a las ventajas, que combina recursos y bienestar), se permiten algunas diferencias que no violenten el disfrute comparable y, en tercer lugar, se introduce el principio comunitario para corregir aquellas grandes desigualdades legítimas que puedan surgir de la elección lamentable y de la mala suerte en las opciones. Para Cohen (2011a: 29), “pese a que la justicia no condena las desigualdades [de la elección lamentable y la

suerte en las opciones], a los socialistas les resultan *repugnantes* cuando prevalecen en una escala lo suficientemente grande, porque en ese caso contradicen el principio de comunidad: la comunidad pasa a estar sometida a presiones cuando prevalecen grandes desigualdades” (subrayado nuestro). Aquí puede observarse un elemento motivacional de la comunidad: es el hecho de que la desigualdad resulta *repugnante* para una concepción socialista. Así, para corregir las desigualdades permitidas por el principio igualitario, Cohen recurre al principio comunitario.

En el modelo de campamento, la comunidad no aparece definida explícitamente como una comunidad justificatoria pero, como ya vimos, esta última sí opera desde el inicio para excluir desigualdades basadas en los reclamos de los talentosos o afortunados. Ahora bien, en la dinámica propia del campamento, el principio de igualdad de oportunidades socialista –que autoriza desigualdades irreprochables desde el punto de vista de la justicia–, necesita ser “templado” por el “principio comunitario”, el cual requiere que *“a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuiden, y que además se preocupen de que a unos les importen los otros”* (Cohen, 2011a: 30; subrayado nuestro). Esto es así porque el socialismo que Cohen sostiene no puede ser reducido a un mero procedimiento distributivo o a un esquema de regateo: requiere un *ethos* igualitario de cuidado y respeto mutuo. En efecto, en su discusión contra Rawls acerca de los incentivos no igualitarios, Cohen (2008: 82) concluye que el principio de diferencia, que en su versión laxa es vulnerable al chantaje de los más aventajados, acaba generando una concepción regateadora de las relaciones sociales en vez de una concepción comunitaria, y que, por ende, no alcanza a ser un auténtico principio de justicia sostenido en un *ethos* congruente con aquel principio. Por eso, en el modelo de campamento “ciertas desigualdades que no pueden prohibirse en nombre de la igualdad socialista de oportunidades deberían prohibirse, a

pesar de todo, en nombre del principio comunitario”, esto es, en nombre del *ethos* correspondiente a una concepción socialista de lo justo (Cohen, 2011a: 31).

Hechas las precisiones anteriores, podemos ahora abordar la ambivalencia que Vrousalis detecta específicamente en una situación imaginaria que Cohen (2011a: 301-31) presenta al intentar demostrar cómo las desigualdades económicas y sociales lesionan la trama comunitaria. El caso es el siguiente. Una persona es rica y la otra es pobre. La segunda lo es a causa de sus propias elecciones y no por falta de oportunidades. El pobre viaja todos los días en colectivo mientras que el rico viaja en su cómodo automóvil. Pero, un día, el dueño del automóvil debe viajar en colectivo porque tuvo que cederle el auto a un familiar. Cohen afirma que es razonable que el rico se queje frente a otros propietarios de autos por tener que usar el transporte público, pero no le puede decir en la cara al pobre: “Es terrible tener que tomar el autobús hoy” (31). Esto demostraría una total falta de comunidad entre el rico y el pobre. Por eso, agrega Cohen, las desigualdades que no pueden prohibirse en nombre de la igualdad de oportunidades socialista deberían prohibirse en nombre del principio comunitario. Y luego se pregunta, interrogación que Vrousalis captura para indicar la mentada ambivalencia: “¿[P]ero es una injusticia prohibir las transacciones que generan esas desigualdades? Las prohibiciones relevantes ¿definen meramente los términos en el marco de los cuales operará la justicia, o a veces (¿con justificación?) contradicen a la justicia? No conozco la respuesta a esa pregunta” (31).

Como se recordará, Cohen considera que los talentosos que buscan ventajas adicionales por el uso de sus atributos moralmente irrelevantes cometen una injusticia –quieren recibir todavía más cuando ya han sido generosamente beneficiados por la buena suerte– y además, al no poder justificar su chantaje hacia los menos afortunados, se colocan por fuera de la comunidad justificatoria. Con estas consideraciones en mente, Vrousalis (2015) se pregunta “*por qué*

Cohen rechaza la teoría que avala la búsqueda de incentivos pero retiene la teoría que avala la desigualdad en la propiedad de vehículos. En otras palabras, si la comunidad coheniana *pro tanto* socava el igualitarismo rawlsiano porque tal igualitarismo permite desigualdades que impugnan la comunidad, ¿por qué *pro tanto* tampoco socava al igualitarismo (de la suerte) coheniano –en lugar de (meramente) hacer que tal igualitarismo «contradiga» a la comunidad?» (109). El argumento es fuerte e ingenioso, puesto que parte de valorar que tanto la teoría rawlsiana –con el principio de diferencia laxo– y el igualitarismo de la suerte coheniano “son ambos muy inadecuados para la comunidad” (109). Por consiguiente, la severidad de Cohen contra Rawls puede volverse sobre él mismo, alega Vrousalis. En este sentido, imagina dos vías de escape argumental para Cohen, a saber: podría decir que el tipo de comunidad del que habla en *¿Por qué no el socialismo?* no implica la presencia de una comunidad justificatoria, o que su argumento contra Rawls es puramente inmanente y que él mismo (Cohen), no acepta la comunidad justificatoria. Vrousalis afirma que ambas respuestas ganan en consistencia, pero al precio de volverse huecas, y que además dejan sin pistas firmes sobre qué piensa en el propio Cohen sobre la comunidad (109).

A las objeciones de Vrousalis pueden ofrecérseles varias respuestas. Vamos a comenzar por el final. Que exista una tensión entre comunidad y justicia no hace que Cohen nos deje a oscuras sobre lo que piensa respecto de la comunidad. En rigor, hay tres definiciones posibles, que se adecuan a escenarios diferentes. La primera, la más general, que el crítico seguramente no desconoce porque aparece en la famosa *Tanner Lecture* de Cohen (1992: 281), es que “[u]na comunidad, podría decirse, es un conjunto de personas entre las cuales hay comunidad [... E]n este sentido es como la «amistad»: una amistad es una relación en la cual existe amistad”. La comunidad, en suma, puede designar al conjunto de personas y al tipo de lazo que las vincula, sin

que esto resulte tautológico.³ La segunda definición, la de comunidad justificatoria, es una especificación de la primera, en cuanto se trata de “un conjunto de personas entre quienes prevalece una norma (que no siempre necesita ser cumplida) de justificación integral [*comprehensive justification*]” (281), de modo que los miembros de dicha comunidad deben justificar las conductas particulares generadoras de desigualdad, en un escenario de diálogo interpersonal. En tercer lugar, como ya vimos, la comunidad puede definirse el torno al principio comunitario del modelo de campamento, entendido como la norma según la cual es necesario que “*a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuiden, y que además se preocupen de que a unos les importen los otros*” (Cohen, 2011a; 30; nuestro subrayado). Podría decirse que el lazo comunitario supone, entre otras cosas, la regla de justificación integral y el cuidado mutuo. La comunidad aparece en su modalidad justificatoria para neutralizar la exigencia injusta de incentivos por parte de los más afortunados; en su modalidad de interés y cuidado recíproco opera para corregir las desigualdades generadas, no por las demandas de incentivos, sino por las elecciones lamentables o la mala suerte en las opciones.

Con todo, Vrousalis piensa que en el caso del rico y el pobre Cohen admite la desigualdad de propiedad, mientras condena a los talentosos que demandan recompensas especiales por sus aportes extraordinarios al fondo común.

³ La explicación extensa de Cohen (1992: 281) es la siguiente: “[H]ay más de un tipo de comunidad, y debo especificar el tipo que es relevante para la presente discusión. Primero, sin embargo, hay que hacer algunas precisiones semánticas sobre la palabra «comunidad». Como la «amistad», la «comunidad» funciona al mismo tiempo como un sustantivo contable [*count noun*] y como un sustantivo incontable [*mass noun*]. Un sustantivo contable denota grupos de personas ligadas o conectadas de diversos modos (la Comunidad Europea, la comunidad italiana de Londres, nuestra comunidad) y es un sustantivo incontable cuando hablamos de cuánta comunidad hay en una cierta sociedad, cuando decimos que alguna acción aumenta o reduce, o alguna actitud honra o viola, la comunidad. Una comunidad, podría decirse, es un conjunto de personas entre las cuales hay comunidad: así es como las nociones contable e incontable resultan vinculadas”.

Por cierto, para Cohen no es gratuito este caso y él mismo reconoce la dificultad subyacente al preguntarse si es injusto prohibir las transacciones que causan desigualdades y si las prohibiciones, en caso de estar justificadas, fijan los términos de la justicia o la contradicen. Y, como se recordará, Cohen dice no conocer la respuesta a estos interrogantes. En realidad, peca de falsa modestia o se trata de una expresión irónica. La desigualdad entre el automovilista y el pasajero habitual del transporte público –esto es, entre una persona rica y una persona pobre– está definida como justa desde el comienzo, cuando Cohen (2011a: 30-31) fija las coordenadas del problema: “Yo soy rico y llevo una vida fácil, *mientras que usted es pobre debido a elecciones lamentables y/o a la mala suerte en las opciones*, y por lo tanto no debido a ninguna falta de igualdad de oportunidades” (nuestro subrayado). En rigor, se trata de una desigualdad *justificada* por el principio de igualdad radical de oportunidades, ya que el pobre es tal a causa de sus decisiones genuinas (recuérdese en todo momento que existe, en el modelo, un punto de partida estrictamente igualitario, un escenario donde no había ricos ni pobres). Desde el punto de vista de la justicia, rigurosamente, no habría nada que reprochar a esta situación, según el propio modelo coheniano. Tampoco parece haber motivos para reprocharle al rico que goce de tal condición, ya que no hay indicios de que lo sea por haber sacado provecho indebido de sus talentos en forma de incentivos (prohibidos por la modalidad justificatoria de la comunidad). La desigualdad se ha generado por elección lamentable o mala suerte en las opciones por parte de la persona pobre. Por lo tanto, Cohen no necesita renunciar a la comunidad justificatoria, ya que el rico no tiene al pobre bajo extorsión, pero la situación, de todos modos, muestra que hay una desigualdad demasiado grande que repugna al *ethos* comunitario socialista. Si esto es así, no hace falta admitir que la comunidad justificatoria es un dispositivo sólo apropiado para una crítica inmanente a Rawls. La persona rica, dueña del automóvil, puede perfectamente

justificar la desigualdad desde el principio de igualdad de oportunidades socialista; lo que no puede hacer es aceptarla porque repugna a la comunidad y, por lo tanto, corresponde que se corrija desde el principio comunitario. Por último, y a título muy preliminar, puede decirse que la decisión de prohibir las transacciones que dan origen a las desigualdades o no hacerlo es un tema que compete a la *organización* socialista y no a los principios *per se*. Esta sería una solución suficientemente elegante y ajustada al modelo coheniano.

2. Reciprocidad comunitaria

En el modelo de campamento, el principio comunitario de Cohen adopta dos modalidades. Por un lado, el cuidado comunal, esto es, la preocupación mutua entre las personas. Esta modalidad es la que estrictamente impide que las desigualdades sean tan grandes como para lesionar la trama social y el *ethos* igualitario que ya viene supuesto desde las condiciones preliminares del campamento (horizontalidad, objetivos comunes, respeto por la autorrealización individual, planificación, control colectivo de los recursos, etc.). Esta primera modalidad interviene directamente para corregir las desigualdades permitidas por el principio de igualdad radical de oportunidades. La segunda modalidad, denominada reciprocidad no instrumental o comunitaria, “no es estrictamente un requisito para lograr la igualdad, pero aún así tiene una importancia suprema en la concepción socialista” (Cohen, 2011a: 30). Más aún, si bien “no se requiere reciprocidad comunitaria como requisito para la igualdad [...] a pesar de eso, sí es un requisito para que las relaciones humanas tomen una forma deseable” (33). La reciprocidad comunitaria, en definitiva, “es el principio antimercado según el cual yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios, y usted me sirve a mí por

la misma razón” (33). La clave de esta modalidad reside en que se trata de una conjunción de “servir y ser servido”, que establece un vínculo no instrumental, a diferencia de un *yo le sirvo para que usted me sirva*, que es la típica relación instrumental de los intercambios de mercado.

Sobre esta modalidad del principio comunitario, Vrousalis (2015) sostiene que, según Cohen, “en una sociedad donde las relaciones humanas son reguladas por la reciprocidad comunal, puede decirse con certeza que las personas constituyen la necesidad de unas y otras respectivamente, y el énfasis no está puesto en cómo les va sino con cómo se relacionan y se tratan unas a otras”. Más aún, “[e]l temor y la codicia [que para Cohen son las motivaciones que prevalecen en el capitalismo] dejan de ser los motivos dominantes en sus vidas cotidianas y son reemplazados por una preocupación mutua dialógicamente aceptable” (110). Dicho esto, Vrousalis quiere interrogar la relación exacta entre la igualdad y la reciprocidad comunitaria, considerándolas centrales en la filosofía política de Cohen. Allí detecta una relación que puede formularse como bicondicional, a saber: “(1) si hay comunidad, entonces hay igualdad” y “(2) si hay igualdad, entonces hay comunidad” (110). A continuación, argumenta que Cohen no ha trabajado esta relación mutua, ni tampoco ha definido con toda claridad qué entiende por igualdad, aunque fue mostrándose cada vez menos conforme con el igualitarismo de la suerte que alguna vez sostuvo (y que sostiene, aunque atenuado, en el modelo de campamento). Vrousalis sospecha que, desde una exégesis integral de la obra coheniana, puede inferirse que el filósofo marxista orilla el rechazo a ambas proposiciones.

Respecto de la primera proposición –“si hay comunidad, entonces hay igualdad”– Cohen alega que la comunidad puede ser compatible con ciertas estructuras jerárquicas, como en caso de las relaciones feudales, de lo cual resulta que “el principio de igualdad es inherente al principio de comunidad, en su forma socialista” (Cohen, 2011b; 218, en Vrousalis, 2015: 112). Por lo tanto, dice Vrousalis,

(1) es falso porque no es cierto que la comunidad siempre implique igualdad, y el hecho de que la reciprocidad comunal deba incluir al principio de igualdad refleja la indeterminación de la noción de comunidad justificatoria ya mencionada. Vrousalis reconoce que Cohen está hablando aquí de una forma particular del principio igualitario, a saber, el denominado principio de necesidades que Marx tomó del revolucionario francés Louis Blanc, y que dice: “De cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad”. Cohen resalta de este principio el hecho de que, al no exigir una correspondencia directa entre la contribución y la retribución, tampoco genera una relación instrumental entre las personas. Lo que cada uno recibe (en función de sus necesidades) es absolutamente independiente de lo que cada uno aporta (siempre que sea al máximo de sus capacidades). Por eso, sostiene Cohen (2011b: 220, en Vrousalis, 2015: 112), “el ideal en el antiguo eslogan socialista constituye un rechazo completo a la lógica del mercado”. Vrousalis entiende que esta apelación de Cohen a la reciprocidad no instrumental institucionalizada en el principio de necesidades tampoco ayuda a comprender en qué medida la comunidad debe comportar la igualdad. Aquí, el problema de fondo es que Vrousalis busca precisiones sobre una relación que Cohen nunca ha planteado en términos totalmente abstractos, tal como se observa en la formulación de las dos proposiciones que estamos discutiendo. De hecho, Cohen procura ser bastante específico: la igualdad es intrínseca a la comunidad *en su forma socialista*. De ahí que la igualdad de satisfacción de necesidades (que implica ingresos diferentes) sea un elemento inescindible del lazo comunitario, en una sociedad donde cada quien está igualmente dispuesto a aportar según sus capacidades (aunque el *input* individual sea diferente). En el principio de necesidades se da claramente la relación *servir y ser servido* que Cohen postula como especificación de la reciprocidad no instrumental.

Con respecto a la segunda proposición –“si hay igualdad, entonces hay comunidad”–, Vrousalis entiende que Cohen aspira a equiparar la igualdad con aquella definida por la lectura estricta del principio de diferencia, esto es, una lectura que prohíbe los incentivos no igualitarios exigidos por los más talentosos. De este modo, la única igualdad congruente con la justicia rawlsiana es aquella que resulta “estrictamente maximizadora”, la cual a su vez es menos exigente que la igualdad radical con reciprocidad comunal propuesta en el modelo de campamento. El problema aquí es cuál es el alcance de la reciprocidad comunal, y los casos más ilustrativos se dan en torno a la reciprocidad respecto de extraños. Cohen se pregunta –y es una pregunta antigua– si puede haber respeto sin amistad, al tiempo que Vrousalis contempla la posibilidad de que la proposición (2) sea compatible con una noción de la reciprocidad comunal que no implique una forma de “amistad”. La otra respuesta que considera Vrousalis es que la reciprocidad comunitaria implique solamente un rechazo institucionalizado a las transacciones de mercado. Una vez más, la afirmación de que “si hay igualdad, entonces hay comunidad” no puede resolverse fácilmente en abstracto. En el campamento, la igualdad es un valor crucial que se realiza mediante el principio de igualdad radical de oportunidades y se perfecciona mediante el principio comunitario. En todo caso, puede decirse que la justicia requiere la comunidad para perfeccionar la igualdad.

Con todo, Cohen es bastante claro respecto del alcance de la reciprocidad no instrumental. En nuestro mundo, alega el canadiense, existen muchas actividades que dependen en buena medida de la generosidad o que no son guiadas exclusivamente por el interés económico. Cohen alude a los denominados oficios humanitarios, pero en otros textos, como *Rescuing Justice and Equality* (2008: 353), utiliza el caso de las catástrofes para, por ejemplo, señalar la existencia de amplias redes de solidaridad o reciprocidad, en las que nadie hace cuentas sobre cuánto aporta cada uno.

Específicamente en torno al tema de la reciprocidad en mayor escala afirma: “[N]o creo que la cooperación y la ausencia de egoísmo que muestra la excursión sean apropiadas sólo entre amigos, o en el marco de una comunidad pequeña” (Cohen, 2011a: 42). Por supuesto que no se trata de ser amigo de millones de personas; basta, alega Cohen, con tratar a todas las personas con las que se tiene algún intercambio como si se tratara de alguien “con quien tengo la actitud de reciprocidad que caracteriza a la amistad. Y la amistad social general, es decir, la de la comunidad, al igual que la amistad, no es una cuestión de todo o nada. Que en la sociedad haya más comunidad, y no menos, ciertamente debería ser algo positivo” (43). En suma, Cohen no plantea el vínculo fuerte del campamento como deseable y factible a gran escala, sino que solamente supone que sería deseable y acaso factible en mayor o menor grado. Entonces, *en el modelo socialista*, si hay igualdad entonces hay, también, alguna forma de comunidad. De lo contrario, la igualdad sería meramente accidental y producto, solamente, de la operación de los dispositivos institucionales.

Existe un problema adicional en torno a la reciprocidad no instrumental que ha sido analizado por Norman Geras. Se trata de una estipulación que este autor denomina *non-sucker proviso* o estipulación de no ser tomado por tonto. Según Geras, la reciprocidad no instrumental –servir y ser servido– asume un curioso matiz cuando el propio Cohen sostiene que la reciprocidad comunitaria se basa en el “compromiso con los otros y el deseo de servirlos *en tanto* [mientras] que somos servidos por ellos” (Cohen, 2011a: 33, en Geras, 2013: 238). Ese “en tanto” o “mientras” parece indicar que la disposición a servir está condicionada por la disposición de los demás a servirme. La confirmación de esta presunción aparece cuando Cohen sostiene:

[C]iertamente, yo lo sirvo a usted con la expectativa que de (si usted puede) también me servirá a mí. Mi compromiso con el concepto socialista de comunidad no requiere que yo sea

un tonto [*sucker*] que lo sirve a usted sin que me importe si usted (siempre que pueda hacerlo) está dispuesto a servirme a mí [...] *En un marco de reciprocidad comunitaria, la relación entre nosotros no es la relación instrumental de mercado según la cual yo doy porque recibo, sino una relación no instrumental según la cual doy porque usted lo necesita, o lo quiere, y en la que tengo la expectativa de una generosidad comparable de su parte.* (Cohen, 2011a: 36, en Geras, 2013: 239)

Geras (2013: 240) llama la atención sobre dos aspectos de este fragmento: por un lado, que se espera una generosidad comparable y, por otro, que nadie tiene por qué ser tomado por tonto, lo cual implica que “los participantes en una relación de reciprocidad comunitaria dan al menos en parte con la expectativa de recibir, aunque ésta no sea la motivación primaria para dar; incluso si dan porque quieren hacer cosas por sus compañeros”. Para Geras, esperar de otros una generosidad comparable para no ser tomado por tonto constituye una *precondición* para que exista reciprocidad comunal. Esto implica que “hay un componente instrumental en la reciprocidad comunitaria”, un autointerés “fundacional”, puesto que “sólo en la medida en que la comunidad funciona como un medio para mis fines estoy dispuesto, si no soy un tonto, a servir a los demás” (240). De este modo, Geras interpreta que el principio comunitario es “*un medio* para los fines autointeresados de los participantes y *un propósito comunitario* por derecho propio, que satisface el deseo de dar beneficiosamente a otros” (240).

Dado lo anterior, la estipulación de no ser tomado por tonto implica “que si el motivo instrumental y autointeresado no es satisfecho, el motivo comunitario se disolverá en consecuencia (para la mayoría de las personas) y los propósitos referidos a otros no se realizarán” (Geras, 2013: 240). Según Geras, si bien es cierto que, a diferencia del capitalismo, los acampantes no están motivados por el temor y la codicia, “sus propios intereses siguen siendo parte prominente de sus motivaciones en el dar recíproco. Incluso en el campamento, el mismísimo lugar del ideal deseable de

Cohen, lo que las personas obtienen del comportamiento cooperativo es vital para su disposición a dar. En vista de esto, ¿es autocontradictorio por parte de Cohen decir, como él lo hace, que en la reciprocidad comunal del campamento «yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios»? (240).

Para Geras, dar sin esperar recibir algo a cambio y al mismo tiempo esperar que los demás también me sirvan no es contradictorio, porque lo primero alude a *la razón* para dar y lo segundo es una “precondición” de la disposición a dar. Esta distinción le permite a Geras sostener que, en cuanto precondición, la expectativa de recibir algo a cambio sigue siendo “una parte integral de la estructura de motivación” que existe entre los acampantes. De no producirse esta situación, la mayoría no iría al campamento. En resumidas cuentas, el autointerés está inscripto como *precondición* en la motivación para participar en el campamento porque, a menos que uno se arriesgue a ser tomado por tonto, se espera la debida reciprocidad (Geras, 2013: 240). No se da para recibir, pero la disposición a dar depende de saber que es esperable alguna reciprocidad más o menos equivalente.

Geras pone su atención en dos cuestiones cruciales: que la comunidad es un *medio* para los fines autointeresados y, luego, que es preciso distinguir la razón para dar de la precondición para dar. Respecto de la primera, Cohen claramente dice que la comunidad es un *principio* cuya función es la de suavizar los bordes más filosos de la justicia, esto es: viene a igualar aquellas situaciones en las cuales la justicia ha permitido desigualdades legítimas. Los medios para las correcciones necesarias pueden ser diversos, ya que, vale añadir, Cohen distingue entre principios y formas de organización. El campamento es una forma de organización que funciona sobre la base de los principios igualitario y comunitario. En cuanto que la expectativa autointeresada de recibir algo a cambio del servicio que se presta en el espacio comunitario es una precondición, esto omite considerar

como tales a las precondiciones que Cohen, sin llamarlas así, estipula para el campamento: ausencia de jerarquías, objetivo común, control colectivo de los recursos y acuerdos sobre su uso, todo lo cual se resume –como ya vimos– en la existencia de “acuerdos mutuos [que] garantizan que no haya desigualdades respecto de las cuales alguien pueda plantear una objeción de principios”. La estipulación de no ser tratado como un tonto, en todo caso, puede ser un mecanismo de aseguramiento gestado entre los acuerdos mutuos que son precondición del campamento pero no es, *per se*, una precondición para ingresar en ese espacio de igualdad y comunidad.

Consideraciones finales

El modelo de campamento –con sus principios de igualdad y comunidad– bien puede ser tenido como un ensayo utópico o al menos podría inferirse un horizonte utópico en algunos de sus postulados. Cuando autores como Vrousalis o Geras se preguntan hasta dónde debe y/o puede extenderse el sentimiento comunitario –Geras llega incluso a preguntarse si debería extenderse a completos extraños, a personas desagradables o incluso a extraterrestres–, la propia interrogación abandona el circunscripto escenario del campamento para desafiar los límites de la imaginación. Una primera respuesta puede hallarse en la tradición utópica socialista. En su famosísima novela *News From Nowhere*, William Morris (2004 [1890]) nos presenta una sociedad posindustrial en la cual el trabajo es siempre una forma de arte, y en la cual, sobre todo, las relaciones sociales se basan en una espontánea amistad entre las personas. El forastero que lleva la narración de la novela es tratado sin mayores rodeos, desde un primer momento, como un amigo más y recibe todos los beneficios de esa sociedad sin que nada le sea exigido. Más aún, la amistad es algo tan normal en

Nowhere que casi no hay reflexiones al respecto. En rigor, no se habla de lo que es absolutamente obvio. En efecto, “Morris imaginó un futuro en el cual el acuerdo es la norma. Su anticipación de la concurrencia de los deseos y su fe en la amistad, epitomizada en *Nowhere* por la amistad hacia los extraños, lo llevó a creer que diversos individuos serían todos capaces de sentirse acogidos en el socialismo y resolver sus diferencias amigablemente. Esta adhesión al consenso es una marca significativa en el utopismo de Morris” (Kinna, 2011: 291). Más aún, “al buscar un cambio en los términos de asociación, él por cierto esperaba que la regulación informal de la sociedad superaría la necesidad de imponer las prohibiciones formales sobre la explotación y la opresión, prohibiciones que son esenciales para la existencia de la utopía” (291). No es muy distinto lo que Cohen se propuso con su noción de *ethos* igualitario, el cual pretende eliminar o minimizar el uso de regulaciones y, en definitiva, alcanzar el ideal del comunismo como “igualdad radical sin coerción”.

Por otra parte, y aunque no puede disimular su hostilidad hacia Cohen –a quien le reprocha cultivar un marxismo puramente normativo y hasta lo acusa de “ingenuidad teórico-social” por el modelo de campamento–, Axel Honneth, tal vez sin quererlo, aporta razones para la defensa de la reciprocidad no instrumental a gran escala. El actual director de la Escuela de Frankfurt sostiene que, “para poder concebirse a uno mismo como miembro de una comunidad solidaria en la que cada uno se preocupa por el estado de necesidad del otro, se necesita mucho menos que la intimidad con el otro [...] alcanza con saberse de convicciones afines en relación con algunos objetivos compartidos independientemente del tamaño del colectivo de que se trate o de que sus miembros se conozcan entre sí” (Honneth, 2017: 66). Tomando como caso las políticas públicas redistributivas, que vienen asociadas a nociones como solidaridad o fraternidad, Honneth muestra que “la preocupación por los otros no tiene lugar sólo en grupos pequeños, de

tipo familiar, sino que se da también en comunidades más grandes y anónimas. Incluso John Rawls dice [...] que la aplicación del principio de diferencia hace necesario presuponer relaciones de fraternidad –no así de amor– entre los ciudadanos” (67). Incluso la ingeniosa parodia anarco-capitalista elaborada por Jason Brennan contra Cohen no tiene problemas en asumir la visión coheniana de comunidad y reciprocidad. A partir de la consabida cantinela de que no se puede ser amigo de millones de personas, porque la amistad supone exclusividad, Brennan (2014: 38) hace suya la idea coheniana de que la amistad social a escala general, equivalente a la noción de comunidad, no es algo que deba valorarse a todo o nada, sino que siempre es mejor que haya más y no menos comunidad. Podría decirse, en resumidas cuentas, que pese a sus constantes exploraciones y sinuosidades, el núcleo igualitario y comunitario de Cohen puede ser comprendido a cabalidad, y que los puntos aporéticos u oscuros pueden resolverse sin menoscabo para ninguno de estos ideales ni para la modalidad antimercado de la reciprocidad comunitaria.

Referencias

- BRENNAN, J. (2014), *Why Not Capitalism*, Nueva York, Routledge.
- COHEN, G.A. (1992), “Incentives, inequality, and community”, en G. Peterson (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, 263-329.
- (1995), *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press.
 - (2000), *If You’re An Egalitarian, how come You’re So Rich?*, Cambridge, Harvard University Press.
 - (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press.

- (2011a) [2009], *¿Por qué no el socialismo?*, Buenos Aires, Katz.
- (2011b), *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays on Political Philosophy*, Princeton University Press.
- GERAS, N. (2013), “Staying home: G.A. Cohen and the motivational basis of socialism”, *Contemporary Politics*, 19 (2): 234-246.
- HONNETH, A. (2017), *La idea del socialismo: una tentativa de actualización*, Buenos Aires, Katz.
- KINNA, R. (2011), “Politics, ideology and utopia: A defence of eutopian worlds”, *Journal of Political Ideologies*, 16 (3): 279-294.
- LIZÁRRAGA, F. (2013), “Marxismo, autopropiedad y abundancia”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 45 (134): 43-68.
- (2016), “Comunismo y comunidad: de Shakespeare a Theonious Monk”, *Astrolabio*, nueva época, 17: 197-216.
- MORRIS, W. (2004) [1890], *News from Nowhere and Other Writings*, Londres, Penguin.
- VROUSALIS, N. (2015), *The Political Philosophy of G.A. Cohen: Back to socialist basics*, Londres, Bloomsbury.

El concepto de razón pública aplicado al federalismo argentino¹

CRISTIÁN AUGUSTO FATAUROS

La Constitución Nacional establece instituciones que dan contenido a nuestra cultura política. Una consecuencia de este diseño institucional es el compromiso de respetar valores que exigen actitudes y conductas propias de ciudadanos libres e iguales. Dicho más técnicamente, buscamos convertirnos en ciudadanos que se tratan como si fuesen libres y como si fuesen iguales. Este ideal es relativamente difícil de alcanzar, entre otras cuestiones, porque las instituciones, los principios y valores que dichas instituciones representan exigen respetarlos y cumplirlos. Sólo así nos trataríamos como libres e iguales.

El cumplimiento y el respeto de esas instituciones y de los valores de libertad e igualdad son difíciles en sociedades democráticas caracterizadas por la pluralidad de concepciones religiosas, antropológicas y lingüísticas, pero aún más difíciles en sociedades fragmentadas, con culturas democráticas recientes, o donde hubo guerras civiles hasta no hace mucho (Linares, 2008: 84-87). Para algunos teóricos constitucionalistas, el federalismo, como parte del constitucionalismo, constituye una forma paradigmáticamente

¹ Le estoy agradecido a los participantes del IV Workshop de Ética, Política y Derecho. En particular, estoy en deuda con Fernando Lizárraga, Laura Duimich, Nicolás Alles, Facundo Valverde, Alejandro Berrotarán, Manuel Serrano y Daniel Busdygan por sus preguntas y observaciones, que ayudaron a mejorar este trabajo, que se realizó con fondos del proyecto PICT-2016-2650 titulado "Igualdad económica y federalismo: hacia una teoría federal de la justicia distributiva".

exitosa de resolver los problemas planteados por el multiculturalismo y la pluralidad de concepciones religiosas, antropológicas y lingüísticas.²

En el caso argentino, la organización del poder en torno a los principios del federalismo se consideró una solución armónica y equilibrada para enfrentar la disputa de los múltiples centros de poder existentes al momento de la creación del Estado, aunque es necesario reconocer que la historia del federalismo argentino atravesó diferentes procesos para llegar a ser lo que es (Gibson y Falleti, 2007: 174 ss.). En su artículo 1º la Constitución establece que “[l]a Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal”. Esta forma institucional soluciona algunos problemas, pero crea otros que los sistemas unitarios, por ejemplo, al organizar y centralizar la toma de decisiones, obviamente, no padecen.

Es más o menos evidente que el federalismo implica problemas de distribución de competencias, si tenemos en cuenta que las provincias (y a veces también algunas ciudades) tienen autonomía para (y un deber de) dictar una ley suprema local que organice el gobierno provincial. El ejercicio de estas competencias “soberanas” puede dar lugar a diferentes subsistemas jurídicos pero, a los fines de mantener la igualdad entre ciudadanos de diferentes provincias, las competencias están limitadas por algunos principios constitucionales. Este ejercicio debe conformarse a los principios de la democracia representativa y republicana que han sido establecidos por el pueblo de la nación argentina (art. 5º CN). Estas condiciones implican que una Constitución o una reforma constitucional provincial que no incorpore el respeto por estos valores no puede considerarse el resultado de un ejercicio legítimo del “poder constituyente” provincial (CSJ 125/2019).

² Entre otros, ver Carl J. Friedrich y Daniel J. Elazar, citados por Antonio M. Hernández (Hernández, Rezk y Capello, 2015: 7-8).

El problema de los diferentes subsistemas jurídicos, sin embargo, no es el único. Otro de los problemas importantes que los sistemas unitarios no deben enfrentar es la producción de desigualdades económicas entre ciudadanos de diferentes provincias. Estas desigualdades son producidas por el diseño institucional federal, por la asignación y distribución de competencias fiscales, por la producción de desigualdades de oportunidades para el ejercicio de los derechos individuales y por la arbitraria distribución de asignaciones del tesoro nacional (ATN).³ Pretendo explorar una forma de concebir estos problemas y sus soluciones apelando al concepto de razón pública. Este concepto puede servir tanto para identificar las razones que son aceptables en una democracia constitucional republicana como también para mostrar cuál es la lógica que subyace en el ejercicio de la autonomía de las provincias.

En lo que sigue se aplicará el concepto de razón pública para identificar las implicancias de la distribución federal de competencias. En este desarrollo se presenta una concepción federal de la razón pública tal que proporcione contenido sustantivo a las reglas constitucionales reconocidas en nuestro ordenamiento jurídico. El trabajo comienza con una breve introducción a la idea de razón pública, luego presenta algunos de los problemas de las reglas de distribución federal de competencias, y finalmente concluye con la reconstrucción de ciertos parámetros que deberían tenerse en cuenta en el ejercicio del control de constitucionalidad aplicado a la regulación de competencias federales. En particular, uno de los parámetros que se intentará explicitar es el siguiente: la Corte debe considerar de manera pormenorizada (escrutinio estricto) si el esquema institucional provincial promueve la libertad y la igualdad de los ciudadanos a nivel federal. Aunque a nivel provincial se admitan las desigualdades económicas o de derechos, un ciudadano

³ Hechos denunciados desde hace tiempo por Antonio María Hernández (Hernández, 2009; (Hernández, Rezk y Capello, 2015: 22).

de una provincia no debería tener un nivel de derechos de carácter nacional menor al que tienen los demás ciudadanos del resto de las provincias.

Como cuestión metodológica, debo mencionar que la hipótesis que subyace al trabajo es que los problemas vinculados con el orden político federal pueden ser comprendidos y resueltos aplicando la idea de razón pública propia de una democracia constitucional. Una hipótesis más general, pero que no se compromete con una hipótesis sobre la idea razón pública, es la que afirma que los problemas de nuestra organización constitucional federal deben resolverse por apelación a ciertos principios normativos (entendidos como principios éticos o de moralidad política).

1. ¿Qué es la razón pública y para qué funciona?

Los principios de moralidad política que deberían regular nuestras relaciones en cuanto ciudadanos no surgen de un mundo de ideas alejadas de la realidad, sino que son propios de un orden político democrático liberal. Los principios a los que me refiero constituyen la razón pública de una sociedad y colaboran en la definición del tipo de instituciones jurídicas y políticas que regularán las relaciones de los ciudadanos entre sí. A pesar de ser una idea abstracta, el concepto de razón pública es propio de las democracias constitucionales (Rawls, 2005: 441 ss.). Cualquier sociedad democrática se caracteriza por la existencia de una pluralidad de doctrinas religiosas, antropológicas y filosóficas, que se refieren a valores que exceden el ámbito de lo público.⁴ Pero precisamente por no ser todas ellas aceptables para toda la ciudadanía, algunas son consideradas sólo como doctrinas privadas, esto es, inservibles para justificar decisiones políticas. El concepto de razón se define como el conjunto

⁴ En la teoría rawlsiana del liberalismo político, las “concepciones comprehensivas del bien” no pueden ser aceptadas por *todos* los ciudadanos y por ello no pueden servir como bases para justificar las políticas públicas (Rawls, 2005: 66).

de consideraciones que serían públicamente aceptables para justificar las decisiones políticas de una sociedad. Mejor aún, podríamos afirmar que las relaciones políticas entre ciudadanos libres e iguales se constituyen institucionalmente. Esto es, se constituyen a través de reglas que satisfacen el test de la razón pública. En ambos casos, la razón pública provee una base de apoyo filosófico-moral.⁵

El hecho de que una organización política federal pueda tomar decisiones sobre cómo distribuir mejor el poder político y las competencias para tomar decisiones soberanas mediante el recurso de la razón pública es algo que podría discutirse. Sin embargo, podría afirmarse que toda democracia constitucional caracterizada por el pluralismo razonable de valores, si pretende ofrecer una justificación de sus reglas jurídicas y políticas públicas aceptable para todos sus ciudadanos, debería utilizar una noción de razón pública, aunque dicha idea no sea necesariamente muy sofisticada. Más aún si es el caso de una sociedad con una multiplicidad de niveles de gobierno con competencias legislativas autónomas, el concepto de razón pública puede ser muy útil.⁶

Ahora bien, si consideramos cuáles son las funciones de los estándares de razón pública, encontramos que cumplen tres funciones (Rawls, 2005: 447; Vaca y Mayans, 2014: 75 ss.). El test de la razón pública opera así:

- a. Excluye las razones y las consideraciones que son dependientes de una concepción del bien que sólo es defendida por un grupo de ciudadanos (esta concepción del bien

⁵ Es de destacar el trabajo de Nicolás Alles (2016), que intenta superar algunos problemas de la razón pública rawlsiana con el auxilio de la teoría de la razón pública de Kant.

⁶ “A political society, and indeed every reasonable and rational agent, whether it be an individual, or a family or an association, or even a confederation of political societies, has a way of formulating its plans, of putting its ends in an order of priority and of making its decisions accordingly” (Rawls, 2005: 212).

- incluye reglas y valores religiosos, o consideraciones que sólo son compartidas por quienes profesan una determinada religión o una cosmovisión particular).
- b. Permite identificar las razones que no dependen de una concepción privada del bien y que no apelan a consideraciones fundadas en una determinada religión o una cosmovisión particular, sino que articulan valores políticos y se apoyan sobre ellos. En razón de esta particularidad cualquier ciudadano podría comprender las razones ofrecidas que pretenden justificar una decisión política o una norma jurídica.
 - c. Contribuye a distinguir entre una pretendida justificación de una decisión política que se apoya sobre valores políticos y la *mejor* justificación de una decisión política o norma jurídica. No cualquier justificación basada en valores políticos será finalmente aceptable, aun cuando sea comprensible.

Pero ¿cuáles son los problemas que la razón pública rawlsiana ayuda a resolver? Estos problemas han sido concebidos por el filósofo político John Rawls como aquellos que refieren a los principios fundamentales que organizan la vida política de una sociedad. Estos principios especifican la estructura general del gobierno y los procesos políticos; determinan los derechos básicos iguales y las libertades de la ciudadanía que las mayorías legislativas deben respetar. Según esta concepción, tales “cuestiones constitucionales esenciales” deben ser resueltas con urgencia, porque ellas constituyen una respuesta a diferentes interrogantes sobre cómo se distribuye mejor el poder político, cómo se adquiere dicho poder y cuáles son los límites de su ejercicio.⁷

7 “There is a greater urgency for citizens to reach practical agreement in judgment about constitutional essentials. These are of two kinds: a) fundamental principles that specify the general structure of government and the political process: the powers of the legislature, executive and the judiciary; the scope of majority rule; and b) equal basic rights and liberties of citizenship that legislative majorities are to

Por ello, una concepción democrática, liberal y constitucional de la razón pública se construye como una manera de formular planes razonables y racionales, una manera de priorizar y definir los objetivos que se buscan alcanzar y tomar decisiones de acuerdo con ellos. Esta simple idea está en la base de la teoría. Toda sociedad que define sus objetivos políticos toma decisiones para alcanzarlos y establece instituciones para ello; hace uso de una capacidad para “razonar políticamente”. Obviamente, no toda sociedad hace uso de una razón “pública” en el sentido ideal que Rawls le adjudica.

2. Orden político federal ideal y real

Si distinguimos entre las “cuestiones constitucionales esenciales” que la Constitución debería especificar y las cuestiones que de hecho la Constitución especifica, estaremos ante la distinción entre lo que la Constitución debería ser y lo que es. De este modo, se explicita un primer criterio de evaluación con el cual aproximarnos a revisar nuestra práctica constitucional; por lo menos, en tanto pretendamos regularnos como ciudadanos de una sociedad bien ordenada, liberal y democrática. Esto es obviamente diferente de la Constitución que de hecho tenemos y los valores que de hecho están contemplados ahí. Lo que complica la definición de las libertades y los derechos básicos es que los procesos políticos definitorios de dichas libertades y derechos debe partir de una forma de Estado federal.

Es innegable que las decisiones políticas más trascendentes que una sociedad puede adoptar se refieren a la forma de organizar políticamente sus instituciones. Cuando estas decisiones se condicionan a la satisfacción de

respect: such as the right to vote and to participate in politics, liberty of conscience, freedom of thought and of association, as well as the protections of the rule of law” (Rawls, 2005: 227).

principios republicanos representativos y federales, la coordinación, cooperación y colaboración entre conciudadanos debe resolverse por apelación a dichos principios. Esto es lo que exige la Constitución argentina. Estos principios de moralidad política constituyen los pilares sobre los que se justificarán las instituciones jurídicas de nuestra sociedad democrática constitucional.

Teniendo en cuenta esas exigencias constitucionales y que la característica central de los sistemas políticos federales provinciales es que los gobiernos provinciales poseen competencias legislativas, ejecutivas y judiciales, incluso fiscales, y se relacionan de manera directa con sus ciudadanos, y, a la vez, el gobierno federal es un gobierno con competencias legislativas, judiciales, ejecutivas y fiscales específicas. Ambos niveles de gobierno están en un nivel de igualdad política, en gran medida porque la división y asignación de estas competencias resulta de una Constitución que no puede ser modificada unilateralmente por ninguno de los participantes (Watts, 2005: 240). Es razonable encontrar dudas sobre la mejor forma de asignar y distribuir dichas competencias.

Algunos autores sostienen que la solución debe hallarse en un federalismo de “concertación”, pero considero difícil que los resultados de un acuerdo de voluntades sean equitativos. Para que produzca un resultado equitativo, cualquier acuerdo de voluntades debe satisfacer criterios de equidad que no están sujetos a negociación. Esto debe tenerse en cuenta ya que nuestro ordenamiento jurídico provee criterios objetivos de reparto que deben considerarse en cualquier negociación. En este sentido, suscribo la opinión de que los principios de moralidad política, republicanos y federales, limitan lo que las provincias y la nación pueden bilateralmente acordar. Incluso podría pensarse que los criterios objetivos contienen un fuerte componente normativo que limita no sólo los actos unilaterales de la nación y las

provincias, sino también los pactos y acuerdos que puedan celebrarse de manera bilateral, e incluso aquellos acuerdos que puedan celebrarse unánimemente.

Por ejemplo, en una decisión sobre materia de distribución de recursos económicos que corresponde repartir entre todas las entidades federadas, la Corte Suprema ha señalado que permanece insatisfecho el deber constitucional de garantizar los principios del federalismo y de la coparticipación fiscal (CSJ 538/2009 y 539/2009; CSJ 1.039/2008 y 191/2009). Este deber pesa sobre los gobiernos nacionales y provinciales, y se entiende que la Corte tiene la obligación de controlar las relaciones federales y juzgarlas según los criterios incorporados en la Constitución argentina, y que son considerados imperativos para todos los participantes, inderogables por la mera voluntad política y que no deben ser soslayados mediante artificios legales. Así lo ha indicado Antonio Hernández (Hernández, Rezk y Capello, 2015: 17-20).

La propia reforma constitucional de 1994 incorpora criterios objetivos, y pensados para remediar los efectos centralizadores del orden jurídico federal imperante hasta entonces (art. 75 inc. 2). La división de competencias fiscales importa reconocer la autonomía de las entidades federadas, pero la exigencia de compartir los recursos recaudados es más relevante porque deriva del principio de solidaridad federal, uno de los principios más recientes que deben reconfigurar el orden federal argentino.

3. ¿Cuáles son las bases de la razón pública federal argentina?

Las bases que definen nuestra razón pública federal son las que conforman las cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, tal como se ha dicho anteriormente. Debemos identificar de qué manera estas cuestiones se

plasman en nuestra Constitución. De hecho, éste es un primer nivel de análisis y evaluación de qué tan moralmente justificadas son nuestra práctica constitucional y nuestra organización federal.

Podríamos afirmar que los términos más importantes y básicos son los que responden al artículo 1º de la Constitución en el que se “adopta” la forma de gobierno “representativa, republicana y federal”. Cada uno de estos términos tiene una larga tradición doctrinaria en la que abundan las disputas sobre sus implicaciones normativas. Adoptar la forma de gobierno y de Estado federal exige aceptar estándares específicos que afectarán los procedimientos por los cuales se definan con mayor especificidad los derechos y las libertades de los individuos ciudadanos de la organización política federal. Estos procedimientos implican una distribución de competencias entre diferentes niveles de gobierno. Este límite procedimental a la organización federal debe ser tratado con sumo respeto.⁸

Por supuesto que respetar las competencias de las provincias para tomar sus propias decisiones con autonomía no implica aceptar cualquier decisión del poder político provincial. La propia Corte Suprema ha indicado que cuando existe un “evidente y ostensible apartamiento” se justifica la declaración de inconstitucionalidad porque se respetan las autonomías provinciales si se actúa según lo que ordena la Constitución (Fallos 336:1756).

Uno podría estar tentado de afirmar que la Corte debería seguir su propia jurisprudencia y ser “muy deferente” respecto de los poderes provinciales, excepto que exista un “error manifiesto”, es decir, una patente violación del orden constitucional. Roberto Gargarella (Gargarella y Guidi, 2016: 21) afirma que continuar este criterio

⁸ La práctica constitucional argentina nace a la luz de desacuerdos profundos y conflictos bélicos fratricidas. Esto lleva a Roberto Gargarella a tomar una posición de cautela y exigir un esfuerzo interpretativo para “tomar muy en serio la pretensión de las provincias de organizar su vida interior conforme a sus decisiones autónomas” (Gargarella y Guidi, 2016: 21).

jurisprudencial es razonable. Pero aclara que este amplio respeto no debería llevarnos a permitir (a) “socavar los derechos de los habitantes” ni (b) “lesionar instituciones fundamentales que hacen a la esencia del sistema representativo”, con lo que, en la práctica, no estamos en presencia de una “amplia tolerancia o deferencia” sino en el terreno de la estricta legalidad. No serán toleradas las decisiones de los gobiernos provinciales que vayan en contra de los principios, los derechos y las garantías reconocidos por la Constitución Nacional ni que lesionen el sistema republicano de gobierno.

Parece interesante la sugerencia de Gargarella sobre la necesidad de reconstruir el federalismo sobre la base de dos condiciones: Una condición de prudencia que reclama deferencia general hacia la actuación provinciales, y una condición de precaución que reclama atención hacia las prácticas de concentración del poder por parte de las autoridades nacionales y los abusos del poder en contra de los derechos de los ciudadanos de las provincias, tales como los que ha señalado Hernández (Hernández, Rezk y Capello, 2015).

Además, la satisfacción de estándares de derechos humanos que condiciona la autonomía de las provincias se exige, en primer lugar, porque la Argentina suscribió e incorporó en la Constitución Nacional muchos de los principales instrumentos internacionales en la materia, y en segundo lugar porque estos estándares se derivan de los propios principios, declaraciones, derechos y garantías reconocidos en la normativa constitucional, que es vinculante a nivel federal. Estas razones llevarían a ampliar el federalismo hacia un dinamismo y un cambio en las responsabilidades de los gobiernos participantes a nivel provincial y federal (Azrak, 2016, 2019). Estas exigencias constituyen, además, una condición para que el gobierno federal respete las autonomías provinciales y sea garante de sus instituciones (art. 5° CN). Si bien las provincias tienen el deber constitucional de asegurar la educación primaria, deben hacerlo bajo los principios republicanos y democráticos

que sostienen la organización federal (art. 5º CN). Más importante aún, estos principios constituyen la base sobre la que el gobierno federal define las líneas más importantes que debe seguir la educación de los futuros ciudadanos. Las leyes federales organizan las bases que debe respetar la educación primaria provista por las provincias (art. 75 inc. 19 CN).

4. ¿Tiene sentido defender razones públicas federales?

Dado que en un Estado federal los diferentes niveles de gobierno poseen competencias para tomar decisiones políticas autónomas en la determinación y especificación de los derechos de cada ciudadano, cabe preguntarse si cada sujeto político que se autogobierna tiene una razón pública propia. Es decir, si tiene sentido afirmar que cada provincia o municipio tiene una razón pública propia, o tiene una interpretación propia de los valores políticos fundamentales propios de una democracia constitucional. La cuestión a la que me refiero es a la estructura de la razón pública en organizaciones federales. Como se ha mencionado, las organizaciones federales se caracterizan por una multiplicidad de niveles de gobierno, o al menos dos, donde se despliegan ejercicios autónomos de poder político.

Cada entidad federada, entonces –es mi hipótesis–, está definida por su razón pública. El que una organización política federal esté compuesta por unidades que han delegado ciertas competencias y que se han reservado otras debería llevarnos a considerar lo siguiente. A cada provincia participante le corresponde un ámbito en el que se ejercita una razón pública particular, que contiene elementos característicos y particulares. Las diferencias y los “márgenes de interpretación” deben ser respetados como formas legítimas de proceder y deliberar, así como también deben respetarse los resultados de dichos procedimientos y deliberaciones. Parece obvio que cada organización política posee parti-

cularidades que necesariamente se reflejan en la estructura y el contenido de su razón pública. Estas particularidades se refieren a, por ejemplo, qué tipo de consideraciones son legítimas para aceptar la objeción de conciencia y en qué casos puede oponerse dicha objeción.

La comprensión de los elementos normativos y constitucionales propios de cada región implica que cada entidad pueda presentar una particular concepción política de ciudadano. Este punto se conecta con la idea de que cada organización política componente de una organización federal presenta una noción de ciudadanía que expresa demandas de lealtad respecto de las demás personas. En su noción más básica, no obstante, debería respetar los principios de la concepción política federal.

Sobre esta cuestión se ha discutido si los ciudadanos de una federación tienen una personalidad dual que puede ser una fuente de inestabilidad o que podría incrementar la competencia interna entre provincias. El clásico ejemplo se presenta cuando una región o provincia tiene competencia para legislar sobre derecho de fondo y los ciudadanos pueden decidir cambiar su lugar de residencia a partir de estos cambios. Podría ocurrir que si la provincia de Salta implementase un régimen de educación pública que tuviera educación religiosa obligatoria, muchos ciudadanos argentinos que sostienen dicha religión consideraran mudarse a Salta.⁹

Por ello, teniendo en cuenta que toda organización política tiene una idea de razón pública que condiciona la aceptabilidad de los discursos y las decisiones de los funcionarios, jueces y ciudadanos, es plausible afirmar que cada provincia posibilita la justificación mediante argumentos en el seno de sus órganos de gobierno en consonancia con su propia razón pública provincial. Qué tan extensa sea,

⁹ En el caso argentino, la Corte Suprema y la propia Constitución impiden la educación religiosa obligatoria. Por ejemplo, una provincia no podría despenalizar el consumo y la venta de estupefacientes, o prohibir el aborto en todos los casos. El articulado de la constitución expresamente establece un piso mínimo que debe ser compartido por todas las provincias (CSJ 1.870/2014/CSI).

cuál sea el objeto y cuál sea su contenido dependerán de cuál sea la cultura que sirve de trasfondo para articular dichos valores.

Esta concepción de la razón pública como algo inherente al ejercicio del poder político se corresponde con la caracterización rawlsiana de la razón pública en el siguiente sentido: el contenido de la razón pública deriva de una “familia” de concepciones políticas sobre la justicia y sobre las cuestiones esenciales constitucionales que impactan en el modo en que se constituyen las relaciones cívicas entre los habitantes. La relación que tienen los ciudadanos de cada provincia debe ser entendida del siguiente modo: es una relación fundamentalmente política que se canaliza a través de una estructura institucional básica.¹⁰ Una estructura que, pese a todo, es contingente, porque uno nace en una provincia determinada, pero puede mudarse y no necesariamente queda vinculado a ella. Es una relación entre conciudadanos de una misma provincia, que se superpone a la relación que se da entre conciudadanos de una misma organización federal, y cuya relación política es más profunda que la que existe entre los conciudadanos federales (Weinstock, 2001: 78). Los conciudadanos provinciales son titulares de un poder político supremo que les pertenece en tanto grupo y que no comparten con el resto de los ciudadanos argentinos.

Las exigencias de la razón pública sobre cuestiones constitucionales esenciales, en su versión rawlsiana, se aplica en dos niveles: en el constitucional y en el de cualquier otra ley que se promulgue de acuerdo con la Constitución. En el caso de las organizaciones federales, existiría un nivel adicional, ya que las Constituciones provinciales no necesariamente deben coincidir con la Constitución Nacional, pero deben respetar ciertos valores que están garantizados por ésta, so pena de generar razones que justificarían la intervención federal (art. 5º y 6º CN).

¹⁰ Sobre la idea de estructura básica, véase Rawls (1971-1999).

Negar que las provincias tengan autonomía o capacidad para tomar decisiones políticas vinculantes para sus ciudadanos implicaría restringir el contenido de las razones públicas provinciales de manera inaceptable, incompatible con la organización federal argentina. En particular, no sólo se estaría restringiendo el tipo de razones que se pueden articular y que se pueden aceptar, sino que además se estarían restringiendo las razones que podrían ser ofrecidas, comprendidas y aceptadas por los demás ciudadanos. Por ejemplo, en Salta, las razones públicamente aceptables podrían apelar a una interpretación de los valores políticos que sea diferente, y que sea incluso más conservadora, que la interpretación aceptable a nivel federal. A nivel federal, los valores expresan un piso mínimo de exigencias normativas, su especificidad es menor y las interpretaciones de dichos principios deberían poder ser parte de una pluralidad de concepciones políticas, que no necesariamente son compatibles, más allá de dichos principios y valores.

La tarea de encontrar soluciones aceptables a los problemas inherentes a la organización federal exige una interpretación filosófica de dichos valores, lo que en definitiva resulta en la exposición de la razón pública del sistema. En la Argentina, cada estado miembro de la federación podría tener valores y compromisos que deben articularse con los valores que comparten con los demás estados miembros de una manera particular tal que dé sentido a sus características económicas, históricas y culturales. Son estas características y el legítimo ejercicio por parte de cada provincia del denominado “margen de apreciación provincial” los que posibilitan el orden federal y proporcionan las claves para identificar las razones públicas operantes en una federación (Fallos 340:795, voto del juez Rosatti, considerando 18).

5. La razón pública federal en los argumentos de la Corte Suprema

Un caso ejemplar para comprender lo que significa la razón pública federal en la Argentina lo encontramos en el tratamiento del caso “Castillo”. Este caso ha sido resuelto por la Corte Suprema de Justicia de la Nación y ha tenido un impacto significativo en la configuración del federalismo argentino. La cuestión versa sobre los límites de la razón pública federal y su compatibilidad con otras múltiples razones públicas provinciales.¹¹ La respuesta permitió fijar posición sobre si las provincias tienen competencia para interpretar de manera autónoma y con autoridad los valores políticos más fundamentales de nuestra organización política.

En el caso Castillo, un grupo de ciudadanos de la provincia de Salta cuestionó normas de la Constitución provincial (art. 49) y de la ley de educación de la provincia (ley 7.546). Estas normas establecían que los ciudadanos salteños tienen derecho a educar a sus hijos de acuerdo con sus creencias religiosas, reconocen un derecho a que la provincia sea garante de la educación primaria y afirman que la educación primaria puede incluir educación con contenido religioso durante las horas regulares de clase.

Los ciudadanos que cuestionaron las normas argumentaron que se violaba el derecho a la libertad de conciencia, el derecho a la libertad de culto, el derecho a la igualdad

¹¹ Quizá también podrían existir razones públicas municipales, más allá de la incorporación de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires como miembro de la federación argentina en igual condición que el resto de las provincias. Aquí me refiero a la posibilidad de que niveles de decisión política de menor jerarquía tuviesen autonomía para tomar ciertas decisiones y justificarlas apelando a valores específicos de dicha comunidad, tales como el valor de la biodiversidad o un ambiente limpio para justificar un particular sistema de recolección, reciclaje y tratamiento de los residuos junto con una normativa que imponga multas y sanciones a ciertas conductas contaminantes, o que promueva beneficios fiscales para incentivar el uso de transportes no contaminantes.

de trato y el derecho a no ser discriminado. El reclamo consistía en que la instrucción religiosa no debía formar parte de los planes de estudios ni debía ser impartida dentro de los horarios de clase, y que las autoridades religiosas no debían tener ninguna incumbencia sobre los contenidos de la materia y los docentes habilitados a dictarla. También se cuestionó una disposición de la Dirección de Educación Primaria de la provincia que obligaba a los padres o tutores a manifestar sus creencias religiosas para adecuar la educación que sus hijos recibirían.

La Corte entendió que las normas de la Constitución provincial eran constitucionales, pero que la ley provincial que reglamentaba el derecho a recibir educación primaria provista por el estado provincial era inconstitucional por sus efectos. La garantía del derecho de los padres a que sus hijos sean educados según sus creencias religiosas en la práctica generaba un efecto discriminatorio respecto de los grupos de niñas y niños que no pertenecían al culto católico. Además, la Corte entendió que imponer en cabeza de los progenitores o tutores la obligación de manifestar sus convicciones religiosas invadía su ámbito de privacidad protegido por el artículo 19 de la Constitución Nacional, sobre todo si se tiene en cuenta que en el contexto social y cultural de la provincia de Salta, en el que la religión católica es dominante, la probabilidad de que se produzcan efectos discriminatorios es muy alta.

Uno de los valores fundamentales sobre los que se basó el fallo es la neutralidad estatal frente a las creencias religiosas: todas las creencias religiosas (y no religiosas) merecen igual respeto. Este valor impacta en el valor que tiene la educación de los futuros ciudadanos y afecta la implementación del derecho de los padres a que sus hijos reciban educación religiosa provista por el estado provincial. Es valioso que la familia y la sociedad sean parte de la decisión sobre qué contenidos tendrán los planes de estudios de educación primaria, pero es más importante que este plan de estudios

tenga como norte la “convivencia pacífica y el diálogo”. El Estado nacional define así los contornos y las bases de la educación con este objetivo en mente.

Pese a la unanimidad en la decisión, hubo una disidencia parcial en los argumentos. El juez Rosatti elaboró argumentos propios y manifestó que tanto las normas constitucionales de la provincia como las normas legales reglamentarias del derecho a recibir educación son constitucionales, pero que no es constitucional la manera en que se implementa el derecho y la práctica a la que se dio lugar. Todo ello en razón de que el contenido de la materia no era acorde con el principio de neutralidad estatal que debe ser respetuoso de los diferentes credos y que objetivamente debe presentar una visión conciliadora y que promueva la convivencia entre laicos y creyentes.

En este caso, encontramos una colisión entre interpretaciones opuestas de ciertos valores fundamentales para la organización de la vida en sociedad. Estas interpretaciones se expresan en diferentes maneras de articular los valores políticos más básicos de una sociedad. La sociedad salteña, ejercitando el poder autónomo de darse una Constitución, afirma que los ciudadanos salteños tienen derecho a recibir educación integral. Además, defiende una concepción de la educación integral que incluye la educación en creencias religiosas, una dimensión que el pueblo de Salta considera útil para el desarrollo humano y la formación de ciudadanía en el medio sociocultural de la provincia. Es importante destacar que estos valores tienen una importancia fundamental en la cultura de los ciudadanos salteños ya que están contenidos en su ley fundamental, y no meramente en las leyes ordinarias. Es el ejercicio de su prerrogativa soberana lo que Rosatti conceptualiza como dentro del “margen de apreciación provincial” (Fallos 340:1795, voto del juez Rosatti, considerando 18).

Para los ciudadanos del pueblo de Salta, los valores fundamentales que subyacen a la cultura política están cruzados perpendicularmente por valores religiosos. Pero la

justificación de inclusión de contenidos religiosos en la educación primaria pública no está asentada en razones “no públicas”. La propuesta está fundada en razones públicas. Quizá no sean las mejores razones, pero son razones que podrían ser aceptables por los demás ciudadanos. Es decir, justifican la distribución de recursos materiales y culturales, con una orientación política. Pese a que la educación integral que se apoya en una concepción del mundo particular, su objetivo es la construcción de ciudadanía. En esa concepción del mundo, la religión es concebida como un componente de lo humano, por su dimensión cultural y social, gracias a la cual la niña o el niño construye su propia identidad y desarrolla su personalidad de manera integral.

Los argumentos del juez Rosatti apelan a la normatividad jurídica de los pactos internacionales de derechos humanos incorporados en la Constitución Nacional. En ellos se contempla el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos según sus creencias. Este derecho parece muy robusto, con una exigencia muy fuerte sobre los Estados. No sólo para que no exista ninguna interferencia sino hasta quizá para proveer los medios necesarios para perseguir un proyecto vital que valore la educación religiosa (depende de si la Constitución lo admite o no). Rosatti toma como vinculante lo dicho por la Convención de los Derechos del Niño y acepta una concepción de educación orientada al desarrollo que es comprensiva de lo social, lo espiritual, lo psicológico y lo moral. Esto le posibilita afirmar que el pueblo salteño puede considerar legítimamente que “la religión configura uno de los tantos contenidos que se imponen como necesarios para que el alumno construya su propia identidad y logre un desarrollo integral de su personalidad”. Además, acepta que los ciudadanos salteños afirmen que este desarrollo “no ocurriría si se silenciaran los contenidos cognitivos religiosos paralizándose la comprensión de la realidad cultural circundante en la que se desenvuelve el sujeto”. (Fallos 340:1795, voto del juez Rosatti).

Dado que éste es un ejercicio de competencia legislativa que se encuentra dentro de los márgenes de apreciación provincial, no todas las provincias están obligadas a sostener igual concepción de la formación educativa. Si un ciudadano cordobés quisiera demandar a su gobierno provincial por no ofrecer educación religiosa en establecimientos públicos de enseñanza primaria, la respuesta sería que no tiene este derecho. La razón pública del pueblo de la provincia de Córdoba no articula el valor de la educación integral sobre la base del valor de la enseñanza religiosa. Tener un derecho a una educación religiosa lo único que exige del gobierno de Córdoba es una prestación negativa de abstenerse de intervenir.

La motivación subyacente contribuye a definir qué tipo de argumentos y qué tipo de políticas pueden ser aducidas por los ciudadanos argentinos en ejercicio del poder político que la organización federal les atribuye. La Corte tiene dicho que los gobiernos de provincia no pueden vulnerar el piso de derechos consagrados por la Constitución Nacional. En esta inteligencia, para resguardar los derechos consagrados en ella el derecho a recibir educación religiosa de los ciudadanos salteños está condicionada: a) no debe ser obligatoria; b) no debe ceñirse a una religión determinada; c) debe abarcar el núcleo de creencias y valores de los cultos reconocidos oficialmente que se correspondan con las convicciones de los padres, y d) con una pedagogía neutral y objetiva que valide la pluralidad y privilegie el respeto por la diferencia.

Aunque Rosatti sólo aclara que si existiese enseñanza pública con instrucción religiosa deberían existir excepciones para no discriminar y ofrecer alternativas a los padres. En su voto (considerando 18) sostiene:

La elección salteña en materia de enseñanza religiosa en escuelas primarias públicas expresa un margen de apreciación provincial que no confronta con el citado artículo 5º [de la CN] sino, antes bien, expone una forma de implementar

la competencia educativa atendiendo a las particularidades provinciales de acuerdo con la ponderación de sus propios constituyentes.

Rosatti además afirma que es relevante que la constitución salteña disponga que el “fin de la educación es el desarrollo integral armonioso y permanente de la persona en la formación de un [ciudadano] hombre capacitado para convivir en una sociedad democrática, participativa, basada en la libertad y la justicia social”. En la interpretación de nuestro juez de la Corte Suprema, el derecho a la educación religiosa y el principio de educación integral están conectados dentro del sistema educativo. Es decir, todo el sistema federal y el margen de apreciación provincial se conjugan para producir subsistemas educativos particularizados.

Lo que la Corte Suprema debería haber dejado claro es que la educación integral, en una versión (la que promueve la Constitución provincial salteña), juzga como necesaria la formación en un credo (el que los padres o tutores elijan). Además, esta versión afirma que la enseñanza religiosa es necesaria para que los alumnos construyan su propia identidad y logren un desarrollo integral de su personalidad.

Lo que no es verdad es que el desarrollo y la formación de una persona serían incompletos “si se silenciaban los contenidos cognitivos religiosos parcializándose la comprensión de la realidad cultural circundante en la que se desenvuelve el sujeto” (considerado 23 *in fine*). Esto es un error, ya que otras interpretaciones son también razonables, y para ellas no es necesaria una educación en materia religiosa. Si la interpretación avanzada por el juez de la Corte Suprema fuera correcta, cualquier provincia que decidiera, en ejercicio de su autonomía y dentro del margen de apreciación provincial, no ofrecer educación religiosa estaría privando a los padres de un derecho y a niñas y niños de un componente necesario para su formación integral. Según Rosatti, el principio subyacente que condiciona todas

las interpretaciones de lo que la formación integral implica es el siguiente: “Todas las identidades deben ser respetadas para preservar a la comunidad de conflictos divisorios...”.

Pero no sólo se debe mantener la convivencia pacífica sino que otras cuestiones normativas también son relevantes. La solución que cualquier provincia pudiese adoptar deber constituirse como garantía de un pluralismo educativo que asegure que la información y el conocimiento que figuren en el plan de estudios se difundan de manera que los alumnos desarrollen un sentido crítico respecto del fenómeno religioso en una “atmósfera serena preservada de todo proselitismo”.

Conclusiones

En primer lugar, es posible afirmar que la organización política argentina está apoyada sobre la base de un conjunto de valores e ideales políticos que conforman su razón pública. El contenido de esta razón pública es de carácter normativo y por eso deberíamos distinguir entre aquellos argumentos que se presentan como defensas del orden político federal, tal cual es, y la defensa de una concepción federalista que sirve para evaluar dicho orden político. Es decir que un orden político asentado sobre ideas y valores tiene un contenido *normativo* de tipo filosófico-político según el cual deberían regularse las relaciones políticas entre los diferentes sujetos. Pero no quedan excluidas las relaciones entre los diferentes gobiernos, sean municipales, provinciales o nacionales.

En segundo lugar, el ámbito público articula y representa estos valores incorporados en los diferentes niveles de la organización política, y a cada nivel corresponde una forma privilegiada de articulación. De este modo, en el ejercicio de las competencias más fundamentales, cada cuerpo político y cada sujeto define los límites de la razón pública

y la manera en que las justificaciones de las decisiones políticas son aceptables. Cada provincia dentro de lo que la Corte Suprema denomina “margen de apreciación local” expresa las condiciones normativas bajo las cuales la ciudadanía ofrecerá razones para justificar sus decisiones, los funcionarios apoyarán la promulgación de sus leyes y los tribunales validarán sus políticas públicas.

Finalmente, es posible definir con mayor detalle las condiciones normativas que se aplican al ejercicio de las facultades autónomas de cada gobierno provincial. Por gobierno provincial debe entenderse no sólo los poderes constituidos (legislativo, ejecutivo y judicial) sino también al poder constituyente. No sólo las leyes deben satisfacer las condiciones que presentan las cláusulas constitucionales; también deben hacerlo las reformas a la Constitución provincial.

En todas estas cuestiones presentes en las relaciones políticas que ocurren en el interior de una organización política federal, el concepto de razón pública es útil para analizar los límites dentro de los cuales cada provincia puede articular sus propias razones. En el caso de la provincia de Salta, sus decisiones políticas pueden ser diferentes de los de otras provincias, pero la Corte Suprema entiende que nunca deberían poner en riesgo el piso mínimo de derechos que establecen la Constitución Nacional y los tratados de derechos humanos. En los términos de la teoría de la razón pública, las razones que justifican las decisiones políticas en Salta no necesariamente son aceptables para justificar las decisiones políticas en otras provincias. Un problema que introduce la idea de un piso mínimo de derechos, libertades y garantías es que no determina el alcance, ni la profundidad, ni la extensión de cómo deben entenderse los derechos individuales. En este trabajo sólo se presentan los primeros lineamientos para aplicar el concepto de razón pública a los problemas del federalismo. La idea de razón

pública también puede contribuir al entendimiento de qué valores son los que forman la base política común de la ciudadanía argentina.

Referencias

- ALLES, N. (2016), “Kant, Rawls e a razão pública”, *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*, 21 (1): 73-91.
- AZRAK, D. (2016), “El federalismo en la Constitución Nacional”, en R. Gargarella y S. Guidi (eds.), *Comentarios de la Constitución de la Nación Argentina. Jurisprudencia y doctrina: una mirada igualitaria*, Buenos Aires, La Ley, vol. I, 245-268.
- (2019), “¿Autonomía personal versus autonomía provincial? El caso de las leyes nacionales de orden público en el sistema federal argentino”, en *Libres e iguales: estudios sobre autonomía, género y religión*, Ciudad de México, UNAM-IIIJ-UBA, 95-114.
- GARGARELLA, R. y S. GUIDI (eds.) (2016), *Comentarios de la Constitución de la Nación Argentina. Jurisprudencia y doctrina: una mirada igualitaria*, vol. 1, Buenos Aires, La Ley.
- GIBSON, E.L. y T.G. FALLETI (2007), “La unidad a palos: conflicto regional y los orígenes del federalismo argentino”, *Postdata. Revista de Reflexión y Análisis Político*, 12: 171-204.
- HERNÁNDEZ, A.M. (2009), *Federalismo y constitucionalismo provincial*, Buenos Aires, Abeledo Perrot.
- , E. REZK y M. CAPELLO (2015), *Propuestas para fortalecer el federalismo argentino*, Córdoba, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba-Instituto de Federalismo.
- LINARES, S. (2008), *La (i)legitimidad democrática del control judicial de las leyes*, Madrid, Marcial Pons.
- RAWLS, J. (1971-1999), *A Theory of Justice* (edición revisada), Cambridge, Belknap.

- (2005), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- VACA, M. e I. MAYANS (2014), “El triple estándar de la razón pública”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 46 (138): 65-91.
- WATTS, R.L. (2005), “Comparing forms of federal partnerships”, en *Theories of Federalism: A reader*, Nueva York, Springer, 233-253.
- WEINSTOCK, D. (2001), “Towards a normative theory of federalism”, *International Social Science Journal*, 53 (167): 75-83.

La igualdad en John Rawls y la herencia de riquezas en la Argentina

ALEJANDRO BERROTARÁN

En las últimas décadas la transferencia de riquezas a través de la herencia ha cobrado una destacable importancia económica. De acuerdo con el estudio realizado por Thomas Piketty (2015: 415-472), el siglo XXI estará marcado por un incremento del volumen total de capital transmitido por herencia y de este flujo de capital como parte del ingreso nacional.¹ A la renovada relevancia económica de esta institución se le suma lo desigual de su distribución (447).

Sin embargo, el abordaje específico que, desde la filosofía política contemporánea, se ha realizado sobre la herencia de riquezas es más bien escaso (Halliday, 2018: 17). En este sentido, el presente artículo pretende aumentar el interés en una institución central en nuestras sociedades. A su vez, las propuestas finales tienen un elemento práctico que ha de ser considerado a la hora de pensar un diseño legal en consonancia con los valores con los que como sociedad estamos comprometidos.

En la obra de John Rawls, la herencia de riquezas se encuentra justificada en la medida en que beneficie a los más desaventajados. Pero esta justificación se encuentra supeditada a la satisfacción de las exigencias prioritarias de igualdad que los demás principios de justicia imponen sobre

¹ Si bien el estudio de Piketty (2015: 471) se centra en Francia y otros países centrales, concluye que “[p]arece posible que si las tasas de crecimiento demográfico y económico acaban disminuyendo, lo que lógicamente debería acontecer a lo largo del presente siglo, la herencia adquirirá por todas partes la misma importancia que la observada a lo largo de la historia en todos los países con un bajo crecimiento”.

esta institución en particular.² De esta manera, el objetivo central del trabajo es responder a la siguiente pregunta: ¿la regulación argentina de la herencia de riquezas satisface las exigencias igualitarias de la teoría de justicia de Rawls? Para esto empezaré por reconstruir la teoría liberal igualitaria en la que se encuadra este autor. Posteriormente, abordaré la concepción de igualdad rawlsiana para ver las exigencias específicas que este valor establece sobre la regulación de la herencia. Luego, analizaré la actual legislación argentina que regula esta institución. Finalmente, a partir de los marcadores teóricos abordados, evaluaré la normativa nacional y realizaré algunas consideraciones para responder a la pregunta central planteada.

1. Liberalismo igualitario

La elección por el marco teórico liberal igualitario se fundamenta en que una lectura moral plausible de la Constitución Nacional (Dworkin, 1985), y por lo tanto de nuestro sistema jurídico, es aquella que adopta como marco teórico al liberalismo igualitario, dado el compromiso que nuestra carta magna presenta con los valores de libertad e igualdad.³

El liberalismo igualitario es una filosofía política cuya premisa fundamental es que las personas poseen igual valor moral y, por ende, deben ser tratadas con igual consideración y respeto (Kymlicka, 2002: 3-4). Esto, a su vez, requiere

² No será objeto de este trabajo abordar el principio de la diferencia de Rawls y su satisfacción por parte del Estado argentino, pero sí se tratarán los principios de libertad y de igualdad de oportunidades que hacen a la justificación de esa institución.

³ La igualdad como valor rector de la Constitución está plasmada en los artículos 14, 14 bis, 16, 37, 75 inc. 19 y 23, y en tratados de derechos humanos ratificados por el país con jerarquía constitucional (art. 75 inc. 22), entre otros; la libertad está plasmada en los artículos 14, 15, 18, 19, 20 y en tratados de derechos humanos ratificados por el país con jerarquía constitucional (art. 75 inc. 22), entre otros.

que las instituciones públicas garanticen la protección de la libertad individual y una distribución igualitaria no sólo de las libertades, sino también de las oportunidades y los recursos económicos.

El representante paradigmático de esta tradición es John Rawls. Su concepción de justicia propone un modo específico de satisfacer las exigencias que la libertad y la igualdad imponen sobre las instituciones públicas. En primer lugar, las libertades se deben repartir de manera igualitaria entre todos los ciudadanos. En segundo lugar, debe garantizarse un reparto equitativo de las oportunidades. Finalmente, establece el principio de la diferencia según el cual los recursos materiales deben distribuirse de manera igualitaria a menos que una distribución desigual beneficie a quien menos recibe (Rawls, 1999).

El conjunto de principios de la teoría rawlsiana están ordenados según una prioridad lexicográfica. Esta prioridad implica que no se puede justificar una pérdida de libertad para gozar de mayores oportunidades o recursos económicos, a la vez que las iguales oportunidades no pueden socavarse para satisfacer el principio de la diferencia.

2. Igualdad en Rawls

Si bien puede considerarse que diferentes valores entran en juego a la hora de regular la institución de la herencia, existe uno cuyas exigencias específicas abordaré: la igualdad.

Existen dos formas en las que la igualdad es incorporada en la concepción de justicia de Rawls: en el valor equitativo de las libertades políticas y en la igualdad equitativa de oportunidades (Freeman, 2007: 88).

2.1. Valor equitativo de las libertades políticas

Como vimos anteriormente, la libertad juega un rol prioritario en la teoría de justicia de Rawls. Pero no todas las libertades tienen prioridad lexicográfica sobre las exigencias establecidas por la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia. Sólo aquellas consideradas básicas tienen este carácter especial.

Lo que define a una libertad como básica es su rol central para garantizar el ejercicio de los dos poderes morales que definen al ciudadano como agente moral: la capacidad para una concepción del bien y la capacidad para un sentido de la justicia. A partir de estas nociones, Rawls establece un listado de cinco libertades vinculadas a estos poderes morales: la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de asociación, las iguales libertades políticas, los derechos que protegen la integridad y la libertad de la persona y las libertades protegidas por el imperio de la ley.

Es importante destacar que la libertad de dejar una herencia no es incorporada dentro del esquema de libertades básicas de las personas. Así, si bien el derecho a gozar y tener el uso exclusivo de la propiedad personal es reconocido como una libertad básica, Rawls (2006: 298) entiende que se debe evitar extender esta concepción del derecho de propiedad al derecho a dejar una herencia. Esto implica que es posible que esta potestad sea limitada, e incluso negada completamente, para satisfacer las exigencias de justicia que devienen de las libertades básicas, las iguales oportunidades o el principio de la diferencia.

Del listado de libertades fundamentales enumeradas, algunas se encuentran particularmente comprometidas si se posibilita la transferencia de riqueza ilimitada a través de la herencia: las iguales libertades políticas. Estas libertades incluyen el derecho a votar y ser elegido para un cargo público, el derecho a la libertad de discurso político y la libertad de asamblea (Marneffe, 2015: 47). De forma más completa Rawls (1999: 194) dice: “[A]ll citizens are to have

an equal right to take part in, and to determine the outcome of, the constitutional process that establishes the laws with which they are to comply”.

En particular estos derechos deben entenderse como indispensables para el desarrollo y el ejercicio completo del sentido de la justicia de las personas.

Having the freedom to discuss moral and political issues, criticize the government, and take an active role in public political life are all needed if a person is to realize his capacity to reason about justice and act on its demands. The exercise of these liberties thus warrants exceptional protection since they are needed for the adequate development and full exercise of one's capacity to understand, apply and act on requirements of justice, and to participate in “the public use of reason,” the critical assessment and/or justification of actions and institutions according to reasons of justice. (Freeman, 2007: 56)

La importancia de estas libertades trae aparejado que no solamente se les debe su protección institucional sino que se les debe garantizar su igual valor. Esto lleva a Rawls a conjugar el concepto tradicional de libertad formal liberal con una instanciación igualitaria (Gutmann, 1980: 123-124). Mientras que la idea de libertad implica la ausencia de interferencias y restricciones institucionales sobre las opciones de las personas, la idea de su valor hace referencia a la capacidad real de las personas para avanzar en sus fines dentro del marco que el sistema define o la posibilidad efectiva de ejercicio de estas libertades (Rawls, 1999: 179). En este sentido, “[h]aving a voice –the formal right to participate– is not enough; what matters is having one's voice heard” (Bercuson, 2015: 191).

El lugar privilegiado de estas libertades, las únicas a las cuales Rawls considera que se les debe satisfacer su valor, se debe a que estas son esenciales para la idea de igualdad ciudadana. Esto en la medida en que, sin garantizar su igual valor equitativo, las instituciones de trasfondo no podrían

establecerse o mantenerse (Rawls, 2006: 327-328). Además, teniendo en cuenta que el espacio de participación política es limitado y que este tipo de libertades son más sensibles a la posición social y económica que otras, es preciso que los ciudadanos tengan la capacidad real de ejercerlas (Rawls, 2001: 328-329).

De esta manera, el valor equitativo de las libertades políticas debe ser entendido como el deber de garantizar a todos, independientemente de su clase social y económica, una oportunidad equitativa de acceder a los cargos públicos e influenciar en el resultado de las decisiones políticas (Rawls, 2001: 149). Estas libertades son vulneradas cuando los ciudadanos más ricos pueden excluir de la participación política a los más pobres (150).

Rawls es consciente de que las desigualdades económicas pueden implicar un menoscabo al valor de estas libertades, y en este sentido señala:

The liberties protected by the principle of participation lose much of their value whenever those who have greater private means are permitted to use their advantages to control the course of public debate. For eventually these inequalities will enable those better situated to exercise a larger influence over the development of legislation. In due time they are likely to acquire a preponderant weight in settling social questions, at least in regard to those matters upon which they normally agree, which is to say in regard to those things that support their favored circumstances. (Rawls, 1999: 198)

Justamente para evitar esta pérdida de valor de estos derechos esenciales para los ciudadanos introduce la noción de valor equitativo de estas libertades y establece la necesidad de una serie de medidas que abordaré más adelante.

2.2. Igualdad equitativa de oportunidades

En este apartado distinguiré tres concepciones de igualdad de oportunidades y me centraré en una de ellas, la igualdad equitativa de oportunidades, para ver qué exigencias institucionales presenta este ideal.

Una primera concepción de igualdad de oportunidades está ligada a la idea de carreras abiertas a los talentos. Esto requiere que los puestos y las posiciones que confieren ventajas importantes en la sociedad estén abiertos a todos y que las personas sean evaluadas para su acceso en función de sus méritos. La idea es que los más calificados sean los ganadores de la carrera social.

Para alcanzar este ideal es preciso que no existan restricciones legales para que ciertos grupos accedan a ciertas posiciones y que no haya restricciones sociales o convencionales contra estos grupos (Freeman, 2007: 89). En la práctica, esta idea de igualdad formal de oportunidades exige, por ejemplo, que las personas no puedan ser excluidas de cargos o puestos por su sexo o color de piel (Segall, 2015: 269).

Diferentes autores posicionados en el liberalismo igualitario entienden que la igualdad formal es insuficiente para satisfacer las exigencias de justicia. Así, Rawls (1999: 91) dice que esta concepción “means an equal chance to leave the less fortunate behind in the personal quest for influence and social position”. La idea detrás de esta crítica es que la carrera para acceder a los cargos y puestos que otorgan ingresos y prestigio solo es justa si es el mérito, y no las circunstancias del individuo, el que define la asignación de los ganadores (Kymlicka, 2002: 58). Para esto es preciso que las instituciones garanticen una justicia de trasfondo que permita desarrollar las calificaciones necesarias para acceder a los puestos y cargos relevantes.

La pregunta es qué nivel de oportunidades es preciso que se garanticen a las personas. Una concepción radical o estricta de igualdad de oportunidades exige que se tomen

las medidas necesarias para que todas las personas al nacer tengan la misma posibilidad de acceder a cargos y puestos relevantes. Según Anne Alstott (2007: 488): “[F]or opportunity to be equal for everyone –and not just for the first generation– the state must not permit individuals to act in ways that compromise equality”.

Rawls descarta la posibilidad de adoptar un principio de igualdad estricto de oportunidades.⁴ Entre otros motivos, porque considera que un compromiso con este ideal llevaría a dos consecuencias que rechaza: la manipulación genética para igualar los talentos naturales de las personas y la abolición de la familia para evitar parcialidades que harían que algunos tengan más oportunidades que otros. La primera opción es descartada en la medida en que implicaría una interferencia sobre la integridad personal y sobre la concepción del bien de las personas (Gutmann, 1980: 124) y, a su vez, porque es posible hacer que los talentos funcionen en beneficio de los menos aventajados a través del principio de la diferencia. La eliminación de la familia es rechazada por diferentes motivos: por un lado, porque vulnera la libertad de asociación, considerada una libertad básica en el esquema de Rawls (Freeman, 2007: 97), y, por otro lado, porque aun eliminando la familia existirían parcialidades, sea a través de vínculos socioafectivos⁵ como a través de la misma crianza de los niños fuera de la familia,⁶ muy difíciles de suprimir.

4 “It is impossible in practice to secure equal chances of achievement and culture for those similarly endowed, and therefore we may want to adopt a principle which recognizes this fact and also mitigates the arbitrary effects of the natural lottery itself” (Rawls, 1999: 64).

5 En este sentido Freeman (2007: 98) dice que la igualdad equitativa de oportunidades “does not require that the family be abolished any more than it requires that friendships be abolished”.

6 Al respecto Gheaus (2018: 298) dice: “[H]uman partiality and unequal abilities to nurture would likely disrupt equality (of opportunity) in any imaginable form of bringing up children [...] Whatever else it could accomplish; the abolition of the family would not allow for the realisation of equality (of opportunity) since it is not the source of inequality”.

Frente a esta concepción, Rawls plantea una idea de igualdad de oportunidades que no se compromete con un criterio estricto y absoluto, sino con uno más bien aproximativo y relativo (Fatauros, 2015: 156). Este ideal implica “certain set of institutions that assures similar chances of education and culture for persons similarly motivated and keeps positions and offices open to all on the basis of qualities and efforts reasonably related to the relevant duties and tasks” (Rawls, 1999: 245-246). Así, no es importante la perfecta igualdad entre las oportunidades de las personas sino “[w]hat is important is that people, whatever their natural abilities and social circumstances, be given the means to fully develop and effectively exercise the talents and abilities that they are endowed with, so that they may engage in public life as equal citizens, and have a fair opportunity to compete with others of similar abilities for positions within the range of their developed skills” (Freeman, 2007: 98).

De esta forma, la idea de igualdad equitativa de oportunidades, junto con el principio de la diferencia, llevan a una interpretación democrática de igualdad en la que se reconoce que el principio de igualdad de oportunidades solo puede ser aproximadamente satisfecho y donde se mitiguen los efectos arbitrarios de las desigualdades naturales (Rawls, 1999: 64).

2.3. Exigencias institucionales del compromiso con el valor equitativo de las libertades políticas y con la igualdad equitativa de oportunidades

Rawls entiende que el principio de la diferencia puede permitir desigualdades que sean incompatibles con los ideales abordados. En este sentido, la prioridad lexicográfica posibilita establecer limitaciones a las disparidades económicas que podrían surgir, para garantizar los demás principios de justicia.

Por un lado, con respecto a las libertades políticas el temor es a que se constituya una plutocracia que utilice las amplias disparidades de riqueza como fuente de poder político. Para evitar que estas disparidades económicas ocasionen que el gobierno representativo sea una mera apariencia (Rawls, 1999: 246), es preciso que, cuando las desigualdades económicas alcancen determinado nivel,⁷ se establezcan medidas de desconcentración de la riqueza.

Por otro lado, el criterio relativo de igualdad equitativa de oportunidades exige evitar disparidades de riqueza tales que pongan en riesgo las instituciones que garanticen estas oportunidades. Así, lo que se busca es evitar desigualdades groseras y sistemáticas (Fatauros, 2015: 156) que conlleven menoscabar la justicia de trasfondo necesaria para el sostenimiento de las instituciones justas. En este sentido, el compromiso con la igualdad equitativa de oportunidades nos conduce a demandar políticas para prevenir y reducir la excesiva acumulación de recursos económicos.

Como una de las medidas para promover esta dispersión de la riqueza, de forma tal que se puedan establecer o mantener las condiciones de justicia de trasfondo, Rawls menciona en particular el impuesto sobre las herencias y la limitación al poder de testar. En este sentido, dice:

[T]he purpose of these levies and regulations is not to raise revenue (release resources to government) but gradually and continually to correct the distribution of wealth and to prevent concentrations of power detrimental to the fair value of political liberty and fair equality of opportunity. (Rawls, 1999: 245)

⁷ Rawls (1999: 246) dice que establecer cuál es el límite exacto en el cual las desigualdades ocasionan estas consecuencias disruptivas es una cuestión de juicio político: “[W]here this limit lies is a matter of political judgment guided by theory, good sense, and plain hunch, at least within a wide range. On this sort of question the theory of justice has nothing specific to say”.

En cuanto a la forma específica de estas regulaciones, dice que debería implementarse un impuesto progresivo que grave a quien recibe una herencia. A su vez, considera apropiado establecer alícuotas diferenciadas según la naturaleza del beneficiario, permitiendo un trato diferenciado para, por ejemplo, las instituciones educativas o los museos (Rawls, 2001: 161).

3. Regulación de la herencia en la Argentina

La institución de la herencia, aunque con modificaciones, ha formado parte del sistema jurídico argentino desde sus orígenes. El Código Civil y Comercial de la Nación (CCYCN) de reciente formulación la entiende como el conjunto de derechos y obligaciones que un individuo, al momento de fallecer, transmite a las personas llamadas a sucederle por testamento o por la ley (art. 2277 CCYCN). Además de las normas de derecho sucesorio que regulan esta institución, sus contornos se completan con normas tributarias. En este sentido, desde que en 1976 se derogó el impuesto a la herencia (ley 20.632), en general, la transmisión hereditaria no está sujeta a gravámenes.

La única jurisdicción que establece este tipo de impuesto es la provincia de Buenos Aires que implementó este tributo mediante la ley 14.044 en 2007 y cuya aplicación efectiva comenzó en 2011. El hecho imponible de este tributo está integrado por “[t]odo aumento de riqueza a título gratuito” (art. 90) e incluye específicamente las herencias y los legados. En cuanto a las características del impuesto, se establece una alícuota progresiva doble de acuerdo con la cuantía de la totalidad de bienes recibidos y el grado de parentesco con el causante (a mayor grado de parentesco, menor carga tributaria). A su vez, se encuentran excluidos del pago los enriquecimientos provenientes de bienes “donados o legados que reciban las instituciones religiosas,

de beneficencia, culturales, científicas, de salud pública o asistencia social gratuitas y de bien público” (art. 106). Por último, se realiza una asignación específica de lo recaudado principalmente destinada al Fondo Provincial de Educación de Buenos Aires.

En 2013 la provincia de Entre Ríos implementó este tipo de tributo en su jurisdicción con un diseño legal semejante al adoptado en Buenos Aires. Sin embargo, en marzo de 2017, en el fallo con autos caratulados “Colegio de Escribanos de Entre Ríos c/Gobierno de la Provincia de Entre Ríos s/Acción de Inconstitucionalidad Expte. N° 22.363”, el juez Eduardo Federico Planas del Juzgado Civil y Comercial N° 4 de Paraná declaró inconstitucional el impuesto y meses después la Legislatura provincial lo derogó. Es importante destacar que en la sentencia judicial no hubo una mención a los argumentos de igualdad destacados en este artículo.⁸ Si bien en la Legislatura tampoco hay una mención explícita a este tipo de razones,⁹ una diputada provincial, pese a votar afirmativamente por la derogación del tributo, hace una referencia a lo desigualitario que es no gravar estas transmisiones: “Creo que es una total injusticia que quien recibe una gran herencia de regalo no tribute a la sociedad algo por lo que recibe”.¹⁰

⁸ Los principales argumentos judiciales por la derogación estuvieron basados en los principios tributarios de no confiscatoriedad y generalidad, y en fundamentos basados en la doble imposición, la prescripción, la territorialidad y la protección de la familia.

⁹ Las razones del proyecto de ley de derogación fueron principalmente referidas a la disparidad que implica que la mayoría de las jurisdicciones provinciales no presente este tributo y a su falta de eficacia (en particular por la escasa recaudación lograda y los gastos administrativos de su implementación).

¹⁰ Palabras de la diputada Carmen Toller, actas de la Cámara de Diputados de la provincia de Entre Ríos, 15ª sesión ordinaria, 6 y 13 de diciembre de 2017.

Consideraciones finales

Las exigencias institucionales que devienen de los principios de justicia de Rawls hacen a la justificación de la herencia de riquezas. En este sentido, esta institución estará justificada en la medida en que las desigualdades económicas que genere beneficien a los más desaventajados y sean compatibles con el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades (Rawls, 1999: 245).

A partir de la evaluación del sistema institucional argentino, se arriba a la clara conclusión de que el diseño legal nacional no presenta un impuesto a la herencia de riquezas, siendo la provincia de Buenos Aires la única jurisdicción que establece este tipo de tributo. Es preciso mencionar que este impuesto provincial recoge algunas observaciones realizadas por Rawls para pensar este gravamen, en la medida en que presenta una alícuota progresiva en función de la cantidad recibida y en que hace un tratamiento diferenciado a ciertos sujetos impositivos. La experiencia de la provincia de Entre Ríos da cuenta de la ausencia de los argumentos de igualdad abordados en los fundamentos de los actos del Poder Judicial y la Legislatura provincial.

De esta manera, la legislación argentina referida a la regulación de la herencia de riquezas no satisface las exigencias institucionales igualitarias específicas vinculadas a los valores de libertad e igualdad de oportunidades de la teoría de John Rawls. Esto lleva a la necesidad de establecer políticas concretas, entre las que se destaca el establecimiento de un impuesto a nivel nacional que grave este tipo de transmisiones, para acomodar la institución de la herencia a las exigencias igualitarias de justicia.

Referencias

- ALSTOTT, A.L. (2007), "Equal opportunity and inheritance taxation", *Harvard Law Review*, 121 (2): 469-542.
- BERCUSON, J. (2015), "Democracy", en J. Mandle y D.A. Reidy (eds.), *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge University Press, 190-194.
- DWORKIN, R. (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press.
- FATAUROS, C.A. (2015), "Criterios redistributivos mixtos: igualdad equitativa y maximin", *Derechos y Libertades*, 32 (2): 137-162.
- FREEMAN, S. (2007), *Rawls*, Oxford, Routledge.
- GHEAUS, A. (2018), "What abolishing the family would not do", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 21 (2): 284-300.
- GUTMANN, A. (1980), *Liberal Equality*, Cambridge University Press.
- HALLIDAY, D. (2018), *The Inheritance of Wealth: Justice, equality and the right to bequeath*, Oxford University Press.
- KYMLICKA, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy: An introduction*, Nueva York, Oxford University Press.
- MARNEFFE, P. (2015), "Basic liberties", en J. Mandle y D.A. Reidy (eds.), *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge University Press, 47-49.
- PIKETTY, T. (2015), *El capital en el siglo XXI*, Ciudad de México, FCE.
- RAWLS, J. (1999), *A Theory of Justice* (edición revisada), Cambridge, Harvard University Press.
- (2001), *Justice as Fairness: A restatement*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2006), *Political Liberalism* (edición aumentada), Nueva York, Columbia University Press.
- SEGALL, S. (2015), "Fair equality of opportunity", en J. Mandle y D.A. Reidy (eds.), *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge University Press, 269-272.

Textos legales

Código Civil y Comercial de la Nación, ley 26.994 publicada en el *Boletín Oficial*, 8 de octubre de 2014.

Constitución Nacional Argentina, ley 24.430 publicada en el *Boletín Oficial*, 10 de enero de 1995.

Ley de Impuesto al Enriquecimiento del Patrimonio a Título Gratuito, ley 20.632, de 1974.

Ley Impositiva de Buenos Aires, ley 14.044, publicada en el *Boletín Oficial*, el 16 de octubre de 2009.

Rawls y Habermas sobre el principio de igualdad

Un análisis desde la teoría del discurso

SANTIAGO PRONO

Independientemente del modo de interpretarlo, en el Estado de derecho el principio de igualdad comporta un conjunto de exigencias normativas orientadas a garantizar el reconocimiento (por parte del Estado) de derechos básicos, fundamentales para la convivencia democrática de todos los ciudadanos. Por esto una interpretación robusta de la igualdad tiene que comportar una fundamentación de ésta que se corresponda con la exigencia de su necesario reconocimiento a nivel estructural. Ahora bien, en el caso de la concepción rawlsiana de la igualdad, aun cuando plantea la importancia del reconocimiento del principio de igualdad en el Estado democrático de derecho, desde el punto de vista filosófico-político es posible profundizar conceptualmente aún más en la tematización de este principio. Esto implica la necesidad de explicitar su correspondiente fundamentación filosófica, identificando las condiciones de posibilidad y de validez de los planteos teóricos respecto de la igualdad, y el modo en que ésta se expresa en el marco teórico de la política deliberativa. Se trata de una justificación reconstructiva (y ciertamente no deductiva ni constructivista) del principio de igualdad que se orienta no solamente a otorgar mayor respaldo teórico al citado planteo del tema, sino que pretende también contribuir, desde este punto de vista, al mejoramiento de la calidad democrática del Estado de derecho.

El siguiente es el plan de trabajo propuesto para el análisis del citado problema. Luego de una presentación general de recientes estudios sobre la igualdad con especial énfasis en el planteo de Rawls sobre el tema en *Liberalismo político* (apartado 1), se realiza una introducción a la democracia deliberativa de Habermas (apartado 2), identificando parte de los presupuestos filosóficos en que ella se basa, lo cual constituye una primera aproximación a la justificación filosófica del principio de igualdad (apartado 3). La idea es que tal fundamentación se complementa indagando en las implicancias conceptuales del principio del discurso argumentativo inherente a su propuesta teórica (apartado 4). Las consideraciones finales estriban en unas breves reflexiones respecto de la importancia que reviste la justificación filosófica del principio de igualdad en el Estado de derecho como base para el mejoramiento de su calidad democrática.

1. Igualdad en el Estado democrático de derecho: una presentación general de recientes estudios sobre el tema y el enfoque de Rawls

Aunque por supuesto no es el único, el principio de igualdad constituye un ideal fundamental de todo Estado democrático de derecho. En efecto, este principio establece un conjunto de condiciones básicas que dicho Estado debe respetar y extender a toda la sociedad, de modo que idealmente también se lo reconozca en las diversas (y en ocasiones también divergentes) interacciones sociales. Se trata éste de un desafío que viene siendo analizado desde diversas perspectivas y orientaciones teóricas por parte de algunos autores en trabajos recientemente publicados, los cuales otorgan un nuevo impulso al análisis de un tema desde hace ya tiempo largamente estudiado en el ámbito de la filosofía política y jurídica.

Así, y desde el punto de vista teórico del diseño institucional del Estado de derecho, mientras que Pierre Rosanvallon (2015) realiza un análisis crítico del largo proceso de degradación de la democracia, Roberto Saba (2016) aboga por desactivar estructuras o decisiones estatales orientadas a perpetuar situaciones de subordinación de sectores tradicionalmente desaventajados (y/o discriminados) de la sociedad. En esta línea argumentativa, Teresa Bejan (2018) concibe la igualdad como “paridad” ciudadana *qua* expresión de relaciones contrarias a aquellas que habitualmente imperan en los mercados, pero que en ocasiones, reconoce también, son indirectamente promovidas por los Estados. El abordaje de este tema por parte de los dos últimos autores citados parcialmente se evidencia también en lo que ya antes había señalado Elizabeth Anderson (1999: 287-337), para quien la teoría política igualitaria fatalmente se desvinculó de la práctica política de la igualdad como una demanda de la igualdad de estatus por parte de los oprimidos, y ello en cuanto las relaciones desiguales de dominación o sujeción son algo que no solo las personas hacen, sino también el Estado.¹ Por su parte, también Jeremy Waldron ha analizado el principio de igualdad relacionando la igualdad con la diversidad, inherente a la complejidad de las sociedades contemporáneas: se trata éste de un análisis del tema desde el punto de vista de las personas individualmente consideradas, en el sentido de que, señala, hay una igualdad distintiva propia de los seres humanos, caracterizada en términos de “dignidad humana” que los diferencia de otros animales (Waldron, 2017: 1-40, esp. 30-31). Y más recientemente, también Donald Bello Hutt ha estudiado la relación entre republicanismo, democracia deliberativa e igualdad, alegando que a partir de señalar los puntos en común (o conceptualmente cercanos) que relacionan el planteo teórico de aquellos dos enfoques filosófico-políticos es posible

¹ Como se menciona más adelante, también Rosanvallon (2015: 313 ss.) plantea esto.

elaborar un principio de igualdad en el cual se sustenta la propuesta de este último, entendido como “igualdad de acceso y deliberación” (Bello Hutt, 2018: 96-104).

En el caso de John Rawls y su obra *Liberalismo político*, de 1993, desde el comienzo mismo de sus reflexiones respecto de la justicia se presupone la igualdad entre ciudadanos, considerados también como personas libres en una sociedad políticamente bien ordenada y cuyos miembros cooperan mutuamente de manera plena durante toda su vida, de una generación a la siguiente.² Así, la idea del autor es diseñar un ordenamiento político que abarque e incluya las profundamente divisorias e irreconciliables doctrinas filosóficas, religiosas y morales, consideradas como expresión del desarrollo a largo plazo de las capacidades de la razón humana (Rawls, 2006: 29). Con la señalada conexión entre libertad e igualdad en el Estado democrático de derecho, el filósofo pretende sentar las bases de un diseño institucional que permita dar solución al conflicto constitutivo y presente al interior de la tradición del pensamiento político mismo, expresado en las concepciones liberal y republicana de la política, es decir, en la idea de libertad de los modernos y de los antiguos, de acuerdo con la clásica distinción de Benjamin Constant en *Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns* de 1819. Su teoría de la justicia intenta así arbitrar entre estas dos tradiciones en pugna, suscribiendo a una concepción igualitaria de la justicia que se expresa en los siguientes dos principios fundamentales:

1. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con

² Puesto que el autor señala que en su obra *Liberalismo político* no ha introducido cambios respecto de las tesis expuestas en su *Teoría de la justicia* de 1971, en lo que sigue se tendrá en cuenta aquella obra para el análisis de su concepción de la igualdad. Esta aclaración del filósofo está en Rawls (2006: 32).

el mismo esquema para todos; y, en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo.

2. Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados (Rawls, 2006: 31; 2011: 67-68).

La igualdad en Rawls inherente a su teoría de la justicia resulta entonces presupuesta en un ordenamiento político liberal que intenta asegurar, además de la libertad de pensamiento y conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad, o el imperio de la ley, también (y al mismo tiempo) las libertades políticas y los valores de la vida pública, en el sentido por ejemplo de Jean-Jacques Rousseau. Esta forma igualitaria de la justicia, y de liberalismo político que ella comporta, se orienta, mediante el llamado “principio de diferencia”, a promover fundamentalmente el desarrollo de los sectores más desaventajados de la sociedad (Rawls, 2006: 32). En el marco de esta explicitación rawlsiana de la tan prolongada controversia entre libertad e igualdad, el autor concibe a ambas como puntales de un ordenamiento político justo: en lo referente a la igualdad, ésta es identificada como parte de una idea organizadora fundamental del Estado democrático de derecho que contribuye a la definición de una concepción de la justicia que podrían compartir los ciudadanos, y ello en cuanto la misma (por supuesto en parte también con la libertad) “es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario” (34).

Ahora bien, como puede ya entreverse, el señalamiento rawlsiano acerca de la importancia que reviste la igualdad para su teoría de la justicia no se complementa con la correspondiente justificación filosófica del principio en el

que ella se expresa, sino que parte de una idea de la igualdad (no tematizada) para, y junto con la libertad, identificarla como base del ordenamiento institucional de un Estado constitucional y democrático de derecho. Ciertamente, Rawls identifica algunos de los caracteres fundamentales con los que tradicionalmente se relaciona a la igualdad, pero no se detiene a explicitar ni analizar las condiciones de posibilidad y validez que permitirían justificar filosóficamente el principio en cuestión. El tipo de preguntas que se plantea el filósofo se relaciona con aquellas que el liberalismo político intenta responder, relacionadas, por ejemplo, con “¿cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles?” (Rawls, 2006: 13). Empero, y nuevamente, este tipo de cuestionamientos supone una concepción del significado de la igualdad que desde el comienzo mismo se asume como válido, ya que Rawls no justifica la igualdad en cuanto tal: sólo se limita a señalar la importancia que ella comporta en el ordenamiento político liberal del Estado democrático de derecho; por esto es que aun cuando éste respalde con sólidos argumentos la necesidad de tal implementación, desde el punto de vista filosófico-político es posible profundizar conceptualmente aún más en la tematización del principio de igualdad. Esto implica la necesidad de explicitar su correspondiente fundamentación filosófica, identificando las condiciones de posibilidad y de validez de este planteo teórico respecto del principio en cuestión, y el modo en que se expresa en el marco teórico de la política deliberativa.

2. Democracia deliberativa: una presentación general de su propuesta teórica

La idea de democracia implica, a la vez, un concepto descriptivo y normativo. Es descriptivo porque da cuenta del modo en que se toman las decisiones en un Estado democrático, por ejemplo en el Parlamento donde se discute sobre determinadas cuestiones; pero también, y fundamentalmente, es normativo porque exige que las decisiones del gobierno sean el resultado de la participación, directa o indirecta, de los ciudadanos como uno de los criterios de su legitimación política. Ahora bien, el concepto habermasiano de democracia deliberativa también implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tienen que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y así lograr acuerdos racionalmente motivados.

En este contexto, un rasgo importante de la democracia deliberativa tiene que ver con que, aunque por supuesto constituyen un elemento importante del ordenamiento democrático, las decisiones mayoritarias no pueden ser el último criterio de validez, porque discursos políticos contingentes y circunstancialmente mayoritarios podrían dar lugar a decisiones que nieguen, por ejemplo, la inviolabilidad de la persona, o ignoren su autonomía. El desarrollo y la consolidación de la política deliberativa no dependen de la suma de las acciones individuales de sujetos auto-interesados, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente. Por esto el principio básico de la democracia deliberativa no es el principio de la mayoría, sino (como se explicita más adelante) el *principio del discurso argumentativo* (Habermas, 2004: 242, 244).

De este modo, la teoría de la democracia deliberativa pretende constituirse en criterio de justificación de la validez de las decisiones políticas y de la consolidación de los sistemas democráticos del Estado de derecho. Naturalmente, esta legitimación de la práctica democrática se presenta como un horizonte que guía las acciones para intentar dirimir las diversas pretensiones de validez que en tal contexto se presenten, *sin* por ello concebir que pueda efectivamente alcanzarse en todos los casos un consenso.³ Se trata de un ideal regulativo que, si bien no prescinde del carácter fáctico de la interacción social, orienta los esfuerzos para *intentar* alcanzar tales consensos racionales como instancia válida para la justificación de decisiones y la resolución de conflictos.

La teoría de la democracia deliberativa también pretende articular el desempeño de las instituciones formales del Estado de derecho, que constituyen el contexto en el que se justifican y toman decisiones, con los aportes de las organizaciones de la sociedad civil, que ocupan un lugar preponderante con pretensiones de influir en el ámbito de la política democrática, en el sentido de que constituyen el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global, que tienen que ser analizados por aquellas instituciones formales de la democracia. Se trata, sin embargo, de una conexión que se realiza adoptando un posicionamiento equidistante entre el liberalismo y el republicanismo, y por el cual la democracia deliberativa incorpora algunos principios de cada uno y se diferencia de otros para integrarlos de una forma nueva y original

³ En Jürgen Habermas es necesario no confundir el uso del término “deber”, o “tener que” (*müssen*), con el “deber” en el sentido del verbo alemán *sollen*, que comporta un sentido moral, porque con el uso de aquellos términos el autor sólo pretende dar cuenta de una necesidad lógica o pragmática explicitada a partir de la reconstrucción de los presupuestos operantes en la formulación de argumentos mediante el uso comunicativo del lenguaje (Habermas, 1981: 110 ss.; 1994: 19, 61 ss., 399 ss.; al respecto véase también De Zan, 2004: 59 ss.).

sobre la base de sus propios presupuestos filosóficos, por lo cual no se trata de una mera combinación o síntesis entre ambas tradiciones de la política (Habermas, 1999a: 231 ss.; 1994: 383 ss.).⁴

Ahora bien, y como se evidencia a continuación, el planteamiento teórico de la política deliberativa teniendo en cuenta sus presupuestos filosóficos presupone el principio de igualdad, lo cual posibilita a su vez la explicitación de las condiciones de validez para su correspondiente justificación filosófica.

3. Presupuestos filosóficos de la democracia deliberativa y justificación filosófica del principio de igualdad: la pragmática universal del lenguaje

La siguiente es la pregunta que Rawls (2006: 33) formula respecto de la igualdad (y la libertad) en el marco de su concepción del liberalismo político: “¿Qué podría hacer la filosofía política para hallar una base compartida que permita dirimir el tan fundamental problema de indicar la familia de instituciones más apropiada para asegurar la libertad democrática y la igualdad?”. Se trata de un cuestionamiento cuya respuesta se encuentra en (una parte de) los fundamentos filosóficos de la democracia deliberativa, *i.e.*, en la pragmática universal del lenguaje.⁵ En efecto, con su estudio de 1976

⁴ Para un análisis de este tema en la teoría discursiva del derecho de Habermas, véase Habermas (1994: 109 ss.).

⁵ Lo que podría identificarse como “la otra parte” de los fundamentos filosóficos de la democracia deliberativa lo constituye la teoría habermasiana de la acción social, en el marco de la cual se justifica el carácter prioritario del uso de la racionalidad comunicativa orientada a lograr consensos, por sobre su uso meramente estratégico. Más adelante se analiza este tema en confrontación con los presupuestos del ideal rawlsiano de reciprocidad, inherente a su concepción de la posición original (apartado 4). La teoría habermasiana de la acción social se encuentra, entre otros lugares, en Habermas (1981).

sobre esta parte de la semiótica,⁶ Habermas explicita el sentido reconstructivo que la pragmática universal comporta respecto del lenguaje en los siguientes términos:

El hablante [...] domina el sistema de reglas de su lengua y sabe cómo aplicarlo en cada contexto, tiene de ese sistema de reglas un saber preteórico [...] Esta conciencia implícita de reglas es un *know how*. El intérprete, a su vez, que no solamente comparte este saber implícito del hablante competente, sino que quiere entenderlo, tiene que transformar el *know how* en un saber explícito, es decir, en un *know that* de segundo nivel. Ésta es la tarea de la *comprensión reconstructiva*, es decir, de la explicación de significados en el sentido de una reconstrucción racional de las estructuras que subyacen a la producción de formas simbólicas. (Habermas, 1997: 311)⁷

La idea es identificar las presuposiciones “universales y necesarias” de los procesos de entendimiento posible, en el sentido de la explicitación de un *saber o capacidad de tipo universal*. Y sobre este análisis reflexivo respecto de las presuposiciones de la dimensión pragmática del lenguaje, Habermas “descubre” tres clases de pretensiones de validez inherentes a toda expresión o uso argumentativo del lenguaje, como lo son la pretensión de *verdad*, si los oyentes de tal afirmación consideran que refleja algo perteneciente al mundo; de *veracidad*, si expresa la intención del orador,

6 “Was bedeutet «Universalpragmatik»?” (publicado originalmente en Karl-Otto Apel, ed., *Sprachpragmatik und Philosophie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1976, 174-272), versión en castellano en Habermas (1997: 299-368).

7 Por supuesto, esta tarea de reconstrucción racional puede leerse a la luz de la clásica distinción de Gilbert Ryle (1949) entre *know how* y *know that*, es decir, entre el *saber cómo* y el *saber qué*: mediante esta distinción se diferencia entre la capacidad de un sujeto para formar oraciones y comunicarse con otros, por un lado, y las reglas y los presupuestos que lo hacen posible, por el otro (Habermas, 1997: 313 ss., 328-329, 299.300; Apel, 1994: 315; Böhler, 1985: 242, 243; McCarthy, 1987: 320 ss.). Aunque desde otra perspectiva filosófica, también Robert Brandom (1994: 779) se refiere a la explicitación del conocimiento inherente al uso comunicativo del lenguaje; para un análisis de este tema desde el punto de vista de la filosofía analítica, véase Peter Strawson (1992: 41 ss.).

o *normativamente correcta*, si afecta expectativas socialmente reconocidas. De este modo se sitúa el problema de la justificación de la validez de un enunciado, no sólo en el contexto de la verdad, sino también y fundamentalmente en el ámbito de la comunicación y del discurso, que es precisamente donde conceptualmente se ubican las pretensiones teóricas de la democracia deliberativa.

Ahora bien, el punto en cuestión en torno a la explicitación reconstructiva de tales pretensiones universales de validez inherentes al uso argumentativo del lenguaje es que permite una primera aproximación a la justificación del principio de igualdad. En efecto, de las tres señaladas, la pretensión universal de corrección normativa expresa la aptitud pragmática del hablante para formular enunciados referidos a diversos contextos comunicativos, ejecutando para ello actos de habla que cumplan con ciertas normas intersubjetivamente aceptadas y en las que se expresa el principio de igualdad (en el sentido de simetría, o de equidad discursiva). Y ello es así no solamente porque todos las reconocen por igual como condición de validez de lo que se plantea, posibilitando el entendimiento y la comprensión (se trata de “las estructuras que subyacen a la producción de formas simbólicas”, señaladas por Habermas), sino también porque la explicitación reconstructiva de tales normas permite evidenciar que ellas regulan un proceso decisorio en el que todos los interlocutores discursivos involucrados son reconocidos, de modo que puedan participar de él en igualdad de condiciones, sea para formular nuevos argumentos, criticar los previamente planteados o simplemente aportar el propio punto de vista a fin de reforzarlos. Se trata entonces de un procedimiento intersubjetivo de deliberación racional en el que a todos se les reconoce por igual (y todos pueden por igual hacer uso de) los derechos que (junto con las demás) esta pretensión comporta para plantear argumentos respecto de determinado tema, y consecuentemente tomar una decisión: en términos negativos, no es posible justificar una pretensión de validez sin al mismo

tiempo reconocer los mismos derechos inherentes a todos los miembros de una comunidad (que Apel caracterizaría como “ilimitada”) de comunicación, y que como afectados directa o indirectamente participan de dicho procedimiento en igualdad de condiciones.

Por supuesto, la pregunta que aún podría plantearse aquí es la siguiente: ¿por qué esta explicitación reconstructiva de los presupuestos pragmáticos e ineludibles que resultan inherentes a todo acto de habla consistente en plantear un discurso argumentativo (para intentar solucionar un problema práctico) permite una primera aproximación a la fundamentación del principio de igualdad? Frente a esta cuestión cabe destacar que, como claramente ha mostrado Karl-Otto Apel en el marco de su concepción de la teoría del discurso, cuando se demuestra que algo no puede fundamentarse mediante nada anterior sin petición de principio, porque está presupuesto en toda argumentación, se llega entonces precisamente a un tipo de justificación identificada como “fundamentación última” (*Letztbegründung*), dado que comporta un punto más allá del cual no se puede ya retroceder mediante el discurso. Ciertamente, el filósofo se refiere al discurso mismo; es esto lo que se encuentra últimamente fundamentado, porque no es posible de cuestionar sin autocontradicción pragmática. Ahora bien, en el marco teórico de la democracia deliberativa los presupuestos pragmáticos del discurso argumentativo, explicitados reconstructivamente, contribuyen a la justificación de la igualdad, y ello en la medida en que el principio que esta expresa se identifica como ya siempre operante en las interacciones discursivamente medidas, lo cual no resulta posible de cuestionar sin cometer la señalada autocontradicción.⁸

⁸ En opinión de Apel, el intento de impugnar el diálogo argumentativo conduce a una autocontradicción en la propia argumentación. No se trata ciertamente de una contradicción entre proposiciones (A y no-A), sino de una “autocontradicción pragmática entre la proposición enunciada por el hablante, y la pretensión performativo-reflexiva con la cual él pone a discu-

Para la justificación racional de un principio como el de igualdad no cabe apelar entonces a entidades metafísicas, o de cualquier otro tipo; tampoco corresponde interpretar este principio en el sentido de un estado de cosas ya dado previamente que antecede y se ubica por encima del procedimiento intersubjetivo de fundamentación discursiva, y con el cual éste debería corresponderse para determinar el contenido de las normas jurídicas o de las acciones políticas: Habermas no adopta una posición realista en el ámbito de la filosofía práctica (aunque sí lo hace en el plano epistemológico; Habermas, 1999b). Para una tal fundamentación es necesario reflexionar sobre las implicancias que comportan las acciones realizadas al argumentar, racionalmente reconstruidas mediante el procedimiento de la pragmática universal del lenguaje, y que resultan inherentes a los presupuestos implícitos en las pretensiones de validez que se plantean mediante el discurso práctico. Así, y desde el punto de vista de la política deliberativa, el principio de igualdad en el ámbito democrático resulta entonces inmanente a las prácticas políticas porque ya siempre es reconocido en sus procedimientos de fundamentación, en el mismo sentido que el principio del discurso (analizado en el próximo apartado), o también de simetría y respeto recíproco, todos estos a su vez presupuestos por aquel principio de igualdad.

Esta parte del trasfondo filosófico de la política deliberativa, que justifica la propuesta teórica de esta sobre la base de un método no constructivista (como la filosofía rawlsiana), sino de tipo reconstructivo de los presupuestos del diálogo argumentativo ya siempre asumidos como

sión como aceptable esta proposición en la comunidad de argumentación" (Apel, 1994: 331-332, cf. Apel, 1987: 289, 2004: 151, 2007: 51-52; Böhler, 1984: 870). Por su parte, Habermas admite que la prueba que ofrece el argumento de la autocontradicción performativa es apropiado para la identificación de reglas sin las cuales no funciona el proceso de la argumentación, y también que "las presuposiciones inevitables de la argumentación no son meras construcciones, sino que son operativamente eficaces en el comportamiento de los mismos participantes de la argumentación" (Habermas, 1983: 104-105, cf. Habermas, 2003: 57).

condiciones de posibilidad y de legitimidad en los procedimientos intersubjetivos de deliberación para la toma de decisiones democráticas, constituye entonces el marco conceptual en el que puede comenzarse a analizar y justificar el principio de igualdad implícito en las pretensiones de validez del discurso argumentativo, tal como lo concibe esta teoría política. Precisamente por esto es que la igualdad se encuentra presupuesta, no sólo en los fundamentos filosóficos, sino también en el planteamiento teórico de la democracia deliberativa.

4. Justificación del principio de igualdad: el discurso argumentativo en la democracia deliberativa

La teoría de la democracia deliberativa, expuesta por Habermas en su principal obra filosófico-político-jurídica, *Faktizität und Geltung* de 1992,⁹ asume un carácter normativo y procedimental, pero también sustantivo, cuyo principio básico no es el principio de la mayoría, sino el (ya aludido) “principio del discurso”, entendido como un cierto tipo de diálogo argumentativo esencial no sólo para conocer la realidad natural y social, sino también para evaluar críticamente las acciones y las instituciones humanas. Este principio, que desempeña un papel fundamental en esta teoría política y en las teorías del derecho y de la moral de Habermas (y también de Apel), presupone entonces un procedimiento intersubjetivo sobre cuya base se legitiman las decisiones (en este caso) políticas, las cuales tienen que adoptarse como resultado de una deliberación democrática, es decir, como un intercambio público de razones orientadas a lograr el consenso. Los caracteres epistémicos y democráticos que resultan inherentes al principio del

⁹ Aunque este trabajo fue publicado por primera vez en ese año, aquí se tendrá en cuenta la cuarta edición en alemán publicada por Suhrkamp en 1994, que el autor presenta con una bibliografía revisada y ampliada.

discurso se evidencian en la siguiente definición habermasiana: “Sólo son válidas aquellas normas de acción a las que todas las personas posiblemente afectadas podrían dar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas, 1994: 138). Cabe destacar que en tal definición la parte fundamental (para el tema aquí analizado) se encuentra contenida en las últimas cinco palabras, cuando se alude al asentimiento que los interlocutores tienen que dar “como participantes en discursos racionales”. En efecto, este principio presupone una forma de diálogo en cuyo contexto se busca el fundamento de las problemáticas pretensiones de validez de las opiniones y normas desde un punto de vista necesariamente dialógico, exigiendo sobre todo la igualdad de derechos y la correspondiente simetría (que aquella comporta) entre quienes participan en el mencionado procedimiento.

Así entendido, el concepto (antes mencionado) de “discurso práctico” que se expresa en este principio del discurso comporta entonces un uso específico del lenguaje que presupone exigentes compromisos asumidos por el hablante. De hecho, quien plantea pretensiones de validez a través del discurso presupone también implícitamente lo siguiente:

1. todos los interlocutores pueden participar en dicho proceso;
2. todos los participantes pueden expresar su opinión, presentar nuevos argumentos, criticar el argumento en discusión en igualdad de condiciones, y
3. nadie puede ser privado, por medio de coacción ejercida dentro o fuera del discurso, del ejercicio de los derechos establecidos en 1) o en 2).

El carácter conceptualmente distintivo del diálogo argumentativo llamado “discurso” es entonces (y nuevamente) la igualdad, pero no porque los argumentos planteados resulten todos igualmente valiosos desde el punto de vista de su contenido político o epistémico, sino porque

quienes participan de dicho procedimiento asumen todos el mismo rol, el de interlocutor discursivo. Así, el reconocimiento de la igualdad en los discursos prácticos presupuestos por la democracia deliberativa consiste en que ninguno de los participantes ocupa un lugar de privilegio, puesto que todos están sometidos a las mismas reglas y cada uno debe reconocer a los demás los mismos derechos; esto significa que en los procedimientos decisorios de esta teoría política todos los posibles participantes tienen que tener el mismo (y por lo tanto *igual*) derecho de criticar, y el mismo (y por lo tanto *igual*) deber de justificar sus opiniones atendiendo exclusivamente a “la fuerza de coacción” que sólo los mejores argumentos pueden ejercer. Sólo si se mantienen y respetan estas exigencias se podrá aspirar legítimamente a alcanzar soluciones razonables para los problemas prácticos objeto de discusión.¹⁰

Rawls adopta un sentido constructivista (ya mencionado) para el establecimiento de la igualdad introduciendo la idea de la posición original, y ello a fin de dilucidar qué concepción de la justicia permite especificar los principios más apropiados para hacer realidad la igualdad (además de la libertad). Esta posición implica el llamado “velo de la ignorancia”, con el cual se pretende establecer principios de justicia para ciudadanos que desconozcan la posición que cada uno adopta, como también los bienes de que

¹⁰ Cf. Habermas (1971: 23 ss., 1983: 103; 1994: 155-157, 19981: 386-387, 1997: 140; 1999a: 244), Maliandi (2006: 233-234), Damiani (2011: 36-39). Por supuesto, no puede dejar de considerarse el hecho de que este tipo de relaciones discursivas tiene más un carácter ideal que real (se asemeja más a una situación *de jure* que a una *de facto*), sin embargo, y paradójicamente, toda forma de incumplimiento de las condiciones de validez del discurso práctico demuestra que incluso un discurso configurado con simulaciones (i.e., un seudodiscurso) constituye una prueba de que algo así como una “comunidad ideal de comunicación” está presupuesta, como dice Apel, en el uso de la argumentación. Por su parte, y aun cuando no adhiera al léxico apeliano respecto de lo “ideal”, Habermas también ha señalado el carácter parasitario del uso estratégico (o basado en el autointerés) de la racionalidad argumentativa respecto del uso consenso-comunicativo de esta (Apel, 1994: 151-187; 2002: 191; Habermas, 1981: 377-397; 1994: 443).

todos disponen. Se trata así de lograr la antes mencionada cooperación social mediante un contrato en el que todas las partes involucradas estén en igualdad de condiciones, sin que alguna de ellas pueda obtener mayores ventajas de negociación (Rawls, 2006: 46). Ahora bien, considerando el tema desde la teoría del discurso (presupuesta por la democracia deliberativa), esto supone un procedimiento para aludir a la igualdad que resulta conceptualmente problemático, porque se basa en un uso meramente estratégico de la racionalidad. En efecto, en el contexto del señalado velo de la ignorancia impera, por razones estratégicas, la idea de “ventaja o bien racional de cada participante” (40), por cuyas relaciones “cada cual sale beneficiado respecto de un patrón de igualdad apropiado” (41). La justificación de un principio fundamental de todo ordenamiento político democrático del Estado de derecho, como es el principio de igualdad, tiene que basarse, sin embargo, en la identificación y consecuente explicitación reconstructiva de los presupuestos normativo-morales en los que se expresa, los cuales por definición se contraponen al sentido de “ventaja estratégica” o “beneficio” individual inherente al tipo de relaciones a que alude Rawls.¹¹

¹¹ Por el contrario, para Habermas el empleo del lenguaje orientado al entendimiento es el *original modus* de éste, respecto del cual el entendimiento estratégico representa un sentido parasitario o derivado, pues ya lo está presuponiendo y haciendo uso de él para alcanzar sus propios fines: “Los ejemplos del empleo del lenguaje orientado a las consecuencias parecen desacreditar el acto de habla como modelo de la acción orientada al entendimiento. Esto sólo podría evitarse si lográsemos mostrar que el empleo del lenguaje orientado al entendimiento es el *modo original* frente a la que el entendimiento indirecto [el comportamiento estratégico] se comportan de forma parasitaria” (Habermas, 1981: 370). Cf. Habermas (1999b: 102-104).

Reflexiones finales

El principio de igualdad se presenta como uno de los fundamentos del Estado democrático de derecho en el cual por definición tiene que reconocerse dicho principio, por ejemplo en las decisiones y/o acciones que, respectivamente, se adoptan en las instituciones formales o se desarrollan en los ámbitos informales de la opinión público-política. Así, sobre la base de los presupuestos filosóficos de la democracia deliberativa es posible explicitar un fundamento conceptual del principio de igualdad, no tematizado en los autores citados, y sobre el cual apoyar toda posterior pretensión de exigencia de su legítimo reconocimiento: esta fundamentación aquí propuesta no solamente implica la viabilidad teórica de revestir de mayor respaldo conceptual y normativo a tales exigencias, sino también la posibilidad de identificar la consecuente contribución que esto comporta para la consolidación del sistema democrático.

En el marco teórico de la democracia deliberativa, la afirmación de que existe desigualdad se traduce en una serie de obligaciones normativas de acción estatal como punto de partida para todo intento de solución a cualquier problema de desigualdad existente, y ello sobre la base de la previa (y necesaria) justificación filosófica del principio en que aquella se expresa. Así entendida, la política constituye entonces un instrumento efectivo de cambio social que contribuye a honrar el sentido originario de la democracia, asumiendo un proyecto de esta acorde con su promesa, no sólo de libertad, sino también de horizontalidad e igualitarismo político.

Referencias

- ANDERSON, E. (1999), "What's the point of equality?", *Ethics*, 109: 287-337.

- APEL, K.-O. (1987), “El problema de la fundamentación filosófica última desde una perspectiva pragmático-trascendental del lenguaje”, *Estudios Filosóficos*, 36: 283-299.
- (1994), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagesto.
 - (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis.
 - (2004), *Apel versus Habermas: elementos para un debate*, Granada, Comares.
 - (2007), “Discourse ethics, democracy, and international law: Toward a globalization”, *American Journal of Economics and Sociology*, 66 (1): 59-70.
- BEJAN, T. (2018), “What was the point of equality?”, Coloquio de Filosofía Política de la Goethe Universität Frankfurt. Disponible en www.kcl.ac.uk/law/c-ppl/philo-workshops/PPL-kjuris-bejan-what-was-the-point-of-equality.pdf (consulta: 18 de septiembre de 2018).
- BELLO HUTT, D. (2018), “Republicanism, deliberative democracy, and equality of access and deliberation”, *Theoria*, 84: 83-111.
- BÖHLER, D. (1984), *Funkkolleg. Studentexte 3: Praktische Philosophie/Ethik*, Weinheim, Beltz.
- (1985), *Rekonstruktive Pragmatik, Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Fráncfort, Suhrkamp.
- BRANDON, R. (1994), *Making it Explicit: Reasoning, representing and discursive commitment*, Cambridge, Harvard University Press.
- BÜHLER, K. (1934), *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena, G. Fisher.
- DAMIANI, A. (2011), “Acción y racionalidad en la filosofía trascendental: del giro copernicano al giro lingüístico-pragmático”, en D. Michelini, H. Neumann Soto y R. De Miguel (eds.), *Ética del discurso: desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto, Icala, 31-39.

- DE ZAN, J. (2004), *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo, Konrad-Adenauer.
- HABERMAS, J. (1971), *Theorie und Praxis*, Fráncfort, Suhrkamp.
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Fráncfort, Suhrkamp.
 - (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Fráncfort, Suhrkamp.
 - (1994), *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Fráncfort, Suhrkamp.
 - (1997), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
 - (1999a), *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
 - (1999b), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort, Suhrkamp.
 - (2003), *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Buenos Aires, Paidós.
 - (2004), *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós.
- MALIANDI, R. (2006), *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos.
- MCCARTHY, T. (1987), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos.
- RAWLS, J. (2006), *Liberalismo político*, Ciudad de México, FCE.
- (2011), *Teoría de la justicia*, Ciudad de México, FCE.
- ROSANVALLON, P. (2015), *La sociedad de iguales*, Buenos Aires, Manantial.
- RYLE, G. (1949), *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson's University Library.
- SABA, R. (2016), *Más allá de la igualdad ante la ley: ¿qué les debe el Estado a los grupos desaventajados?*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- STRAWSON, P. (1992), *Análisis y metafísica*, Barcelona, Paidós.
- WALDRON, J. (2017), *One Another's Equals: The basis of human equality*, Cambridge, Belknap.

Coerción y deberes de justicia igualitaria en el plano global¹

FEDERICO ABAL

En el presente trabajo me propongo abordar un aspecto del debate sobre justicia global, a saber, aquel que refiere al alcance del igualitarismo distributivo.² Dentro de este debate pueden distinguirse entre dos enfoques generales: asociacionista y cosmopolita (Rivera López, 2007: 316).

El asociacionismo sostiene que existen determinadas condiciones que habilitan la emergencia de deberes de justicia igualitaria y que sólo se encuentran dentro de las unidades políticas o Estados nacionales. Por fuera de dichas unidades sólo podrían emerger deberes de otra naturaleza (de beneficencia o de rescate) o deberes de justicia menos exigentes (por ejemplo, de suficiencia).

El cosmopolitismo, en cambio, establece una conexión entre el plano doméstico y el plano global, y afirma la existencia de deberes de justicia igualitaria que alcanzan a todos los individuos con independencia de las fronteras políticas y/o territoriales.

En este sentido, un asociacionista puede sostener que existen deberes de justicia en ambos planos (doméstico y global) pero con contenidos distintos. Eso no lo convierte

¹ Una versión de los temas abordados en este capítulo ha sido publicada en la revista *Praxis Filosófica*, agradezco a los editores de dicha publicación. Asimismo, agradezco a Francisco García Gibson por introducirme en el debate sobre justicia global y a los miembros de la Red de Investigadores sobre el Igualitarismo por la disposición a discutir sobre este tema.

² Para la distinción entre alcance y sitio, ver Abizadeh (2007).

en un cosmopolita. El cosmopolitismo, del modo en que aquí lo presento, afirma la existencia de un único criterio de justicia distributiva que no reconoce fronteras.

A continuación, evaluaré si los argumentos esgrimidos por el asociacionismo para distinguir entre dos ámbitos de deberes son concluyentes. Para ello, proseguiré del siguiente modo. En primer lugar, expondré la estructura del asociacionismo, compuesta por una afirmación normativa y una descriptiva. En segundo lugar, presento un rechazo indirecto a la afirmación descriptiva. En tercer lugar, propondré dos líneas argumentativas para rechazar la afirmación normativa.

1. La estructura del asociacionismo

El asociacionismo, tal como lo he presentado, se caracteriza por la conjunción de dos afirmaciones (Barry y Valentini, 2009). Por un lado, una afirmación de naturaleza normativa que bajo la forma lógica de un bicondicional establece que *si y sólo si se cumple la condición C, emergen deberes de justicia distributiva igualitaria*. Por otro lado, asume una afirmación descriptiva o empírica que establece que *la condición C sólo se cumple en el ámbito doméstico, es decir, dentro de las unidades políticas o Estados nacionales*.

El asociacionismo puede adoptar diferentes presentaciones dependiendo de la definición que se estipule para la condición C. Una línea teórica influyente es la que define la condición C en términos de “coerción”. Esta línea ha sido desarrollada por diferentes autores y encuentra su formulación contemporánea originaria en el trabajo de Michael Blake (2001). Otros autores asociacionistas sostienen que la condición C, que permite la emergencia de deberes de justicia igualitaria y que sólo tendría lugar dentro de

las fronteras nacionales, se define por el tipo de cooperación que los conciudadanos realizan entre sí para producir determinados bienes primarios.

A continuación, centraré mi atención exclusivamente en la variante del asociacionismo que define la condición C en términos de coerción. Esta elección no es antojadiza. Dicha línea teórica parece más apta que la alternativa cooperativista para justificar su afirmación empírica en un mundo económica y socialmente globalizado. En otras palabras, según creo, la afirmación empírica del cooperativismo es pasible de ser refutada apelando a ejemplos reales de cooperación económica bilateral, de tratados de libre comercio y de comunidades de naciones.

La estructura argumentativa del asociacionismo coercionista puede reconstruirse del siguiente modo:

Premisa 1: Si y sólo si tiene lugar un monopolio centralizado de la coerción, emergen deberes de justicia distributiva igualitaria (afirmación normativa).

Premisa 2: Solo existe un monopolio centralizado de la coerción dentro de las fronteras de los estados nacionales (afirmación empírica).

Conclusión: Solo dentro de las fronteras de los Estados nacionales emergen deberes de justicia distributiva igualitaria.

Existen dos estrategias para objetar este argumento. Dada su validez lógica, se debe o bien rechazar la afirmación empírica, o bien rechazar la afirmación normativa. Como anticipé anteriormente, la primera estrategia es poco fructífera; es improbable encontrar un monopolio centralizado de la coerción similar al de los Estados nacionales en el plano internacional. Sin embargo, puede impugnarse la afirmación empírica una vez que el coercionismo clarifica las razones por las cuales la coerción estatal es normativamente relevante y por las cuales su existencia dispara deberes de justicia igualitaria. Dicho de otro modo, si se explicita el porqué de la premisa 1, quizá el coercionismo deba ampliar sus miras.

2. Rechazo indirecto de la afirmación empírica

La estrategia que presento a continuación es indirecta porque no impugna directamente la afirmación empírica tal como fue presentada en la reconstrucción del apartado anterior. Por el contrario, consiste en retroceder un paso, preguntarse por las razones del coercionismo para afirmar el carácter especial de la coerción intraestatal, para luego mostrar que esas razones nos llevan a negar ese pretendido carácter.

Michael Blake (2001: 272) sostiene que la coerción es un tipo de acción que demanda una justificación porque, en principio, atenta contra un valor central de la vida de los individuos, a saber, su autonomía.³ Indudablemente, existen muchas y diferentes instancias de coerción, tanto en el plano global como en el doméstico (incluso en las relaciones interpersonales, podría agregarse). Por lo tanto, la mera existencia de coerción no define el carácter especial de la realidad intraestatal. Blake no niega esto, sino que señala el tipo de justificación específica que requiere la coerción estatal. En términos generales, es el *tipo* de coerción lo que determina la justificación demandada. Esta posición es plausible; no todas las acciones coercitivas restringen nuestra autonomía de la misma manera (por ejemplo, Blake, 2001: 273, señala el caso distintivo del sistema penal).

Según Blake (2001: 280), la coerción estatal tiene la particularidad de aplicar en la esfera del derecho impositivo (y de la propiedad privada) y directamente sobre individuos, léase sus ciudadanos. Estas características habilitan a los afectados a demandar la aplicación de principios de justicia igualitaria. El modelo de justificación que acepta Blake es el del consenso hipotético propio de la posición original rawlsiana. Según este modelo, un esquema distributivo

³ Blake (2001: 282) señala el carácter paradójico de la coerción estatal. Por un lado, atenta contra la autonomía y, por el otro, es condición de posibilidad de ésta.

respaldado por la violencia debe, para justificarse, poder ser aceptado por los más desfavorecidos del esquema, lo que solo puede lograrse aplicando los principios de justicia rawlsianos.

Dicho esto, la premisa 1 del argumento coercionista podría ser reformulada en los siguientes términos: *si y sólo si se establece coercitivamente un sistema de impuestos y propiedad sobre individuos, emergen deberes de justicia distributiva igualitaria*. Ahora bien, asumiendo la verdad de esta premisa, cabe preguntarse si la premisa empírica se sostiene.

Podría señalarse que en el plano global no existe ninguna imposición coercitiva y que los Estados firman tratados, se integran regionalmente con otros e intervienen en organismos supranacionales voluntariamente. Esta afirmación, dependiendo de la definición de “coerción” y “acción voluntaria” que adoptemos, puede ser objeto de críticas. La Real Academia Española define la coerción como la “presión ejercida sobre alguien para forzar su voluntad o conducta”.⁴ Claramente, tomando esta definición, los Estados son objeto de coerción. Por ejemplo, los organismos de crédito suelen imponer tasas de interés excesivamente altas para los créditos hacia aquellos países que no siguen políticas económicas “ortodoxas”. Dado que cualquier plan razonable de desarrollo económico requiere un cierto grado de capitalización, del que los países subdesarrollados carecen, podría decirse que existe una acción coercitiva sobre ellos.

Por supuesto, esta definición es discutible. Para algunos teóricos libertarios no habría ningún tipo de coerción por parte del individuo que, estando en el desierto y poseyendo una botella de agua, le propone al sediento un intercambio inaceptable en condiciones normales.

Más allá de esta aclaración, no se ataca la premisa empírica del argumento coercionista demostrando simplemente la existencia de coerción en el plano internacional. Como ya fue mencionado, existen acciones coercitivas en

⁴ <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=coerci%C.3%B3n>

diferentes ámbitos y pueden ser justificables. Por ejemplo, incluso la decisión del organismo de crédito podría justificarse mediante una razón de sustentabilidad de la institución. Es necesario mostrar que la coerción es del mismo tipo que la que señala Blake, esto es, que aplica sobre los impuestos y la propiedad de individuos.

Una opción sería explorar el tipo de decisiones que toman los Estados, que son los agentes paradigmáticos del plano internacional, y como éstas repercuten en la calidad de vida de los individuos. Esta estrategia fue adoptada por Thomas Pogge (2009), quien sostiene que los Estados ricos contribuyen al mantenimiento de un orden global que condena a muchas personas a la pobreza extrema, violando sus derechos humanos. Por ejemplo, las condiciones impuestas por el Banco Central Europeo al gobierno griego en el marco de su reciente crisis económica tienen un efecto sobre el régimen impositivo de los ciudadanos de dicho país y garantizan que una parte de ellos continúe bajo la línea de pobreza.⁵ Esta situación regional responde a las características de la coerción que Blake sólo atribuye a los Estados y, en consecuencia, habilitaría la justificada demanda por parte de los ciudadanos griegos afectados para que se aplicaran principios distributivos igualitarios a nivel europeo. Cabe mencionar que el Banco Central de Grecia es socio aportante de la entidad bancaria regional.

Desde la posición coercionista podría rebatirse que (1) la decisión de someterse a los mandatos del Banco Central Europeo es voluntaria y que, de existir coerción, (2) la acción no aplica sobre individuos, sino sobre Estados.

Nuevamente, definir una acción como “voluntaria” o “no sometida a una coerción injustificable” es materia de debate. Francisco García Gibson (2016: 61) recoge la idea de que la imposición deliberada de cargas irrazonables por parte de un agente al momento de tomar una decisión

⁵ <https://www.pagina12.com.ar/112575-grecia-sin-derecho-a-huelga-ajustada-acosada>

puede ser considerada un tipo de coerción. Creo que, en determinados escenarios de crisis económicas, la posición de una entidad financiera como el Banco Central Europeo puede emular a la de un asaltante que nos ofrece una oferta que no podemos rechazar (por ejemplo, la cartera o la muerte). Potencialmente, todos consideraríamos la acción del asaltante como siendo coercitiva y violando gravemente nuestra autonomía.

La respuesta (2) merece especial atención. En el plano internacional los encargados de firmar pactos y aceptar o rechazar condiciones son los Estados, no los individuos. La coerción moralmente relevante desde el punto de vista del coercionismo es la que tiene lugar hacia adentro de esos Estados y los reclamos justificados por la aplicación de principios distributivos igualitarios son aquellos formulados por los ciudadanos hacia sus gobiernos (por ejemplo, con relación a la progresividad de los impuestos recaudados para pagar los intereses del crédito otorgado por una entidad financiera).

Esta respuesta, aunque verdadera, no basta para defender la afirmación empírica.

Si consideramos a los Estados como “individuos” en el orden internacional y se acepta que existen reglas que los coercionan respecto de sus “impuestos” (por ejemplo, exigiendo ciertas contribuciones a organismos internacionales o imponiendo sanciones económicas o embargos) y su “propiedad” (por ejemplo, exigiendo políticas que facilitan la fuga de capitales), la afirmación empírica del argumento coercionista es falsa. Existen deberes de justicia igualitaria en el plano internacional y los agentes que pueden exigir modificaciones sobre la base de ellos son los Estados.⁶

⁶ Este enfoque individualista sobre los Estados es común en el derecho internacional. Abundan las analogías entre la integridad física individual y la soberanía territorial. Asimismo, las razones de defensa nacional suelen remitir a comparaciones con casos de legítima defensa individual.

Cabe señalar que esta afirmación no satisfaría las demandas del cosmopolitismo, que centra su atención principalmente en los individuos. Es posible que un esquema distributivo igualitario a nivel interestatal no garantice el cumplimiento del igualitarismo hacia adentro de cada comunidad política. Sin embargo, el objetivo de este apartado es mostrar que, aceptando la premisa normativa del coercionismo, las demandas de justicia también tienen lugar por fuera de las fronteras.

La estrategia de rechazar la afirmación empírica es, en cierto sentido, la menos desafiante para el coercionismo. Siempre pueden precisarse las características que vuelven especial al plano estatal para descartar cualquier comparación con el plano internacional. No obstante, este posible refinamiento del argumento coercionista corre el riesgo de especificar demasiado la afirmación normativa, volviendo implausible la idea de que sólo en ese ámbito restringido es donde pueden aplicar deberes de justicia igualitaria.

3. Rechazo directo a la afirmación normativa

La afirmación normativa tal como la he presentado tiene la forma lógica de un bicondicional. En cualquier afirmación bicondicional pueden distinguirse dos condicionales. En este caso, la afirmación normativa consta de los siguientes condicionales:

Condicional 1: *Si tiene lugar un monopolio centralizado de la coerción, emergen deberes de justicia distributiva igualitaria.*

Condicional 2: *Si emergen deberes de justicia distributiva igualitaria, tiene lugar un monopolio centralizado de la coerción.*

Rechazar el primer condicional implicaría, en la práctica, la negación de cualquier demanda igualitaria. Es difícil imaginar un escenario donde los deberes de justicia distributiva igualitaria aplicarían en un ámbito diferente

al doméstico, pero no en éste. El segundo condicional, en cambio, puede rechazarse debido a una ampliación del alcance del igualitarismo. Si se demostrara que existe algún caso donde emergen (con sentido) deberes de justicia igualitaria y en el que no existe un monopolio centralizado de la coerción, entonces el coercionismo sería refutado o, al menos, limitado.⁷

En su clásico libro “¿Por qué no el socialismo?”, Gerald Cohen propone la experiencia de un campamento para mostrar la puesta en funcionamiento de principios socialistas. Ir de campamento es una experiencia voluntaria en la que coinciden varias personas con el objetivo de pasar un momento agradable. Todos los participantes tienen la intención de cooperar unos con otros. Sin embargo, pueden darse situaciones en las que surjan disputas respecto de cuestiones distributivas.

A Harry le encanta pescar, y Harry es un muy buen pescador. Por consiguiente, él aporta más pescado que los demás. Harry dice: “El modo en que estamos manejando las cosas es injusto. Yo debería comer el mejor pescado. Yo debería comer trucha, no la mezcla de trucha y bagre que todos comimos hasta ahora”. Pero sus compañeros le dirían: “Oh, Dios, Harry, no seas tan cretino. Te esfuerzas y transpiras tanto como nosotros. Claro que eres muy buen pescador. Nosotros no despreciamos este don especial que tienes, que en realidad constituye una fuente de satisfacción para ti, pero ¿por qué deberíamos recompensarte por esta habilidad preexistente?”. (Cohen, 2014: 181)

En el ejemplo de Cohen no existe ninguna institución que coercione a los individuos para aportar más o menos bienes a la canasta de alimentos común. La inclinación de los participantes a favor de principios distributivos

⁷ Digo “limitado” porque el coercionismo podría reformular su posición de modo que afirme que su teoría aplica para casi todo el universo de las relaciones moralmente relevantes, con la excepción de casos marginales como el que aquí propongo.

socialistas se debe a la constatación de la existencia de desigualdades naturales y sociales (suponiendo que Harry aprendió a pescar en un curso privado al que los demás miembros del campamento no pudieron acceder) arbitrarias que no deberían determinar la cantidad de bienes de los que dispone cada uno. El argumento de Cohen afirma que quienes participan con Harry del campamento pueden demandarle (con sentido) el cumplimiento de deberes de justicia igualitaria con el fundamento de estar participando de una misma empresa común, a saber, la de disfrutar juntos de una estancia en el campo. El único castigo posible que podrían aplicar los campistas para quien no quisiera atenerse a estos deberes es el de no continuar cooperando con él, lo que en la práctica implicaría la exclusión del campamento.

Ahora bien, el coercionista podría indicar que se está ejerciendo una suerte de coerción sobre Harry al presentarle como únicas opciones el cumplimiento de los deberes socialistas o la exclusión. En este sentido, el campamento no sería más que una instancia idéntica a la intraestatal, en la que se actúa coercitivamente sobre los impuestos y la propiedad de los individuos. Sin embargo, esta respuesta parece mostrar la debilidad de la propia posición coercionista, dado que aceptaría la existencia de instancias independientes del Estado que presentan las mismas características que se suponía sólo éste presentaba. Asimismo, asumiría una definición de “coerción” demasiado débil que podría aplicar a cualquier instancia de toma de decisiones con un mínimo costo de oportunidades.⁸

Este rechazo de la premisa normativa no muestra, por sí solo, que el alcance de los principios de justicia igualitaria sea global. En el mejor de los casos, muestra que existen

⁸ Nótese que este caso también refutaría la versión coercionista de Nagel (2005), quien sostiene que el carácter específico de la coerción doméstica, que daría lugar a la emergencia de deberes de justicia igualitaria, radica en su pretensión de representatividad, de hablar en nombre de los coercionados.

ejemplos externos a la coerción estatal a los que estos principios pueden aplicar. Para terminar este trabajo quisiera introducir someramente las bases de una línea argumentativa que considero promisoria para la defensa de una posición cosmopolita y que apela, en cierto sentido, a la idea de “empresa común” que subyace en el ejemplo de Cohen.

La posición de los campistas rescata las intuiciones sobre las que John Rawls formula su teoría de la justicia. La posición original es un recurso heurístico al que arriba Rawls tras argumentar en contra de la inmoralidad de un esquema distributivo fundado en la aceptación de las consecuencias de la lotería natural y social. El espíritu del igualitarismo se basa en el rechazo de estas dos fuentes de desigualdad.

No hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales, a que lo sea en favor de las contingencias sociales e históricas. Más aún, el principio de la igualdad de oportunidades sólo puede realizarse imperfectamente, al menos mientras exista en alguna forma la institución de la familia. El grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales. En la práctica es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales probabilidades culturales y de superación, y por tanto podríamos desear adoptar un principio que reconociera este hecho y mitigara también los efectos arbitrarios de la lotería natural. (Rawls, 2006: 79)

Si atendemos a estas loterías, el mundo es un lugar injustamente desigual. Al mismo tiempo, los individuos globales estamos interrelacionados como nunca antes y en constante cooperación.

Darrel Moellendorf (2018: 121) sostiene que los individuos globales formamos parte de una asociación económica común, que cumple una serie de requisitos: 1) es relativamente fuerte;⁹ 2) no voluntaria; 3) constituye una parte importante de las reglas de trasfondo que regulan la vida de los individuos, y 4) es gobernada por reglas sometidas al control humano. El autor propone una interesante tercera posición entre el cosmopolitismo y el asociacionismo, a la que denomina “cosmopolitismo dependiente de la membresía” (120). La particularidad de esta propuesta es que ata la emergencia de deberes de justicia a la existencia de una condición más exigente que la mera pertenencia al género humano, pero que, en la práctica (léase, en el mundo capitalista globalizado) satisfacen todas las personas. El hecho de ser miembros individuales de esta asociación económica común nos habilita a demandar el cumplimiento de principios distributivos igualitaristas. Esta demanda se funda en la idea de respeto. El hecho de que se impongan globalmente un conjunto de reglas de asociación económica exige una justificación respecto de cómo se distribuyen los resultados de dicha asociación, especialmente hacia los peor situados.

Conclusión

En el presente trabajo expuse la estructura argumentativa del asociacionismo coercionista. Específicamente, mostré que consta de dos premisas, una normativa y otra empírica. En el apartado 2 señalé que una vez que explicitamos las razones de la premisa normativa puede demostrarse la falsedad de la premisa empírica. Existen deberes de justicia en el plano global que aplican sobre los Estados entendidos como individuos coercionados. En el apartado 3 rechacé la

⁹ Moellendorf (2018: 122) propone varias formas de entender esta condición. Según sostiene, todas ellas son cumplidas por la asociación económica común.

premisa normativa apelando a dos estrategias. En primer lugar, mencioné la existencia de un caso externo a la esfera de coerción estatal en el que surgen demandas legítimas de justicia distributiva igualitaria. En segundo lugar, introduje la propuesta cosmopolita sui géneris de Moellendorf, que funda la existencia de deberes de justicia igualitaria en el plano internacional sobre una idea de respeto hacia los individuos globales, entendidos como miembros de una asociación económica común.

Referencias

- ABIZADEH, A. (2007), "Cooperation, pervasive impact, and coercion: on the scope (not site) of distributive justice", *Philosophy and Public Affairs*, 35: 318-358.
- BARRY, C. y L. VALENTINI (2009), "Egalitarian challenges to global egalitarianism: A critique", *Review of International Studies*, 35: 485-451.
- BLAKE, M. (2001), "Distributive justice, state coercion, and autonomy", *Philosophy and Public Affairs*, 30: 257-296.
- COHEN, G. (2014) "¿Por qué no el socialismo?", en G. Cohen (ed.), *Por una vuelta al socialismo*, México, Siglo XXI, 179-207.
- GARCÍA GIBSON, F. (2016), "Desigualdad global y coerción", *Análisis Filosófico*, 36 (1): 55-73.
- MOELLENDORF, D. (2018), "Real-world global egalitarianism", en C. Brown y R. Eckersley (eds.), *The Oxford Handbook of International Political Theory*, Oxford University Press, 118-129.
- NAGEL, T. (2005), "The problem of justice", *Philosophy and Public Affairs*, 33 (2): 113-147.
- POGGE, T. (2009), "Reconocidos y violados por el derecho internacional: los derechos humanos de los pobres globales", en T. Pogge (ed.), *Haciendo justicia a la humanidad*, Ciudad de México, FCE, 73-99.

RAWLS, J. (2006), *Teoría de la justicia*, Ciudad de México, FCE.

RIVERA LÓPEZ, E. (2007), "Pobreza global y conocimiento empírico", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 33 (2): 315-332.

Emociones y juicio moral

NICOLÁS E. ALLES

Tradicionalmente el juicio moral es entendido a partir de tres posiciones específicas que representan sus dimensiones intelectuales y prácticas:

1. Los juicios morales expresan creencias.
2. Los juicios morales implican motivación.
3. La motivación implica deseos o proactitudes (Brink, 1997: 6).

La proposición (1) representa la concepción cognitivista en ética, según la cual los juicios morales expresan las creencias de quien juzga acerca de las propiedades morales de personas, acciones e instituciones (Brink, 1997: 6). Más precisamente, los cognitivistas consideran que los juicios morales son aptos para recibir un valor de verdad y que el estado mental de aceptar un juicio moral es el de una creencia. La premisa (2) encarna la tesis internalista, según la cual el reconocimiento del juicio moral por parte del agente implica necesariamente la motivación a actuar de acuerdo con este juicio. La proposición (3) da cuenta, por su parte, de la tesis externalista según la cual la motivación no puede ser independiente de los deseos (o “proactitudes”). Esto es, no es posible pensar la motivación sin la participación de un deseo previo a la creencia del juicio moral. Por otro lado, se entiende además que los deseos y las creencias son, a su vez, existencias diferentes unas de otras.¹

¹ Michael Smith (2015) realiza una aclaración de este punto cuando presenta su propia interpretación de (3) en *El problema moral*. David Brink (1997: 6) en su análisis del texto de Smith formula este aspecto en una cuarta proposición que define al juicio moral.

Sin embargo, estas tres posiciones no pueden ser sostenidas al mismo tiempo; hacerlo implicaría caer en una forma de inconsistencia. Por ejemplo, la tesis internalista excluye de manera necesaria la externalista; esto es, no es posible sostener al mismo tiempo que la motivación moral requiere y no requiere de un deseo previo para ser efectiva. De esta manera, las distintas concepciones del juicio moral tienden a seleccionar algunas de estas tres posiciones constitutivas. Por ejemplo, las posiciones no cognitivistas como las de Richard Mervyn Hare o Allan Gibbard aceptan (2) reconociendo además que las creencias y deseos son existencias diferentes y, por lo tanto, rechazan (1). Algunos cognitivistas como Philippa Foot y David Brink, también reconociendo la existencia diferente entre deseos y creencias, aceptan (1) y (3) y, por lo tanto, rechazan (2); desde esta perspectiva, se consolida una posición externalista. Pero también existe un punto de vista internalista denominado como racionalista que rechaza (3) y la independencia entre creencias y deseos; ejemplo de esta posición sería la desarrollada por Thomas Nagel.

No pretendo aquí indagar la viabilidad de estas propuestas, sino que me concentraré en una dimensión distinta. Es más, me ocuparé de un aspecto que estas perspectivas tradicionales tienden a ignorar, pero que creo conviene tener en cuenta. Me refiero al rol que juegan las emociones en la constitución del juicio moral. ¿Tiene algún sentido apelar a las emociones en el análisis del juicio moral? En caso de que sí, ¿qué rol jugarían éstas allí? Para tratar de responder estas preguntas analizaré la propuesta de Richmond Campbell en la que estudia la posibilidad de incorporar las emociones en la configuración del juicio moral. Esta perspectiva se basa en una concepción cognitiva de las emociones, esto será a su vez un punto de partida para indagar los límites y alcances de esta concepción y su potencialidad para formar parte de la reflexión metaética.

1. Emociones y juicio moral

En su artículo, “What is moral judgement?”, Richmond Campbell (2007: 323) pretende también responder al trilema constitutivo del juicio moral pero, a diferencia de las posiciones señaladas anteriormente, opta por un camino diferente, y sugiere una interpretación naturalizada y multifuncional del juicio moral que se presente como una alternativa tanto a las posiciones internalistas como externalistas y que, al mismo tiempo, constituya una concepción diferente sobre el rol cognitivo de las emociones morales. Su estrategia no se centra en evaluar cuál de las proposiciones, (2) o (3), debe ser descartada para que el juicio moral tenga sentido; sino que propone, en cambio, una lectura amplia de (1) que no contradiga (2) y (3). Su versión de (1) dice: “Normalmente, los juicios morales son tantos estados de creencia como de motivación” (336).

La posición de Campbell asume el realismo moral y en una larga pero instructiva cita lo aclara diciendo:

¿Son los juicios morales genuinamente duales [ser estados de creencia y de motivación] de esta manera? El realismo moral ¿necesita que sean así? Hay dos razones inmediatas para responder afirmativamente a ambas preguntas. La razón más importante es que construir los juicios morales de esta manera disuelve la amenaza de inconsistencia contenida en la tríada de proposiciones. Recordemos que hemos asumido la posición realista como punto de partida. Si aceptamos esta interpretación híbrida del juicio moral, el realismo moral puede mantener la posición tripartita que afirma que el juicio moral implica estados de creencia (aunque no de manera exclusiva o invariable), que el juicio moral incluye motivación moral que no es dependiente o antecedente de estados de deseos o sentimiento, y que los estados de creencia que están contenidos en el juicio moral no son motivantes en sí mismos, independientes de estados de deseo o sentimientos. En otras palabras, interpretar a los juicios morales como teniendo esta función dual permite conservar las intuiciones morales: los juicios morales encarnan conocimiento moral,

los juicios morales normalmente mueven al agente de manera intrínseca y que la creencia por sí sola no puede mover a nadie de esta manera. (Campbell, 2007: 336-337)

La pretensión expuesta en esta perspectiva es la de resolver el problema de la inconsistencia del juicio moral enfocándose en la proposición (1) ampliándola: el elemento cognitivista se conjuga ahora con un elemento motivacional. La ampliación del cognitivismo moral expresado en (1) se evidencia al incorporar elementos emocionales que cumplen funciones motivacionales. El desafío que se impone es mostrar “por qué [estas] partes del juicio moral funcionan normalmente juntas formando una todo unificado” (Campbell, 2007: 340). Es justamente en este punto donde entran las emociones; éstas tienen un rol particular: tener una función representacional como la de la creencia. El ejemplo de Campbell es el del miedo.

[E]l miedo, como la creencia, puede ser evaluado como siendo infundado o irracional dependiendo de si el miedo es verdad y si la verdad de lo que es temido puede valer como miedo. Si temo que una araña me lastime pero esa araña no puede lastimarme y lo sé, entonces mi miedo está injustificado. (Campbell, 2007: 342)

Conviene advertir que la emoción no es entendida *como* una creencia, sino que una emoción puede ser evaluada *como si fuera* una creencia. ¿Qué ventajas reportaría esta manera de concebir las emociones? Como intentaré señalar ahora, la posibilidad de poder evaluar las emociones *como si fueran* creencias permitiría, según nuestro autor, entender cómo las emociones pueden jugar un papel importante en el cambio del juicio moral. Más precisamente, la emoción refleja la realidad moral de una manera más precisa. Campbell nos pide que imaginemos dos casos diferentes para mostrar el rol de las emociones en el juicio moral.

- Ejemplo 1 (Campbell, 2007: 333). Alguien fue criado en la creencia de que la homosexualidad es un hecho moralmente disvalioso. Esta persona, luego de aprender sobre las diferentes variedades de respuestas sexuales que hay en la naturaleza y de reflexionar sobre el asunto, comprende que no hay nada de malo con la homosexualidad, tal como le habían enseñado en su juventud. Sin embargo, aunque hoy no conserva la creencia de que una determinada orientación sexual es inmoralmamente incorrecta, todavía se siente incómodo sobre esta cuestión y siente un fuerte impulso a mostrar su incomodidad a pesar de su nueva concepción moral. Este caso (de “transición”, como dice Campbell) muestra claramente un ejemplo en el que la emoción y la creencia están en conflicto porque el disgusto moral tiene el poder de representar a la homosexualidad como algo moralmente incorrecto.
- Ejemplo 2 (Campbell, 2007: 333). Una mujer ha sido trata injustamente pero no logra percibir ninguna injusticia debido a la manera en la que fue educada para percibir su situación. Quizá algún trabajo se le fue negado a pesar de estar más calificada que el hombre al cual dicho trabajo fue ofrecido. Sin embargo, ella siente una fuerte ira cuando piensa acerca de lo que le ocurrió. El problema es que no consigue ver la manera en la que se cometió injusticia hacia ella. Cree que es correcto que a los hombres se les ofrezcan los trabajos antes que a las mujeres igualmente calificadas para el puesto, debido al diferente rol que hombres y mujeres juegan en la sociedad. Su creencia es compatible con su crianza religiosa y tanto su creencia como su anterior tendencia a sentir y a actuar de acuerdo con ella se han reforzado mutuamente. Sin embargo, a medida que va ganando experiencia y comienza a tomar decisiones por sí misma y a actuar como una persona independiente, su creencia moral acerca de su situación puede entrar en conflicto con su respuesta emocional y

motivacional. Ella continúa creyendo que no hay nada de malo con su situación, aunque por momentos se encuentra sintiendo que quiere actuar como si hubiese sido tratada de manera injusta.

Estos dos ejemplos muestran distintas interacciones posibles entre creencias y una respuesta emocional. En el primer caso, la creencia moral cambia sin que haya habido un cambio inmediato en la emoción; en el segundo caso, es la emoción la que cambia sin llegar a afectar inmediatamente a la creencia (Campbell, 2007: 333). Estos ejemplos muestran dos cosas: en primer lugar, las emociones juegan un rol en la constitución del juicio moral o, al menos, existe una tensión ineludible entre ambas instancias; en segundo lugar, muestran que la creencia por sí sola no puede dar cuenta del rol motivacional del juicio moral, lo cual constituye a su vez, tal como lo señala nuestro autor, en claros contraejemplos para la posición internalista (Campbell, 2007: 334).

Sin embargo, es esta misma tensión entre la dimensión de la creencia y el rol de las emociones la que desempeña una función fundamental en la formulación del juicio moral. Estos casos de transición muestran claramente cómo funcionaría esta dinámica, la cual está marcada por una tensión entre estas dos partes:

El primer punto a notar es que la tensión lógica entre la creencia y la emoción es posible porque la emoción tiene el poder de representar algo que (desde un punto de vista realista) puede ser verdadero o falso. El segundo punto es que la emoción, debido a su capacidad representacional, es capaz de jugar un rol importante en el cambio de juicios morales para reflejar la realidad moral más precisamente. (Campbell, 2007: 343)

Sin embargo, esta tensión se resuelve en la medida en que se avanza hacia la formulación de un juicio más meditado y racional:

[E]l carácter representacional de la emoción permite que un conflicto entre la creencia moral y la emoción moral inicie un cambio moral o que se llegue a la formulación de un juicio moral unificado más preciso o más racional. (Campbell, 2007: 343)

Si mi lectura de esta propuesta es correcta, la emoción o, al menos, su potencial representacional funcionaría, al menos en los casos de cambio moral, como una disonancia que en el proceso de solucionarla llevaría a formular un juicio moral más moderado, preciso y racional. Sin embargo, esta posición, creo, presenta algunos inconvenientes. En los apartados que siguen presentaré una manera de comprender las emociones que resulta compatible con el modelo cognitivista de Campbell y que podría ayudar a explicar, aunque más no sea en parte, la capacidad motivacional de las emociones. Presentaré una concepción de las emociones como forma de valoración. Tal como lo veo, las emociones no sólo son una forma de creencia, sino que son formas de creencias que implican también una forma precisa de valorar.

2. Emociones como formas de la valoración

En este apartado intentaré mostrar que, al representar determinados estados de cosas, las emociones lo hacen de una manera indisociable de una valoración de dichos estados. Para avanzar en esta línea de argumentación es necesario, primero, aclarar lo que aquí entenderé por valorar. Para eso me basaré en la teoría del valor que Elizabeth Anderson desarrolla en *Value in Ethics and Economics*, la cual pretende ayudar racionalmente a guiar nuestras acciones. Esta perspectiva se compone de tres elementos. En primer lugar, Anderson establece que sólo elementos particulares pueden ser objetos de valoración. Estos objetos pueden pertenecer a una de cuatro categorías bien diferenciadas: personas,

animales, comunidades y cosas. En segundo lugar, estos objetos pueden encajar en uno de dos tipos distintos de valoración; esto es, según Anderson, habría que distinguir bienes intrínsecos o extrínsecos. Los primeros son aquellos bienes que una persona valora de manera inmediata. Entre los ejemplos de esta forma de valorar Anderson (1993: 19) menciona lo siguiente:

[L]as personas son objetos inmediatos de nuestro respeto, benevolencia y amor; las pinturas bellas lo son de nuestra contemplación y admiración; las mascotas, de nuestro afecto; y así sucesivamente. Éstas son cosas que valoramos racionalmente en sí mismas.

Los bienes extrínsecos son aquellos cuyo valor depende del valor de algo distinto de ellos mismos. Por ejemplo, una mujer puede valorar –dice Anderson (1993: 19)– una pulsera que resulta, desde el punto de vista estético, fea por el hecho de que fue un regalo que una querida amiga le hizo. Esto es, la pulsera es un signo de la amistad, y es la amistad la que se valora, no la pulsera en sí. En tercer y último lugar, Anderson destaca que ya se trate de la definición de los bienes intrínsecos, como la de los bienes extrínsecos siempre estamos frente a decisiones centradas en el sujeto. Esto es, las características valoradas, sea de manera intrínseca o extrínseca, no dependen de criterios objetivos y externos al propio sujeto que valora, sino que son, en cada caso, propias del agente en cuestión.

A partir de esto es posible entender la función valorativa de las emociones desde los criterios que Anderson desarrolla. Si bien esta autora formula su propuesta del valor en estrecha concordancia con una teoría de la racionalidad, es posible también aplicar este punto de vista sobre el valor a la dinámica de las emociones. Es más: en esta dinámica es posible ver confirmado cada criterio que Anderson propone para la valoración. Las emociones también se refieren a objetos particulares (aspecto que se conoce bajo

la expresión de la “intencionalidad” de las emociones) y también expresan una determinada valoración sobre esos objetos particulares, la cual está centrada en el sujeto que experimenta esa emoción. Ésta es la posición que desarrolla Susan Stark (2004: 364) quien, basándose en Anderson, sostiene:

Las emociones son moralmente importantes porque están dirigidas a personas, animales, comunidades y cosas en particular y porque éstas [las emociones] nos relacionan con el bienestar y el malestar de otros y de nosotros mismos. Al hacer esto, las emociones nos proveen un interés moral por el destino de las personas, animales, comunidades y cosas.

Este último aspecto que señala Stark sobre la función valorativa de las emociones es el que está ausente en la propuesta de Campbell que reseñé anteriormente; este autor se dedica a mostrar que las emociones pueden producir –sobre todo en los casos de cambio moral– una suerte de disonancia cognitiva con la creencia propia del juicio moral, pero sin apelar a la cuestión valorativa no queda claro por qué se da esa disonancia.

En este sentido, las emociones son episodios no neutrales que se caracterizan justamente por manifestar una determinada posición por parte de quien las experimenta. De esta manera creo que debería entenderse el carácter representacional de la emoción; se trataría de una representación valorativa que destaca algunas cosas por sobre otras y lo hace en función del ámbito de intereses y de las experiencias de quien experimenta esas emociones. Este elemento, el de una representación valorativa, es el que puede explicar el carácter motivacional que Campbell le asigna a la emoción; si la emoción representase neutralmente el mundo del agente, ¿en qué se diferenciaría una emoción de un juicio descriptivo o de una creencia acerca de un estado de cosas particular? Incluso podríamos avanzar en esta línea y sugerir que esta representación valorativa no es sino una proyección de los intereses del propio agente. Quien siente ira está, según esta interpretación, proyectando que algunos de sus intereses o expectativas se vieron frustrados de manera injusta.

Éste es justamente el caso del segundo ejemplo propuesto por Campbell. La mujer al que se le negó su trabajo en virtud de ser mujer siente una ira que es signo de un determinado valor que no ve realizado en el mundo, la justicia. El aporte de Campbell consiste en afirmar que este valor que se expresa en la emoción no siempre es articulado a nivel de la creencia y es esa misma disonancia la que lleva a los casos de cambios morales. Así, los casos de transición (así los denomina nuestro autor) son particularmente importantes por dos razones. En primer lugar, permiten ver los elementos que entran en juego en la constitución del juicio moral, y muestran la importancia de incorporar la dimensión de las emociones en la discusión metaética; sin este elemento, estos casos resultan incomprensibles. En segundo lugar, revelan que la manera tradicional de entender las características tradicionales del juicio moral insuficientes y limitadas. Como mostraré más adelante, incorporar a las emociones de esta manera puede ayudar a resolver las inconsistencias que caracterizan al juicio moral tal como lo presenté al principio de estas páginas.

3. Cognitivismo y emoción en el juicio moral

Al comienzo de estas páginas expliqué que las distintas inconsistencias entre los elementos del juicio moral llevaron a los diferentes teóricos de la motivación a elegir algunos elementos por sobre otros para proponer una concepción coherente del juicio moral. Campbell, como mencioné, quiere formular una concepción naturalizada y multifuncional del juicio moral mediante la reformulación del punto (1) del juicio moral, y lo hace de la siguiente manera:

“(1*) Normalmente, los juicios morales son tantos estados de creencia como de motivación” (Campbell, 2007: 336).

Sin embargo, en esa formulación parece dejar de lado la dimensión que podrían aportar las emociones y la función representativa que les adjudicó. En un intento de completar esta definición es posible afirmar, al menos a mi juicio, una versión incluso más completa de (1*) que pudiera hacer justicia al rol representacional que le asigna a las emociones y que también vislumbre la función valorativa que creo que también poseen las emociones.

(1**) Normalmente, los juicios morales son tantos estados de creencia, de motivación y, a través de las emociones, de valoración sobre objetos particulares.

En cualquier caso, estas versiones resultan más amplias que la proposición (1) tradicional que constituía el juicio moral, y representarían algunas ventajas en especial. En primer lugar, la incorporación de la función evaluativo-valorativa de las emociones no implica necesariamente renunciar al cognitivismo moral expresado en (1), sino que, en el mejor de los casos, puede pensarse alguna forma de cognitivismo ampliado que no implica dejar de aceptar que el juicio moral expresa creencias. En segundo lugar, aceptar la incorporación de la dimensión de las emociones en el juicio moral puede ser visto como coherente con la evidencia disponible acerca de la forma en la que formulamos los juicios morales. La perspectiva ampliada que creo posible formular podría servir para incorporar normativamente esta intuición práctica.²

Llegados a este punto, nos enfrentamos a un dilema: ¿son entonces las emociones accesorias o constitutivas en el juicio moral? Optar por alguna de las dos variables implica asumir posiciones metaéticas y normativas sustantivas. En este sentido, considero que la posición que vislumbra a

² La tesis central del intuicionismo social desarrollado por Jonathan Haidt (2001: 815) sostiene que “el razonamiento moral es raramente la causa directa del juicio moral”.

las emociones como necesarias al juicio moral puede contribuir en algo a acercar los extremos de la brecha que entre la razón y las emociones tradicionalmente se mantuvo en temas de motivación moral. Por otro lado, incorporar la dimensión valorativa de las emociones puede ayudar a explicar desde otro ángulo cómo y por qué se producen los cambios morales, sin dejar de lado, al mismo tiempo, las pretensiones cognitivistas expresadas en (1).

Conclusión

En estas páginas traté de concentrarme en algunas implicancias no atendidas del rol de las emociones en la constitución del juicio moral. Una de las preguntas que formulé era por el sentido de apelar a las emociones en la formulación del juicio moral. De acuerdo con lo que expuse anteriormente, creo que es posible pensar una ampliación del alcance del cognitivismo moral expresado en la primera proposición del juicio moral agregándole una función valorativa a partir de la incorporación de las emociones. Este aspecto que propongo, creo, puede completar una de las propuestas analizadas en este trabajo, como la de Campbell, que parecía proponer una lectura más bien reduccionista de las emociones al no integrar la cuestión del valor. En todo caso, la atención a las emociones parece una promisorio perspectiva para incorporar a los debates de metaética y abordar desde nuevos ángulos algunos problemas o tensiones tradicionales.

Referencias

- ANDERSON, E. (1993), *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, Harvard University Press.
- BRINK, D. (1997), "Moral motivation", *Ethics*, 108 (1): 4-32.

- CAMPBELL, R. (2007), "What Is moral judgment?", *The Journal of Philosophy*, 104 (7): 321-349.
- HAIDT, J. (2001), "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, 108 (4): 814-834.
- SMITH, M. (2015), *El problema moral*, Madrid, Marcial Pons.
- STARK, S. (2004), "Emotions and the ontology of moral value", *The Journal of Value Inquiry*, 38: 355-374.

Usos legítimos y necesarios de la ciencia en el diseño de políticas e instituciones

Algunos ejemplos

JULIETA ELGARTE

En el campo de las humanidades, cuando se habla del vínculo (real o posible) entre teorías científicas y recomendaciones políticas, lo más probable es que se apunte a impugnar esta fecundación de la filosofía política (o de la política sin más) por la ciencia (particularmente si la ciencia es la biología), o cuanto menos a levantar sospechas sobre sus motivaciones o consecuencias. Muchos de estos reparos y suspicacias son comprensibles y bienintencionados, y algunas críticas son importantes y correctas (como señalaré en el apartado 1). Sin embargo, reparos razonables frente a ciertos abusos o usos espurios de la ciencia en el ámbito político derivan a menudo en un rechazo generalizado (a mi juicio injustificado y perjudicial) de toda apelación a la ciencia a la hora de diseñar políticas e instituciones. Por esta razón, en lugar de abundar en los tópicos más concurridos, me concentraré en señalar algunos usos legítimos e incluso necesarios de la ciencia en el ámbito político. En particular, mostraré con algunos ejemplos cómo diseñar políticas o instituciones de espalda a la ciencia nos expone no sólo al riesgo de adoptar medidas ineficaces o ineficientes (apartado 2), sino también al riesgo de recomendar o avalar políticas injustas (apartado 3).

1. Reparos frente a la apelación a la ciencia en el ámbito político

1.1. Reparos bienintencionados y comprensibles pero excesivos

Buena parte de las suspicacias y el rechazo que despierta la apelación a la ciencia (y, en particular, a las ciencias biológicas) en el ámbito político nace de motivaciones loables. Tal el caso de las críticas que denuncian los intentos de justificar la subordinación de un sexo, de una raza o de un pueblo, sobre la base de una pretendida inferioridad, que se supone fundada en descubrimientos científicos, o de las sospechas de que la apelación a las ciencias biológicas abre una puerta por la que estos discursos se abrirán paso a empujones. A menudo se ha echado mano de datos o teorías científicas (o seudocientíficas) para justificar ideas o políticas sexistas, racistas o colonialistas. De ahí que las suspicacias que despiertan en muchos estas apelaciones a la ciencia en la elaboración de políticas o instituciones no dejen de ser comprensibles.

No obstante esto, aunque, a la vista de los usos espurios pasados y presentes, la sospecha y la cautela sean –como se dijo– comprensibles, no resulta razonable prescindir de una herramienta útil sólo porque algunos la hayan usado mal. Si algunos pretenden sacar conclusiones políticas a partir de datos falsos o sesgados o de teorías endeble, no es la apelación a la ciencia lo que debemos cuestionar, sino la veracidad o representatividad de los datos o la científicidad y solidez de las teorías en las que se apoyan sus argumentos. De manera análoga, si algunos pretenden apoyarse en datos o teorías sólidas, para sacar conclusiones políticas que no están autorizadas por esos datos, es, de nuevo, la validez o legitimidad de esa inferencia particular lo que debemos cuestionar, no la legitimidad de toda inferencia que parta de datos científicos para avalar conclusiones políticas.

1.2. Señalamientos importantes y correctos sobre los límites del conocimiento científico

Dicho esto, existen también críticas importantes y correctas a ciertas visiones excesivamente expansivas sobre los alcances del conocimiento científico o sus implicancias políticas. Tal el caso de las que señalan que la biología no es destino, o que no debemos tomar a la ciencia como si fuera la verdad revelada.

Para empezar por la segunda, es, sin duda, de la mayor importancia reconocer no sólo los alcances sino también los límites del conocimiento científico. Sería ciertamente un error tomar la palabra científica como si fuera la verdad revelada, por cuanto la ciencia (en tanto actividad humana) es inevitablemente falible. A esto se suma que la realidad es compleja y que distintas ciencias y distintas teorías, con sus encuadres y focos diferenciales, pueden hacernos ver la misma realidad desde distintos ángulos, al enfocar e iluminar procesos de distinto nivel, volviendo visibles ciertas conexiones en detrimento de otras. De ahí que, frecuentemente, el camino para tomar decisiones informadas no consista en seguir las recomendaciones de una sola disciplina, sino en oír lo que distintas disciplinas (con sus focos y encuadres diferenciales) pueden decirnos sobre la cuestión a decidir. Es también un hecho que los científicos, no menos que el resto de nosotros, están expuestos a dejarse guiar inadvertidamente por prejuicios inconscientes (por prejuicios derivados de las estructuras sociales en las que viven, de las teorías en las que fueron formados e incluso por prejuicios derivados de su gratitud hacia la mano que les da de comer, financiando sus investigaciones). Éstas son razones de sobra para no tomar como palabra santa cualquier cosa que sale de la boca de un experto o que se publica en una revista científica, pero ninguna nos obliga a poner a la ciencia en pie de igualdad con cualquier otro discurso. Que la ciencia no provea verdades indudables ni definitivas no significa que no pueda proveernos (en instancias particulares

en las que debemos tomar una decisión) de datos e interpretaciones relevantes, que nos permitirán tomar una decisión informada y razonable, que tendrá, tendencialmente, mayores probabilidades de éxito.

Otra crítica importante y correcta a ciertas apelaciones a la ciencia en el ámbito político (que mencionamos en primer lugar) es la que sostiene que la biología no es destino. En efecto, el hecho de que tengamos una propensión biológica (codificada genéticamente) a desarrollar cierta característica o cierto comportamiento no significa que necesariamente vayamos a desarrollarlo. Puesto que la expresión de un gen es resultado de su interacción con el ambiente, individuos con la misma carga genética no están destinados a expresarla de la misma manera si se enfrentan a condiciones ambientales diferenciales. Un ejemplo suministrado por la sociobióloga feminista Sarah Blaffer Hrdy servirá de ilustración.

En un interesante experimento reportado por Hrdy, un equipo de antropólogos y psicólogos del desarrollo “pidió a padres y madres recientes que escucharan dos grabaciones. Una de ellas era el sonido de un infante de un día de vida llorando a primera hora de la mañana con el deseo de ser alimentado. La segunda grabación contenía los gritos más irregulares y alarmantes de un bebé que estaba siendo circuncidado. Las reacciones de madres y padres fueron cuidadosamente monitoreadas, y se midieron sus niveles hormonales (de cortisol, testosterona y prolactina). A la primera señal de verdadera angustia, tanto padres como madres respondieron con igual prontitud. Pero si el infante meramente sonaba incómodo pero no *in extremis*, si el llanto era meramente un «Quiero» en lugar de un «¡Auxilio! ¡Auxilio!», la madre era la más rápida en responder” (Hrdy, 1999: 212).

Este umbral más bajo de las madres para responder a las señales de angustia de los infantes, si se traduce repetidamente en acciones de respuesta, terminará intensificando el apego del infante hacia su madre y, en último término,

hará que éste se queje cuando ella lo pase a los brazos de otro cuidador. Ello sucederá simplemente como resultado de que las personas involucradas sigan el camino de menor resistencia. Así, la más completa división del trabajo puede surgir de una pequeña diferencia inicial en los umbrales de sensibilidad de padres y madres, siempre que los agentes involucrados permitan que ésta se traduzca en acciones, dejando que genere consecuencias sobre el apego que irán creciendo con el tiempo. El resultado parecerá “simplemente natural”. Sin embargo, como argumenta Hrdy (1999: 213), “a todo lo largo del camino había alternativas. Ella podría haber dejado al bebé solo con su esposo por más tiempo. Él podría haberle pedido a ella que usara auriculares, o que, como Ulises, se atara a un mástil para volverse incapaz de responder a los irresistibles cantos de su pequeña sirena. El equivalente neural de los audífonos es lo que la Madre Naturaleza eligió para los monos tití, volviendo a las madres indiferentes al encanto de los llamados de sus infantes. ¿El resultado? Los infantes prefieren fuertemente a sus padres, y los machos «naturalmente», sin intervención externa o determinación consciente, hacen la mayor parte del cuidado”.

Vemos aquí cómo una pequeña diferencia en la propensión a responder a los llamados de los infantes puede tener grandes consecuencias (o no) dependiendo de nuestras acciones (y las de otros). Incluso si se estableciera lo que este experimento solamente sugiere (que las mujeres, como grupo, tienen una propensión biológica a responder más rápidamente a los llamados no desesperados de un infante), esto no implicaría que esa tendencia deba dejarse actuar y producir los efectos que produciría si cada cual sigue el camino de menor resistencia (*i.e.* si cada cual deja que su tendencia natural se traduzca en acciones). En este sentido, la biología ciertamente no es destino.

Ahora bien, que la biología no sea destino en este sentido no significa que no defina los resultados esperables de ciertas opciones. En este ejemplo: no tener en cuenta las

diferencias en los umbrales de respuesta nos incapacita para ver qué pasará si no tomamos ciertas acciones para impedirlo. De ahí que el hecho de que la biología no sea destino lejos está de implicar que su conocimiento no sea relevante a la hora de tomar decisiones en cuestiones políticas. Antes bien, al contrario: es porque nuestra constitución biológica favorece comportamientos diversos ante situaciones diversas, y porque nos expone a consecuencias diferentes en cada una de estas opciones, que tenerla en cuenta es tan importante. De hecho, es mucho más probable que la biología determine nuestro destino si la ignoramos que si la tenemos en cuenta a la hora de diseñar nuestras instituciones. Creer lo contrario supone incurrir en un error simétrico al de quienes sostienen la total determinación genética de la conducta, adoptando una postura igualmente extrema, insostenible y peligrosa: la de la total indeterminación de la conducta humana por nuestra naturaleza biológica.

Los dos siguientes apartados aspiran a ilustrar distintas maneras en las que la ciencia, y en particular las ciencias biológicas, pueden ayudarnos a tomar decisiones más informadas a la hora de resolver sobre el diseño de políticas e instituciones.

2. De cómo la ciencia puede ayudar a diseñar políticas e instituciones más eficaces y eficientes

La epidemiología es un caso típico de cómo la ciencia puede informar a la política y permitirle adoptar medidas más conducentes a sus objetivos (más *eficaces*) o que permitan lograrlos con un menor costo o en un menor tiempo (es decir, de manera más *eficiente*). Supongamos que un teórico de la justicia (o una sociedad, o un partido) concluye que un objetivo central de una sociedad justa (del tipo de sociedad que consideran debemos tratar de construir y tenemos el deber de apoyar y defender) ha de ser el de garantizar

a todos los miembros de la comunidad política condiciones adecuadas para poder gozar de buena salud (para no morir prematuramente por causas evitables, ni ver afectada negativamente su calidad de vida por causa de afecciones prevenibles).

Dado este objetivo general, la epidemiología ofrece una ayuda que la política haría mal en desdeñar. Al estudiar los patrones de salud y enfermedad en poblaciones humanas con el fin de desentrañar sus causas, la epidemiología permite detectar las raíces comunes de enfermedades que afectan a muchas personas (por ejemplo, la falta de agua mejorada y saneamiento que aumenta las muertes por diarreas y las intoxicaciones, o la exposición a agrotóxicos que incrementa la prevalencia de casos de cáncer).

Del mismo modo que conocer los diferentes umbrales de respuesta de varones y mujeres ante los llamados de los bebés nos abre la oportunidad de tomar acciones para impedir que estas pequeñas diferencias biológicas tengan grandes consecuencias sociales, así también, conocer las raíces comunes de enfermedades que afectan a distintas personas nos da la oportunidad de atacar (cuando esto es posible) las causas que provocan enfermedades, en lugar de ir detrás de los hechos tratando de atajar a los enfermos. La ventaja de este proceder es triple.

En primer lugar, al prevenir la enfermedad en lugar de tratar de remediarla, ahorramos a la población el daño de tener que padecer una enfermedad que podría haberse evitado. Les ahorramos no sólo los padecimientos sino también el *costo de oportunidad*: todas las cosas que no pudieron hacer o disfrutar porque estaban enfermos, o que no pudieron hacer o disfrutar quienes tuvieron que cuidarlos, debido a su enfermedad.

En segundo lugar, prevenir una afección es en muchos casos más sencillo y realizable que curarla de un modo limpio y seguro (es un modo más eficaz de evitar las consecuencias de la enfermedad). Por ejemplo, evitar rociar los sembrados con pesticidas cancerígenos es sencillo y

realizable. En cambio, curar los diversos tipos de cáncer que son provocados por esta técnica productiva resulta mucho más complicado, difícilmente pueda hacerse sin dar lugar a efectos adversos y es improbable que pueda salvar a todos, ya que entre los afectados habrá personas vulnerables como bebés o ancianos, o personas con características o afecciones de base que les impidan soportar el tratamiento (alérgicos que no soportan la quimioterapia, cardíacos que no soportan una cirugía, etc.). De ahí que, si nuestro objetivo es prevenir muertes evitables, lo haremos más eficazmente prohibiendo ciertos agrotóxicos que pagando tratamientos contra el cáncer a todos los afectados, tratamientos cuya eficacia no es del 100%, que tienen efectos adversos y que en algunos casos llegarán demasiado tarde o serán inaplicables.

La tercera ventaja tiene que ver con la *eficiencia*: incluso si dejamos de lado el sufrimiento subjetivo y los problemas de eficacia, en muchos casos será más eficiente (más barato en términos económicos) atacar la causa de las enfermedades que dejar la causa en pie y lidiar con sus múltiples efectos. De vuelta, prohibir el uso de agrotóxicos cancerígenos resulta sin duda mucho más barato que pagar tratamientos contra el cáncer a todos los afectados.

En todos estos casos, la política (o la filosofía política) pone el fin, y la ciencia (la epidemiología) nos ayuda a encontrar los medios para lograr el fin sin generar daños innecesarios, de la manera más eficaz y más eficiente. Ahora bien, ¿puede la ciencia ayudarnos también a definir de modo más adecuado no ya los *medios* para fines prefijados sino los *fin*es mismos que debe perseguir una sociedad justa? Sí y no, como explicaré a continuación.

3. De cómo la ciencia puede ayudarnos a definir más adecuadamente lo que exige la justicia

Como mostraré en este apartado, si bien la ciencia no puede dictarnos de manera directa los fines que hemos de perseguir, sí puede ayudarnos indirectamente a definirlos. Y rechazar esta ayuda puede llevarnos a avalar injusticias, al cegarnos frente a hechos relevantes a la hora de articular lo que exige la justicia (o de decidir entre interpretaciones alternativas).

¿Qué clase de hechos son éstos, que las ciencias (particularmente las de la vida) pueden ayudarnos a ver y que la filosofía política haría mal en ignorar? Y ¿de qué maneras pueden estos hechos ayudarnos a definir mejor lo que exige la justicia, o el tipo de fines en vista de los cuales deberíamos tratar de moldear nuestra vida en común?

3.1. ¿Cuáles son los hechos normativamente relevantes que las ciencias pueden ayudar a iluminar?

Los hechos que las ciencias biológicas pueden ayudar a iluminar son, primordialmente, hechos acerca de nuestra naturaleza. Contra lo que sostuvieron tanto el conductismo de John Watson en psicología, con su idea de que somos una *tabula rasa*, absolutamente moldeable a través del condicionamiento, como el existencialismo de filósofos como Jean-Paul Sartre, con su tesis de que “la existencia precede a la esencia”, absolutamente moldeable a través de nuestras elecciones radicalmente libres, tenemos una naturaleza biológica que no solo precede a nuestras elecciones, sino que moldea (en interacción con el entorno) la multiplicidad de nuestras respuestas inconscientes y automáticas (que superan con creces, en número, a las que decidimos conscientemente y que lejos están de resultar intrascendentes en sus consecuencias), asigna valencias positivas o negativas a los efectos posibles de nuestras acciones a través del sistema emocional (una asignación sin la cual nos vemos

imposibilitados de decidir cualquier cosa) y determina las consecuencias de nuestras elecciones sobre nuestra salud y bienestar. Esta imagen alternativa y más realista del papel de las emociones y de la razón en la toma de decisión, junto a una muestra de algunas investigaciones en psicología evolutiva y neurociencia que la apoyan, puede verse en Martín Daguerre y Julieta Elgarte (2016).

La utilidad de la teoría evolutiva y del estudio de especies no humanas a la hora de iluminar nuestra naturaleza es magistralmente expresada por la filósofa Mary Midgley (1979: 18-19), en el marco de su crítica satírica a esta pretensión del existencialismo:

De no haber conocido ninguna otra forma de vida animada más que la nuestra, sin duda nuestra especie nos habría resultado sumamente misteriosa. Esto nos habría dificultado también enormemente la comprensión de nosotros mismos como individuos. Cualquier cosa que nos ponga en un contexto, que nos muestre como parte de un continuo, es de gran ayuda [...] Lo que es realmente monstruoso del existencialismo [...] es el hecho de que proceda como si el mundo sólo contuviera, por un lado, materia inerte (cosas) y, por el otro, seres humanos adultos, plenamente racionales y educados –como si no existiera ninguna otra forma de vida–. La impresión de *deserción* o *abandono* que los existencialistas tienen se debe, estoy segura, no a la eliminación de Dios, sino a la desdeñosa desestimación de la casi totalidad de la biosfera –plantas, animales y niños–. La vida se encoge hasta quedar circunscripta en unas pocas habitaciones urbanas; no sorprende que se vuelva absurda.

Midgley señala, en este pasaje, la utilidad de ponernos en perspectiva evolutiva para entender nuestra naturaleza y nuestras necesidades –lo iluminador que resulta entendernos como parte del concierto general de la vida, vernos como parte de un continuo que nos ponga en contexto–. Para ver por qué y cómo esto es relevante políticamente, consideremos por un momento un ejemplo imaginario.

3.2. ¿Por qué los hechos sobre nuestra naturaleza biológica son normativamente relevantes?

Supongamos que se nos encarga la tarea de diseñar el hábitat en el que vivirá un grupo de pingüinos que está por llegar al zoológico. Supongamos que decidimos asignarles un habitáculo calefaccionado, seco y tapizado de arena, anteriormente ocupado por unos camellos, pero actualmente vacante. ¿Qué hay de malo en nuestra decisión? ¿O qué hay de malo en asignarle la jaula del león a un delfín?, ¿o el estanque del delfín al camello?

El problema con estas extrañas elecciones es que no tienen en cuenta que los pingüinos (como los delfines, o cualquier otra especie) evolucionaron en un determinado entorno (frío o cálido, acuático o terrestre, que plantea tales y cuales desafíos para la supervivencia y la reproducción) y sus miembros fueron seleccionados a lo largo de generaciones precisamente por su capacidad para adaptarse a los desafíos planteados por ese entorno. Así, los pingüinos desarrollaron adaptaciones que los volvieron capaces de soportar fríos que matarían a los tucanes, pero no tuvieron que desarrollar ninguna característica que los volviera aptos para soportar altas temperaturas. Cada especie tiene lo que John Bowlby (1969: 47) llamó su propio “ambiente de adaptación” y que conocemos hoy como ambiente de adaptación evolutiva:

En los sistemas biológicos, la estructura toma una forma que es determinada por el tipo de ambiente en el que el sistema ha estado de hecho operando durante su evolución [...] Propongo llamar a este ambiente el “ambiente de adaptación” del sistema. Solo dentro de este ambiente podemos esperar que el sistema trabajará eficientemente.

¿Qué importancia tiene todo esto para las discusiones en filosofía política sobre cómo debería organizarse una sociedad justa, sobre qué principios deberían regir las instituciones centrales en una sociedad tal? Las teorías de

justicia hacen recomendaciones sobre el tipo de entorno social en el que deberíamos tratar de vivir, sobre el tipo de hábitat institucional que deberíamos intentar construir. De aquí resulta evidente que, si no se basan en una concepción científicamente informada de la naturaleza humana, corren el riesgo de prescribir un entorno tropical para un pingüino, de prescribirnos un entorno distinto, en aspectos cruciales, de aquel para el que estamos preparados y en el que podemos vivir bien, e inadecuado para miembros de una especie como la nuestra.

Los filósofos liberales suelen sostener la tesis de la prioridad de la justicia sobre las concepciones del bien de los ciudadanos (sobre sus ideas sobre qué constituye una vida buena), es decir, la idea de que, ante un choque entre nuestros intereses individuales y lo que exige la justicia, es la justicia la que debe prevalecer. Y también sostienen que lo que exige la justicia es algo que debe determinarse sin apoyarse en ninguna concepción sustantiva de lo que constituye una vida buena (ya que entienden que existe un pluralismo razonable de tales concepciones y que sería autoritario imponer una concepción del bien particular a quienes no la comparten). Ante un choque entre lo que dicta la justicia y nuestra concepción de vida buena, lo que se espera es que adaptemos nuestro plan de vida a los derechos y recursos que nos corresponden en justicia.

Ahora bien, este esquema resulta prometedor si pensamos que los seres humanos podemos vivir bien en cualquier circunstancia (adaptando, como los estoicos, nuestras aspiraciones a lo que podemos o nos está permitido alcanzar). Pero si, por el contrario, existe una naturaleza humana que hace que necesitemos determinadas cosas para vivir y vivir bien (si la vida buena requiere un entorno que provea o permita conseguir determinadas cosas: gozar de determinados bienes, o desarrollar determinadas actividades y relaciones), entonces una teoría de justicia que defina a la justicia con independencia de esta concepción de vida buena corre el riesgo de prescribir un entorno institucional que haga

imposible o vuelva innecesariamente costosa la consecución de la vida buena de sus ciudadanos. Y si esto es así, ¿qué razón podría dar la teoría a los ciudadanos para sacrificar sus posibilidades de vivir bien? Para evitar este problema fatal, una teoría de justicia debe basarse en una visión realista (científicamente informada) de nuestra naturaleza y del tipo de vida que es buena para animales como nosotros.

3.3. ¿Podemos hablar de una naturaleza humana común, que limita el tipo de entornos en los que podemos vivir?

Probablemente esta idea de que tenemos una naturaleza común, de la que surgen necesidades comunes, que debemos tener en cuenta a la hora de diseñar el hábitat que compartiremos, despierte automáticamente una serie de objeciones. En lo que sigue, aclararé algunos puntos respecto del concepto de naturaleza humana que creo que es necesario recuperar y el lugar que creo debe ocupar en las discusiones sobre la justicia, respondiendo tres objeciones.

Primera objeción: ¿en qué sentido puede hablarse de una naturaleza humana, a la vista de la enorme diversidad entre los seres humanos?

Investigaciones en medicina, epidemiología, psicología evolutiva y neurociencia social o en psicología positiva dan testimonio de que los seres humanos tenemos una naturaleza que hace que ciertos estilos de vida tiendan a resultarnos saludables y generadores de bienestar y ciertos otros tiendan a resultarnos perjudiciales. Necesitamos seguir un cierto tipo de dieta, mantenernos al resguardo de temperaturas extremas, contar con apoyo social, estar expuestos a estimulación sensorial, etcétera.

Esta naturaleza común no debe entenderse en el sentido de que seamos idénticos ni de que nos veamos afectados inexorablemente del mismo modo por las mismas

experiencias. Por el contrario, como animales evolucionados podemos esperar encontrar entre nosotros tanto semejanzas como diversidad, ya que somos producto de la evolución y ésta procede a través de la mutación genética (generadora de diversidad) y la selección natural y artificial (reductora de la diversidad, al aumentar la prevalencia de aquellos rasgos que resultan más adaptados al entorno, natural y social). Así, las semejanzas pueden coexistir con la diversidad.

Dos ejemplos servirán de ilustración. Aunque hay indudables diferencias en la cantidad y el tipo de alimentos que necesitamos, pues no son las mismas las necesidades nutricionales de un bebé recién nacido, una embarazada, una madre lactante, un adolescente o un anciano, o las de un diabético o un celíaco, a ninguno de ellos le viene bien alimentarse sobre la base de petróleo, comer un cóctel de pesticidas con su ensalada o seguir una dieta basada en alimentos ultraelaborados, hipercalóricos y saturados de azúcares, sales y grasas, como los que pueblan las góndolas de nuestros supermercados. Del mismo modo, todos necesitamos buenas relaciones sociales: contar con gente que nos quiera y esté dispuesta a ayudarnos cuando lo necesitemos, aunque distintas personas puedan satisfacer esta necesidad común apoyándose en su familia nuclear o extendida, en vecinos, compañeros de militancia o de grupos religiosos, en amigos o en parejas homosexuales o heterosexuales.

Es fácil ver, en estos casos, cómo las semejanzas coexisten con la diversidad. En algunos casos, podemos identificar cosas que todos necesitamos consumir en ciertas cantidades (oxígeno, agua, vitaminas) o que a todos nos hacen mal en ciertas cantidades (arsénico). Con frecuencia, la misma cosa puede ser beneficiosa (e incluso necesaria) en ciertas cantidades, pero pasar a ser perjudicial (e incluso letal) en cantidades superiores (sal). En otros casos, podemos encontrar necesidades universales de cierto nivel de generalidad (como la de apego y afiliación, o la de alimentación) que pueden satisfacerse mediante distintos tipos de satisfactores

(relaciones de amistad o de pareja, heterosexuales u homosexuales, o distintos tipos de alimentos según si uno es celíaco, obeso o un bebé). También podemos constatar que la satisfacción de necesidades universales puede requerir en distintas personas no ya distintos *tipos* de satisfactores sino distintas *cantidades* de los mismos satisfactores. Como señalan John Cacioppo y William Patrick (2008) en su fascinante estudio sobre la necesidad humana de conexión social, si bien todos necesitamos sentirnos conectados a otras personas mediante relaciones seguras y satisfactorias y todos nos sentimos solos cuando nuestra necesidad de conexión social no es satisfecha, cada uno tiene su propio umbral: no todos necesitamos la misma cantidad o intensidad de relaciones para sentirnos a gusto.

Segunda objeción: ¿en qué sentido podemos decir que tenemos las mismas necesidades cuando las mismas carencias o adversidades no nos afectan a todos de la misma manera?

El hecho de que, debido a nuestra naturaleza, ciertos estilos de vida nos resulten saludables o generadores de bienestar, y otros no, debe entenderse de manera estadística. Así, si estudios epidemiológicos indican que en zonas fumigadas con glifosato la prevalencia de los distintos tipos de cáncer se eleva hasta alcanzar, digamos, el 40% de la población (cuando en zonas no fumigadas la prevalencia es, digamos, del 10%), esto nos da razones para afirmar que la población de esas áreas necesita que esas fumigaciones se detengan, que necesitan vivir en un entorno libre de fumigaciones (ya que, de otro modo, verán incrementadas, de un modo que podría haberse evitado, sus probabilidades de contraer cáncer).

Sin embargo, podría decirse que, estrictamente hablando, sólo el 40% que efectivamente contrajo o contraerá cáncer *necesitaba* vivir en un entorno libre de glifosato, ya que el 60% restante no desarrolló ni desarrollará cáncer, pese a su exposición al glifosato.

Lo que resulta crucial aquí es que, en casos como éste, resulta imposible, dadas las limitaciones de nuestro conocimiento, saber de antemano quiénes desarrollarán efectivamente cáncer al estar expuestos al glifosato y quiénes no. Por esta razón tiene sentido decir que *todos* necesitan ser protegidos de las fumigaciones: no porque todos vayan a resultar perjudicados si las fumigaciones continúan, sino porque todos tienen un 40% de probabilidades de ser perjudicados (o, dicho de otro modo, porque sabemos que si exponemos a cien personas a estas fumigaciones, cuarenta de ellas se verán perjudicadas, aunque no podamos saber de antemano cuáles serán estas cuarenta).

Del mismo modo, si sometemos a un conjunto de plantas de la misma especie a condiciones no ideales de humedad, luz, etc., podemos predecir que algunas de ellas morirán y otras se verán afectadas en su desarrollo, incluso si algunas logran sobrellevar bien la situación. El hecho de que algunas estén más preparadas para enfrentar ese tipo particular de adversidad no significa que las demás hubieran podido hacer lo mismo, ni que las que sobrevivieron se hayan demostrado más adaptables en general, sino sólo con relación a este tipo particular de adversidad. De haberse dado otro tipo de adversidad, probablemente el lote de las capaces de soportarla hubiera sido otro. Lo único que podemos saber con seguridad es que si sometemos a un conjunto de individuos a condiciones adversas dadas las necesidades de esa especie, algunos se verán afectados quizá letalmente, incluso si algunos otros resultan capaces de soportarlas.

Tercera objeción: visto que los seres humanos somos capaces de adaptarnos a entornos sumamente diversos, ¿en qué sentido puede decirse que nuestra naturaleza limita el tipo de entornos que son aptos para constituirse en nuestros hábitats?

Ahora bien, que la selección natural nos haya vuelto especialmente aptos para funcionar eficientemente en nuestro ambiente de adaptación evolutiva no implica que tengamos

una naturaleza tan rígida que sólo nos permita sobrevivir y reproducirnos en un entorno óptimo, que se adapte exactamente a nuestras capacidades y necesidades: tenemos también la capacidad de adaptarnos a entornos más inhóspitos o poco favorables. Sin embargo, esta capacidad no es infinita ni gratuita: tiene tanto *límites* como *costos*.

Los *límites* implican que no podemos adaptarnos a cualquier grado de adversidad, y que incluso aquellas adversidades que pueden ser soportables para algunos pueden no serlo para otros, como vimos anteriormente.

Pero la adaptabilidad no sólo tiene límites: tiene también sus *costos*. Para sobrellevar un entorno adverso, el organismo debe salir de sus cauces normales y poner en marcha mecanismos extraordinarios que implican ajustes significativos (*alostáticos*) en distintos sistemas. Un ejemplo de esto es la fiebre, que constituye una alteración de los mecanismos homeostáticos destinados a mantener nuestra temperatura corporal dentro de un estrecho rango óptimo (alrededor de los 37°C), motivada por la necesidad de combatir una infección, que no pudo combatirse eficazmente sin echar mano a este recurso extraordinario. Otro ejemplo es la reacción de estrés, que altera distintos mecanismos con el fin de atender mejor a una emergencia.

Aunque estos ajustes son útiles para salir del paso, suelen generar desfasajes que pueden dañar distintos órganos cuando se producen con frecuencia (como cuando el ajuste se hace en respuesta a condiciones estructurales del medio en que se vive). Así, el estrés crónico puede derivar, por ejemplo, en úlceras. A su vez, el solo hecho de hacer y deshacer estos ajustes implica una aceleración del desgaste natural de nuestro cuerpo y favorece una muerte prematura: la maquinaria de nuestro cuerpo se desgasta y finalmente muere por efecto del uso, y el estrés crónico generado por un entorno adverso acelera este proceso. Por esto el estrés crónico está asociado a un acortamiento de la esperanza de vida.

Así, aunque, frente al peligro, muchas veces tiene sentido pagar los costos de la respuesta de estrés, dado que estos costos se vuelven altos cuando la respuesta se dispara con frecuencia, tiene sentido intentar evitar o reducir los estresores en nuestro entorno. Ésta es una tarea que sólo limitadamente pueden llevar adelante los individuos, mediante sus elecciones de estilo de vida o trabajando sobre el modo en que enmarcan lo que les pasa. Es en muchos casos a nivel social donde se definen las condiciones estructurales en las que viven los individuos y el tipo de estresores constantes o recurrentes a los que se verán expuestos y de los que difícilmente puedan escapar individualmente. Así, por ejemplo, no está en las manos de los individuos en cuanto tales salvarse del estrés derivado del desempleo estructural (del estrés de la privación –o la amenaza de la privación– de recursos esenciales), como tampoco está en manos de los individuos en tanto tales librarse del estrés derivado de vivir en sociedades marcadamente jerárquicas, profusamente documentado y minuciosamente explicado por Richard Wilkinson (2005) y Richard Wilkinson y Kate Pickett (2009).

Por esto, a la hora de diseñar las estructuras sociales en las que vivimos, es fundamental tener en mente el tipo de animales que habrán de habitarlo. Si no lo hacemos, correremos el riesgo de prescribir (como filósofos políticos) o, peor aún, de implementar hábitats poco propicios para animales como nosotros. Un argumento más desarrollado en este sentido puede verse en Julieta Elgarte y Martín Daguerre (2015).

3.4. Algunos ejemplos concretos de cómo hechos acerca de nuestra naturaleza pueden informar el debate sobre lo que exige la justicia

Hemos visto hasta aquí cómo la ciencia puede aportar información relevante a la hora de definir cómo deberíamos organizar nuestra sociedad, al ayudarnos a comprender

mejor nuestra naturaleza y el modo en que (dada nuestra naturaleza) tendemos a vernos afectados por distintos factores (como la exposición a ciertos químicos o el seguir una dieta inapropiada, el vivir en sociedades de masas marcadas por grandes desigualdades o en sociedades más igualitarias, el contar con sólidos apoyos sociales en la niñez y a lo largo de toda la vida, o sentirse crónicamente solo, desarrollar un trabajo desafiante o monótono, reconocido o no reconocido).

Aprender más sobre nuestra naturaleza puede ayudarnos a iluminar qué factores nos dañan, cuáles son indiferentes y cuáles tienden a contribuir a nuestro bienestar (cuáles son las *fuentes* de la salud y la enfermedad, del sufrimiento y del bienestar). Esto, a su vez, nos ayuda a determinar qué *oportunidades* es importante garantizar a todos y cuáles son triviales o nocivas. Necesitamos una sociedad que nos garantice las oportunidades para satisfacer nuestras necesidades básicas, cultivar buenas relaciones sociales y desarrollar nuestras capacidades y aplicarlas a la realización de trabajos significativos y desafiantes, pero no necesitamos la oportunidad de comprar golosinas en las escuelas o de elegir entre cuarenta opciones de pasta dentífrica. Lo que es peor, como mostraron las investigaciones de Barry Schwartz (2005), la proliferación de opciones triviales conlleva un desgaste inútil, mayor arrepentimiento y deriva en peores elecciones.

Comprender más sobre nuestra naturaleza puede ayudarnos también a entender si tener *más* de cualquiera de estas fuentes de bienestar es siempre *mejor*, o si cada una de ellas es buena cuando se disfruta dentro de cierto rango, con lo que consumir más de lo necesario puede ser tan perjudicial como consumir menos. Un conjunto de investigaciones reportadas por Ed Diener, Weiting Ng y William Tov (2008) mostraron cómo distintos recursos que la gente valora (como tiempo de sociabilidad, haciendo ejercicio, mirando televisión, o el número de hijos) lejos están de mostrar una curva en la que a mayor cantidad se sigue

siempre mayor satisfacción. Por el contrario, para todos estos recursos valorados existe un punto óptimo (que varía según la persona) más allá del cual tener más unidades del recurso es juzgado como menos valioso que tener menos, y de hecho genera menor bienestar.

Comprender más sobre nuestra naturaleza también puede ayudarnos a entender si las distintas fuentes del bienestar son intercambiables (y uno puede estar igual de bien si le falta una, o la tiene en muy baja cantidad pero tiene un acceso mayor a alguna otra, que compense la escasez de la primera) o si, por el contrario, la falta de un recurso necesario no puede ser compensada mediante la sobreabundancia de otro. Si esto último es el caso, no se trata de algo irrelevante en términos políticos: significa que debemos aspirar a crear las condiciones para que sea posible para todos lograr un equilibrio entre varias de estas fuentes: ¿más consumo es siempre mejor, aunque conlleve un deterioro de las relaciones sociales, o es preferible garantizar las condiciones para el desarrollo de mejores relaciones sociales, aunque esto implique menor consumo? Si, como sugieren diversas investigaciones, nuestro bienestar depende de un equilibrio entre distintas fuentes de bienestar, esto implica que no debemos instituir socialmente divisiones del trabajo que obliguen a una especialización excesiva que es contraria al logro del bienestar (que, por ejemplo, empujen a muchas mujeres a tener demasiadas horas dedicadas al cuidado de dependientes y demasiado pocas para otras actividades o relaciones importantes).

Comprender más sobre nuestra naturaleza nos ayuda también a distinguir entre simples preferencias y necesidades (a discernir a qué cosas deseadas podemos aprender a renunciar sin sufrir daños serios o permanentes y por cuáles deberíamos luchar, ya que su ausencia nos genera un daño que no es trivial ni pasajero). Así, nos enseñan que podemos acostumbrarnos a consumir menos (especialmente si los demás también lo hacen), pero difícilmente podamos ni debemos acostumbrarnos a “vivir en la incer-

tidumbre [de tener o no empleo] y disfrutarla” (como propuso en el Foro de Inversiones y Negocios 2016 el ministro de Educación del presidente Mauricio Macri, Esteban Bullrich), ya que la amenaza permanente de carecer de lo necesario para vivir genera estrés crónico (que no sólo es una fuente de sufrimiento subjetivo sino también de enfermedades evitables y de un acortamiento innecesario de la esperanza de vida).

En conclusión

Desconocer la información que nos provee la ciencia sobre nuestra naturaleza y los factores que afectan nuestro bienestar nos expone así a recomendar, no solo políticas *ineficaces* o *ineficientes*, sino arreglos institucionales *injustos*, que privan a las personas de oportunidades importantes o les exigen que renuncien a satisfacer necesidades.

De ahí que, en conclusión, la ciencia no sólo puede aportar a encontrar los medios más eficaces y eficientes para lograr los fines de la comunidad política, sino que también puede ayudarnos a definir mejor cuáles deberían ser esos fines.

Referencias

- BOWLBY, John (1969), *Attachment and Loss*, vol. 1, Nueva York, Basic Books.
- CACCIOPPO, John T. y William PATRICK (2008), *Loneliness: Human nature and the need for social connection*, Nueva York, W.W. Norton & Co.
- DAGUERRE, Martín y Julieta ELGARTE (2016), “Emociones encontradas: descubriendo la mano emocional detrás de las acciones de la razón y el papel de la razón frente a emociones en conflicto”, en Victoria Sánchez García,

Federico López y Daniel Busdygan (comps.), *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales*, Secretaría de Posgrado de la Universidad Nacional de Quilmes, 34-43.

DIENER, Ed, Weiting NG y William TOV (2008), "Balance in life and declining marginal utility of diverse resources", *Applied Research in Quality of Life*, 3 (4): 277-291.

ELGARTE, Julieta y Martín DAGUERRE (2015), "Pingüinos en el trópico: lecciones desde la epidemiología y la economía para el filósofo político", *Cuadernos de Ética*, 30: 1-23.

HRDY, Sarah Blaffer (1999), *Mother Nature. A history of mothers, infants and natural selection*, Nueva York, Pantheon.

MIDGLEY, Mary (1979), *Beast and Man: The roots of human nature*, Londres, Methuen.

SCHWARTZ, Barry (2005), *Por qué más es menos: la tiranía de la abundancia*, Madrid, Taurus.

WILKINSON, Richard (2005), *The Impact of Inequality: How to make sick societies healthier*, Nueva York, The New Press.

– y Kate PICKETT (2009), *Desigualdad: un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid, Turner-Noema.

Concepciones de salud, derecho a la salud y genética¹

MARÍA GRACIELA DE ORTÚZAR

¿Cuáles son las obligaciones sociales del Estado para la atención pública de la salud en el estadio actual de desarrollo de la medicina y en nuestro contexto social? Para dar respuesta a esta pregunta, analizaremos la posibilidad de trazar una línea demarcatoria clara y no arbitraria que nos indique las obligaciones en salud que debe cubrir el Estado en pos de favorecer la igualdad de oportunidades frente al desafío de la ingeniería genética y frente a las crecientes desigualdades sociales que inciden en la salud en nuestra sociedad compleja. Proponemos un examen crítico de los conceptos de enfermedad/salud, necesidades médicas y normalidad dados por Norman Daniels, confrontándolos con otros autores (Gert, Nussbaum y Sen). Nuestra hipótesis general consiste en sostener que toda concepción de salud, enfermedad y necesidades médicas no debe reducirse al aspecto biológico, sino que es preciso adherir a un concepto más amplio, integral y relacional de salud que resguarde el desarrollo pleno de todas las personas, protegiendo su autonomía, y planteando la intrínseca y necesaria relación entre la salud individual y la salud colectiva.

¹ Este trabajo parte de un viejo debate nacido en el Congreso de Filosofía realizado en Córdoba (1999), y retomado y continuado, con nuevos planteos y cuestionamientos, en las Jornadas de Ética, Política y Derecho realizadas en la Universidad Nacional de Quilmes en 2018. Agradezco a Daniel Busdygan, organizador de estas distinguidas jornadas, por su apoyo, apertura y colaboración permanente.

1. Concepto de salud y teorías de justicia

En la década de 1980 se produjo una fértil discusión en torno a los conceptos de salud y enfermedad, conceptos que debían definirse con precisión para poder determinar qué necesidades médicas serían atendidas prioritariamente en el sistema de salud. Esta discusión se enmarcaba en una disputa mayor entre dos grandes teorías de justicia contrapuestas: libertarios (Nozick-Engelhardt) versus liberales (Rawls-Daniels). Desde el libertarismo, Hugo Tristram Engelhardt negó la existencia de un derecho a la salud, argumentando que la falta de ella (enfermedad) no constituye un reclamo legítimo hacia terceros por no pertenecer el problema a la esfera de la justicia: la enfermedad es un hecho infortunado pero no injusto.² En contraposición, los autores liberales defienden el derecho igualitario a la atención de la salud. Entre ellos se destaca la concepción de la salud como un bien especial de Norman Daniels, quien –desde una postura rawlsiana– considera que las necesidades de salud presentan una variación más marcada que la de otro tipo de bienes fundamentales. Para determinar de manera objetiva la jerarquía de necesidades que deben atenderse, nuestro autor vincula el concepto de salud al normal funcionamiento de la especie. En otras palabras, la enfermedad es la desviación de la normalidad natural en el funcionamiento de la especie (Boorse, 1997).

Las necesidades que de no ser satisfechas conducen a disminuir el normal funcionamiento del individuo como miembro de la especie constituyen aquellas necesidades prioritarias que el sistema de salud debe proteger para garantizar la justa igualdad de oportunidades, restaurando,

² De acuerdo con Engelhardt (1986: 380-383), la admisión de un derecho a la salud equivale necesariamente a considerar que la enfermedad es injusta. Sin embargo, el error de esta tesis reside en negar el papel desempeñado por el azar en la fortuna de los hombres”.

mejorando o compensando a los que lo necesitan dentro de los límites impuestos por los recursos de cada sociedad particular (Daniels, 1983: 12).

En dicho contexto existe entonces una obligación social de cubrir las necesidades de salud provocadas por enfermedad o discapacidad, que disminuyen el rango normal de oportunidades abiertas a los individuos de cada sociedad para alcanzar planes de vida que pudieron tener personas razonables. En tanto la enfermedad genera desigualdad de oportunidades, limitando la capacidad y libertad de los sujetos para proponerse, alcanzar o revisar fines en sus vidas, la salud se inscribe en la esfera de la justicia como derecho.

Con relación al concepto de necesidades médicas, tradicionalmente se ha distinguido entre “necesidades médicas” (tratamientos de enfermedades y discapacidades) y “técnicas de mejoramiento” (cirugías estéticas, por ejemplo). No obstante, se podría cuestionar por arbitraria la distinción entre necesidades médicas y terapias de mejoramiento a la luz de la información proporcionada por los exámenes prenatales y de predisposición genética,³ en el marco del desarrollo de la ingeniería genética en línea somática y germinal.⁴ Si bien no pretendemos discutir aquí los argumentos a favor o en contra de la terapia génica en línea

³ Los exámenes prenatales y de predisposición genética indican el porcentaje de probabilidades o riesgo que puede tener un individuo de expresar una determinada enfermedad. Se caracterizan, en la actualidad, por poseer un alto grado de falsos positivos y negativos, un valor predictivo y una certidumbre clínicamente dudosa. En casos específicos de enfermedades por aberraciones cromosómicas los test prenatales son certeros. En ambos casos el uso de la información genética debe estar normado por el Estado para evitar problemas de discriminación social, y violación de la confidencialidad y de la privacidad.

⁴ En líneas generales se distingue entre terapia génica en línea somática, la cual implica la transferencia de genes funcionales en células somáticas, y terapia génica en línea germinal, la cual implica el mejoramiento de rasgos a través de la transformación en línea germinal de los genes, con consecuencias para futuras generaciones.

germinal,⁵ consideramos importante reconocer que pueden darse casos de terapia génica positiva (implantación de embriones con mejoramiento genético) en los cuales puede intervenir sin producir modificaciones en la herencia y con el fin de garantizar una mayor igualdad de oportunidades. En consecuencia, la información genética sobre la variación individual brindada por el Proyecto Genoma Humano nos lleva a replantearnos qué entendemos por “enfermedad”, “necesidades médicas”, “normalidad”, entre otros conceptos clave en salud.

2. Los conceptos de enfermedad, necesidades médicas y normalidad al banquillo

Retomando la teoría de Engelhardt, dicho autor sostiene que el único derecho a la salud que puede admitirse es el que posee toda persona a no ser dañado, entendiendo la autonomía como no interferencia. Dado que los autores libertaristas defienden las libertades del mercado y exigen la limitación del papel del Estado en cuanto a políticas sociales –oponiéndose a los planes de redistribución en pos de una concepción de la igualdad–, convierten a la beneficencia en el único recurso de los pobres, excluyendo a los que no pueden pagar por la atención de la salud. Las necesidades médicas no implicarían derechos debido a que ello permitiría violar la libertad de la persona, es decir, el derecho de cada individuo a decidir libremente cómo utilizar sus poderes y posesiones del modo en que crea conveniente. El derecho a la salud, en cuanto implicaría reclamos hacia los bienes y servicios de terceros, no estaría justificado. La salud pasa a ser un bien más de consumo regulado por el mercado. Ahora bien, el argumento principal de Engelhardt

⁵ Se argumenta prudencialmente a favor de una moratoria en la investigación genética en línea germinal en razón de los riesgos para las generaciones futuras.

para sostener que no existe un derecho a la salud podría resumirse de la siguiente manera: si la enfermedad fuera un hecho injusto, entonces existiría un derecho a la salud. Puesto que la enfermedad es resultado de la lotería natural, y no causa de acciones u omisiones de terceros, entonces la enfermedad no es un hecho injusto, sino infortunado.⁶

El concepto de salud/enfermedad como resultado del azar o de la lotería natural responde a una concepción no integral y arbitraria sobre la salud. Sostenemos que es una concepción no integral por considerar la enfermedad como producto del azar de la naturaleza, desde una perspectiva unicausal. De esta manera no existiría, para Engelhardt, responsabilidad ni derecho de terceros frente al desarrollo de enfermedades propias de “regiones de pobreza”, enfermedades que no responden al azar, debido a que han sido y pueden ser erradicadas con políticas públicas de salud destinadas a tal fin (por ejemplo, tuberculosis, malaria, entre otras). En este punto se muestra la debilidad del concepto negativo de autonomía de la persona, bajo el cual se considera que los únicos derechos que poseen las personas se limitarían a la no interferencia –a no ser dañados–, negando al mismo tiempo que las necesidades originen derechos.⁷

⁶ De acuerdo con el citado autor, las desigualdades entre los individuos son producto de las loterías natural y social. Ambas crean diferencias sin crear obligaciones por parte de terceros. La enfermedad es resultado de la lotería natural: nacer con una malformación congénita o verse privado de salud durante un período de la vida es un hecho infortunado pero no injusto. De modo similar, hay gente que es rica o pobre como resultado de la lotería social, sea porque no ha sido venturoso, sea porque no ha tenido talento o el interés necesario para llevar a cabo las empresas u asociaciones encaminadas al éxito, pero no a causa de omisiones de terceros. En estas ocasiones no puede hablarse de justicia o injusticia, sino de buena o mala suerte (Engelhardt, 1986: 382-394).

⁷ Engelhardt sostiene que si reconocemos que las necesidades crean derechos, estaríamos legitimando medidas coactivas del Estado hacia la propiedad y hacia la libertad (impuestos, obligaciones para sustentar el sistema de salud pública, leyes laborales, etcétera).

A partir del desarrollo de la ingeniería genética resulta más arbitraria la demarcación entre lo infortunado y lo injusto. El concepto de enfermedad como un hecho infortunado pero no injusto se encuentra fuertemente cuestionado a la luz del conocimiento genético y la información sobre la variación individual. Nacer con una malformación congénita ya no sería resultado directo de la lotería natural cuando la información genética anticipada y la terapia génica modificarían dicha situación. En todo caso sería resultado directo de la lotería social, debido a que las posibilidades de acceso a dicha terapia estarían restringidas a su costo—por lo menos en una primera etapa— por el nivel socioeconómico. Aquellos que no puedan acceder a ella sufrirían por las diferencias naturales causadas por las diferencias sociales. Por lo tanto, el concepto de enfermedad entraría en la esfera de la justicia. El Estado, y no la lotería natural, sería el último responsable por el desarrollo de una enfermedad que podría ser evitada, o por la discriminación en el acceso a la salud producto del uso de la información genética individual. Por ejemplo, si identificamos los genes de la baja estatura podríamos llegar a considerarlos “genes malos” con referencia al parámetro de normalidad de estatura vigente y aquellas personas portadoras de dichos genes tendrían derecho a solicitar que sus rasgos fueran cambiados, lo cual ocasionaría serios problemas en la distribución de recursos en salud. Por otra parte, ¿cómo podría justificarse éticamente la intervención médica a través de terapias convencionales (hormonas) para corregir la baja estatura y no considerarse el mismo tratamiento en los casos en que dicha corrección respondiera exclusivamente a la terapia genética positiva? Nos encontraríamos aplicando diferentes tratamientos ante casos similares.

Según Norman Daniels, la función de la medicina consiste en permitir a la gente tener capacidades normales, no en generar capacidades igualitarias. Tenemos obligaciones sociales de tratar enfermedades o discapacidades por su impacto en las oportunidades, rechazando barreras sociales

o económicas para el acceso a la salud. No obstante, la igualdad de oportunidades no implica igualdad de capacidades. Las capacidades serían para nuestro autor resultado de la lotería natural y social.⁸ Por lo tanto, existiría un límite a nuestras obligaciones sociales preestablecido por la distinción entre tratamientos médicos y terapias de mejoramiento. Las necesidades médicas deben ser tratadas debido a que su no tratamiento implicaría no garantizar la igualdad de oportunidades entre las personas para participar como ciudadanos activos en la democracia. Pero garantizar la igualdad de oportunidades no es sinónimo, para Daniels, de garantizar la igualdad de bienestar o felicidad para todos los individuos. El mejoramiento no constituye una necesidad médica en su teoría.

Daniels comete el mismo error que Engelhardt al considerar la enfermedad exclusivamente desde el punto de vista somático, unicausal, natural. El concepto de salud como bien especial y el concepto de enfermedad unicausal de Daniels ha sido criticado exhaustivamente por Graciela Vidiella (1995), quien sostiene que la salud/enfermedad es un proceso determinado por la interacción de factores somáticos, psíquicos y sociales, razón por la cual las necesidades sanitarias no resisten una prioridad especial respecto de otras necesidades también requeridas para el desarrollo efectivo de las potestades morales. Asimismo, este proceso ha sido analizado anteriormente por mí y criticado por arbitrario, al partir de una artificial distinción entre lo natural y lo social. (Por razones de espacio, para la ampliación de esta crítica véase de Ortúzar, 2006: 73-101).

¿Cómo determina entonces las necesidades Daniels? Para determinar un criterio objetivo de necesidades, consideró que una línea de base natural, biológica, sería la fundamentación adecuada. Su criterio estándar de igualdad de oportunidades parte del hecho de que los talentos y las

⁸ Norman Daniels argumenta a favor de no eliminar las diferencias entre las capacidades individuales, los talentos y las habilidades.

capacidades no están distribuidos naturalmente de forma equitativa, razón por lo cual no constituye la función de la medicina eliminar las desigualdades y diferencias para favorecer las igualdades sociales. El rol de la medicina consistiría, según nuestro autor, en hacer de las personas competidores normales. En este punto Daniels no presenta un criterio claro de normalidad al no explicar qué debe entenderse por normal funcionamiento de la especie ni cuál es su conexión con el rango normal de oportunidades. Dicho concepto, al igual que el concepto de enfermedad, se vería modificado por el diagnóstico temprano de las enfermedades y las técnicas de tratamiento y mejoramiento aplicadas a ellas. Lo que en la actualidad no constituye una enfermedad puede ser modificado por los nuevos descubrimientos genéticos que incrementarían tanto el número de personas que acceden anticipadamente a conocer su información genética individual, y cómo ésta puede determinar su estatus de portador. Por otra parte, también aumentaría el número de condiciones que el día de mañana serían consideradas bajo el concepto de enfermedad (no siendo actualmente consideradas enfermedades, como el grado de inteligencia o la baja estatura).⁹ Nos encontramos, entonces, con un impresionante desarrollo tecnológico en el ámbito médico, a la vez que somos conscientes de los límites del anterior enfoque (de Ortúzar; 2006). Concepciones de la enfermedad centradas en “condiciones anormales” en un ciclo de vida activo se encuentran, ahora, con que es posible que mujeres posmenopáusicas puedan tener hijos entre los 50 y los 65 años. Las nuevas tecnologías han vuelto menos

⁹ Véase el concepto de enfermedad de Clouser, Culver y Gert: “A person has a malady if and only if he has a condition, other than his rational beliefs and desires, such that he is suffering, or is at increased risk of suffering a harm or an evil –namely death, pain, disability, loss of freedom, loss of pleasure– and there is no sustaining cause of that condition that is distinct from the person [...] It also follows from the definition that a person has a genetic malady if his genetic structure is regarded as being primarily responsible for an increased risk of suffering harms in the future” (Culver, 1996: 149).

transparente la idea de normalidad, pero no sólo la restringida a la reproducción (Gert, 1996; Nussbaum, 2007; Martin, 2001; Fraser, 2006), sino también a la salud mental, a la discapacidad, a las enfermedades genéticas. Por otro lado, fenómenos como el estrés crónico, producto de los enormes cambios en el ambiente en el que vivimos, muestran la ineficiencia de un modelo médico biológico concentrado en los síntomas corporales, que prescinde de abordar los vínculos de las enfermedades con el medio ambiente y los factores psicosociales y productivos (Wilkinson, 2005; Wilkinson y Pickett, 2009; Breihl, 2013). Aquí, los avances de las investigaciones en el terreno de la epigenética (Ansermet, 2009), así como el mayor conocimiento que se tiene de la influencia de los factores psicosociales en la salud han permitido ver las limitaciones del modelo biomédico dominante (de Ortúzar, 2016, 2018) y cuestionar concepciones netamente reduccionistas de la salud, que defienden –bajo nuevos términos– intereses vinculados con la industria bajo crecientes definiciones corporativas de enfermedad (Moy-nihan, 2002). En torno a tal modelo biomédico (Menéndez, 1987) se ha dado un fuerte desarrollo de la industria de la salud, con centro en los países desarrollados e influencia en los periféricos. Otra consecuencia notable de la concepción biologicista ha sido la división del saber médico en especialidades, cada una con sus respectivos avances técnico-científicos, que ha dado lugar a la profesionalización corporativa (medicina predictiva, medicina traslacional, entre otras).

Desde la versión de la igualdad ilustrada por Amartya Sen (igualdad de capacidades), resulta obligatorio proveer atención médica cuando las personas deseen eliminar condiciones que los pongan en desventaja, entendiendo por “desventaja” una noción objetiva que incluye formas de sufrimientos como resultado de carecer de capacidades, talentos y habilidades. Según Sen (1997), existen ciertos rasgos comunes –capacidades básicas en correspondencia con las funciones más importantes del ser humano– presentes

en todas las épocas y culturas, que permiten identificar una vida humana y sobre las cuales existe un consenso generalizado. Las capacidades originan derechos en cuanto expresan intereses preponderantes que deben ser respetados para que las personas sean reconocidas en su igual dignidad, constituyendo reclamos legítimos de los individuos hacia el Estado.¹⁰ Más allá de descansar en una concepción de derechos humanos, Sen considera una especificidad plural de necesidades, donde la forma de satisfacerlas está dada por la cultura.

Al respecto nos interesa rescatar que, a diferencia del criterio objetivo de igualdad de oportunidades presentado por Daniels para distinguir entre necesidades (de tratamiento médico) y preferencias subjetivas (de mejoramiento), este nuevo criterio de necesidades no se centraría en la concepción biologicista y unicausal de la enfermedad ni partiría del supuesto de que las desigualdades de capacidad son cuestiones de hecho, resultado de la lotería natural. El nuevo criterio se centraría en el concepto de persona para determinar los funcionamientos mínimos y capacidades que constituyen las condiciones necesarias para el desarrollo de la persona moral, libre, digna e igual, en el marco de una concepción integral y multicausal de enfermedad. Si resulta tecnológicamente factible mitigar los efectos de la desigualdad de capacidades y, más aún, si la desigualdad de capacidades fuera resultado de la lotería natural, entonces no habría razón para mantener la distinción entre tratamientos médicos y terapias de mejoramiento, por lo menos si apoyamos que dicha distinción se fundamenta en una

¹⁰ No desarrollaremos aquí el criterio para determinar qué necesidades médicas deben cubrirse. Si bien Sen no especifica cuál sería la lista de capacidades básicas de funciones más importantes del ser humano, resulta necesario establecer un criterio normativo de prioridades de necesidades que atienda las capacidades básicas de la persona moral sin discriminar por razones económicas, de edad, cuestiones de mérito u otra índole. Al respecto, véase Nussbaum (1992: 203-246), quien presenta una lista de capacidades mínimas atendibles para el desarrollo de la persona moral, en función de una vida digna.

línea de base natural, biológica. No sería difícil encontrar razones para justificar terapias de mejoramiento y, por lo tanto, ampliar las obligaciones sociales y los derechos de salud de las personas, siempre y cuando estos no impliquen una perturbación en la herencia para futuras generaciones.

El abordaje integral e intersectorial de las necesidades humanas, y no la búsqueda de eficacia terapéutica desde una concepción exclusivamente biológica de la salud, debería ser el objetivo principal que oriente la justa distribución de los recursos en cada sociedad. Por lo tanto, las relaciones entre la salud, el derecho a la salud y la genética deben ser pensadas como relaciones dinámicas y complejas que se dan entre lo individual y lo social, lo genético y lo epigenético. Nuestra obligación social recae en actuar anticipadamente en las causas de estos desequilibrios y no en los síntomas. Es necesario avanzar en una conceptualización procesual de la salud/enfermedad/cuidado, de la mano de Alicia Stolkiner (2001, 2003, 2003-2004), evaluando cómo en esta relación entre lo individual y lo social incide el accionar temprano –o la ausencia de este accionar– de políticas sociales y sanitarias que tengan en cuenta no sólo lo genético, sino también las categorías de género, cultura-etnia, y el contexto social que incide y que da lugar a esta relación dinámica y compleja que constituye el proceso de salud/enfermedad.

Referencias

- ANSERMET, F. (2009), “Le vertige de savoir: psychanalyse et médecine predictive”, *Revue Internationale de Psychanalyse*, 22: 152-156.
- BOORSE, C. (1997) “A rebuttal on health”, en J.M. Humber y R.F. Almeder (eds.), *What is Disease?*, Human Press, Nueva Jersey, 3-169.

- BREILH, J. (2013), "La determinación social de la salud como herramienta de transformación hacia una nueva salud pública (salud colectiva)", *Revista de la Facultad Nacional de Salud Pública*, 31 (Supl. 1): 13-27.
- CULVER, C.M. (1996), "The concept of genetic malady", en B. Gert, E.M. Berger, G.F. Cahill Jr., K.D. Clouser, C.M. Culver, J.B. Moeschler y G.H. Singer, *Morality and the New Genetics: A guide for students and health care providers*, Massachusetts, Jones & Bartlett, 1996, 147-166.
- DANIELS, N. (1983), "Health care needs and distributive justice", en R. Bayer, A. Caplan y N. Daniels (eds.), *In Search of Equity*, Nueva York, Plenum.
- ENGELHARDT, H.T. (1986), *The Foundations of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press, 375-425.
- FRASER, N. (2006), "La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación", en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata.
- GERT, B., E.M. BERGER, G.F. CAHILL Jr., K.D. CLOUSER, C.M. CULVER, J.B. MOESCHLER y G.H. SINGER (1996), *Morality and the New Genetics: A guide for students and health care providers*, Massachusetts, Jones & Bartlett.
- MARTIN, N. (2001), "Feminist bioethics and psychiatry", *Journal of Medicine and Philosophy*, 26 (4): 431-441.
- MENÉNDEZ, E.L. (1987), "Modelo médico hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención: caracteres estructurales", en *Anales de las Primeras Jornadas de Atención Primaria de la Salud*, Buenos Aires, 213-230.
- MOYNIHAN, R. (2002), "Heath I, Henry D. Selling sickness: The pharmaceutical industry and disease mongering", *British Medical Journal*, 321 (13): 886-890.
- NUSSBAUM, M. (1992), "Human functioning and social justice", *Political Theory*, 20 (2): 203-246.

- (2007), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós.
- ORTÚZAR, M.G. de (2006), “Análisis crítico del concepto de enfermedad como criterio de acceso a la atención de la salud: «naturalismo» versus «normativismo»”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 32 (1): 73-101.
- (2016), “Responsabilidad social versus responsabilidad individual en salud”, *Revista de Bioética y Derecho*, 36: 23-36.
- (2018), “Justicia, capacidades diversas y acceso igualitario a las tecnologías de la información y comunicación: el impacto de la desigualdad relativa en el cuidado de la salud”, *Revista Española de Discapacidad*, 6 (1): 91-111.
- SEN, A. (1997), “Justicia, medios contra libertades”, en *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 109-121.
- STOLKINER, A. (2001), “Subjetividades de época y prácticas de salud mental”, *Actualidad Psicológica*, 26 (293): 26-29.
- (2003), “Nuevos enfoques en salud mental”, XIV Congreso Latinoamericano de Arquitectura e Ingeniería Hospitalaria, Buenos Aires, septiembre.
- (2003-2004), “De la epidemiología psiquiátrica a la investigación en el campo de la salud mental”, *Vertex. Revista argentina de psiquiatría*, 14 (54): 61-75.
- VIDIELLA, G. (1995), *El derecho a la salud*, Buenos Aires, Eudeba.
- WILKINSON, R. (2005), *The Impact of Inequality*, Nueva York, The New Press.
- y K. PICKETT (2009), *Desigualdad*, Madrid, Turner.

El consenso superpuesto y el pañuelo naranja

PATRICIA BRITOS

A partir de 2018, se ha ido incorporando a la agenda de debate político la cuestión de la separación definitiva e indiscutible del Estado y la Iglesia Católica Apostólica Romana. Éste es un tema que resucitaba de vez en cuando, pero vuelve con más fuerza a raíz de los debates en ambas cámaras legislativas sobre el proyecto de ley de legalización del aborto. El sector de la sociedad que se identifica con el movimiento que rechaza al sector antiabortista y, por ende, se ubica en la vereda de enfrente del dogma católico que impulsa a los que se hacen llamar grupos “provida” está formado por los que usan los pañuelos naranjas. Aparentemente, se originan en el sector que defendía la regulación del aborto; sin embargo, son más los que se identifican con la idea de la separación de la Iglesia y el Estado que los que forman parte de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Esto seguramente es porque son muchos los que, en definitiva, sienten que hay que terminar finalmente con los resabios de religiosidad dentro del ámbito político. Una explicación de por qué no hay una fuerte resistencia a la separación de la Iglesia y el Estado sería que dentro de los grupos antiabortistas seguramente no son todos creyentes. Y, a pesar de que este reclamo surge del debate sobre el aborto y las creencias religiosas sobre el comienzo de la vida, no parece mala idea que el Estado sea laico y garantice los derechos y las libertades de creyentes, agnósticos y ateos.

En consonancia con este debate tan álgido, que comenzó de la mano del movimiento feminista y pasó a interesar a la sociedad entera, surge la dificultad de una convivencia pacífica con doctrinas morales comprensivas, tal como las denomina John Rawls, que reflejan las convicciones más profundas de las personas. Este debate argentino aparece como un buen ejemplo de lo que sería el problema expresado en su *Liberalismo político*, donde hace evidente su preocupación por la convivencia y por la estabilidad del sistema político. La cuestión sería “¿cómo es posible que pueda haber una sociedad justa y estable cuyos ciudadanos libres e iguales estén profundamente divididos por doctrinas morales, filosóficas y religiosas, conflictivas y aun inconmensurables?” (Rawls, 1996: 133).

Cuando este autor nos planteaba el problema del multiculturalismo en la década de 1990, casi todos en estas latitudes respondimos que no transitábamos por una problemática relacionada con la dificultad para la convivencia, como sí lo hacían los países europeos y Estados Unidos, lugares con gran migración, especialmente de países de origen árabe y de religión islámica en su mayoría, que se ha desplazado especialmente a fines del siglo XX. Y nosotros, los países hispanoamericanos, no hemos enfrentado ese choque cultural. La gran ola inmigratoria en la Argentina de fines del siglo XIX y principios del XX provino de España e Italia, donde las diferencias con nuestra cultura eran escasas. Incluso los migrantes sirio-libaneses, de origen árabe, eran cristianos coptos, lo que los hacía más cercanos a nuestra forma de vida. Lo que resultaba fácil de advertir a fines de los 90 y principios de los 2000, cuando se estudiaba la multiculturalidad, era la tensión entre pobres y ricos, o entre pobres y menos pobres; las diferencias, la discriminación y la lucha intestina pasaban por la crisis económica y social, proveniente de la hiperinflación. Volviendo al tema de las doctrinas morales, filosóficas y religiosas, conflictivas y aun inconmensurables, un país como el argentino, con una historia donde resaltan las olas migratorias, no ha

padecido luchas intestinas profundas (son innegables igualmente los ataques de sectores racistas y violentos en ciertos momentos) porque los que habían llegado profesaban la misma religión y compartían la misma o similar cultura. Sin embargo, hoy en día surge una diferencia subyacente que había quedado postergada y casi olvidada después de tantos cambios políticos en el país: la gran mayoría de la población es bautizada en el culto católico (seguramente ha surgido una importante cantidad de evangélicos en el último tiempo); sin embargo, no son practicantes y no coinciden con todos los preceptos de la Iglesia. Y ahí es donde aparecen las diferencias de criterio que no se habían presentado hasta el momento, por ejemplo, la postura ante el tema del aborto y el problema que nos ocupa últimamente de si el Estado debe sostener el culto católico.

El concepto “consenso superpuesto” nos puede ser útil para intentar disolver esta división social. Se sabe que este concepto es polémico porque es utópico debido a que “no hay suficientes fuerzas políticas, sociales o psicológicas para generar un consenso superpuesto (cuando no existe) o para hacerlo estable (si llegara a existir)” (Rawls, 2002: 254). Sin embargo, podría ser un buen comienzo el pensar en una meta como ésta y dejar a un lado las posturas donde lo que dice el otro no importa. Sería bueno recordar el pensamiento de John Stuart Mill y ejercitarse en escuchar lo que el otro nos dice considerando la posibilidad de que nos muestre una versión mejor que nuestra propia tesis. Y, si al menos hay acuerdo en que todas las creencias deben convivir, entonces las campañas de apostasía no contribuyen a la pacificación, dado que dejarían en la vereda de enfrente a los que profesan el cristianismo, aunque muchos de ellos consideran que la Iglesia no debería recibir fondos de parte del Estado. La superposición de las doctrinas de las que hablamos no es cosa fácil, ya que ellas componen la “cultura de fondo” y esto implica lo más profundo del pensamiento de cada miembro de una sociedad; se trata de la forma

en que alguien quiere vivir su vida y de la manera en que concibe su vida social. El dilema consiste en la dificultad de aceptar que el otro prefiera otra doctrina comprensiva.

1. La cuestión de los pañuelos verdes y los celestes

Cuando apareció la posibilidad de la despenalización del aborto, hubo un clamor de parte del feminismo que unió a mujeres de todos los partidos e incluso a las distintas posturas feministas. Ocurrió algo muy pocas veces visto: el movimiento proaborto legal superó la brecha que separa a los partidarios del gobierno de Cristina Fernández de Kirchner y sus opositores, que no necesariamente son partidarios del gobierno de Mauricio Macri, su sucesor. Las columnas verdes que reclamaban por el aborto legal habían encontrado una coincidencia y fue en el movimiento de mujeres donde se dio este consenso. Diana Maffia (2018) sostuvo que el feminismo que quedó atado a las pertenencias partidarias se debilitó y señaló: “Salgamos del frasco. Acá hay algo que está mal y punto. Ese activismo no ligado a lo partidario es un fenómeno, no es que se vayan todos, sino que hay que mostrar fortaleza y exigencia para que quienes estén representen nuestros intereses”. En una palabra, la participación política no necesariamente debía ser partidaria; era más ventajoso para las mujeres que no lo fuera y que cada una dejara de lado convicciones muy profundas para beneficiar al conjunto de mujeres. Eso fue un acto aleccionador.

Después del fracaso en el Senado, Maffia describió la situación así: reconoció que la expansión horizontal de los feminismos populares y los feminismos jóvenes le dio una dimensión enorme. “Han sido años explosivos para las manifestaciones de las mujeres como colectivo social. Los senadores no lo entendieron, están encapsulados”. Argumentó también que nadie está hablando de mantener la penalización sobre las mujeres; “la despenalización está

socialmente y políticamente, falta concretarla con la ley". A causa de este consenso informal es que el gobierno del presidente Macri decide impulsar la despenalización en el proyecto de reforma del Código Penal.

La lucha de las mujeres con sus pañuelos verdes lució impecable ante el resto de la sociedad, las coincidencias superaron las mezquindades de la política partidaria y las diferencias de pensamiento en otras cuestiones. En lo que respecta a los pañuelos celestes provida, las representantes mostraron mucho disgusto con el movimiento proaborto legal y una desesperada intención de transformar en persona al feto, con el resultado de que la interrupción del embarazo (aunque sea de escaso tiempo de gestación) se considere asesinato con la consabida sanción social y legal; entre ellas, lo que se reflejó fue el convencimiento dogmático religioso. Lo que no permite este grupo es que los que piensan diferente actúen en consecuencia. Nadie obliga a nadie a abortar en un ámbito liberal; pero en la esfera reaccionaria y dogmática del que defiende su propia doctrina comprensiva como dominante en la esfera de lo político no sucede lo mismo, ya que se obliga a las mujeres a dar a luz hijos no deseados, y, lo que es peor, las obligan a abortar en las peores condiciones sanitarias porque no permiten que la intervención se legalice. Una vez más, se termina perjudicando a las mujeres más pobres, las que no tienen acceso a centros de salud privados que transgreden la ley pero dan garantías sanitarias a sus pacientes.

Este enfrentamiento ideológico, representado en la diferencia de color en los pañuelos, desencadenó entonces una nueva división de la sociedad. El reclamo por la legalización del aborto llevó a que la ciudadanía se alejara aún más de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Fueron los católicos quienes se organizaron más eficazmente para repudiar el "aborto legal seguro y gratuito", aunque no son los únicos que se sienten identificados con los famosos pañuelos celestes que pugnan por convencer al resto de la sociedad de que las mujeres somos un ser gestante que tiene

la obligación de llegar a término su embarazo cueste lo que costare. Se pone en riesgo la salud de la mujer porque ella no importa, lo valioso es el feto. Y la referencia no sólo es a la salud corporal sino también psicológica, ya que para las niñas o las mujeres violadas resulta insoportable seguir teniendo en su panza el fruto de una acción tan violenta como la que tuvieron que sufrir. La campaña antiabortista provida con la consigna “salvemos las dos vidas” considera a la campaña a favor del aborto legal como terrorista y describe a sus manifestantes como asesinas. Este debate tan profundo y al parecer irreconciliable ya se había dado en Estados Unidos con el famoso caso “Roe versus Wade” a principios de la década de 1970, cuando la Corte Suprema de Justicia dictaminó que el Estado no tenía el poder para prohibir a las mujeres que decidieran practicarse un aborto. Cuando con el gobierno de George Bush (hijo) resurgió el debate, en un capítulo denominado “Roe en peligro” Ronald Dworkin (1999 45) se preguntaba:

¿Es el feto humano una persona desde su concepción? Esa pregunta se la hicieron teólogos, filósofos morales y personas comunes por mucho tiempo. No puede ser resuelta mediante investigación legal o evidencia científica o análisis conceptual; seguirá dividiendo a la gente, como divide a los estadounidenses ahora, siempre que persistan los desacuerdos sobre Dios y la moral y la metafísica.

Vinculados con el lema “cuidemos las dos vidas” se han presentado una serie de proyectos de ley que apuntan a acompañar a la mujer con embarazo vulnerable de manera integral (psicológica, social, económicamente, etc.), facilitar las adopciones y la adopción prenatal, posibilitar la permanencia en la escuela de adolescentes embarazadas, asegurar atención obstétrica y neonatal de calidad en todo el país, brindar asistencia e información a mujeres embarazadas que tengan diagnóstico de anomalías en el período prenatal y promover la salud en los primeros años de vida del niño. Todo esto es planteado con la mejor voluntad,

aunque se sigue ignorando lo que siente la embarazada, niega sus emociones, su salud física y su salud mental, así como su propio proyecto de vida. Por lo antedicho, parece razonable elegir otra opción, buscar una forma de respetar las dos posturas. Daniel Busdygan (2014: 96) sostiene que “despenalizar implica sostener una posición tolerante ante quienes piensan diferente, ya que no exige a nadie que esté contra el aborto a que se lo realice en algún momento”.

Como consecuencia del debate, surge el malestar ideológico y religioso en que se aprecian las diversas concepciones que manifiestan todos en mayor o menor medida. Y esto afecta a toda la población porque aparece como una lucha de todos contra todos, sin esperanza de tolerancia dentro del grupo social. Por eso, en función de la búsqueda de una convivencia, es útil el análisis dentro del marco del “liberalismo político” tal cual lo describe Rawls en su obra, donde se ponderan las libertades y la tolerancia. Martha Nussbaum (1999: 81) sostiene que los liberales políticos defienden dos tipos de tesis que se complementan: la defensa de la libertad religiosa, más generalmente la libertad de conciencia; y la defensa de los derechos de libertad de movimiento, de asamblea, de expresión, de igual participación política, igual tratamiento bajo la ley, tanto civil como criminal, y finalmente, varios derechos a la integridad y la inviolabilidad de la persona. Digamos que esto significa que, si no se está dispuesto a dejar a un lado costumbres que afectan a otros física o psicológicamente, entonces no se está dispuesto a vivir en una democracia.

2. El consenso superpuesto

La única forma de convivir de acuerdo con el liberalismo político no descansa sólo en el respeto a la libertad de conciencia, sino también en el respeto a los derechos humanos. En la tensión entre relativismo y universalismo, la postura

es que se respetarán las diferentes culturas y se tolerarán incluso otras formas de gobierno, siempre y cuando éstas no atenten contra los derechos de las personas.

Se busca un consenso, esto está claro, pero ¿qué consenso? En esta búsqueda, se evita una visión comprensiva, abarcativa, que no permita la disidencia y que no conciba otra verdad fuera de la propia. En *Teoría de la justicia*, Rawls remarca la importancia de lo racional y lo razonable y en *Liberalismo político* enfatiza lo razonable para lograr la convivencia entre posturas irreconciliables. Por ende, el consenso que Rawls busca es el de doctrinas comprensivas razonables.

El “consenso superpuesto” que Rawls defiende aparece como una expresión de lo que denomina la “razón pública comparada” por el conjunto de la sociedad. La idea de explicación de cómo puede ser posible afirmar una constitución justa y estable dentro de una sociedad pluralista. (Gargarella, 1999: 201)

Obviamente, resulta bastante complicado relacionar adecuadamente las visiones comprensivas para que se ajusten a las políticas y resolver la problemática. Una creencia muy profunda se convierte en un obstáculo para vivir con quien no la comparte: la discusión sobre el aborto legal lo demuestra. Esto se convirtió en una disputa sobre qué grupo defiende realmente los derechos humanos, que son universales e inalienables. Por un lado, los pañuelos celestes dicen que tratan de salvar las dos vidas, aunque una de ellas es un feto que no sobrevive sin su gestante, y los pañuelos verdes piensan en los de la mujer que no quiere tener un feto en su vientre durante nueve meses, en algunos casos, porque es fruto de un abuso. El punto es si el Estado tiene el derecho a decidir sobre un tema tan personal como es el de si una mujer interrumpe su embarazo o no lo hace. Por esto, y en busca de respeto para las decisiones individuales, es que el liberalismo rawlsiano nos entrega una posible respuesta con esta propuesta teórica del consenso superpuesto.

Y, teniendo en cuenta este concepto y el problema con las doctrinas comprensivas, podría decirse que colabora con la idea de que “un gobierno democrático no debería justificar sus políticas apelando a valores religiosos” (Gargarella, 1999: 201). Para eso, Rawls (1996: 150) sostiene:

Tratamos, hasta donde es posible, de ni afirmar ni negar cualquier visión comprensiva particular religiosa, filosófica o moral, o su teoría de la verdad y el estatus de los valores [...] un concepto político de la justicia no necesita ser más indiferente, digamos, a la verdad filosófica y moral que el principio de la tolerancia, adecuadamente entendido, a la verdad religiosa

Este acuerdo rawlsiano garantizaría que hubiera más estabilidad, ya que se acepta el pacto por convicción debido a que habría una creencia en que el sistema político compartido es equitativo, respeta a las personas como libres e iguales, y tiene la ventaja de ser racional y razonable. Alcanzar el consenso superpuesto no es una tarea fácil y va más allá de un mero consenso constitucional.

La introducción de la idea del consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables tiene como objeto intentar que una sociedad bien ordenada pueda unificarse y estabilizarse. La unidad social se basa en un consenso sobre lo político, y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos de la sociedad. El liberalismo político, que es el sistema democrático constitucional que garantiza tanto las libertades de los antiguos como las de los modernos, junto con las doctrinas comprensivas, no nos garantiza la razón pública. Pero, entonces, ¿en qué consiste la superposición de consenso? Rawls sostiene que el consenso al que debemos llegar no es uno que sea útil sólo para aceptar autoridades, concertar cambios en las instituciones o lograr que gane la opción que más nos gusta porque responde a intereses que compartimos momentáneamente. Para Rawls, un malentendido entre el tipo de consenso que él propone y

el que procede de la política cotidiana y sirve para alcanzar un acuerdo resulta fatal. El consenso superpuesto no es, de ninguna manera, un mero *modus vivendi*. Éste no dura mucho y, además, en cualquier momento puede quedar sin efecto porque cambian las circunstancias que lo crearon.

El principal punto de interés sería el de la búsqueda de un consenso entre doctrinas comprensivas razonables. Para construir una concepción política de justicia de forma de obtener un consenso superpuesto, se trata de llevar hacia un pluralismo razonable, en sí mismo, el resultado del ejercicio de la razón humana bajo condiciones de libertad. La razón pública ni critica ni ataca las doctrinas, religiosas o no religiosas, excepto en la medida en que esas doctrinas son incompatibles con los fundamentos de la razón pública y una política democrática. No es la verdad lo que se busca, tampoco un concepto del bien. Lo que se busca es algo menos ambicioso: disminuir el conflicto entre los valores políticos y los comprensivos. Se supone que los ciudadanos tienen dos visiones, una comprensiva y otra política, y se necesita que éstas estén adecuadamente relacionadas. La tarea no es nada fácil. Rawls se preocupa por el hecho de que, si hay una creencia muy profunda, ésta puede ser un obstáculo para la convivencia en una sociedad que atienda los reclamos de todos; por esta razón, se aboca a construir una alternativa donde haya un elemento más abarcador que es lo político; el deseo de vivir en una sociedad justa puede así permitir dejar a un lado la discusión más profunda de la doctrina comprensiva.

Ante las críticas al concepto rawlsiano acuñado con la intención de superar el mero *modus vivendi*, el autor defiende la fuerza de su propuesta e incluso hace referencia a un posible pasaje gradual desde una situación de *modus vivendi* a un “consenso constitucional”, para después alcanzar el deseado “consenso superpuesto” (Gargarella, 1999: 199). Obviamente, este peldaño intermedio no es suficientemente profundo y amplio. Se trata de algunos arreglos institucionales que garantizan ciertos derechos y libertades

muy básicas. En esta etapa de adaptación de la legislación y de discusiones referentes al cambio de una Constitución muy estrecha para ampliarla, las propuestas de los diversos sectores políticos y sociales no alcanzarán para resolver la falta de amplitud del consenso porque cada uno de ellos intentará remarcar la necesidad de resolver sus propias necesidades. No se trata de conceder para generar una tolerancia; se trata de que en un consenso superpuesto “la concepción pública de la justicia se parece, si no es idéntica, a los requerimientos de justicia afirmada por cada visión respectiva. Es más, es compatible y puede incluso afirmar los valores de cada doctrina no política” (Freeman, 2007: 191). Lo más importante, entonces, es consolidar una cultura democrática.

3. Doctrinas comprensivas culturales y religiosas

¿Qué hay que tener en cuenta si se intenta consolidar un sistema democrático? Dado que una “doctrina comprensiva” versa sobre de qué se trata la vida y se ocupa de la concepción correcta del bien, es altamente probable que no sea fácil su supervivencia dentro de un liberalismo político. La cuestión es que una doctrina es comprensiva “cuando incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, e ideales de carácter personal, así como ideales de amistad y de relaciones asociacionales y familiares” (Rawls, 1996: 13), y se hace más difícil la compatibilidad con un Estado civil en el caso de que se trate de una que sea completamente comprensiva y “cubre todos los valores y virtudes reconocidos dentro de un sistema articulado con bastante precisión; mientras que una concepción es sólo parcialmente comprensiva cuando comprende cierto número de valores y virtudes no políticas, pero de ninguna manera

todos, y está articulada bastante laxamente. Muchas doctrinas religiosas y filosóficas aspiran a ser tanto generales como comprensivas” (13).

¿Por qué pueden éstas ser un impedimento para conformar un consenso social? Dado que las doctrinas abarcativas religiosas, filosóficas y morales forman parte de la “cultura de fondo” de la sociedad civil, y ésta está dentro de la órbita de lo social y no de lo político, aparece como un impedimento para que se forme un consenso social. Esto es así porque la cultura de la vida diaria, de sus muchas asociaciones: Iglesias y universidades, sociedades culturales y científicas, y clubes y equipos, de actividades que pertenecen a la identidad de cada persona, lleva a la resistencia a que otro individuo con una doctrina que está en oposición a la propia pueda imponer alguna acción, o a que no se respete la opinión contraria.

En una sociedad democrática hay una tradición de pensamiento democrático; éste es conocido al menos por los ciudadanos educados. Ello tiene que ver con la “razón pública”, que responde a la concepción de una sociedad democrática constitucional bien ordenada –por lo menos, así lo presenta Rawls–. La forma y el contenido de esta razón responden a la idea de la democracia. Las principales instituciones de la sociedad, en su forma y contenido, son vistas como un espacio donde se comparten ideas y principios (Rawls, 1996: 14). Entonces, ¿cómo se influyen mutuamente las ideas y los principios de la cultura de fondo con la cultura política? Lo importante aquí es tener presente que, si un individuo está convencido de que un hábito o costumbre, que ha pasado de generación en generación en su pueblo o grupo étnico, es correcto moralmente, entonces será muy difícil que acepte cambiarlo sólo porque se opone a la razón pública.

No hay duda de que una democracia constitucional no se lleva bien con una doctrina comprensiva; sin embargo, esta afirmación no debería ser tan categórica. Por un lado, es cierto que, si alguien piensa en una religión como el

cristianismo o el judaísmo, por ejemplo, no es fácil imaginar la forma en que los ciudadanos creyentes puedan adaptarse a una sociedad liberal al estilo rawlsiano. El dogmatismo de estas religiones no parece permitir una gran tolerancia. A pesar de ello, a través de la historia se han dado muchas sociedades que convivieron pacíficamente; de hecho, Europa ha sido el origen de una sociedad judeocristiana que ha sobrevivido en América a pesar de las olas de antisemitismo. Hoy en día resulta mucho más difícil “superponer” doctrinas comprensivas más extremas, como el caso de la musulmana; aunque no parezca a través de los últimos sucesos, hay muchas personas del mundo árabe que no quieren conflictos y menos la guerra. En realidad, lo que se hace más difícil es que existan gobiernos teocráticos donde la intolerancia y la exclusión tenderán a ser mayores, y donde resultará más complicado saber qué piensa realmente la ciudadanía sobre ciertos asuntos.

La concepción del bien es lo que aparece siempre como un obstáculo y Rawls lo adjudica a la oscuridad del concepto, su significado, “cuando es usado en un contexto político, lo que es racional querer [...] compatible con ciertos principios de elección racional. (Ésta es la base de la «delgada teoría del bien».) Un bien político es lo que es racional querer en la capacidad de uno como ciudadano” (Freeman, 2007: 195). Así, lo político se muestra como la única alternativa que colabora con la estabilidad del sistema democrático, que no puede ser ajeno al respeto de las libertades básicas y las instituciones que las garantizan.

4. El caso argentino

En la República Argentina, la discusión sobre la libertad de conciencia se relaciona con la redacción del artículo 2º de la Constitución Nacional porque, a pesar de que en la reforma constitucional de 1994 se eliminaron instituciones que

comprometían al Estado con el culto católico, se permitió que subsistiera en el articulado lo siguiente: “El Gobierno Federal sostiene el culto católico apostólico romano”.

Así se confiere un estatus jurídico especial al culto católico en desmedro del resto. Sobre de qué manera se puede interpretar el artículo, se ha escrito mucho. De cualquier modo, hay ciertas evidencias del distanciamiento de la Iglesia y el Estado en la misma Carta Magna. A pesar de lo escrito en el artículo 2º, se podría decir que está confirmado que hay una separación entre Iglesia y Estado y se advierte en el espíritu del artículo 14, donde se habla de los derechos humanos fundamentales que son esenciales para que exista fehacientemente un Estado democrático. Destaco una parte del citado artículo: “Todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio [...] de profesar libremente su culto”.

Entre el artículo 2º y el 14 hay una tensión. Para subsanar este problema se intenta discutir alrededor del significado del verbo “sostener”; la Corte Suprema de Justicia de la Nación opta por interpretarlo desde el aspecto económico sin que implique adhesión al dogma religioso (Sabsay y Onaindia, 1994: 23).

Y, en relación con este derecho, se hará referencia al fallo “Portillo, Alberto (CSJN 14/8/89)” relativo a la libertad de conciencia. El caso: la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional confirmó una sentencia de primera instancia que condenaba al señor Portillo a prestar un año de servicios continuados en las Fuerzas Armadas más el tiempo legal previsto en el artículo 44 por no haberse presentado a la convocatoria cuando todavía era obligatorio el servicio militar. A pesar de que la mayoría de los miembros de la Corte Suprema confirmó la sentencia apelada, dispuso que cumpliera su obligación con un servicio sustitutorio y sin uso de armas. Con esto, se garantizó el derecho del ciudadano a objetar respetando su libertad de conciencia.

También hay que tener en cuenta el artículo 16, que declara inadmisibles las prerrogativas de sangre y nacimiento, los títulos de nobleza y los fueros personales, y defiende el principio de igualdad ante el Estado entre los habitantes. Se manifiesta lo opuesto a la discriminación, se rechazan las doctrinas comprensivas no razonables: “La Nación Argentina no admite prerrogativas de sangre, ni de nacimiento [...] Todos sus habitantes son iguales ante la ley”.

El riesgo de dejar que la cultura de fondo gobierne es que ésta no es nada más y nada menos que la cultura de lo social, y se opone a la cultura de lo político. Por ende, se dificulta alcanzar el consenso superpuesto sobre esta base. Y lo que encontramos en la Constitución son intentos de llegar siquiera al consenso constitucional.

La propagación de ideologías basadas en el odio religioso o racial, el resurgimiento de movimientos xenófobos [...] nos demuestran la necesidad de los Estados de adoptar medidas que promuevan la eliminación de conductas discriminatorias por razones de edad, sexo, nacionalidad, raza e ideologías. (Sabsay y Onaíndia, 1994: 66)

Y, como un intento para solucionar la desigualdad, la Constitución en el artículo 75, donde se explicitan las atribuciones del Congreso, en el inciso 17 garantiza la identidad y los derechos de los pueblos originarios, y en el inciso 19 garantiza la igualdad en el desarrollo humano, la educación y la pluralidad cultural. El inciso 22 garantiza la igualdad de oportunidades y de trato entre todos los individuos y la eliminación de las discriminaciones arbitrarias. El inciso 23 ordena legislar y promover las medidas necesarias para garantizar la igualdad y el pleno goce de los derechos constitucionales y de los derechos humanos reconocidos por los tratados (Sabsay y Onaíndia, 1994).

Dejando a un lado la realidad del derecho positivo, se deberá ahondar en la formación del ciudadano mediante la educación con el objeto de consolidar un ámbito político en el que se logre la tolerancia entre las personas y no se

agudicen las divisiones por cuestiones ideológicas. ¿Y por qué se necesita un marco legal? Seguramente porque las personas somos vulnerables de muchas maneras necesitamos la protección del Estado para garantizar el respeto de los derechos humanos.

Conclusión

Finalmente, cuando lo religioso se convierte en una cuestión política, deberá replantearse si el acuerdo entre ciudadanos que lleva a la construcción institucional sigue siendo válido, si es racional y razonable. Un consenso como al que estamos acostumbrados, débil y poco duradero, no hace más que debilitar el poder civil. Por esta razón, se reclama una empatía de cada uno de los miembros de la sociedad que supere la tolerancia ya que “la aceptación del principio de la tolerancia sería un mero *modus vivendi*: dejaría de seguirse dicho principio de tolerancia tan pronto como se volviera dominante una fe u otra” (Rawls, 2002: 255). No basta con pretender una aceptación que en el fondo no existe porque, tarde o temprano, ese descontento o falta de comprensión hacia el pensamiento ajeno llevará a un enfrentamiento y a una rivalidad que terminará siendo política. Quizá eso es lo que sucedió en la historia argentina; se soslayó una diferencia en pos de un *modus vivendi*, dejando la discusión más ardua para un futuro, y esto llevó a una división de la sociedad a la hora de decidir sobre la posibilidad del aborto legal.

La idea básica del pañuelo naranja parecería ser la de borrar las diferencias para tratarnos todos como iguales y dejar a un lado esa identificación con dogmas que no hacen más que separarnos. No se niega la posibilidad de tener creencias firmes más allá de lo político; el problema que se suscita es el del rechazo del otro por convicciones profundas sobre cómo es el mundo, la vida, y cómo se debería

vivirla. Con el objeto de ir más allá de la mera tolerancia, se propone una vida en común, donde si un ciudadano cambia de religión, no pierde su identidad pública o institucional (Rawls, 1996). Y esto es así porque existe una concepción política de la persona; se trata de un concepto de ciudadanía donde todos son libres e iguales. Esa libertad que nos da el liberalismo político o democracia liberal nos aproxima a la anhelada convivencia social donde nadie imponga sus ideas sobre otros.

Representar el consenso superpuesto con el pañuelo naranja puede ser una buena respuesta a la problemática antes expuesta. El deseo de borrar todo resabio de institución religiosa de las normas que imperan en un país puede ser ventajoso si se abona la idea de convivencia pacífica y no de revancha. La interpretación intolerante que hacen algunos que creen que hay que avanzar sobre las creencias religiosas de los otros y fomentar el ateísmo no colabora con el camino que nos marcaría Rawls, sino que nos deja frente a un nuevo enfrentamiento. Eso sería un error. A veces se desestiman pequeñas riñas por diferencias cotidianas sin advertir que todo eso puede llegar a afectar el carácter democrático de la construcción institucional elegida. Seguro esto es así porque “muchos ciudadanos, si no la mayoría, llegan a asumir la concepción política pública sin ver ninguna conexión particular, de un modo u otro, entre ella y sus otras visiones [...] Si posteriormente se reconociera alguna incompatibilidad entre la concepción política y sus doctrinas comprensivas, entonces podrían muy bien ajustar o revisar estas últimas en vez de rechazar la concepción política. Reparemos en que aquí distinguimos entre la lealtad inicial a una concepción política, o nuestra estima por ella, y el posterior ajuste o revisión de las doctrinas comprensivas a que conducen esa lealtad y esa estima cuando surgen inconsistencias. Podemos suponer que esos ajustes o revisiones se producen lentamente a lo largo del

tiempo, conforme la concepción política va moldeando las doctrinas comprensivas para que sean coherentes con ella” (Rawls, 2002: 256).

¿Cómo soluciona Rawls el tema de la lealtad a la concepción política liberal de parte de ciudadanos enmarcados en doctrinas comprensivas? Según él, se va desarrollando una lealtad que se fortalece con el tiempo hasta el punto en que se advierte este concepto como razonable y eso lo vuelve adecuado para convivir pacíficamente, no ya por un tiempo, sino indefinidamente. Como siempre, nuestro autor es muy optimista. En el caso argentino estamos muy lejos de alcanzar el mentado consenso superpuesto, dado que todavía no logramos el consenso constitucional y no hay visos de generarlo. En la década de 1980, con una propuesta del presidente Raúl Alfonsín, hubo un intento de cambiar el sistema político mediante la reforma de la Constitución y no se alcanzó el acuerdo entre los partidos mayoritarios para hacerlo; la idea principal era que el Poder Ejecutivo no conservara un poder tan fuerte y pudieran elaborarse mayores consensos entre partidos. Si bien no alcanza para llegar al consenso superpuesto, podría haber sido una forma de caminar en ese sentido. Sin embargo, se necesita mucho más que la intención de una parte del espectro político. Debe transitarse por un proceso de cambios que surgirán a medida que la sociedad se vaya acostumbrando a resolver las necesidades de una forma más colaborativa y solidaria. Como ya se dijo anteriormente, hay una secuencia de pasos para alcanzar la sociedad ideal, ya que una vez que se establece el consenso constitucional los distintos grupos políticos se ven forzados a trascender su propia concepción del bien y a apelar a razones que puedan resultar atractivas para otros que no comparten su visión más abarcativa (Gargarella, 1999: 200-201). Es así porque necesitan de la mayoría. Así se terminan formulando concepciones políticas de justicia aceptables para los demás. Se producirán más conflictos debido a que el marco constitucional no es lo suficientemente amplio; los derechos,

las libertades y los procedimientos incluidos en un consenso constitucional cubren sólo una parte limitada de las cuestiones políticas fundamentales que deben ser debatidas. Los pasos que llevarán al ideal rawlsiano expresado como concepción liberal de la justicia, del *modus vivendi* al consenso constitucional y, finalmente, al consenso superpuesto se darán gracias a la confianza que irán teniendo los ciudadanos entre ellos (Rawls, 1996: 166-168). Ojalá que esta pugna de pañuelos termine enmarcándose en la hasta hoy denominada utopía rawlsiana.

Por último, para completar la idea de que nos iría mejor en un contexto donde el consenso superpuesto le gane la batalla a los dogmas que se nos han presentado en forma de debate, Rawls (1996: 31 n. 34) propone que se piense la identidad en el sentido de “nuestra concepción de nosotros mismos”, o “la clase de persona que queremos ser”. Y por eso sostiene que, si un ciudadano cambia de religión, no pierde su identidad pública o institucional. Esto se debe a que existe una concepción política de la persona; se trata de un concepto de ciudadanía donde todos son libres e iguales. Y, en este sentido, podría concluirse que conservar los debates violentos sobre temas que deberían pertenecer únicamente al ámbito de las doctrinas comprensivas y que no deberían influir en lo político no colabora con una democracia donde se respete la libertad y la igualdad. Como ya se ha discutido en el texto, la educación cívica –con el objeto de dar prioridad a la convivencia, la solidaridad entre partes y el reconocimiento de que el otro piense diferente– será fundamental para esta tarea. El florecimiento humano al que todo estudioso de la política anhela llegar se alcanzará entonces mediante la transmisión de valores ciudadanos que llevarán al reconocimiento del otro, al respeto a la diferencia de opinión y la libertad de pensamiento. Y así tendrá sentido enarbolar el pañuelo naranja.

Referencias

- BUSDYGAN, D. (2014), “La legitimidad de políticas sobre la interrupción del embarazo: consideraciones a partir del liberalismo político”, en C.A. Hernández y S. Ortega Gomero (dirs.), *Visiones contemporáneas de la filosofía política*, Bogotá, Universidad Libre, 87-98.
- DWORKIN, R. (1999), *Freedom's Law*, Cambridge, Harvard University Press.
- FREEMAN, S. (2007), *Justice and the Social Contract*, Nueva York, Oxford University Press.
- GARGARELLA, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós.
- NUSSBAUM, M. (1999), *Sex and Social Justice*, Nueva York, Oxford University Press.
- MAFFÍA, D. (2018), “Los senadores no entendieron, están encapsulados”, entrevista en Radiozonica. Disponible en <http://www.radiozonica.com.ar/#!/info/5018124>.
- RAWLS, J. (1993), *Teoría de la justicia*, Ciudad de México, FCE.
- (1996), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
 - (2002), *La justicia como equidad*, Barcelona, Paidós.
- SABSAY, D. y J. ONAINDIA (1994), *La Constitución de los argentinos*, Buenos Aires, Errepar.

Aproximaciones contemporáneas a la ideología

Lucha de clases y cultura

LAURA DUIMICH

En la reflexión filosófico-política contemporánea, el concepto de ideología causó distintas reacciones: desde la centralidad que le otorgaron quienes defendían la plena vigencia de su carácter explicativo, hasta el confinamiento que le dieron los teóricos que con premura firmaron su certificado de defunción, sea en los albores de la segunda posguerra como en tiempos del auge posmoderno. Entre los primeros –sobre quienes versará este capítulo– se encuentran principalmente teóricos marxistas, un campo intelectual en el cual los nombres Slavoj Žižek, Alex Callinicos, Göran Therborn y Fredric Jameson, entre otros, resultan relevantes en cuanto revitalizan la discusión en torno al concepto de ideología y afirman su importancia para la filosofía política. Se trata, en otras palabras, de intentos por determinar la pertinencia teórica de esta noción, que ha sufrido sucesivos asedios a lo largo del siglo XX, así como la relevancia que tiene al interior de la tradición marxista. Así, en el presente trabajo se abordan las apropiaciones más recientes del concepto de ideología dentro de la tradición marxista, particularmente algunos aportes que sostienen la vigencia de la lucha de clases como categoría central para comprender el orden social y que abogan por una concepción materialista que privilegia la dimensión cultural y enfatizan la especificidad de la noción de ideología. Entre dichos aportes, se tienen en cuenta los abordajes de mayor contenido sociológico, como

los propuestos por Göran Therborn y Alex Callinicos, y luego las aproximaciones que enfatizan los aspectos culturales de la ideología, como las que desarrollaron Raymond Williams, Fredric Jameson y Slavoj Žižek.

1. Las aproximaciones sociológicas

La propuesta teórica de Louis Althusser acerca de los aparatos ideológicos del Estado, publicada en 1968, resultó muy sugestiva para los intelectuales de su tiempo y, todavía hoy, la gravitación de su pensamiento se hace presente en varios estudios sobre la ideología. Su legado fue recuperado sobre todo en los debates de las décadas de 1970 y 1980, entre los autores que siguieron los pasos del estructuralismo y posestructuralismo, pero también en aquellos que fueron críticos de dichos enfoques. La propuesta teórica de Althusser resultaba sugestiva por varios aspectos: para quienes estudiaban la cultura, puesto que su interés en la esfera superestructural brindaba nuevos elementos de análisis; por el enfoque estructuralista –tan en boga por entonces– que incorporaba conceptos del psicoanálisis lacaniano para explicar la estabilidad de ciertas variables pese a la cambiante escena política, y porque privilegiaba una mirada científica y academicista que permitía que ciertos académicos de izquierda pudieran justificar su propia tarea, puesto que muchos habían abandonado una participación política activa y se refugiaron en las universidades.

El aporte de Göran Therborn al debate en torno al concepto de ideología que se da en las postrimerías del siglo XX sólo puede entenderse como un intento de continuación de “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” de Althusser. De ahí que uno de los aspectos salientes en *La ideología del poder y el poder de la ideología* de Therborn es su preocupación por “la función de la ideología en la organización, el mantenimiento y la transformación del poder

en la sociedad” (Therborn, 1987: 1, mi subrayado). Y por eso a lo largo de su ensayo, si bien toma distancia de la visión althusseriana de la ideología como “cemento social”, enfatiza el aspecto funcional de ella. Además, agrega que el término no supone para él un contenido particular, tal como falsedad, conocimiento erróneo, carácter imaginario, sino que la ideología “hará referencia a ese aspecto de la condición humana bajo el cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que cada uno de ellos comprende en diverso grado. La ideología es el medio a través del cual operan esta conciencia y esta significatividad” (1-2). En este registro deben incluirse (sin establecer un orden de prioridades) las nociones y experiencias cotidianas, las doctrinas intelectuales, la conciencia de los actores sociales, los sistemas de pensamiento y los discursos institucionalizados en una sociedad dada. Por ello, Therborn considera que para analizarlas no deben ser vistas como textos: suponen un desorden en el que conviven distintas concepciones puesto que constituyen procesos sociales en curso.

Mientras descarta la posibilidad de adjudicar un contenido particular a la ideología –por ejemplo, el de un conocimiento erróneo–, se aleja de la identificación entre ideología y falsa conciencia y, al incluir los discursos institucionalizados y las experiencias cotidianas, toma distancia de la identificación entre ideología y conciencia. Esta identificación entre ideología y conciencia corresponde a la concepción amplia de la ideología, que algunos autores identifican a partir de la interpretación del pasaje del prólogo de 1859 de *Contribución a la crítica de la economía política* de Karl Marx (2014a), en el que se asocia la ideología con todas las formas de conciencia que conforman la superestructura. Therborn (1987: 3) propone pensar la ideología no como un cuerpo de pensamiento o estructura de discurso, sino como “manifestaciones del particular ser-en-el-mundo de unos actores conscientes, de unos sujetos humanos”. Y si bien repite la fórmula de Althusser según la cual la ideología

es un discurso que interpela a los individuos en tanto sujetos (Therborn, 1987: 13), considera que pensar el carácter ideológico supone considerarlo en términos de su capacidad para formar y transformar la subjetividad humana. De esta forma, se hace hincapié en el sentido funcional de la ideología, también destacado por Althusser.

Aun cuando Therborn (1987: 9) reconoce que su propuesta retoma el camino inaugurado por Althusser, realiza una aguda crítica a ciertas posiciones centrales de la propuesta del teórico argelino, como la taxativa diferencia entre ciencia e ideología, según la cual la ciencia representa el conocimiento verdadero y la ideología una representación falsa (imaginaria, si nos ajustamos a los términos althusserianos) o la convicción de que los seres humanos sólo están motivados significativamente como sujetos por su conocimiento verdadero o distorsionado. Por ello, Therborn insiste en la necesidad de superar esta distinción propia de los debates de la década de 1960 y avanzar en una teoría de la ideología que contemple también los aportes de Antonio Gramsci y Georg Lukács. Por otro lado, si bien toma en cuenta la contribución del psicoanálisis (pues reconoce que en la ideología “intervienen procesos psicodinámicos”), destaca la importancia de distinguir el proceso de interpelación ideológica de un sujeto (es decir, el proceso de producción o transformación de subjetividad) respecto del proceso de formación de su personalidad, que obedece a otros factores –algunos de orden inconsciente– y la ideología no se puede reducir a ellos (Therborn, 1987: 13). A partir de esto, desarrolla uno de sus aportes más originales, puesto que al problematizar la noción de interpelación que introdujo Althusser intenta dar cuenta de cómo funciona la producción de subjetividades promovida por la ideología.

En esta empresa, distingue tres modos fundamentales de interpelación ideológica a partir de los cuales las ideologías “someten y cualifican a los sujetos” diciéndoles, haciéndoles reconocer y relacionándolos con, en primer lugar, *lo que existe* y, por ende, lo que no existe. A partir de aquí, la

ideología dice al sujeto quién es, qué es el mundo, cómo es la sociedad; adquiere un sentido de identidad y se hace consciente de lo que es verdadero y cierto. En segundo lugar, observa que la ideología también señala qué es *lo bueno*, lo correcto, lo justo, hermoso, atractivo, agradable, y qué no lo es, para estructurar y normalizar los deseos. Por último, Therborn (1987: 15-16) destaca que la ideología enuncia qué es *lo posible* e imposible; de modo que da forma al sentido de mutabilidad del ser-en-el-mundo y las consecuencias de cambio, a partir de las cuales se formarán esperanzas, ambiciones y temores. Son estas formas de interpelación, que operan conjuntamente, las que conformarán tendencias a la conservación o el cambio de un orden social. Este último aspecto es clave para considerar la relevancia de la ideología que, si bien ha perdido actualidad en la reflexión teórica, no deja de operar en el condicionamiento de aquello que es posible o imposible en un orden social. Por eso, para el campo teórico del marxismo –que trata de establecer las condiciones para una transformación radical de la sociedad– es difícil prescindir del concepto de ideología, mientras que para las posiciones que apuntan a la conservación del orden social resulta de interés invisibilizar la ideología o determinar su irrelevancia en términos conceptuales.

Alex Callinicos es un prestigioso representante del marxismo británico que participó del debate de las últimas décadas del siglo XX sobre el concepto de ideología. En su propuesta, toma distancia de la “tesis de la ideología dominante”, aquella que surge de una interpretación de la posición marxiana según la cual las ideas dominantes de una sociedad coinciden con las ideas de la clase dominante (interpretación que parte una célebre afirmación presente en *La ideología alemana*), y se inclina por la visión gramsciana, que entiende la ideología como una articulación de intereses. En *Making History*, cuya primera edición es de 1987, Callinicos reflexiona acerca de la conciencia de clase, que en su propuesta teórica se encuentra íntimamente relacionada con el concepto de ideología; y considera

los elementos con los cuales suele definirse este concepto, para luego exponer una posición crítica de esos elementos. Así, aborda distintos aspectos del concepto de ideología destacados a lo largo del siglo XX por diferentes autores marxistas y los pone en tensión para luego presentar los argumentos que dan forma a su visión sobre el concepto de ideología.

Por lo general, según señala Callinicos (2004: 156), la ideología es definida como (1) un conjunto de creencias ampliamente sostenidas; (2) cuya aceptación es causada socialmente; (3) que son falsas; (4) cuya aceptación es en interés de la clase dominante. Entre esos cuatro aspectos, sostiene que los puntos (3) y (4) son los que desempeñan un papel fundamental en una definición de ideología y que, pese a que el primer aspecto es el que parece más inocuo, es inconsistente con la concepción marxiana de la conciencia de clase. En efecto, en este punto retoma la distinción señalada por Erik Olin Wright, según la cual existen dos usos de la expresión “conciencia de clase” en la tradición marxista: una “como característica contrafáctica o imputada de las clases en tanto entidades colectivas, [y otra] como atributo concreto de los individuos humanos como miembros de una clase” (Wright, 1985; citado por Callinicos, 2004: 157). Entre dichas opciones teóricas –y en un claro rechazo respecto de la concepción lukacsiana de “conciencia imputada” que aparece en la primera acepción– Callinicos se inclina por la segunda, puesto que son los individuos en cuanto miembros de una clase (y no las clases) los que poseen creencias ideológicas, aun cuando su aceptación “sea causada socialmente”, como se establece en la característica (2).

Sobre este punto, revisa la posición de Jon Elster, quien destaca que “el estudio de la ideología tiene la finalidad de explicar por qué tantos individuos similarmente situados aceptan las mismas visiones, o las producen simultáneamente” (Elster, 1985; citado por Callinicos, 2004: 158). La respuesta de Callinicos enfatiza la importancia de estudiar procesos sociales más que individuales, puesto que la

ideología se relaciona con formas de conciencia social, y no con un error individual. De este modo, rechaza la afirmación de Elster acerca de la ideología como falsa conciencia y advierte que incurre en un psicologismo innecesario. Es menester recordar que la expresión “falsa conciencia” para referirse a la ideología no fue utilizada por Karl Marx sino por Friedrich Engels, luego de la muerte del primero; sin embargo, en adelante logró convertirse en una de las acepciones del término más utilizadas. Por ello Callinicos se dedica a discutir esta definición que sostiene que la ideología es falsa conciencia en el siguiente punto, el (3).

Aunque es posible remontarse a la teoría de los ídolos de Francis Bacon para encontrar raíces tempranas del concepto de ideología, Callinicos señala que el aporte original de Marx es incorporar el concepto en su teoría general de la lucha de clases, cuando afirma que la ideología encubre las contradicciones sociales y que lo hace en interés de la clase dominante. Con todo, este último aspecto no requiere que las ideas sean producidas directamente por la clase dominante (de otro modo, se introduciría aquí la “tesis de la ideología dominante”), sino que, al ocultar las contradicciones, la ideología *sirve* a los intereses de la clase dominante. En términos del autor, “la aceptación de creencias ideológicas es de interés para la clase dominante *porque* son falsas, y mistifican la realidad de explotación y opresión” (Callinicos, 2004: 158). Esto quiere decir que el hecho de que su interés sirva a la clase dominante (4) no puede justificar su extendida distribución a nivel social (1), porque se llegaría a una explicación funcional, en la que se da cuenta de la existencia de ciertos fenómenos a partir de su utilidad social.

Callinicos advierte que este problema se halla en la posición asumida por Marx y Engels en *La ideología alemana*, según la cual “[l]as ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a disposición los medios para la

producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente” (Marx y Engels, 2014: 39).

Esta posición sitúa a las clases subordinadas como meros receptáculos de la ideología dominante, lo cual resulta difícil de sostener. Por ello, Callinicos (2004: 159) se inclina hacia la teoría del fetichismo de la mercancía de *El capital*, según la cual es posible otorgar un fundamento “material a la ideología burguesa, puesto que el funcionamiento de la economía de mercado en sí mismo induce creencias ideológicas en los agentes de la producción capitalista”. Precisamente porque los trabajadores no son simples receptáculos de la ideología dominante pueden tomar conciencia de su posición y asumir un papel activo, sea crítico o crítico-práctico. Desde la perspectiva presente en *El capital* no se sigue la *tesis de la ideología dominante*, no hace falta una conspiración o una mentira por parte de la clase dominante, dado que la aceptación de creencias ideológicas es generada espontáneamente en la esfera de la producción. Así, la posición de la clase trabajadora como mero receptáculo se transforma en una condición estructural que lo atañe dentro y fuera del proceso de producción. Aun más, Callinicos señala que la explotación capitalista depende más de la presión económica impuesta a los trabajadores para vender su fuerza de trabajo que de las creencias que la clase dominante quiera imponer al resto de la sociedad, por lo que, más allá de ser más o menos conscientes de su rol en el orden social, lo que marca las acciones del proletariado es saber que el lugar que ocupa en la sociedad puede ser alterado.

Si tenemos en cuenta la definición de ideología del prólogo de 1859 de Marx (la concepción *amplia* de ideología según la cual es posible identificarla con la superestructura), los últimas acepciones que analiza Callinicos deben ser desechadas, a saber: que las ideas de la ideología son falsas

(3) y que son en beneficio de la clase dominante (4); puesto que no necesariamente se requiere que la superestructura se construya a partir de nociones falsas y tampoco que sean directamente transmitidas por los medios “espirituales” (el aparato educacional, los medios de comunicación, etc.) de la clase dominante. No es menester que de esos aparatos ideológicos emane una conciencia falsa, pues contribuyen a la reproducción del sistema cuando esa conciencia impide ver la totalidad de la acción política. Esta conciencia obstaculiza la formación de una conciencia de clase revolucionaria, sobre todo cuando invalida el tipo de reflexión teórica necesaria para llevar adelante un análisis coherente de la realidad social.

En esta convicción, Callinicos retoma a Therborn, cuando sostiene que la ideología “refiere a ese aspecto de la condición humana bajo el cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que tiene sentido para ellos en diferentes maneras” (Therborn, citado por Callinicos, 2004: 168). A la luz de esta perspectiva, y puesto que es uno de los aspectos que Therborn pone en claro al comienzo de su ensayo, ya no se requiere conservar la concepción de ideología en cuanto falsa conciencia. En otras palabras, las personas pueden aceptar la explotación que sufren aun cuando no piensen que esa explotación es justa; en el capitalismo no se requiere un engaño para mantener ciertas condiciones de dominación. De este modo, el criterio de verdad o falsedad implícito en la *tesis de la ideología dominante*, y que subyace a la concepción de ideología como falsa conciencia, debe ser abandonado como criterio de demarcación entre aquello que se considera ideológico o no ideológico. Sin embargo, no se afirma aquí que el contenido de toda ideología es verdadero (el reverso de la falsa conciencia); sucede simplemente que, despojados de los aspectos que se deben descartar de la definición inicial, se enfatiza el carácter de la ideología como articulación de intereses: por eso se pone en juego la lucha de clases, ámbito donde se toma conciencia de esos intereses.

Callinicos remarca que la noción de interpelación (introducida por Althusser y retomada por Therborn) requiere algo más que un criterio de verdad o falsedad. Como es sabido, los individuos no tienden a formar sus ideas sobre la base de tal criterio epistemológico; parece más adecuado pensar la interpelación como respuesta a un acto de habla, “que subsume al individuo bajo una particular forma de identidad, dependiendo del modo en el cual se dirige a él o ella” (Callinicos, 2004: 177). Con todo, alerta que ir al extremo de esta posición conlleva el confinamiento del individuo al lugar de un sujeto actuado por la estructura y sin posibilidades reales de superar el rol que le toca ocupar en un determinado orden social (conclusión a la que también arriba Althusser).

2. Las aproximaciones culturalistas

En el ámbito de los estudios culturales británicos, en la década de 1960, surgió una perspectiva que Raymond Williams (2009:15) denominó *materialismo cultural*: “[U]na posición que puede ser brevemente descripta [como] una teoría de las especificidades de la producción material de la cultura y la literatura al interior del materialismo histórico”. Su punto de partida fue afirmar el anclaje material de la cultura, alejándose de las posiciones que circunscribían la cultura al ámbito superestructural, que la consideraban “dependiente” o un mero reflejo de la base material. Esta particular concepción de la superestructura como mero reflejo de la estructura –que había sido la visión dominante en tiempos del estalinismo– también daba lugar a una definición de la ideología que es revisada por los miembros del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham, fundado en 1964 por Richard Hoggart. Al interior de ese círculo intelectual, fueron especialmente Raymond Williams y Stuart Hall quienes

encararon la tarea de problematizar la teoría de la ideología presente en los autores del marxismo ortodoxo y protagonizaron un alejamiento crítico respecto de las posturas –que consideraban dogmáticas– del Partido Comunista británico.

Raymond Williams (1994, 2003, 2009) distingue tres aproximaciones principales al concepto de ideología en los escritos marxistas. En primer lugar, la ideología como “[u]n sistema de creencias característico de un grupo o una clase particular” (Williams, 2009: 78); en segundo lugar como “[u]n sistema de creencias ilusorias –falsas ideas o falsa conciencia– que puede ser contrastado con el conocimiento verdadero o científico” (78); y en tercer lugar como “[e]l proceso general de la producción de significados e ideas” (78). El primer criterio se vincula con la apropiación leninista del concepto, que se acerca a un sentido “neutral”, puesto que no supone que su contenido sea necesariamente falso; el segundo se aproxima al sentido presente en los escritos de juventud de Marx (especialmente en *La ideología alemana*, aunque no es aquí donde aparece la noción de falsa conciencia, sino en cartas escritas por Engels tiempo después de la muerte de Marx), y el tercero identifica la ideología con un proceso que socava las distinciones que surgen de los dos primeros aspectos (los intereses de las diferentes clases y la que opone ideología –como falsa conciencia– a ciencia), “ya que el proceso ideológico –la producción de significados e ideas– es entonces visto como un proceso general y universal y la ideología es o este propio proceso o su área de estudio” (79).

Uno de los fragmentos más popularizados de la obra de Marx, presente en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* es el de la metáfora de la base y la superestructura; que vale la pena citar *in extenso*:

[E]l conjunto de [las] relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que

corresponden *determinadas* formas de conciencia social. El modo de producción de la *vida material condiciona* el proceso de la vida política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que *determina* su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que *determina* su conciencia. (Marx, 2014a: 200, mi subrayado)

Williams identifica que, a partir de la lectura de este célebre pasaje de Marx, el ámbito de la superestructura comenzó a ser caracterizado como dependiente, condicionado, determinado; mientras que lo *material* se identificaba con la estructura económica, con el ser social. La argumentación es bien conocida: si hay cambios en las relaciones de producción, se transforma toda la inmensa superestructura erigida sobre ella, de ahí su carácter dependiente. Este punto será una de las posiciones más discutidas por los representantes de los estudios culturales, y por eso Williams propone avanzar hacia un materialismo cultural, en cuanto teoría de la producción material de la cultura al interior del materialismo histórico.

En el prólogo, además, se encuentran elementos para distinguir entre “los cambios *materiales* ocurridos en las condiciones económicas de producción [y] las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas *ideológicas* en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y *luchan* por resolverlo” (Marx, 2014a: 200-201, mi subrayado). En este párrafo se ven varios aspectos significativos, a saber: en primero término, la oposición de la ideología a lo material; en segundo, la asimilación de la ideología a la superestructura en su conjunto, es decir, las formas ideológicas parecen incluir en este pasaje a todo el ámbito de lo superestructural, a todas las formas de conciencia. Y, en tercer lugar, un aspecto por el que toda la definición anterior de Marx adquiere un nuevo matiz: las formas ideológicas resultan condición de posibilidad para tomar conciencia del conflicto y luchar por resolverlo. De tal forma que la superestructura, y las *formas*

ideológicas en general, adquieren una importancia que no había sido advertida, y que influyó en la noción leninista de la ideología y también en Gramsci. (Gramsci tuvo una gran influencia sobre los intelectuales de la escuela de Birmingham y de ahí Williams adopta su concepción, para la cual lucha social e ideología resultan inescindibles.)

Uno de los pasajes fundamentales para comprender la visión de Williams es aquel de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* en el que Marx (2014b: 39) señala: “[S]obre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una *superestructura de sentimientos*, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar” (mi subrayado). En efecto, a partir de esto desarrolla un concepto central de su obra al que, sin embargo, se le ha prestado poca atención, el de *estructura de sentimiento*. En rigor, se vale de este fragmento de Marx para fundamentar su posición acerca de la relación entre base y superestructura, que es el punto de partida para su proyecto teórico del materialismo cultural y que toma distancia de la visión de la estructura determinante y la superestructura condicionada o dependiente. Pero, también, le permite pensar la superestructura como formas de conciencia que parten de una *estructura de sentimiento*.

Según Williams (2009: 180), a partir de la noción de estructura de sentimiento es posible captar ciertos aspectos de la realidad social bajo una mirada propia del crítico cultural, puesto que pretende dar cuenta de “los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, [que] en la práctica son variables (incluso históricamente variables) en una escala que va de un asentamiento formal con una disensión privada hasta la interacción más matizada existente entre las creencias seleccionadas e interpretadas y las experiencias efectuadas y justificadas”. Puede decirse que, tomando distancia del rígido economismo basado en la preeminencia de la base –por el cual la superestructura se reducía a un mero reflejo o eco–,

Williams aporta un concepto por el cual se pone en primer plano la dimensión de la conciencia. La *superestructura* de sentimiento es robustecida como *estructura* de sentimiento: las formas de pensar y las creencias que otorgan significado a la vida social poseen ahora un lugar más destacado, desde el cual es posible dar forma a las experiencias.

A partir del cambio de perspectiva que aporta Williams, la imagen de la cámara oscura (presente en *La ideología alemana*) y de la metáfora de base y superestructura (introducida en el prólogo) son puestas definitivamente en cuestión por el crítico galés, puesto que “una relación de estructura, que frecuentemente tiene lugar aunque no haya relación aparente de contenido, puede mostrarnos el principio organizativo a través del cual una particular visión del mundo, y de allí la coherencia del grupo social que la sostiene, opera realmente en la conciencia” (Williams, 2012: 42). De algún modo, con Williams se cierra un recorrido que tiene escauceos previos en los aportes de Gramsci y Althusser. La estructura de sentimiento postulada por Williams es una forma *menos fija* que la estructura, pero que permite visualizar los procesos de emergencia, de formación, que luego podrán –o no– constituir formas más estables. De modo que, a partir de su propuesta para un materialismo cultural, se desarrolla una concepción que, si bien conserva algunas de las premisas del materialismo histórico, poco tiene que ver con la posición mecanicista que, mientras Williams escribe, todavía goza de buena salud entre muchos marxistas.

Varios años más tarde Fredric Jameson, el más influyente crítico cultural marxista estadounidense de nuestro tiempo, realizó una detallada caracterización de la fase actual del capitalismo –el capitalismo “tardío”–, fase que identifica con la posmodernidad.¹ De acuerdo con su crite-

¹ En el artículo de 1984, “Posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado” (publicado en *New Left Review*) y en el libro que escribió sobre la base del mismo (editado con el mismo título en 1991), Jameson (2012b) se

rio, “«globalización» y «posmodernidad» son lo mismo, las dos caras de nuestro momento histórico o, mejor aún, de la fase del modo de producción en la cual nuestro momento, nuestro presente, se halla inserto” (Jameson, 2012a: 23). En otras palabras, sostiene que en la etapa contemporánea del capitalismo la globalización corresponde a la base –citando la clásica metáfora marxiana– y la posmodernidad, a la superestructura. Aunque advierte que la “filosofía posmoderna” no consiste en una teoría de la posmodernidad, sino en una ideología, y como tal debe analizarse como “un fenómeno que es tan económico como cultural, tan psicológico como estético, tan político como filosófico” (27), de modo que la filosofía de la posmodernidad puede entenderse como una ideología de lo posmoderno.

A partir de los aportes de Raymond Williams, y con la convicción de que resulta acuciante romper la tajante división de base y superestructura, Jameson indica que es posible entender la posmodernidad en términos de la noción de estructura de sentimientos. Aun más, por la naturaleza de los fenómenos que dan forma al capitalismo avanzado, esa distinción se vuelve cada vez más imposible de sostener, puesto que hablar de los fenómenos culturales obliga a hacerlo en términos comerciales o en términos de economía política (Jameson, 2012a: 27). Por eso, considera que toda postura acerca del posmodernismo en la cultura –sea para venerarlo o vituperarlo– constituye en sí misma un posicionamiento político respecto de la naturaleza del capitalismo tardío.

Según Jameson, en las discusiones más antiguas acerca de la cultura era posible dar cuenta de una cierta autonomía relativa de la esfera cultural, pero el capitalismo avanzado ha destruido esa lógica. Y esta destrucción no implica su

refiere a la lógica cultural del capitalismo tardío en términos de “posmodernismo”. En una publicación posterior, sostiene que actualmente cambiaría el nombre a “posmodernidad”, pues su “intención no era identificar un estilo artístico concreto –al que todavía podemos llamar «posmodernismo»– sino describir todo un cambio cultural sistémico” (Jameson, 2012a: 20).

desaparición; por el contrario, la disolución de la esfera autónoma provocó que la cultura ahora se expanda “a lo largo de todo el dominio social, al punto de que puede decirse que todo, en nuestra vida social (desde el valor económico y el poder estatal, hasta las prácticas y la misma estructura psíquica), se ha vuelto «cultural» en algún modo original” (Jameson, 2012b: 91). Además, llama la atención acerca de la capacidad del capital multinacional para colonizar los que identifica como reductos precapitalistas, tales como la naturaleza y el inconsciente. De ahí que el posmodernismo resulte una pauta cultural dominante como norma hegemónica, y no sólo un estilo.

En un artículo publicado en 1981,² titulado “Análisis ideológico: un manual”, en el que aborda específicamente el concepto de ideología, Jameson se refiere a la distinción entre el uso del término “ideología” como sustantivo o adjetivo, y agrega que el uso más habitual es este último. Acerca de la función que cumple la ideología, su respuesta es que “juiciosamente, estratégicamente colocado, este modificador tiene todavía capacidad de impactar, una capacidad que es no tanto cuestión de inventiva como de un *extrañamiento* que es también un *posicionamiento*” (Jameson, 2013: 360). Es de destacar que, entre las propuestas presentadas hasta aquí, el escrito de Jameson es el único en que puede encontrarse –desde el comienzo– una referencia al uso habitual del término “ideología”, en el contexto desde el que escribe. Esto es relevante dado que, aun en el ámbito académico, hablar de ideología parece tener implicaciones políticas inmediatas, pero no siempre esto es reconocido por los autores marxistas. En el caso de Jameson, podemos pensar que su intención es dirigirse a una comunidad de interlocutores más amplia o, tal vez, pueda atribuirse a que escribe desde una academia poco identificada con el marxismo, como es la estadounidense.

² Artículo ampliado en 1990 y revisado en 2008, por lo que nos permite abarcar las posiciones de Jameson a lo largo de varios años.

Y enseguida aborda una cuestión fundamental: ¿qué pierde la tradición marxista si se abandona el concepto de ideología? Jameson advierte que esta capacidad de impacto no está en ninguno de los términos rivales con los que a veces pretende reemplazarse al de ideología (como “cosmovisión” o “filosofía”), dado que ninguno de ellos “es capaz de preservar del mismo modo los elementos y la estructura de un objeto dado [...] desplazando al mismo tiempo el marco discursivo en el que se lo ve; poniéndolo entre paréntesis, por así decirlo, el modo de hacer visibles a simple vista los rasgos constitutivos de la creencia, la praxis socialmente simbólica y la mediación grupal” (Jameson, 2013: 360). Así, surge una concepción que enfatiza el carácter de ocultamiento: es decir, lo ideológico no se muestra como tal. Y, además, esto se realiza invisibilizando los rasgos que producen las creencias y la praxis: nuevamente, se refuerza la función de distorsión, camuflaje u ocultamiento, que corresponde a los enfoques más “clásicos” de la ideología.

Uno de los aspectos más relevantes de la posición de Fredric Jameson, que será también destacado por Terry Eagleton, se relaciona con la observación según la cual el término “ideología” es, en sí mismo, “una declaración de adherencia a una comunidad interpretativa determinada, en este caso al marxismo como problemática y como praxis” (Jameson, 2013: 360). De esta forma asume el señalamiento que –en ambas versiones de la tesis del fin de las ideologías– tiende a la identificación entre ideología y marxismo, comunismo, Unión Soviética, y, sobre todo, estalinismo. Esta circunstancia, sin dudas, contribuyó a que paulatinamente el término haya caído en desuso y, con él, también el concepto sea cuestionado en su capacidad analítica. Capacidad que, entre tantas definiciones y perspectivas, podrá evaluarse en la medida en que su uso sea especificado.

El argumento de Jameson en defensa del análisis ideológico radica en que, considerado como método y operación, ofrece una mirada que enriquece las explicaciones que sólo tienen en cuenta el contexto o la intención. Para

justificar esta posición, recorre tres modelos de ideología que conviven en el marxismo. En primer lugar, la formulación de la ideología como falsa conciencia, que es identificada como un enfoque decimonónico que desconfía de la razón pero que a su vez conserva el “impulso polémico de los *philosophes* ilustrados [y por tanto] sigue siendo relativamente dieciochesca” (Jameson, 2013: 368). Esta continuidad se verifica en el rechazo al idealismo y la metafísica en los escritos juveniles de Marx, que recuerda el rechazo a la religión de los *philosophes*, y por ello es considerado un modelo epistemológico de ideología, cuyo énfasis se encuentra en el conocimiento, en los límites de éste, en las formas de error y en la confianza en poder eliminar estas distorsiones a partir de un elevado rigor científico, y para ello buscar el método más adecuado sigue siendo una tarea crucial. Sin dudas, uno de los límites más visibles de este enfoque es que deja fuera las motivaciones no racionales o inconscientes de las acciones colectivas.

El segundo modelo de ideología que propone Jameson es el de las clases sociales, y es fundamentalmente un modelo funcional. Quienes desarrollan esta perspectiva consideran que lo más importante es determinar el papel que desempeña la ideología y su efectividad en la lucha de clases, y la función se determinará de acuerdo con la clase social que consideremos. En el caso de la clase dominante, su función será de legitimación y hegemonía; mientras que en el caso de una ideología de oposición, como la de la clase proletaria, su tarea será desacreditar la ideología hegemónica y desarrollar una ideología que funcione como una herramienta para la transformación del orden social.³ Una de las características específicas de este modelo, y que Jameson identifica como uno de los aportes más originales del marxismo, se halla “en su ambición de *desmitificar* lo que

³ Aquí podemos incluir los trabajos de Gramsci.

parecen meros pensamientos, posiciones, opciones éticas o metafísicas” (Jameson, 2013: 371), de ahí su carácter funcional, como instrumento de la lucha de clases.

En el tercer modelo se identifican cuestiones ideológicas en las experiencias de la vida cotidiana (más allá de las opiniones y valores). Se pone atención en el proceso descrito en *El capital* como fetichismo de la mercancía y que transforma las relaciones entre cosas en relaciones subjetivas y las relaciones entre los hombres y mujeres como relaciones entre cosas.⁴ Según Jameson (2013: 378), el aspecto original que aporta este modelo “reside en el modo en el que sitúa lo ideológico no en las opiniones o en los errores, las cosmovisiones o los sistemas conceptuales, sino en el proceso mismo por medio del cual la vida cotidiana es sistemáticamente reorganizada en todos sus niveles”, esto es: en el proceso de trabajo pero también en el tiempo libre, en el cuerpo y en la mente, etc. Aquí el sujeto desaparece, ya no es siquiera la clase dominante la que planea esta tarea (como vimos en el segundo modelo), sino que todo responde a la dinámica misma del capital. Si en el primero aparecía un sujeto individual y en el segundo, un sujeto colectivo (la clase), aquí es el mismo capital el que desarrolla el proceso, por lo que se constituye como sistema total al que sin duda resulta difícil resistirse a menos que se logre un cambio radical.

Además, destaca el aporte de Althusser como la “reconsideración más influyente y dramática de la concepción marxista tradicional [...] el «modelo» nuevo más ingenioso y sugestivo de los procesos ideológicos” (Jameson, 2013: 382). Una de las innovaciones que incorpora Althusser, presente en el debate teórico de las décadas de 1960 y 1970, es la dimensión institucional de las ideologías, donde reside su carácter material.⁵ Además, se halla la cuestión acerca

⁴ Es decir, aquí se encuentra el proceso de “cosificación” al que alude Lukács.

⁵ Sin dudas, el análisis institucional de las ideologías que realiza Therborn es otra de las evidencias de la marcada inspiración althusseriana de su trabajo.

de la imposibilidad lógica de que exista un fin de la ideología, dado que su aspecto funcional resulta indispensable para cualquier formación social. Este aspecto es destacado especialmente por Jameson, porque en su teoría postula que toda formación debe incluir lo que denomina “un mecanismo de «mapeo», un modo en el que los distintos sujetos individuales se representen sus relaciones con la realidad y con la totalidad social” (389). Esta recuperación de la definición de ideología de Althusser pone en evidencia, además, la relevancia que adquiere la teoría psicoanalítica en el pensamiento de Fredric Jameson.

Cuando sostiene que “la tarea que el mapa cognitivo está llamado a cumplir dentro del marco más reducido de la vida diaria [es] la de posibilitar al sujeto individual una representación de su situación respecto de esa totalidad vasta e irrepresentable constituida a modo de ensamble por el conjunto de las estructuras sociales” (Jameson, 2012b: 95), esta definición no avanza mucho más allá de la posición de Althusser; pero su introducción es justificada por la convicción de que la definición althusseriana y su inspiración lacaniana permiten pensar aspectos metodológicos que pueden orientar en la elaboración de este mapa cognitivo, puesto que vuelve a poner en discusión la distinción entre ciencia e ideología que todavía considera valiosa. En sus términos, “[l]a fórmula althusseriana, por decirlo de algún modo, designa una brecha, una fisura, entre la experiencia existencial y el conocimiento científico. La función de la ideología, entonces, será la de inventar algún modo en el que esas dos dimensiones diferentes puedan articularse entre sí” (97). De esta forma, rehabilita la distinción entre ciencia e ideología que sus contemporáneos critican en Althusser y destaca el aspecto funcional de la ideología, que puede variar en distintas situaciones históricas.

Finalmente, Jameson destaca la pertinencia de estudiar las prácticas –y no los valores u opiniones– como objeto de análisis ideológico, tal como proponen las investigaciones que hacen foco en la sociedad de consumo y sus prácticas

como mecanismos ideológicos más efectivos para la reproducción del sistema social, desplazando del análisis a los sistemas de creencias o pensamiento; y en la misma dirección apuntan los análisis ideológicos que se ocupan del análisis del discurso. En definitiva, en la actualidad “el análisis ideológico consiste en revelar las huellas de[l] sistema en un texto determinado (que puede ir de un programa político y su vocabulario a un texto literario, de las adicciones personales a la experiencia del espacio, del afecto a la ciencia), es decir, en demostrar los patrones y las funciones u operaciones del sistema tal como es replicado en todos los numerosísimos subsistemas que constituyen la vida posmoderna en todas partes” (Jameson, 2013: 409).

Esta concepción del análisis ideológico se condice con su conceptualización más amplia de la fase actual del capitalismo, la posmodernidad, como lógica cultural dominante que abarca las formas de pensamiento, los procesos de trabajo, en resumen: borra cualquier distinción posible entre los fenómenos de la base y la superestructura, retomando la línea de Williams.

Por último, así como Fredric Jameson representa en el campo del marxismo a la crítica cultural norteamericana, el filósofo esloveno Slavoj Žižek se ha posicionado como uno de los más destacados (y controvertidos) críticos marxistas contemporáneos. A partir de una singular apropiación de conceptos del psicoanálisis lacaniano, ha realizado importantes aportes para una teoría de la ideología. En un artículo de 1994 titulado “El espectro de la ideología”, intenta argumentar la importancia de preguntarnos acerca de la ideología en la época que se inaugura, en tiempos de la disolución de la Unión Soviética, pocos años después de la caída del Muro de Berlín. Y señala que, dado que el horizonte de la imaginación histórica está sujeto al cambio, nos encontramos obligados a aceptar la implacable pertinencia de la noción de ideología (Žižek, 2005: 7). En ese trabajo retoma la famosísima paradoja de Jameson –citada hasta el cansancio, pero no por eso menos relevante– según

la cual parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, y define la ideología en tanto “matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esa relación” (Žižek, 2005: 7).

De esta forma reaparece aquello sobre lo que había llamado la atención Therborn, y que consiste en la función de la ideología en subsumir y cualificar a los sujetos definiendo lo que es, lo que es bueno y lo que posible en un determinado momento histórico. Este condicionamiento ideológico, claramente, pondrá límites a la imaginación histórica, y con ello a la acción política, ya que de acuerdo con el cálculo de lo que pueda estimarse como posible o no posible se derivará la motivación para llevar adelante algún tipo de acción política o, directamente, orientarse a la aceptación del orden social imperante. En el mismo cálculo interviene la concepción de lo que es, dado que, más allá de inevitable, un sistema puede resultar “el mejor conocido” y por tanto también deseable. Reaparece de este modo el aspecto funcional de la ideología, sea para conservar un estado de cosas, para resignarse ante un sistema no deseable, para actuar en pos de su superación.

Otro de los aspectos destacados por Žižek es uno de los rasgos que sí se encuentra en las definiciones más clásicas de la ideología: el ocultamiento, pero que complejiza al incluir elementos que no necesariamente son falsos. En sus términos: “[L]a lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva [...] el punto de partida de la crítica de la ideología debe ser el reconocimiento pleno del hecho de que es muy fácil *mentir con el ropaje de la verdad*” (Žižek, 2005: 15).⁶ Desde esta perspectiva, la forma de error u obstáculo epistemológico,

⁶ Sobre este punto, Žižek (2005: 15) señala que “[l]a forma más notable de «mentir con el ropaje de la verdad» hoy es el cinismo: con una franqueza cautivadora, uno «admite todo» sin que este pleno reconocimiento de nuestros intereses de poder nos impida en absoluto continuar detrás de estos

como ha sido a menudo definida la ideología, no puede ser comprendida cabalmente sin un criterio que ponga especial atención a la *función* social que un determinado discurso cumple. Esto es, un enunciado cuyo contenido sea “verdadero” puede al mismo tiempo ocultar su función social cuando legitima un determinado orden social que resulta opresor para la mayoría, y en este caso estamos ante un enunciado ideológico.

Con otras palabras, Žižek señala un aspecto importante de los procedimientos ideológicos y que puede vincularse con la concepción de ideología que defendía Lenin, esto es, considerar que tanto la visión del mundo que legitima un sistema como aquella que lo combate deben considerarse ideológicas. En la visión de Lenin no aparece un sentido peyorativo del término “ideología” ni una connotación positiva *per se*, sino que se entiende como un concepto neutral que adquirirá una “carga” distinta de acuerdo con el contexto en que se utilice o con quien se apropie de él. Para Lenin la ideología *burguesa* será problemática, pero no la ideología *proletaria*; en otras palabras: la ideología se tornará o no problemática de acuerdo con la relación que guarde con los intereses de clase que represente. De esta forma, podría vincularse la posición de Žižek (2005: 10) con la concepción neutral leninista, dado que el autor esloveno destaca que “[c]uando se denuncia un procedimiento como «ideológico por excelencia», podemos estar seguros de que su inversión no es menos ideológica”.

Para ilustrar este caso, Žižek (2005: 10) señala que cuando una condición históricamente limitada se transforma en una condición eterna (por ejemplo, pensar el capitalismo como parte de la naturaleza humana), lo que se da es “la identificación de alguna Necesidad superior en un suceso contingente [...]: la contingencia sin sentido de lo real se internaliza, se simboliza,

intereses. La fórmula del cinismo ya no es la marxiana clásica «ellos no lo saben, pero lo están haciendo»; es, en cambio, «ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos»”.

se le provee de un Significado”. En este punto podría hablarse de un procedimiento ideológico, pero también si se considera el procedimiento opuesto, según el cual se reconoce la no necesidad y se percibe erróneamente a una contingencia como insignificante. En este caso, continúa Žižek, la ideología es lo contrario de la internalización de la contingencia externa: reside en la externalización del resultado de una necesidad interna, y la tarea de la crítica de la ideología es identificar la necesidad oculta en la aparente contingencia (por ejemplo, las crisis recurrentes del capitalismo podrían explicar fenómenos económicos que habitualmente se analizan de manera aislada, de acuerdo con características singulares de cada país, etcétera).

En su propuesta teórica, Žižek propone distinguir las múltiples definiciones del concepto de ideología de acuerdo con tres criterios: ideología como complejo de ideas (aquí se presenta una verdad al servicio de algún interés y la tarea de la crítica es descubrirlo); ideología en su apariencia externa (o su materialidad, lo que Althusser definió como aparatos ideológicos de Estado, en los que la materialidad siempre-ya corresponde a la ideología como tal); ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social (en la realidad social de la producción, la ideología siempre-ya corresponde a la materialidad como tal). Entre ellas, se destaca la tercera, vinculada con la noción de fetichismo de la mercancía en Marx, y que aporta el aspecto sociológico del concepto de ideología. Aquí no se trata de la ideología como algo que articula lo social (como en la versión de Althusser), sino como algo en cuya constitución convergen elementos heterogéneos, en apariencia extraideológicos.

Si bien en *El capital* Marx utiliza el término “ideología” apenas una vez,⁷ a partir de la noción de fetichismo de la mercancía puede identificarse el mecanismo según el cual la ideología opera en la realidad cuando forma parte de prácticas en

7 Sostiene Marx (2004: 956): “El economista aplica a este mundo acabado del capital las nociones jurídicas y de propiedad vigentes en el mundo precapitalista, y lo hace con un celo tanto más ansioso y con tanta mayor unción, cuanto más duro es el choque entre su ideología y los hechos”.

apariencia extraideológicas, dado que no se conectan *directamente* o *a simple vista* con el mundo de las ideas. En términos de Žižek (2005: 24), este tercer criterio abarca “la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, casi «espontáneos», que constituyen un momento irreducible de la reproducción de las prácticas «no ideológicas» (económicas, legales, políticas, sexuales...)”. Para ilustrarlo puede recordarse el ejemplo que toma Eagleton (2005: 265): “[I]maginemos una posición objetiva en el seno de la formación social conocida como tercer esclavo de galeras en la proa de estribor. Esta posición comporta ciertas responsabilidades, como remar sin parar durante quince horas y emitir un suave canturreo de elogio al emperador cada hora”. Según Eagleton, esta posición objetiva no causa o determina de modo directo su ideología, pero tampoco es totalmente independiente de ella. En otras palabras, si bien las posiciones ideológicas del esclavo de galeras no son un mero reflejo de su situación material, sí tienen una relación interna con esas condiciones. Sus condiciones materiales (pasar quince horas sentado y emitir el elogio al emperador cada hora) dan sustento a su visión del mundo. Esto podría pensarse en la práctica laboral de cualquier asalariado, pero –por la distancia que separan las condiciones laborales contemporáneas a las del esclavo de galeras– en el ejemplo puede verse con mayor facilidad cómo la ideología está siempre-ya en la materialidad, cómo la práctica contiene “en sí misma” a la ideología y por lo tanto es difícil escindirla de ella.

Los tres criterios que plantea Žižek corresponden a diferentes abordajes acerca del concepto de ideología y surgen en diferentes momentos históricos. En las postrimerías del siglo XX, tal como había sucedido medio siglo antes, las circunstancias históricas desafiaron los alcances del concepto y esto supuso un cambio en la dirección de aquello que debía ser tenido en cuenta. Si a fines del siglo XIX y hasta el fin de la segunda posguerra la atención estaba puesta en las ideologías como doctrinas (socialismo, fascismo, liberalismo, etc.), en la crítica de la ideología del capitalismo tardío la atención se desplaza desde las convicciones políticas

(en el sentido corriente del término) hacia la dimensión ideológica de aspectos como la coerción económica, las regulaciones legales y estatales que son los pilares sobre los que se apoya el sistema (Žižek, 2005: 23).

Un ejemplo que brinda Žižek (2005: 15-16) para relacionar los cambios históricos y las concepciones acerca de la ideología puede ser la citada posición leninista acerca de la “ideología proletaria” en la década de 1920, puesto que al sostener “la propia fuerza «subjetiva» impulsora de la actividad revolucionaria del proletariado, este desplazamiento en la noción de ideología era estrictamente correlativo de la reinterpretación del propio marxismo como una «ciencia objetiva» imparcial”, de modo que el marxismo como ciencia determina la “tendencia objetiva de la historia hacia el comunismo” y luego elabora la “ideología proletaria” para inducir a la clase obrera a cumplir su “misión histórica”. Con todo, advierte Žižek, esto no indica que la noción de ideología carece de valor cognitivo o que se encuentra necesariamente sujeta a las condiciones históricas; justamente la tarea de la crítica ideológica es discernir ese tipo de mecanismos.

Consideraciones finales

Al examinar los aportes más relevantes de las últimas décadas dentro de la tradición marxista en torno al concepto de ideología, hemos realizado una distinción entre abordajes que centran su análisis en variables sociológicas, como los de Göran Therborn y Alex Callinicos, y en perspectivas que enfatizan los aspectos culturales, como los estudios de Raymond Williams, Fredric Jameson y Slavoj Žižek. A partir de estas concepciones de la ideología, vemos que comienza a despuntar un aspecto que ya había sido destacado por Antonio Gramsci, quien vislumbró que en el discurso acerca de la ideología confluían “dos concepciones del mundo, una

afirmada en palabras y otra desplegada en la acción efectiva” (citado por Callinicos, 2004: 175). De este modo, puede afirmarse que en la tradición marxista acerca de la ideología existen perspectivas en pugna –un signo de vitalidad antes que un indicador de confusión o derrota teórica– que no son necesariamente excluyentes sino que revisten valores explicativos equivalentes. Mientras que la mirada sociológica remite al modo en que los sujetos toman conciencia de su posición en la lucha de clases –en correspondencia con el plano de la base estructural, según la famosa metáfora marxiana de 1859–, la aproximación cultural examina los fenómenos que se dan en el plano superestructural el cual, como se sabe, no es un mero reflejo automático de aquello que ocurre en la estructura. Y puesto que la disputa en torno a la primacía explicativa, sea de la lucha de clases o del desarrollo de las fuerzas productivas, sigue abierto, también puede quedar abierta la determinación sobre la primacía explicativa de estos enfoques contemporáneos sobre el fenómeno ideológico.

Referencias

- CALLINICOS, A. (2004), *Making History: Agency, structure, and change in social theory* (segunda edición revisada), Leiden, Brill.
- EAGLETON, T. (2005), *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós.
- JAMESON, F. (2012a), *El posmodernismo revisado*, Madrid, Abada.
- (2012b), *Posmodernismo: la lógica cultural del capitalismo avanzado*, vol. 1, Buenos Aires, La Marca.
- (2013), “Análisis ideológico: un manual”, en *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 359-368.
- MARX, K. (2004), *El capital: crítica de la economía política*, t. 1, vol. 3, Ciudad de México, Siglo XXI.

- (2014a), “Prólogo. Contribución a la crítica de la economía política”, en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 9-21.
 - (2014b), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- MARX, K. y F. ENGELS (2014), *La ideología alemana*, Madrid, Akal.
- THERBORN, G. (1987), *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI.
- WILLIAMS, R. (1994), *Sociología de la cultura*, Barcelona, Paidós.
- (2003), *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
 - (2009), *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
 - (2012), “Base y superestructura en la teoría cultural marxista”, en *Cultura y materialismo*, Buenos Aires, La Marca, 50-71.
- ŽIŽEK, S. (2005), “El espectro de la ideología”, en S. Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 7-42.

Comprendiendo las doctrinas comprensivas

El anclaje en la igualdad

DANIEL BUSDYGAN

¿Cómo se relacionan con la dimensión política de una sociedad plural comprometida con la igualdad en sus diferentes dimensiones ciertas “verdades” que hemos abrazado o bien algunas definiciones doctrinales? ¿En qué medida nuestras concepciones del mundo intervienen en la esfera pública permitiendo o impidiendo que puedan sustanciarse ciertos derechos, determinadas formas de relaciones o de reconocimiento entre las personas? ¿Cuán sesgada o cautiva puede estar nuestra mirada por conceptos y categorías que hemos adoptado sin más en procesos de socialización y que no solemos exponer a mayor análisis? A propósito de estos interrogantes, el siguiente capítulo presenta un análisis crítico de dos conceptos centrales de la teoría política de John Rawls (2004a): doctrinas comprensivas y personas razonables. A nuestro juicio, ambos conceptos constituyen una herramienta útil para examinar qué requisitos están detrás de la construcción de una sociedad plural en el marco democrático.

1. Doctrinas comprensivas y grupos identitarios

Dentro del paradigma rawlsiano, la definición del concepto de doctrinas comprensivas razonables es un elemento central junto con el de personas razonables. Ambos,

debidamente coordinados, poseen un rol central al interior de la concepción de la justicia como equidad y de su relación con la razón pública. En lo que sigue, analizaremos detenidamente cada uno de estos dos conceptos. Tanto uno como el otro constituyen elementos teóricos básicos (básales) a partir de los cuales se establecerá la compatibilidad, o incompatibilidad, de doctrinas o personas en relación con su disposición a mostrarse abiertas a realizar un uso público de la razón (Vidiella, 2006; Busdygan, 2016: 62).

En principio definamos qué son las doctrinas comprensivas para Rawls y, posteriormente, avancemos en un análisis que articule ese concepto con otros propuestos por algunos importantes demócratas deliberativos (Bohman y Rehg, 1997; Elster, 2001; Femenías y Vidiella, 2017). En su definición de doctrinas comprensivas Rawls (2004a: 43) la refiere como “concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y otras muchas cosas que informan acerca de nuestra conducta y, en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida”.

Las doctrinas comprensivas constituyen verdaderos sistemas de creencias en los que se despliega alguna concepción de *lo valioso* y *lo bueno* para la vida individual y colectiva. En un sentido familiar, Joshua Cohen (2011: 238) se refiere a las “filosofías de la vida” pues proponen “una perspectiva total, abarcadora (religiosa o laica, liberal o tradicionalista) que incluya un catálogo de todos los valores éticos y –esto es lo decisivo– proporcionan una guía general a la conducta tanto individual como colectiva”.

Al interior de las doctrinas comprensivas se establece una jerarquía de valores éticos, estéticos y políticos donde se indica qué ideal(es) particular(es) y social(es) debería(n) cultivarse. Esos sistemas de creencias, en cuanto “catálogo” de valores –e interpretaciones ortodoxas o heterodoxas de esos valores, principios, etc.– forman grupos en los que se aglutinan los ciudadanos al momento de transmitirse unos a otros una cierta identidad moral. En relación con esos

catálogos, no debería dejar de advertir que ellos influyen en la observación no solo del mundo sino también de los “otros”. La idea de que la observación es pasiva o pura ya había sido puesta en jaque a partir de fenómenos como los que señalan la Gestalt y en particular Norwood Hanson (Busdygan y Ginnobili, 2017: 137). La percepción no es ajena a una organización conceptual previa, por lo que los hechos observados pueden estar teñidos o recubiertos por una cierta carga teórica.

Seyla Benhabib registra muy bien este punto. La pregunta por quiénes somos en gran medida se responde atendiendo al hecho de cómo nos hallamos atravesados por ciertas redes narrativas que nos definen. Allí, en esas redes narrativas están desplegadas las doctrinas comprensivas. Desde la socialización primaria a la secundaria estamos insertos –o somos heideggerianamente arrojados– en redes de interlocución. En esas redes se nos despliega una *trama valorativa* que nos brinda las “lentes” a través de las cuales vemos, comprendemos y juzgamos al mundo que nos rodea, nuestras acciones y la de los otros. Dice Benhabib (2006: 45):

En términos estrictos, jamás nos *insertamos* realmente, sino que nos vemos *arrojados* en estas redes de interlocución [...] nacemos [...] en redes narrativas, desde relatos familiares y de género hasta relatos lingüísticos y los grandes relatos de identidad colectiva. Somos conscientes de quiénes somos aprendiendo a ser socios conversacionales en estos relatos.

Las doctrinas comprensivas y las distintas interpretaciones que realizan los diferentes grupos que puede haber al interior de los distintos grupos que pueden compartir una misma doctrina comprensiva juegan un papel central al momento de definir quiénes somos y cuál es el lugar que tenemos y nos damos en el complejo escenario de la sociedad plural y democrática (Kymlicka, 2002). Los *esquemas conceptuales* que aportan las doctrinas son también para muchos *esquemas perceptivos* interiorizados que

funcionan como ordenadores objetivantes –epocales– del mundo social al que pertenecen. En otros términos y por poner algunos ejemplos, un hecho puede encontrar diversas interpretaciones en disputas en la medida en que solo haya ciertos esquemas conceptuales referidos a una doctrina que estén operando al momento de creer; vg. muchos grupos contrarios a la despenalización del aborto han interiorizado ideas a partir de las cuales en el hecho del embarazo de las mujeres encuentran que un embrión es, sin más, un niño y por tanto el aborto es equivalente al infanticidio; que la maternidad constituye *la* forma de realización natural de una mujer; o que la legalización del aborto no es sino un silencioso holocausto contemporáneo (Siegel, 2012; Busdygan, 2013). Se llega a dichas conclusiones que tienen impacto sobre aspectos densos de la igualdad de las personas habiéndose partido de concepciones que consideran al código genético como condición suficiente para que la vida en gestación sea considerada persona o habiéndose adoptado que el valor de vida prenatal es de carácter absoluto a partir de la concepción.

Es importante destacar que, si bien los esquemas de una doctrina comprensiva se hacen carne de distintas formas en diferentes personas y grupos, eso no vuelve al individuo una instancia vacía y acrítica, como una explicación estructuralista podría hacerlo.

Para Amy Gutmann, muchas de las doctrinas comprensivas dentro de la sociedad civil dan lugar a una gran variedad de grupos identitarios. El individuo no es ni una entidad cuyas acciones son *sui generis* ni una réplica de la estructura. Su identidad es un complejo que se constituye y se construye a partir de las doctrinas comprensivas y las dinámicas que los diferentes grupos emprenden dentro del espacio político. Estos grupos expresan públicamente sus intereses, pedidos, reclamos y demandas poniendo como centro de gravedad a la identidad; *stricto sensu*, alguna forma específica en la que interpretan y definen esa identidad. Ciertamente, la identidad se desprende a partir de ciertos

marcadores sociales como la religión, el género, la orientación sexual, la clase o el sector social, la etnia, la raza, la discapacidad, entre los más evidentes (Gutmann, 2008: 22). Estos marcadores sociales de identidad trazan un rango mutuo de expectativas sociales e interpersonales. Muchas personas de estos grupos alientan ciertas formas de lealtades y compromisos al interior de ellos, a la vez que establecen formas de relación de cooperación o competencia hacia adentro y fuera del grupo. Las diferentes concepciones que pueden darse establecen distintos grados de compromiso en relación con los requerimientos de la democracia y de cómo deben resolverse los asuntos políticos en los que la identidad o los valores que la atañen se vean afectados.

Aglutinados en uno o más de esos marcadores, los “catálogos de valores” de los grupos entran en disputa en el espacio político y buscan acomodar sus diferentes esquemas de valores éticos en la dimensión política. Una de las claves para observar a esos grupos con vocación política es ver cuál es el lugar que le dan a la identidad, cómo la conciben y la resaltan, además de qué formas de relaciones proponen establecer con los otros. En este punto, dicha identidad puede concebirse al menos de dos maneras, a saber, como algo dinámico y capaz de adaptarse a los requerimientos de la democracia y de la vida con otros— que piensan, creen, valoran y sienten de modos muy diferentes a ellos —o como algo estático y homogéneo. Ciertamente, cuando se concibe la identidad como algo cerrado a los cambios, es posible que ella pueda encontrar problemas en los casos en que entre conflicto con requerimientos propios de la dimensión política de una sociedad plural. En una valiosa nota al pie, Rawls (2004a: 62, n. 34) brinda dos acepciones sobre el concepto de identidad y cómo deberíamos entenderlo.¹ Una primera acepción es entenderla como

¹ La perspectiva en la que sigo a Rawls es la que pone al término “identidad” como una cuestión central en la explicación de lo político antes que el concepto de interés. Más allá de la densidad que tiene el concepto de identidad,

“nuestra concepción de nosotros mismos”; en una segunda acepción, se refiere a la identidad como “el tipo de personas que queremos ser”, poniendo aquí cierto énfasis en los aspectos dinámicos y posiblemente cambiantes que puede haber en nuestra identidad. No me detendré en analizar el concepto de identidad tan discutido en la historia de la filosofía; sólo quisiera observar que en ambas acepciones se entiende que la identidad está inserta en tramas dinámicas en las que pueden acaecer cambios en distintos grados.

Los grupos identitarios pueden ocupar un lugar incómodo para la democracia en cuanto se constituyen como asociaciones políticas relevantes que desarrollan e instruyen a sus integrantes en los modos de entender el pluralismo y de concebirse a sí mismos dentro de él. Dicha incomodidad subsiste en el hecho crucial de cómo acomodan los valores de la cultura democrática con sus sistemas de creencias en los que una concepción robusta y homogénea de la identidad juega un papel central. Esos grupos, en los que se encarnan interpretaciones de las doctrinas comprehensivas, formas específicas en las que se interpreta una identidad, deben ser atendidos con detenimiento en cuanto actores sociales.

Asuntos como la interrupción del embarazo o la definición de las narrativas en torno al inicio de la vida, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción

densidad propia de la larga discusión dada dentro de la tradición filosófica, este repone aspectos que muy bien resalta Gutmann (2008: 30-31) en relación con el interés: “De manera paradigmática, la política basada en los grupos de identidad se vincula con el sentido de lo que las personas son, mientras que la política basada en los grupos de interés se vincula con el sentido de lo que personas quieren. En teoría esa distinción es de lo más clara, y esa transparencia teórica también puede ayudar a ver con más claridad la estrecha relación que hay entre la identidad grupal y el sentido que las personas tienen de sus intereses en la práctica política. La manera en la que las personas se identifican a sí mismas, que es la característica organizativa que distingue a los grupos identitarios, afecta de manera importante a lo que ellas desean, que es la característica organizativa de los grupos de interés. La política democrática está ligada con las dos cosas: cómo se identifican las personas y qué quieren en consecuencia”.

homoparental, la reasignación de género, entre otros temas, tocan de lleno creencias, valores y principios caros a las distintas doctrinas comprensivas y las interpretaciones que hacen de esos temas-problemas los distintos grupos. No son temas ante los cuales doctrinas y grupos puedan mostrarse indiferentes cuando aparecen en la agenda pública, y muestra de ello han sido las múltiples formas en las que se han expresado políticamente muchas doctrinas cuando las democracias pusieron en el tapete algunas de estas cuestiones.

La incorporación en la esfera pública de asuntos como los mencionados fuerza a que muchos grupos identitarios y doctrinas precisen y clarifiquen interna y externamente las razones que sustentan sus posiciones. Al momento en que se eleva a tratamiento público este tipo de asuntos, los catálogos de valores y los sistemas de creencias deben encontrar cierta precisión, acomodamientos y amoldamientos necesarios para ser volcados en la esfera pública. Cuando se avanza con políticas públicas sobre ese tipo de asuntos en las democracias de sociedades plurales, se evidencia cierto carácter *dinámico* y *frágil* en el que están relacionados doctrinas y grupos.

No todas las doctrinas comprensivas presentan el mismo grado de consistencia, cohesión, coherencia y extensión de los conceptos que sostienen y despliegan en relación con temas sensibles. No obstante, y más allá de cómo sean los aspectos mencionados que nos ayudan a describirlas, el aspecto político esencial de las doctrinas es cómo se vinculan con los demás.

¿Cuál es la propiedad central que deberían reportar doctrinas comprensivas, grupos y personas al momento en que buscan discutir estos asuntos sensibles? La *razonabilidad* es la propiedad central que deben reportar en la dimensión política las doctrinas comprensivas. Las distintas visiones comprensivas, si son razonables, entonces se acomodan en un ámbito en el que la pluralidad no atenta contra ellas sino que, al contrario, las fortalece. La

razonabilidad implica aceptar a la sociedad plural como un sistema equitativo entre *iguales*. Esta propiedad que descansa en la igualdad entre las personas opera como un criterio de decidibilidad a través del cual se evalúa y se define cuál es el compromiso personal o colectivo que se tiene con los valores democráticos. Podemos decir que este criterio marca principalmente dos cosas muy importantes:

1. Un uso adecuado de la facultad de razonar en la cultura democrática, siendo esa adecuación entendida como un tipo de práctica argumentativa en la que se destaca el valor permanente que tiene el diálogo, el debate, la disposición a la confrontación y la comprensión de los argumentos de otros (Álvarez, 2011: 503).
2. Y la disposición de proponer y respetar principios que estipulen los términos justos de la cooperación social, y que estamos dispuestos a obedecer mientras los otros también lo hacen.

En la razonabilidad está esta doble disposición –(1) y (2)–; Rawls expresa recurrentemente esa idea a lo largo de su trabajo. Si las concepciones comprensivas o los catálogos de valores que proveen los grupos identitarios pudiesen postularse a sí mismos como *criterios de decisión* de lo que es o no razonable, entonces reduciríamos al absurdo la idea de razón pública (Garreta Leclercq, 2007: 231).

¿Qué lugar deberían tener quienes entienden las relaciones políticas bajo la lógica *amigo-enemigo* o poseen la creencia de que la *verdad absoluta* debe ser impuesta? La respuesta rawlsiana a esa pregunta es: *ninguno* (Rawls, 2001: 157). Las doctrinas o los grupos razonables se encuentran contruidos por valores consistentes con la *reciprocidad igualitaria*, la *autoadscripción* voluntaria y la *libertad* de asociación o de salida de sus integrantes.

Si bien no todas las doctrinas comprensivas o grupos poseen un mismo grado de compromiso y claridad para con esos valores de la vida en democracia, es esperable

que sus transformaciones tiendan a ellos. Asimismo, existen doctrinas comprehensivas y grupos que deben ser tachados de incompatibles con la cultura política democrática pues violan normas centrales en torno a la reciprocidad igualitaria, la autoadscripción voluntaria y la libertad de asociación y salida (Benhabib, 2006: 52). A la compatibilidad con la democracia se la juzga a partir del criterio de la razonabilidad; las doctrinas o los grupos irrazonables son los que violan esas normas.

Este criterio rawlsiano es el que viene a acomodar a las doctrinas comprehensivas en función de cuáles son sus posicionamientos y cómo amoldan, acomodan o filtran sus demandas políticas en los requerimientos de la sociedad democrática. De ahí que deben realizarse esfuerzos constantes y consistentes por considerar los intereses de los demás a la vez que se presentan propuestas sostenidas en una justificación pública que refuerza el respeto mutuo (Gutmann y Thompson, 2004: 133). Considerar los intereses del otro como un *igual* implica que se deba dar debida justificación pública de las propias demandas dentro del proceso de deliberación.

Las definiciones dadas en (1) y (2) operan como características de orden superior para juzgar las doctrinas comprehensivas. Ahora bien, al momento de aplicar la propiedad de razonable a las doctrinas, Rawls enumera tres características. Una doctrina comprehensiva, sea filosófica, religiosa o moral, es *razonable si y sólo si*:

- i. se trata de un ejercicio *coherente y consistente* de la *razón teórica*, cuyos contenidos versan sobre diferentes aspectos de la vida humana organizando compatiblemente valores en una concepción del mundo;
- ii. se trata de un ejercicio de la *razón práctica* pues, desarrollando una determinada concepción del mundo y la buena vida, organiza tanto valores como criterios de decisión en caso de que haya conflictos, y

- iii. “no necesariamente es fija e inmóvil [...] Aun si estable a lo largo del tiempo, y no sujeta a cambios bruscos inexplicados, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, aparecen como razones buenas y suficientes” (Rawls, 2004a: 90).

Con respecto a esa definición, fue el mismo Rawls (2004a: 90) quien sentenció que “esta aproximación a las doctrinas comprensivas razonables es deliberadamente vaga”. Si solo tenemos en cuenta lo que aparece en (i), (ii) y (iii), de tal caracterización puede seguirse la indeseable conclusión de que puedan incluirse doctrinas fundamentalistas políticas o religiosas como contraejemplos fáciles y posibles. Véase: parece que bien aplicarían a tal caracterización de doctrina razonable ciertos regímenes totalitarios, históricos o actuales –religiosos o no–, pues pueden ser concebidos sin problemas como sistemas de creencias organizados jerárquicamente, con coherencia, consistencia y cierta capacidad de renovación y adaptación. Debido a este contraejemplo suele descartarse esa definición que incluso descartó Rawls.

A mi juicio, y contrariando lo que sostiene Rawls sobre la vaguedad, entiendo que si sumásemos las características de orden superior dadas en (1) y (2), tal vaguedad no sería tal y contaríamos con una aproximación mucho más clara de este concepto nodal. Es claro que nuestra definición debe buscar aislar contraejemplos y para ello es preciso tener presentes los criterios de orden superior que nos permiten expulsar a quienes no busquen ajustarse a criterios de reciprocidad. En el sistema democrático el respeto igualitario para con los ciudadanos es un valor superior a las demandas que puedan hacer doctrinas comprensivas o grupos por fuera de ese valor.

Por último, vale decir que el criterio de la razonabilidad, asimilable a un tipo de prudencia cooperativa, no deja de tener un cierto carácter difuso al estar dado en la dimensión pragmática. Una doctrina comprensiva puede ser

irrazonable mas puede encontrar incentivos para acomodarse y revertir esa irrazonabilidad. Véase que en el punto (iii) Rawls rescata que las doctrinas comprensivas razonables no son “necesariamente fijas e inmóviles”; por *default* podríamos decir que las irrazonables tienden a ser vistas como aquellas que buscan apuntalar puntos fijos e inmóviles. Quiero aquí señalar una cuestión central: las doctrinas comprensivas no deben ser pensadas como bloques estancos, homogéneos, herméticos y sin contacto con otros valores y otras creencias. Por ello, de la definición anterior de razonabilidad es conveniente que se desprenda la idea de que la misma cultura democrática tiene la importante tarea de persuadir a quienes aceptan algunas ideas centrales de ella, de que las posiciones irrazonables pueden acomodarse en consistencia con esas ideas democráticas. Entiendo aquí la razonabilidad como la disposición y la capacidad de adecuar, acomodar y resignificar posiciones y conceptos.

Como sostiene Rawls (2004a: 90), las doctrinas “tenden a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, aparecen como razones buenas y suficientes”. Ahora bien, es preciso que las razones “buenas y suficientes” no sólo sean evaluadas “desde su punto de vista” como si se mirasen el ombligo sino que deben poder abrirse a una mirada intersubjetiva de razones puesto que esto pondrá a grupos y doctrinas comprensivas en la senda dinámica de una evolución sin disolución de las tesis que las constituyen. Las doctrinas religiosas, por ejemplo, deben estar dispuestas a abrir espacios de reflexión sobre sí mismas en las que adviertan, primero, el hecho del pluralismo y que la comunicación de la verdad en la esfera pública no puede darse en términos opresivos; segundo, que el ordenamiento político está realizado sobre leyes no confesionales en un Estado del mismo tipo y tal sentido se expande a algún tipo de moral profana; último, que el lenguaje científico ha monopolizado el campo del saber a partir de su eficiencia y eficacia, aun más que las explicaciones religiosas (Habermas, 2006: 144; Busdygan, 2018).

2. Las personas políticamente razonables

Cada doctrina comprensiva, sea parcial o general, establece una jerarquía en sus contenidos y desarrolla una escala de valores que influyen directamente en la constitución de la identidad moral del ciudadano que la adopte o que se haya encontrado arrojado dentro de ella. Esos valores son el fundamento de la concepción de bien que la persona sostenga e intente plasmar.

La razonabilidad se torna la facultad moral y política central que deben comportar los ciudadanos para que las doctrinas que sustentan también lo sean (Rawls, 2004b: 29). En una sociedad democrática y pluralista, cualquier concepción de buena vida que quiera llevarse adelante debiera estar *necesariamente* concebida desde la concepción de persona razonable. La noción de lo razonable en Rawls se le aplica a las doctrinas, a las personas, concepciones de justicia, acuerdos, desacuerdos, entre otras muchas cosas más (Wenar, 1995). Para Rawls, si las personas son razonables, las doctrinas también lo serán. La definición de razonabilidad que partió de las doctrinas puede ser reenfocada desde el concepto de persona razonable.

La idea de lo razonable viene dada [...] por los dos aspectos de la razonabilidad de las personas (II, §§ 1-3): [1] su disposición a proponer y a atenerse a los términos equitativos de la cooperación social entre iguales y [2] su reconocimiento –y disposición a aceptar las consecuencias– de las cargas del juicio. (Rawls, 2004a: 125)

La razonabilidad rawlsiana implica la aceptación tanto de [1] como de [2]. La segunda condición rawlsiana puede llevarnos a presuponer que las personas deberían adoptar una posición falibilista de sus propias creencias morales. Joshua Cohen (2011: 238) en su visión sólo rescata el punto [1] y sostiene que “la gente es razonable, políticamente hablando, sólo si está dispuesta a vivir con otros en términos que esos otros, como libres e iguales, también encuentran aceptables”.

Los ciudadanos que desarrollan motivaciones morales particulares, a partir de sus doctrinas, son en quienes debemos pensar como la mayor parte de *los hacedores* de la sociedad democrática pluralista y, en este sentido, son también quienes deberían encontrar pautas de diálogo en las que discurren los debates sobre políticas públicas sobre el aborto. Encontrar el atributo de la razonabilidad en las personas como ciudadanos implica que dejarán de lado la pretensión de que cualquier diseño de políticas públicas tenga que necesariamente ajustarse a algunas de sus creencias más íntimas, es decir, que sea una extensión necesariamente coherente y consistente con sus respectivas doctrinas comprensivas.

Leif Wenar defiende una concepción mínima de razonabilidad como la que hemos establecida anteriormente para las doctrinas comprensivas. Según este filósofo, el concepto rawlsiano de ciudadano razonable es sumamente ambicioso, al grado de presentar una lista irrealista de cinco rasgos que deberían reportar. Tal lista dice que un ciudadano es razonable si:

1. posee la capacidad moral de tener un *sentido de la justicia* y una *concepción del bien* que busca promover, asimismo también cuenta con las capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia (Rawls, 2004a: 60);
2. está *dispuesto a proponer y cumplir con términos equitativos de cooperación social* en la medida en que también los demás los cumplan;
3. está dispuesto a reconocer las *cargas del juicio* y sus consecuencias para el uso de la razón pública con relación al uso legítimo del poder estatal;
4. cuenta con una psicología razonable (Vidiella, 2006), y
5. reconoce los elementos esenciales de la concepción de objetividad.

No analizaremos todos los puntos sino los primeros tres y, brevemente, algunas cuestiones relacionadas. Junto a Wenar, sostenemos que los dos primeros rasgos bastan para definir la noción de persona razonable. Los demás son

o bien innecesarios o bien problemáticos por demás. En particular, la inclusión de las cargas del juicio introduce una polémica exigencia.

Dado que es suficiente con que se den los dos primeros rasgos, demos una somera descripción de ellos. La razonabilidad está en correspondencia con la *noción de persona moral libre e igual*. Los ciudadanos son *iguales* en cuanto cuentan con las facultades morales para la cooperación social en un “grado mínimo esencial” y se conciben a sí mismos como *libres*, pues se “entienden como fuentes auto-autentificadoras de exigencias válidas” (Rawls, 2004b: 44 y 48). El ciudadano razonable posee un sentido de la justicia y una noción de bien revisable que puede perseguirse racionalmente. Esto significa que subordinará racionalmente su noción del bien a través de exigencias de las distintas instituciones estatales, quedando afectado a un *esquema* de deberes y obligaciones sociales en el tipo de razones justificatorias que se dan y que se les debe en la deliberación a los otros iguales.

Dentro de este orden de ideas, la razonabilidad habilita una mirada de los demás en cuanto sujetos con los que precisamos entablar una relación cooperativa sobre determinadas bases de justificación. El mundo público y político constituido por libres e iguales requiere una disposición constructiva de ellos que establezca ciertas bases de reciprocidad en la deliberación política. Involucrarse en el mundo público deliberativamente es involucrarse a sí mismo con otros iguales –que no ven el mundo como nosotros– mediante determinadas formas de justificación, donde las creencias propias se vuelcan a un tipo de acercamiento que nos exige escuchar a esos otros y, en ese acto, reconocer que debe construirse conjuntamente una idea del *bien común* circumscripita a la dimensión política.

Benhabib (2006: 34) repone la importancia de que existan instituciones diseñadas para asegurar la igualdad, a la vez que resalta la dificultad de vincularnos con quienes piensan y sienten distinto:

[E]s muy difícil aceptar al “otro” como profundamente diferente y a la vez reconocer su igualdad y su dignidad humana fundamental. Creo que la tarea de la *igualdad democrática* es crear instituciones imparciales en la esfera pública y en la sociedad civil en las que la lucha por el reconocimiento de las culturas y la disputa por los relatos culturales puedan llevarse a cabo sin dominación.

El segundo atributo de la razonabilidad al que atiende Wenar introduce la centralidad de la justificabilidad pública que hemos detallado. Allí se destaca la importancia que existe en las personas razonables de tener una *disposición* no sabemos si natural o artificial, pero si no fuera natural el Estado debería enseñar a proponer, recibir y evaluar razones (Gutmann, 2001). Esas razones pueden ser dependientes o independientes de sus doctrinas pero debieran ser factibles de ser aceptadas por quienes sostienen doctrinas distintas (Gutmann y Thompson, 1996). Dado que las personas razonables honrarán los principios establecidos, quizá a expensas de sus intereses particulares y siempre que los demás también los honren, esos principios deben estar sustentados en razones asequibles a todos. De modo que el carácter operativo de esta reciprocidad que se propulsa tendrá límites definidos, y éstos están dados por un conjunto (creciente) de razones y valores políticamente comunes y compatibles que se van *sedimentando* en una cultura de la deliberación.

El reconocimiento de la igualdad de las personas –primer rasgo– se extiende a la base del intercambio de razones que pueden obtener el acceso y la aceptación de todos y cada uno –segundo rasgo–. El segundo rasgo relaciona el proceso de la deliberación con el igual respeto a cada doctrina comprensiva razonable que lo integre. Sólo las razones que pueden ser accesibles a todos los implicados, en ese sentido *públicas*, pueden considerarse efectivas en los argumentos que intentan validar aspectos de la esfera pública que buscan amparo del poder coercitivo del Estado. Por tanto, los ciudadanos que denotan este segundo rasgo de

la razonabilidad operarán dentro de los límites de la razón pública para definir esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica.

Rawls busca introducir un rasgo más, el relacionado con las cargas del juicio. El listado de las cargas del juicio que da Rawls tiene por función mostrar cómo nuestros juicios, nuestras conclusiones derivadas de nuestras capacidades pueden llevarnos a concepciones distintas. El punto central de este elemento teórico es dar cuenta del desarrollo dinámico de la diversidad y asimismo asegurar la tolerancia y el ejercicio de la razón pública. Ahora bien, ¿es necesaria su introducción? La aceptación de las cargas del juicio implica un nivel de exigencia que no podrían cumplir muchos grupos religiosos que llamaríamos razonables pues son afines con la justicia como equidad. Coincido con Wenar, quien sostiene que no es necesaria la introducción de las cargas del juicio pues los dos rasgos de la razonabilidad son compromisos *suficientes* para adherir al módulo de la justicia como equidad.

El problema de aceptar las cargas del juicio es que nos encontramos con contraejemplos del siguiente tenor. Por ejemplo, cualquier religioso que no admitiera que sus creencias más profundas pueden ser falsas sería irrazonable. Esto obliga a que el creyente no sea sincero con su creencia o no lo sea con nosotros.² La exigencia de admitir las cargas del juicio constituye una clara intromisión al interior de los contenidos que pueden sostener las doctrinas comprehensivas. Aceptar las cargas del juicio prescribe que deberían sostener una posición *falibilista* para poder ser

² Sostiene Wenar (1995: 45) al respecto: “Solicitarles a los católicos y a otros creyentes que acepten las cargas del juicio es pedirles que abandonen –de forma innecesaria– aspectos centrales de su fe y de su actitud hacia ella. Esto es innecesario porque la Iglesia Católica y otras iglesias establecidas asumen, ahora, una perspectiva política que es simpatética a (y a veces indistinguible de) el contenido de la justicia como equidad”. Franz Borman (2016) ha presentado un interesante estudio entre las similitudes que pueden trazarse entre la doctrina social de la Iglesia Católica y la propuesta de Rawls.

categorizadas de *razonables* (Garreta Leclercq, 2007). Desde ya, se podría objetar que en caso de no ser falibilistas detentarían una posición que se concibe a sí misma como infalible, lo que puede verse como perjudicial en el terreno social y político. No obstante, podría decirse que abstenerse de tratar el punto, no inmiscuirse al interior de las doctrinas para ver cómo se ven a sí mismas y mantenerse al margen resulta lo más conveniente pragmáticamente para discutir sólo en el terreno político las propuestas que las doctrinas puedan dar.

A modo de cierre: ninguna doctrina conlleva una diferencia sustancial con respecto a otras, para poder fundamentar, epistémicamente, sobre verdades incuestionables la construcción política que ha de llevarse adelante en una sociedad pluralista. Todas y cada una de las posiciones precisan construir políticamente un diseño *desde y para* la igualdad. Por lo tanto, la concepción de la justicia como equidad se ofrece como un módulo independiente en el que todas las doctrinas razonables pueden engarzar. El objetivo de la neutralidad dentro de esa concepción conlleva así un doble carácter, estratégico y moral al que deberían adherir las diversas doctrinas.

Referencias

- ÁLVAREZ, F. (2011), "Racional/razonable", en L. Vega Reñón y P. Olmos Gómez (ed.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid, Trotta, 503-505.
- BENHABIB, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz.
- BOHMAN, J. y W. REHG (eds.) (1997), *Deliberative Democracy: Essays on reason and politics*, Cambridge, The MIT Press.

- BORMAN, F. (2016), “¿Qué inconveniente tendría la «equidad»? Un punto de vista católico sobre la *Teoría de la justicia* de John Rawls”, en L. García Jaramillo (comp.), *Reconstruyendo a Rawls: elementos de una biografía intelectual*, Buenos Aires, Eudeba, 119-138.
- BUSDYGAN, D. (coord.) (2013), *Sobre la despenalización del aborto*, La Plata, Edulp. Disponible en <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/214>.
- (2016), “Conocer y reconocer razones compartidas: razones públicas”, en V. Sánchez y F. López (comps.) *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales*, Bernal, PGD, 62-70. Disponible en <http://www.unq.edu.ar/advf/documentos/5788ee5444175.pdf>.
 - (2018), *Aborto: aspecto normativos, jurídicos y discursivos*, Buenos Aires, Biblos.
 - y S. GINNOBILI (comps.) (2017), *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, UNQ.
- COHEN, J. (2011), “Democracia y libertad”, en J. Elster (comp.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 235-288.
- ELSTER, J. (comp.) (2001), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- FEMENÍAS, M.L. y G. VIDIELLA (2017), “Multiculturalismo y género: aportes de la democracia deliberativa”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, 29: 23-46.
- GARRETA LECLERCQ, M. (2007), *Legitimidad política y neutralidad estatal*, Buenos Aires, Eudeba.
- GUTMANN, A. (2001), *La educación democrática: una teoría política de la educación*, Barcelona, Paidós.
- (2008), *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz.
 - y D. THOMSON (1996), *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press.
 - (2004), *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.

- KYMLICKA, W. (2002), *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- RAWLS, J. (2001), *Derechos de gentes*, Barcelona, Paidós.
- (2004a), *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (2004b), *La justicia como equidad: una reformulación*, Buenos Aires, Paidós.
- SIEGEL, R.B. (2012), “The constitutionalization of abortion”, en A. Sajó y M. Rosenfeld (eds.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford University Press, 13-35.
- VIDIELLA, G. (2006), “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo político*”, en C. Amor (comp.), *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, UNQ, 105-122.
- WENAR, L. (1995), “Political Liberalism: An internal critique”, *Ethics*, 106 (1): 32-62.

Referencias académicas

Federico Germán Abal

Licenciado en Filosofía (UBA). Becario doctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones Filosóficas-SADAF. Ha obtenido el premio Demetrios 2019 otorgado por la International Academy of Science, Humanities and Arts por su tesis de grado “Tortura: permisibilidad, mundo real y legislación”, bajo la dirección del doctor Facundo García Valverde. Es autor de artículos publicados en diversas revistas nacionales e internacionales especializadas y se encuentra trabajando en la edición de un libro sobre la tradición anarco-pacifista.

Nicolás E. Alles

Doctor en Filosofía (UNLP). Docente investigador en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral. Profesor de Ética en la carrera de Filosofía en la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Es autor de artículos sobre filosofía política contemporánea y ética publicados en revistas especializadas nacionales e internacionales.

Alejandro Berrotarán

Abogado (Universidad Nacional de Córdoba). Becario doctoral del CONICET en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (CIJS). Adscripto de Ética y Derecho Tributario (UNC). Es autor de artículos publicados en diversas revistas nacionales especializadas.

Patricia Britos

Doctora en Filosofía (UNS), magíster en Ciencia y Filosofía Política y profesora en Historia (UNMDP). Es profesora adjunta de Filosofía Política y directora del grupo de investigación “Estudios políticos” en la Facultad de Humanidades (UNMDP). Entre sus publicaciones se encuentran *La investigación en la ciencia política: dos métodos y un diálogo posible* (Suárez, 2004), *Vergüenza y autorrespeto, violencia y tolerancia: la sociedad en riesgo* (Editorial Académica Española, 2012), *La justicia y el contrato social en John Rawls* (Universidad Libre, 2012); como editora publicó *Democracia. Tolerancia. Libertad* (Suárez, 2009), *Visiones contemporáneas de la filosofía política* (Universidad, 2014), *Miradas sobre justicia global* (en colaboración con Fabiana Erazun; Educo, 2016) y *Algunas problemáticas de la justicia global* (Suárez, 2016). En 2019 publicó *La justicia y el contrato social en John Rawls: versión revisitada* (Editorial Nueva Jurídica, Bogotá).

Daniel Busdygan

Doctor en Filosofía (UNLP) y magíster en Ciencias Sociales y Humanidades (UNQ). Dirige la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes. Es profesor de grado y posgrado, y miembro investigador de la Unidad de Investigaciones en Filosofía Legal, Jurídica y Política (UNQ) y del Centro de Investigaciones y Estudios de Filosofía del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (CIEFI-IDIHCS). Ha recibido la distinción de Egresado Distinguido de Posgrado (UNLP). Es autor de *Sobre la despenalización del aborto* (Eduulp, 2013) y, en colaboración, de *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales* (PGD, 2016), *Ideas y perspectivas filosóficas* (UNQ, 2017) y *Aborto: aspecto normativos, jurídicos y discursivos* (Biblos, 2018).

María Graciela de Ortúzar

Doctora en Filosofía (UNLP). Investigadora independiente del CONICET. Directora del proyecto de doble radicación (FCJS-FAHCE) “Bioética y derecho a la salud: análisis de la definición salud y enfermedad y sus implicancias en las prioridades de salud en nuestra sociedad compleja (interculturalidad, género, diversidad funcional, epigenética, determinantes sociales)”. Es profesora adjunta ordinaria de Ética (UNPA), profesora adjunta de seminarios de ética aplicada (FAHCE-UNLP) y profesora adjunta ordinaria de Filosofía del Derecho (FCJS-UNLP). Ha dictado y dicta cursos de posgrado en la Maestría en Filosofía Políticas (UNQ), la Maestría de Metodología de la Investigación (UNPA), la Maestría de Bioética (FLACSO), seminarios de Doctorado sobre Ética en Investigación (FAHCE), en Bioética en la Facultad de Exactas, en Ética en Investigación (UNPA) y Bioética en la Escuela de Verano (UNLP), entre otros. Es autora de numerosos artículos publicados en revistas especializadas, dirige becarios y doctorandos, realiza evaluaciones de investigadores, posgrados, trabajos en revistas, entre otros; participa en comités de ética, asesorías, proyectos de extensión y divulgación en salud en la región.

Laura Duimich

Magíster en Filosofía (UNQ) y licenciada en Ciencia Política (UBA). Docente de grado en la Universidad Nacional del Comahue. Es coeditora de *Neuquén/60 20 10: un libro de teoría política* (Publifadecs, 2017), además de haber publicado capítulos de libros y artículos en revistas nacionales especializadas.

Julieta Magdalena Elgarte

DEA en Philosophie et Lettres (Universidad de Lovaina) y profesora y licenciada en Filosofía (UNLP). Docente de grado en la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional

de La Plata y de posgrado en la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes, en las áreas de ética, lógica y teoría de la argumentación. Ha obtenido la mención de honor en el Basic Income Studies Essay Prize en 2006 otorgada conjuntamente por la Basic Income Earth Network y la revista *Basic Income Studies* por su trabajo “Good for women? Advantages and risks of basic income from a gender perspective”. Es autora de capítulos en libros como *Pensamiento crítico, organización y cambio social* (El Colectivo, 2010) y *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales* (UNQ, 2016) y de artículos publicados en diversas revistas nacionales e internacionales especializadas, uno de los cuales fue traducido al húngaro por la revista *Esély*.

Cristián Augusto Fatauros

Doctor en Derecho y Ciencias Sociales (UNC) y abogado (UNC). Investigador asistente del CONICET. Es profesor auxiliar en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, en el área de Filosofía del Derecho y de Ética, y profesor de Posgrado en la Maestría en Derecho y Argumentación (UNC) y en el Doctorado en Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de La Matanza. Ha publicado artículos en diversas revistas nacionales e internacionales especializadas.

Facundo García Valverde

Doctor en Filosofía (UBA). Investigador asistente del CONICET. Es docente de grado en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y participa del posgrado en la Universidad Nacional de Quilmes y FLACSO. Ha publicado artículos en diversas revistas nacionales e internacionales especializadas.

Fernando Lizárraga

Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y magíster en Filosofía Política (University of York). Investigador independiente del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS). Profesor regular de Teoría Política en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue. Es autor de *Marxistas y liberales: la justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea* (Biblos, 2016), además de haber publicado artículos en diversas revistas nacionales e internacionales especializadas.

Santiago Prono

Doctor en Filosofía (UBA). Investigador adjunto del CONICET. Es profesor adjunto de Problemática del Conocimiento y de Filosofía Social y Política Contemporánea en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (UNL). Ha recibido diploma y medalla de honor como egresado de la carrera de Licenciatura por Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL). Es autor de *Democracia deliberativa y estado democrático de derecho* (UNL, 2018), *La herencia ilustrada en Jürgen Habermas* (El Aleph, 2015), *Ética del discurso: una investigación sobre los fundamentos filosóficos y su desempeño práctico* (UNL, 2014), además de artículos en diversas revistas nacionales e internacionales especializadas.

Graciela Vidiella

Doctora en Filosofía (UBA). Es profesora consulta de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Educación (UNLP). Dicta seminarios de posgrado en diversas casas de estudio. Fue directora de la Maestría en Ética aplicada de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y del Departamento de Filosofía de la misma institución, y fue profesora titular de Ética en la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL). Dirigió numerosos proyectos en las más importantes instituciones:

Agencia Nacional de Investigaciones Científicas, UNLP, UNL y UBA. Ha obtenido el premio Konex 2006 en Humanidades. Entre sus publicaciones se encuentran *Democracia y Estado de bienestar* (en colaboración con O. Guariglia y M.J. Bertoméu, Centro Editor de América Latina, 1993), *Derecho a la salud* (Eudeba, 2000), *Universalismo y particularismo* (en colaboración; Eudeba, 2000), *Breviario de ética* (en colaboración con O. Guariglia; Edhasa, 2011) y *Los derechos fundamentales* (en colaboración con M. del C. Corrale; Longseller, 2003).

