

CURSOS DE ACTUALIZACIÓN DISCIPLINAR EN FILOSOFÍA PARA ENSEÑANZA SECUNDARIA

“Jornadas Itinerantes 2010”

*Aníbal Corti, Fernanda Diab, Marta Irigoyen,
Daniel Malvasio, Inés Moreno, Carolina Pallas*



**Cursos de actualización disciplinar en
filosofía para enseñanza secundaria**

“Jornadas Itinerantes 2010”

*Aníbal Corti, Fernanda Diab,
Marta Irigoyen, Daniel Malvasio,
Inés Moreno, Carolina Pallas*

**ADMINISTRACIÓN NACIONAL DE EDUCACIÓN PÚBLICA
CONSEJO DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

2010

CONSEJO DIRECTIVO CENTRAL

Presidente	José Seoane
Consejera	Teresita Capurro
Consejera	Nora Castro
Consejero	Daniel Corbo
Consejero	Néstor Pereira

CONSEJO DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN

Directora General	Edith Moraes
Consejera	Selva Artigas
Consejera	Laura Motta

COORDINADORA NACIONAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Inés Moreno

Diagramación: Alfredo Laguarda

Impreso en Uruguay - Printed in Uruguay

ISBN:

Impreso en Artes Gráficas S.A.

Porongos 3035 - Telefax: 2208 4888

Montevideo, Uruguay

Diciembre de 2010

Depósito legal:

Índice

Presentación	pág. 9
1 Aportes sobre Filosofía Política y fundamentación de Derechos Humanos, para la planificación del curso de zero. de bachillerato - Fernanda Diab	pág. 11
2 La filosofía política y el giro normativo en el marxismo analítico - Daniel Malvasio	pág. 47
3 Bioética: Fundamentaciones teóricas y problemas de aplicación: el problema moral del aborto Carolina Pallas	pág. 149
4 Reflexión sobre las ciencias a partir de cuestiones problemáticas - Marta Irigoyen	pág. 179
5 La vigencia de la “lógica viva” de Carlos Vaz Ferreira como instrumento para el análisis y la evaluación de argumentos de la vida cotidiana - Aníbal Corti	pág. 197
6 Algunas reflexiones estéticas - Inés Moreno	pág. 221

Presentación

Los recientes programas de Filosofía, aprobados para Bachillerato en el marco de la Reformulación de los Planes de Educación Secundaria, dan cabida a nuevas corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo así como a nuevos enfoques y discusiones en el ámbito de la cultura en general.

Con el fin de colaborar con los docentes de Enseñanza Media para el desarrollo de las temáticas implicadas, el Departamento Académico de Filosofía del Consejo de Formación en Educación organizó una serie de cursos de orientación disciplinar con contenidos que contemplen las temáticas propuestas en los programas de Filosofía – en el área de Filosofía Política, Bioética, Filosofía de las Ciencias, Teoría de la Argumentación y Estética- destinado a docentes de Filosofía de Enseñanza Media.

Para dar respuesta a la inquietud de docentes de diferentes puntos del país, que manifestaron su necesidad de apoyo para la actualización que los nuevos contenidos programáticos requieren, se realizó un itinerario que pudiera cubrir zonas estratégicas:

Colonia, Tacuarembó, Maldonado, Salto y Montevideo.

A partir de la excelente receptividad en los distintos lugares que visitamos, del interés manifestado por los cursillistas y del enriquecimiento que significó esta experiencia para quienes dictamos los cursos, nos planteamos hacer esta publicación en la que se incluye el contenido de cada uno de los cursos, de manera de llegar a un público todavía más amplio y de ofrecer un material más completo a aquellos que asistieron a los mismos.

Consideramos que esta experiencia será el inicio de una práctica que seguramente continuaremos en los próximos años, con nuevas

propuestas, nuevos contenidos y formatos, pero siempre tendiendo a la comunicación fluida entre los diferentes actores responsables de la educación en todo el país; aportando en lo que podamos a la formación y la actualización permanente de nuestros docentes en un momento de transformaciones institucionales que constituyen desafíos que convocan a todos los que nos desempeñamos en algún ámbito de la enseñanza.

Los autores

APORTES SOBRE FILOSOFÍA POLÍTICA Y FUNDAMENTACIÓN DE DDHH, PARA LA PLANIFICACIÓN DEL CURSO DE 3ERO. DE BACHILLERATO DE LA MATERIA FILOSOFÍA.

Fernanda Diab (UDELAR - Enseñanza Secundaria)

Unidades temáticas:

- Delimitación temática del campo de la Filosofía política
- Supuestos éticos-antropológicos de los modelos teóricos más influyentes en el pensamiento político contemporáneo: LAS NOCIONES DE LIBERTAD NEGATIVA Y POSITIVA.
- Cuestiones de fundamentación de los DDHH: tensión entre derechos de primera y segunda generación; la fundamentación moral de los derechos económicos y sociales.

OBJETIVO: El presente material pretende ser un aporte desde lo teórico, bibliográfico y didáctico a la planificación del programa de la reformulación 2006 del curso de Filosofía de tercer año de bachillerato, correspondiente a la unidad de Filosofía Política. Su carácter es meramente orientador, y debe tenerse en cuenta que carece de exhaustividad y de originalidad en cuanto al planteo de tesis y fundamentos. Su elaboración tiene como base la bibliografía señalada en las referencias y la indicada sobre el final.

Primera unidad:

La Filosofía Política

1. El resurgimiento de la filosofía política

1.1. Resulta interesante comenzar reflexionando sobre la misma razón que nos convoca: la inclusión en los programas de nuestra materia de una unidad que aborda la problemática de la filosofía política. A esto se suma la incorporación para el año que viene de la materia correspondiente a los planes de estudio del profesorado en filosofía y posiblemente a la licenciatura en filosofía de la FHCE. ¿Por qué ocurre esto *ahora* si no se trata de una disciplina filosófica nueva?

Desde los años setenta la filosofía política comienza un camino de recuperación, desde el cual se ha convertido en una de las áreas de investigación filosófica más fuerte. Su debilitamiento y casi desaparición después de una trayectoria de casi veinticinco siglos surgida en Grecia, tiene al menos dos lecturas.

a. Leo Strauss (1899-1973) un destacado historiador de la filosofía política, sostiene – a mediados de siglo - que la crisis de la filosofía política se debe a la propia crisis de Occidente. Identifica al proyecto moderno occidental con *“la construcción de una sociedad universal de naciones libres e iguales y de hombres y mujeres también libres e iguales que disfrutasen de una riqueza universal, y por tanto de justicia y felicidad universales, por medio de la ciencia entendida como la conquista de la naturaleza al servicio del poder humano.”* Dado que este propósito tuvo su origen en la filosofía política moderna, identifica la crisis de una con la de la otra. El surgimiento de modelos políticos alternativos y el surgimiento en el plano epistemológico de posiciones contrarias a la posibilidad de realizar fundamentaciones con validez universal, son para Strauss causas de la crisis que arrastra a la filosofía política.

b. Otra posición es la de quienes afirman que *“el consenso alcanzado en la década de los cincuenta en torno a la forma de organización democrática parecía hacer superflua cualquier ulterior reflexión sobre el tema.”* Una vez logrado el acuerdo frente a una de las cuestiones centrales de la filosofía política: ¿cuál es la mejor forma de gobierno alcanzable y que goce de mayor legitimidad?, aunque se trate de la

“menos mala”; la propia disciplina tiende a disolverse. El propio éxito de esta área de reflexión filosófica trajo como aparejado su propia desaparición.¹

Una de las posiciones basa la crisis de la filosofía política en el acuerdo en torno al sistema democrático como el menos malo y la otra en la crisis de este modelo.

1.2. Pero ¿cuáles son las razones que explican el fortalecimiento de la filosofía política en el último tercio del siglo XX?

a. A pesar de un consenso generalizado en torno a la democracia como el mejor modelo político posible, éste ha ido mostrando sus dificultades, sus insuficiencias y también sus contradicciones. Entre ellas: - lo lejano que está el *demos* de gobernar los asuntos públicos en las sociedades masificadas, - el hecho de que los representantes atiendan menos al bien común y más a las estrategias electorales y a los grupos de poder como los medios de comunicación, - la falta de participación ciudadana en parte por la omnipresencia de los partidos políticos en los asuntos de gobierno, - la desigualdad económica. Todas estas cuestiones dieron lugar a un sinnúmero de publicaciones en torno a la democracia.

b. También en la década de los setenta, con la publicación de *Teoría de la justicia* de John Rawls, surge junto con las cuestiones acerca de la democracia, la cuestión de la justicia. La teoría de Rawls da lugar a un modelo político llamado Liberalismo igualitario. Su obra se constituyó en referencia ineludible de la filosofía política contemporánea. Esta doctrina se enfrenta al desafío de compaginar el pluralismo característico de las sociedades contemporáneas con la defensa común de una constitución democrática.

c. Frente a los embates del relativismo principalmente de la versión posmoderna, la filosofía política logra posicionarse aunando sus esfuerzos en torno a la discusión sobre la posibilidad y necesidad de una *razón práctica universalista*.

d. La crisis del *estado de bienestar* y también de los *estados nacionales*, representaron para la filosofía política una explosión de

¹ Cortina, Adela (Directora); *10 palabras clave en Filosofía política*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1998.

publicaciones. La crisis del estado nacional se asocia a la llamada Aldea Global y a la necesidad de comunidades transnacionales. A la crisis del Estado le acompaña la pérdida de credibilidad de los partidos políticos, el surgimiento de una nueva sociedad civil, el anuncio del final de las ideologías políticas, etc. El embate neoconservador por su parte se asocia a la crisis del estado de bienestar.

Por supuesto que en el contexto latinoamericano paralelamente a las razones que exponíamos como causas del renacer de la filosofía política, el común denominador son las dictaduras. Era de esperar que la temática de esta área del conocimiento no fuera de interés y no se incluyera en los programas. De todas formas llama la atención la reacción tardía en la incorporación de esta disciplina desde la vuelta a la democracia. Queda abierta aquí la reflexión sobre este punto.

2. Diferencias entre filosofía política y ciencia política

Mientras que la ciencia política pretende explicar, describir y predecir los fenómenos de índole político, la filosofía política sin prescindir necesariamente de los resultados de la anterior, tiene un carácter exclusivamente normativo (o prescriptivo: provee orientaciones para la acción). Su papel es el de justificar no el de explicar.

Lo anterior no significa que la filosofía política no haga pie en la realidad social, que es en definitiva lo que le importa comprender. Pero esa comprensión supone dar cuenta de las bases racionales que subyacen a su campo de investigación, aunque –como dice Cortina² - sea para percatarse de los aspectos irracionales que intervienen en la dimensión política. Para a partir de dicha constatación prescribir acerca de lo que debería hacerse.

El lugar de la predicción, en la filosofía política lo ocupa la prevención. Afirmaciones como las siguientes suponen una prevención (aunque impliquen también una predicción):

- *“Para el hombre, la seguridad es imposible si no va unida al poder”* (Maquiavelo)

2 Cortina; Ibid.

- “No puede haber verdadera lealtad frente a un poder construido en base al terror.” (Halifax – Político británico 1910-1959)

A diferencia de las predicciones estas prevenciones sugieren una consecuencia desagradable o indeseable (fuerza valorativa), en tanto que una predicción científica tiene al menos la pretensión de ser neutral. A la vez la prevención expresa un compromiso de quien la hace con el grupo al que va dirigida.

Pero no se ocupa sólo de prevenir desastres, también se ocupa de las posibilidades; “*procura enunciar las condiciones necesarias o suficientes para lograr fines a los cuales, por una u otra razón, se considera buenos o deseables.*” Por ejemplo actualmente se destaca en la filosofía política la discusión sobre las condiciones para el robustecimiento de la democracia.

La filosofía política crítica, interpreta y reconstruye todos los aspectos de la dimensión política. “*El reordenamiento imaginario de la vida política que tiene lugar en la teorización no se limita a ayudarnos a comprender la política. La filosofía política, está destinada a disminuir la brecha entre las posibilidades captadas mediante la imaginación política y las realidades de la existencia política.*”³ La perspectiva de la filosofía política es la de alcanzar pensando la sociedad política en su plenitud mejorada: no como es, sino como podría – o mejor debería - ser. El describir a la sociedad de manera exagerada, “irreal”, hace de la teoría política un complemento imprescindible para la acción.⁴

3. Objeto, problemas y alcance de la Filosofía política

Dificultades de Definición

Actividad

Se propone para este punto - que puede corresponder a las clases introductorias de esta unidad - una dinámica para los

3 Wolin, **Sheldon**; *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Bs.As., 1960.

4 Ibid.

estudiantes. Consiste en proyectar imágenes con situaciones diversas para que indiquen cuáles les parecen que clasificarían como acciones políticas. Por ejemplo imágenes de una manifestación, de una instancia de votación, de una persona leyendo el diario, otro sentado tomando mate, etc.

Comenzar definiendo “político” y/o “política” tiene sus limitaciones porque el propio objeto de la filosofía política es centro de discusión. Es imposible por ello alcanzar una delimitación sencilla del campo de la *filosofía política*. De hecho hay quienes abordan los cursos de esta materia desde una perspectiva histórica debido a que analizando el sentido que se le da en cada período a esta disciplina se puede comprender el sentido de *lo político* en esa época. Por ello resulta fundamental para esta área del conocimiento, el análisis de las diversas formas en que los grandes filósofos la han comprendido y practicado.

Pero del mismo modo que al comenzar con la unidad de Ética sorteamos las dificultades con respecto a la delimitación de *lo moral*, intentaremos una aproximación con respecto a *lo político*.

3.2. Objeto de estudio - Lo político asociado a lo común

Lo político refiere a *lo público*, y esto es lo “común a una sociedad”. Cuando Cicerón definió al cuerpo político como *res publica*, es decir “cosa pública” o “propiedad de un pueblo”, hacía referencia a aquella dimensión humana en la cual los sujetos actúan conjuntamente en virtud de la persecución de un bien común (ya estamos aquí en condiciones de advertir un problema filosófico típico de esta disciplina que es el relativo a la definición de “bien común”).

“*El hominum coetus quoquo modo congregatus y el coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.*” (La unión del hombre con la sociedad está fundada en la comunidad de intereses.) Cicerón, *De republica*, I, 25,39.

Así la política se podría definir como la actividad a través de la cual los grupos humanos toman decisiones colectivas. Definida en estos términos, una enorme variedad de actividades deben ser consideradas políticas: desde las realizadas en el seno de un pequeño grupo de amigos o de una familia hasta las grandes decisiones de la comunidad

internacional, pasando por las propias del Estado.

“Ciertas funciones –como la defensa nacional, el orden interno, la administración de la justicia y la regulación económica – fueron declaradas responsabilidad primordial de las instituciones políticas, basándose fundamentalmente en que los intereses y fines servidos por estas funciones beneficiaban a todos los integrantes de la comunidad.”⁵

Dicho lo anterior, la filosofía política se podría definir como una reflexión sobre cuestiones que preocupan a la comunidad en su conjunto.

Actividad

Se propone el siguiente pasaje del *Protágoras* de Platón, para analizar el carácter común de las cuestiones políticas/públicas.

“Temeroso de que toda la raza fuera exterminada, Zeus envió a Hermes, portador de reverencia y justicia para que fueran principios ordenadores de las ciudades y vínculos de amistad y conciliación. Hermes preguntó a Zeus cómo impartir justicia y reverencia a los hombres: ¿Debía distribuirlas como están distribuidas las artes, vale decir, solo a unos pocos favorecidos o (...) a todos? “A todos –contestó Zeus-; quisiera que todos tengan una parte; porque las ciudades no pueden existir si solamente unos pocos disfrutan de las virtudes, como de las artes...”.

El “carácter común” del orden político se ha reflejado en la filosofía política en el modo de abordar las diferentes temáticas:

- Se entiende por poder político aquel que se ocupa de los intereses generales compartidos por todos los integrantes de la comunidad;
- la autoridad política se diferencia de otras formas de autoridad en que habla en nombre de una sociedad considerada en sus características comunes;

⁵ Wolin, *Ibid.*, p.12

- la pertenencia a una sociedad política simboliza una vida de experiencias comunes;
- y el orden presidido por la autoridad política debería extenderse a lo largo y a lo ancho de la sociedad en su conjunto.⁶

Pero si tomamos en cuenta que el sentido de lo público ha variado, no hay una esencia de lo político, sabremos que *“los límites y la esencia del objeto de estudio de la filosofía política están determinados, en gran medida, por las prácticas de las sociedades existentes. Entendemos por “prácticas” los procesos institucionalizados y procedimientos establecidos que se emplean habitualmente para resolver asuntos públicos.”*⁷

Distintas comprensiones de la política

4.1. Aristotélicas-cooperativas

Según este tipo de perspectivas, la política resulta ser la actividad que nos convierte en seres humanos. En ella hacemos uso de la palabra y de la persuasión en la deliberación para abordar aquellos asuntos comunes que a todos afecta. El sujeto se plenifica en la actividad pública y por ello ocupa un lugar central en su vida. A su vez es en dicha actividad donde se logra el poder colectivo. En este sentido la actividad política tiene un valor ético superior.

“Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios.” Aristóteles – *Política. Cap. I*

4.2. Maquiavelianas-conflictivas

Desde esta perspectiva la política es una dimensión de la vida humana que abarca todas aquellas actividades en donde se encuentran en conflicto intereses parciales. *“En efecto, las definiciones*

⁶ Wolin, *Ibid.*, p.19

⁷ Wolin, *Ibid.*, p.15

maquiavelianas de lo político señalan que esta actividad (la política) es esencialmente algo conflictivo y transgresor cuando no directamente inmoral. Con palabras de Maquiavelo, quien quiera hacer política debe estar dispuesto a internarse en la “senda del mal”, es decir, debe estar dispuesto a sacrificar su ética al objetivo político que tenga que obtenerse. La política, de hecho, no es una actividad cooperativa, sino de conflicto entre personas, grupos, intereses, visiones del mundo, etc. La ciencia de la política se convierte aquí en la ciencia del poder.”⁸

“Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad.(...) Pero No tema incurrir en la infamia que acompaña a tales vicios, si no puede, sin ellos, conservar su Estado. Porque tomando en cuenta todas las circunstancias, se encontrará que hay cosas que parecen una virtud y que si las sigue le llevarán a la ruina, en tanto que otras, que en apariencia son vicios, le llevarán si las practica a la seguridad y el bienestar.” Maquiavelo. *El príncipe – Cap.15*

Actualmente existen enfoques teóricos que pretenden dar cuenta de ambas dimensiones. Sin perder de vista el carácter conflictivo de la vida social, debido a la pluralidad de concepciones de vida buena, se entiende necesario rescatar la dimensión participativa de la política.

5. Problemas que aborda la filosofía política

- Relaciones de poder entre gobernados y gobernantes
- Índole de la autoridad
- Conflicto social
- Fines de la acción política

⁸ Wolin, Ibid., p.22

- Objeto y carácter del conocimiento político
- Definir donde comienza y donde termina lo político

6. El rol de la filosofía política

6.1. Ya adelantamos algo con respecto a esto cuando planteamos el carácter normativo de esta disciplina y la importancia de proponer un deber para el orden socio-político.

Pero hay que tener en cuenta que en el pensamiento de un filósofo influyen, en gran medida, los problemas que afectan y movilizan a su sociedad. Lograr la atención de sus contemporáneos, supone en gran medida encarar dichos problemas.

Ningún pensador político se interesa exclusivamente por el pasado, así como tampoco se propone hablar solamente al futuro distante; en tales casos el resultado sería la ininteligibilidad o la indiferencia pública (aunque lo contrario no es garantía de despertar gran atención en su trabajo). Toda obra de filosofía política es, en alguna medida, un “manifiesto dirigido a su época”.

6.2. ¿De qué forma la filosofía política puede influir en la política?

Al menos hay dos perspectivas al respecto:

Perspectiva platónica: según la cual la filosofía política determina la verdad sobre la justicia y el bien común. La pretensión de verdad no acarrea solamente un derecho a conocer, sino también a controlar y a actuar políticamente. De allí la idea del rey-filósofo.

Perspectiva democrática: según la cual la filosofía política forma parte de la cultura general de fondo de una sociedad democrática. Los textos clásicos son un elemento más del acervo público y constituyen un fondo de ideas políticas básicas de la sociedad. Así la filosofía política contribuye a la cultura de la sociedad civil y puede llegar a introducirse también en el debate político público.⁹

9 Cortina, Ibid.

Segunda unidad:

Fundamentos ético-antropológicos de los modelos políticos:
Libertad negativa y libertad positiva.

1. Importancia de analizar supuestos

Los términos políticos no tienen un sentido intemporal, adquieren significación en la propia praxis política. La reflexión teórica como ya lo dijimos antes, no se da en abstracto sino que mantiene un constante diálogo e interdependencia con la actividad política. En este sentido, resulta fundamental, para la cabal comprensión de los modelos de organización política, de los problemas de justificación del poder del Estado, de los referidos a justicia, en fin de los problemas centrales de esta disciplina filosófica, analizar los supuestos presentes en las distintas perspectivas.

Es el caso de la noción de “libertad”. Explicitar el sentido de *libertad* que subyace a cada uno de los modelos teóricos más relevantes en la discusión política contemporánea, tiene el interés de descifrar la función política, que cumple. Inclusive puede ser iluminador para analizar las contradicciones que muchas veces surgen entre los posicionamientos ideológicos y las prácticas políticas.

En el caso de nuestros cursos en secundaria, los objetivos van en el mismo sentido: Como ciudadanos o futuros ciudadanos, los estudiantes necesitan herramientas conceptuales que le ayuden a comprender las distintas posiciones que se enfrentan en el ámbito de los discursos políticos con sus respectivas consecuencias en la vida pública. Con la identificación de los supuestos teóricos fundamentales en que se basan los grandes sistemas políticos de la historia de occidente y ciertas políticas públicas, creemos estar contribuyendo a la formación de ciudadanos más conscientes.

2. Punto de partida – El sentido común de los estudiantes.

Actividad

Se propone para comenzar este tema una tarea sencilla consistente en interrogar a los estudiantes sobre qué entienden ellos que significa ser libres viviendo en sociedad.

Es muy probable que surja entre todas las respuestas alguna que se acerque o encierre el sentido de la siguiente afirmación, que parece sintetizar una intuición ampliamente compartida en el sentido común de base de la mayoría de las sociedades occidentales:

“La libertad de uno termina donde comienza la libertad de otro.”

Frente a tal afirmación, tendríamos que comenzar por aclarar que se trata de una intuición que forma parte de nuestra cultura occidental y que se refiere a la libertad del individuo viviendo en comunidad: libertad política, no se está discutiendo o intentando definir el significado de libertad en sentido metafísico. Preguntas orientadoras para el análisis subsiguiente podrían ser: ¿Qué connotaciones tiene esta definición? ¿Por qué se asume tan fácilmente como verdadera? ¿Qué la justifica?

3. Isahia Berlin (1909-1997) “Dos conceptos de libertad”

Berlin en este ensayo realiza un análisis crítico de estas diferentes perspectivas de la libertad. A continuación se plantea la definición y caracterización de cada una de ellas. (Con respecto a sus límites se trabajó en el taller con el análisis de textos)

3.1. Libertad negativa

“Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado o, quizá oprimido.”

“La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Sólo se carece de libertad política si algunos seres humanos

le impiden a uno conseguir un fin. La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política.¹⁰

La idea de libertad, así caracterizada, es una concepción central en la filosofía política liberal. Se identifica la libertad con la ausencia de interferencias externas que impidan al individuo alcanzar sus metas. Pero lo propio de esta significación, en lo que deberíamos hacer hincapié, es que de acuerdo con ella la libertad es tal cosa y nada más.

El origen de esta concepción se remonta al Cap. XXI del Leviatán dónde Hobbes sostiene:

“Qué es libertad. LIBERTAD significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquiera cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos. (...) Ahora bien, cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo, o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad.”

“Qué es ser libre. De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es un HOMBRE LIBRE quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea. Ahora bien, cuando las palabras libre y libertad se aplican a otras cosas, distintas de los cuerpos, lo son de modo abusivo, pues lo que no se halla sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento.”

También está presente esta concepción en la conferencia titulada: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* de Constant, pronunciada en el Ateneo de París en febrero de 1819.

Así define Constant la *libertad de los modernos*:

“Es el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni

10 Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad*, Ed. Alianza, Madrid, 1988, p.191-192.

maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos.”

3.1.2 ¿Qué noción de sujeto está implícita en esta perspectiva de la libertad?

- Sujeto a la vez deseante y racional: autointeresado.
- Capaz de proponerse fines y alcanzarlos de forma consciente.

3.1.3 ¿Qué tipo de Estado es compatible con la defensa de la libertad negativa?

- Anti paternalista

“Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique la libertad de los demás para pretender un fin semejante” Kant – Teoría y práctica

Mill en *Sobre la libertad*, afirma:

*“...el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente.”*¹¹

11 Mill, *Sobre la libertad*, Ed. Alianza, Madrid, 1970, Introducción

“Consideraciones que ayuden a su juicio, exhortaciones que fortalezcan su voluntad, pueden serle ofrecidas y aun impuestas por los demás; pero él mismo ha de ser el juez supremo. Todos los errores que pueda cometer aun contra ese consejo y advertencias, están compensados con crecer por el mal de permitir que los demás le impongan lo que ellos consideran beneficioso para él.”¹²

- Anti perfeccionista

El término “perfeccionismo” en filosofía política refiere a aquellas visiones que sostienen que el Estado debe estar comprometido con alguna idea sustantiva de “vida buena”. Esto implica que el Estado con vistas a realizar ese modelo de vida (que supone el mejor para todos los ciudadanos, en el sentido de que en ella alcanzaran su felicidad) debe promover las formas de vida que sean acordes el mismo y desalentar las que sean incompatibles o simplemente obstaculicen su prosecución. Más allá de cual sea la noción de naturaleza humana y de vida buena en la que se sostengan, todas las posiciones perfeccionistas coinciden en una posición objetivista.

Se entiende por concepción sustantiva o comprensiva del bien, el modo de vida que el sujeto estima valioso perseguir y que ha elegido libremente.

- Neutral

Dada la pluralidad de concepciones sustantivas del bien, un Estado comprometido con la defensa de la libertad negativa debe mantenerse imparcial frente a ellos por el riesgo que corre al identificarse con una sola de restringir la libertad de las personas que no la comparten.

Un estado liberal debe priorizar una concepción de justicia (compromiso con principios válidos para los adherentes a distintas concepciones de vida buena) frente a una concepción de bien.

Esta perspectiva de la libertad supone una separación radical entre la vida pública y la privada, siendo la salvaguarda de la segunda una función que debe ejercer y debe estar garantida por el Estado. Por su la participación en actividades públicas es sólo un medio para garantizar la libertad negativa y se realiza a través de representantes.

¹² Mill, *Ibid.*, cap. 4

3.2. Libertad positiva

“El sentido “positivo” de la palabra “libertad” se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos.”¹³

Así como se identifica libertad negativa con la libertad de los modernos, también se identifica libertad positiva con libertad de los antiguos.

“Aquella consistía en ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar, en la plaza pública, sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerles comparecer ante todo el pueblo, acusarles, condenarles o absolverles; pero a la vez que los antiguos llamaban libertad a todo esto, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto. No se encuentra en ellos casi ninguno de los beneficios que, como constitutivos de la libertad de los modernos, acabamos de ver. Todas las actividades privadas estaban sometidas a una severa vigilancia; nada se dejaba a la independencia individual, ni en relación con las opiniones, ni con la industria, ni, sobre todo, con la religión.”¹⁴

3.2.1 ¿Qué noción de sujeto está implícita en esta perspectiva de la libertad?

- Un sujeto que tiene una naturaleza social y que solamente en ella encuentra la realización.
- Puede darse el caso de que el sujeto se encuentre enajenado

¹³ Berlin Ibid. p.201

¹⁴ Constant, Ibid.

con respecto a su auténtica condición y por eso sea necesario encauzarlo para que pueda lograr la verdadera felicidad. Por ejemplo cuando el sujeto no es consciente de que sus fines deben coincidir con los fines de la comunidad (Rousseau).

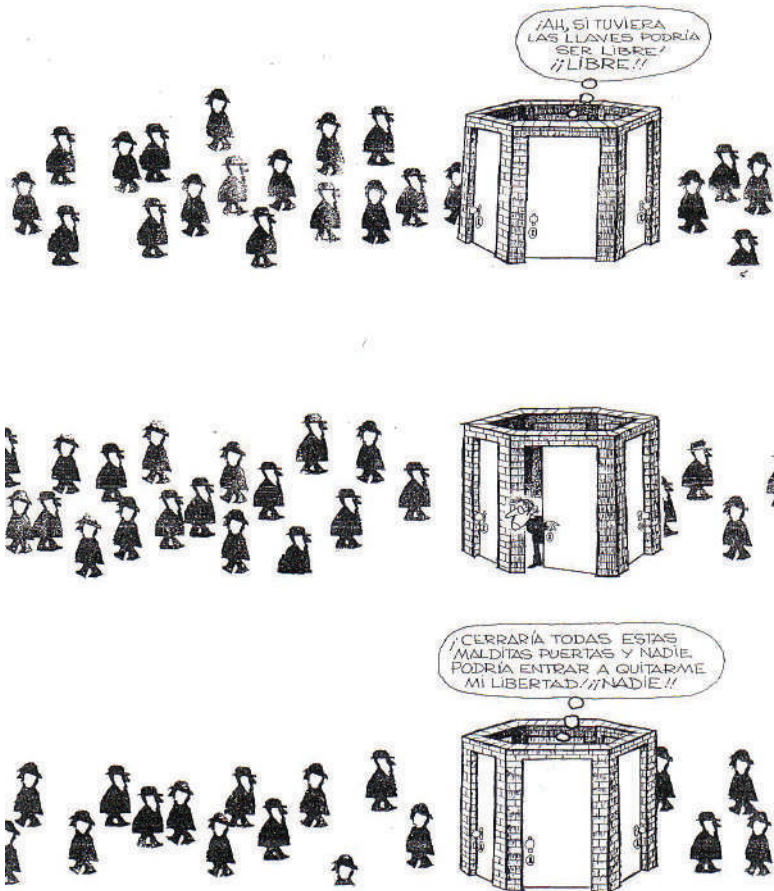
3.2.2 ¿Qué tipo de Estado es compatible con la defensa de la libertad positiva?

- Perfeccionista: asume una concepción de bien y desde allí orienta la administración del poder.
- Paternalista-intervencionista: siempre que sea necesario, es legítimo intervenir en la vida de los individuos para reorientarla en el camino de esa idea de bien común.
- La participación directa en el gobierno es la forma privilegiada de práctica de la libertad.

Actividad

La siguiente historieta de Quino puede utilizarse como disparador o para una actividad de evaluación, en particular para el concepto de “libertad negativa”.

Historieta de Quino (ver página siguiente)



4. Individualismo y Socialismo en el pensamiento de Carlos Vaz Ferreira.

El análisis anterior de las nociones de libertad negativa y positiva nos conduce directamente al análisis de aquellos modelos políticos que se erigen en torno a las mismas. Así mientras los modelos liberales, tanto en su versión libertaria como en la del liberalismo igualitario, se basan en la defensa de la libertad individual entendida como no interferencia; los modelos socialista, comunista, republicano, comunitarista se basan en la defensa de la libertad como participación, autogobierno, capacidad, vida en común.¹⁵

¹⁵ Este planteo dicotómico peca de simplista. Se debe tener en cuenta que en el

Las Conferencias sobre problemas sociales de nuestro filósofo Carlos Vaz Ferreira, resulta ser un material interesante para introducir a los estudiantes al análisis de estos modelos políticos.

Vaz caracteriza a los problemas sociales como cuestiones normativas. Estas a diferencia de las cuestiones explicativas no admiten soluciones únicas ni perfectas, sino que su solución es una “solución de elección” que surge luego del análisis de las ventajas y desventajas de cada una de las soluciones posibles.¹⁶ En las conferencias mencionadas Vaz se propone aplicar este tipo de solución a la resolución del que él considera el problema más acuciante de su época, el problema de cuál es el mejor orden social y político que se puede alcanzar.

Parte del análisis de las posiciones más polarizadas presentes en tal discusión: el individualismo y el socialismo. Siguiendo el modelo de solución de las cuestiones normativas, plantea en primer lugar las simpatías (en lugar de ventajas) y las antipatías (en lugar de desventajas) que cada uno de estos sistemas despierta. Su objetivo es el de alcanzar una fórmula conciliadora que sin disolver las diferencias permita un acuerdo entre los defensores de cada uno de los modelos y demuestre que más allá de dichas diferencias existen entre ellos muchas coincidencias. Sostiene:

“Y es esto último lo que voy a tratar de mostrar: que, en vez de oposición y lucha total (por ejemplo: de conservadores contra socialistas, anarquistas, etc.), como hay en gran parte y como se cree que tiene que haber, los espíritus comprensivos, sinceros, humanos, pueden y deben estar de acuerdo sobre un ideal suficientemente práctico, expresable por una fórmula, dentro de la cual caben grados. Entendámonos ya: esa fórmula no suprime el desacuerdo, y aun cabe mucho desacuerdo dentro de ella; pero desacuerdo ya sólo más bien de grado, dentro de la fórmula...”¹⁷

Más allá de lo discutible de su planteo, la lectura y el análisis de este material es un aporte importante para el acercamiento a los estudiantes a la caracterización de estos modelos políticos.

contexto teórico contemporáneo existen planteos que incorporan (algunos con mayor éxito que otros) los aspectos de ambos tipos de libertad (Por ejemplo el modelo de Democracia deliberativa propuesto por Jürgen Habermas). Mientras que otros pretenden superar esta dicotomía, ver Pettit, Ph.; *El republicanismo*.

16 Para este punto ver Vaz Ferreira, C.; *Lógica Viva*.

17 Vaz, *Primera conferencia sobre problemas sociales*, en Ficha N° 42 de Historia de las Ideas, Fundación de Cultura Universitaria, p.41-42.

Vaz define y valora el individualismo del siguiente modo:

“El “individualismo” se presenta como la tendencia a que cada individuo actúe con libertad y reciba las consecuencias de sus aptitudes y de sus actos (esto, esencialmente; pues la parte de “beneficencia” que admite el esquema individualista, es como simple paliativo). Y esa tendencia así formulada produce al espíritu sincero y libre, una mezcla de simpatía y antipatía.

Simpatía, porque la tendencia es ante todo favorable a la libertad, que es uno de los determinantes de la superioridad de nuestra especie. Y porque es favorable a la personalidad. Y porque es favorable a las diferencias individuales. Y porque es tendencia fermental... Capacidad y posibilidades de progreso... Fondo humano de todo ello, en la psicología individual, y en el instinto de nuestra especie en marcha...

Pero produce, la tendencia, también antipatía. Ante todo, por su dureza: cierto que generalmente suele presentarse paliada por la beneficencia; pero ésta, encarada como caridad, no nos satisface.

Y, además de su dureza, el individualismo nos aparece como la teoría que de hecho sostiene el régimen actual; y entonces, va hacia ella nuestra antipatía: por la desigualdad excesiva; por la inseguridad; por el triunfo del no superior, o cuando más del que es superior en aptitudes no superiores, por ejemplo la capacidad económica. Demasiada predominancia de lo económico, absorbiendo la vida... Y justificación de todo lo que está, como la herencia ilimitada, la propiedad de la tierra ilimitada..., etc.”¹⁸

La perspectiva presente en la caracterización que realiza Vaz del liberalismo es la típica del siglo XIX. Refleja claramente la noción de justicia liberal presente el pensamiento de H. Spencer según la cual la situación de cada individuo es consecuencia de sus propios actos realizados en el marco de la libre competencia. A la vez incluye la defensa de la más íntima libertad individual como fuente de creación, de originalidad y como motor del progreso social, la cual puede rastrearse en el pensamiento de John Stuart Mill. En este mismo sentido y como se puede constatar en la fórmula conciliadora propuesta por Vaz, es posible afirmar que en su caracterización del individualismo está presente la defensa de un mínimo espacio de no interferencia que haga posible el desarrollo de esas fuerzas creativas propias de lo más íntimo del sujeto; es decir hay una defensa de lo que contemporáneamente

¹⁸ Ibid. P.42-43.

denominamos libertad negativa. Esto último se confirma al analizar las antipatías que encuentra en el socialismo, entre las que identifica el fuerte estatismo que supondría una fuerte regulación e intervencionismo en las actividades privadas y por tanto un obstáculo al pleno desarrollo individual.¹⁹

Sostiene Vaz con respecto al socialismo:

“Ahora, el “socialismo” nos produce, desde luego, efectos simpáticos, por más humano: hasta su mismo lenguaje y sus mismas fórmulas... más bondad, más fraternidad, más solidaridad; no abandonar a nadie; también, tomar la defensa del pobre, del débil... Simpático, también, por la tendencia a la igualdad, en el buen sentido... Simpático, todavía, por sentir y hacer sentir los males de la organización actual, y así mantener sentimientos y despertar conciencias. Y tal vez, también, capacidad de progreso en otro sentido...”

En cambio, antipático, o temible, por las limitaciones, que parecen inevitables, para la libertad y para la personalidad. Limitaciones a la individualidad. Tendencia igualante, en el mal sentido... (...) Autoridad, leyes, gobierno, prohibiciones, imposiciones, demasado de todo eso. Y demasiado estatismo también... (...) ... admitiendo la posibilidad de una organización perfecta de los servicios por el Estado, considerar precisamente esa perfección como algo antifermental, algo que tiende a suprimir la personalidad, la individualidad y las posibilidades de progreso.”²⁰

Es posible en un trabajo de análisis rastrear en esta definición algunos rasgos que coinciden con aspectos de la noción antes trabajada de libertad positiva. En particular aquellos que se refieren a los lazos de solidaridad y a la igualdad. Sin embargo su enfoque es estrecho ya que no incluye la participación, el autogobierno como rasgo típico de este modelo. Puede notarse en la valoración que realiza Vaz de las antipatías del socialismo, su compromiso con el sentido de libertad como no interferencia, al incluir como una desventaja para el florecimiento personal la fuerte intervención estatal.

19 Para el desarrollo de la noción de libertad en el pensamiento político y social de Vaz Ferreira, ver en la Ficha N° 42 antes mencionada el trabajo introductorio de Miguel Andreoli.

20 Ibid. P. 43 a 45.

Actividad

Se propone como corolario del trabajo de análisis de supuestos de los modelos políticos y de la lectura y análisis del pensamiento de Vaz Ferreira con respecto al individualismo y al socialismo, la proyección con posterior tarea de elaboración (por ejemplo en base a preguntas) del film *Good Bye Lenin*. Esta película es de mucho valor para el análisis crítico de los modelos políticos antes confrontados.

Es posible ver el trailer de esta película en:

<http://www.youtube.com/watch?v=FEumLZxlQzY>

Tercera unidad

Cuestiones de fundamentación de los DDHH

1 . Elementos de una Teoría de los Derechos Humanos^{21*}

La retórica de los derechos humanos se encuentra en la actualidad sumida en una tensión entre quienes frecuentemente - y a veces de modo vacuo - apelan a su valor moral y quienes se mantienen escépticos en relación a sus fundamentos. Entre estos últimos se encuentran tanto aquellos militantes que ocupados en la acción desestiman la tarea de justificación como aquellos a los que les genera desconfianza la defendida incondicionalidad de los derechos, hasta quienes desde hace ya algún tiempo, dudan o directamente niegan la posibilidad de inclusión de los llamados derechos de *segunda generación* en la lista de los derechos humanos. La consecuencia directa de dicha tensión es un abusivo uso del *lenguaje de los derechos* pero con un fuerte déficit de fundamentación. Sin embargo – como sostiene Sen – existe una estrecha relación entre la fuerza que ejerce la apelación a los derechos humanos y su justificación racional. Por esto proclama la necesidad de una teoría centrada en el último aspecto y ese es el objetivo de su artículo. Pero para ello es fundamental establecer cuáles deberían ser los

21 Análisis del artículo de Sen, Amartya: “Elements of a Theory of Human rights” en *Philosophy and Public Affairs*; Otoño 2004; 32, 4; p.315-356.

elementos constitutivos de una teoría que pretenda fundamentar una idea general de los derechos humanos, y también, que al hacerlo permita incluir en su nómina a los derechos económicos y sociales.

En sus palabras:

“Existe, entonces, la necesidad de alguna teoría y también de alguna defensa de toda teoría propuesta. El objetivo de este artículo es hacer justamente esto, y considerar en este contexto, la justificación de la idea general de derechos humanos y también de la inclusión de los derechos económicos y sociales dentro del espectro de los derechos humanos. Para que tal teoría sea viable es necesario aclarar que tipo de reclamo es realizado por una declaración de derechos humanos, y cómo tal reclamo puede ser defendido, y más aun cómo las diversas críticas de la coherencia, la fuerza y la legitimidad de los derechos humanos (incluidos los derechos económicos y sociales) pueden ser tratadas adecuadamente.”²²

Sen expone ordenadamente los elementos de su teoría a través de seis interrogantes cuyas respuestas los establecen. Cualquier teoría sobre los derechos humanos debería poder responder estas preguntas:

1. ¿Qué tipo de enunciados proclama una declaración de derechos humanos?
2. ¿Qué hace a los derechos humanos importantes?
3. ¿Qué deberes y obligaciones generan los derechos humanos?
4. ¿A través de qué formas de acción pueden ser promovidos los derechos humanos, y en particular si la legislación debe ser la principal forma o aún una forma necesaria de implementación de los derechos humanos?

²² *Ibíd.* P. 317 y 318: “There is, thus, need for some theory and also for some defense of any proposed theory. The object of this article is to do just that, and to consider, in that context, the justification of the general idea of human rights and also of the includability of economic and social rights within the broad class of human rights. For such a theory to be viable it is necessary to clarify what kind of a claim is made by a declaration of human rights, and how such a claim can be defended, and furthermore how the diverse criticisms of the coherence, cogency and legitimacy of human rights (including economic and social rights) can be adequately addressed. That is the aim of this article.”

5. ¿Pueden ser los derechos económicos y sociales (llamados de segunda generación) incluidos razonablemente entre los derechos humanos?
6. ¿Cómo pueden ser defendidos los derechos humanos, y cómo debería tomarse su reclamo de universalidad, especialmente en un mundo con culturas y prácticas diversas?²³

Si bien las respuestas que Sen ofrece para cada una de estas preguntas se hayan íntimamente relacionadas al punto de constituirse en una teoría (o al menos en un preámbulo de ella), de manera arbitraria y a los efectos de realizar este informe, analizaré a continuación únicamente las dos primeras.

Derechos humanos: ética y ley

Como Sen lo anticipa previo a la formulación de las interrogantes y de una síntesis que presenta de la respuesta a cada una de ellas, su investigación pretende distanciarse de aquellas perspectivas teóricas – paradigmáticamente representadas por el pensamiento de Jeremy Bentham - que circunscriben los derechos humanos a la legalidad. Se aleja de estas posiciones al menos en tres sentidos: **a)** según éstas, el valor de los derechos humanos, es decir su legitimación y por ende la fuerza de su reclamo, depende de su legislación vigente; su investigación – en cambio - pretende dar cuenta de las *motivaciones pre-legislativas* que legitiman dichos reclamos en tanto derechos humanos; **b)** sumado a lo anterior mientras aquellos encuentran el ámbito jurídico el más apto para resolver las disputas acerca del estatus o fundamentos de los derechos humanos, Sen sostiene que este ámbito es el de las ideas (entiéndase “ámbito filosófico” o más específicamente “ético”) antes que el de la legislación; y **c)** también discutirá si la legislación es la ruta más importante o más aún si es necesaria para la prosecución de los derechos humanos.²⁴

La legislación de los derechos humanos no deja de ser un aspecto favorable para su defensa y el éxito de sus reclamos, pero no significa que ello sea un carácter constitutivo de los mismos. No son valiosos por ser legales, sino que son legales porque son valiosos. Los derechos humanos son antes que nada *demandas éticas*. Esta es la respuesta a la primera interrogante.

²³ *Ibíd.* P. 319

²⁴ *Ibíd.* P.318

Antes de continuar exponiendo las diferencias con las concepciones legalistas de los derechos, Sen se detiene en una característica fundamental de su perspectiva ética de los derechos. Proclamar a los derechos humanos como una articulación de demandas éticas, significa en primer lugar, que al igual que otras teorías éticas, “sobrevivirá a un escrutinio abierto e informado”. Debe estar abierta a la deliberación pública, a la crítica, donde los argumentos se puedan llevar hasta las últimas consecuencias y donde el intercambio sea incluso entre distintas sociedades. Esta perspectiva le da a los derechos un carácter perfectible, ya que sometidos al escrutinio público – sin perder el carácter de fundamentales – pueden variar, por ejemplo en su jerarquía interna.

Para explicar el carácter abierto que una teoría de los derechos humanos debe tener, Sen se refiere a las discusiones en torno a las obligaciones *perfectas e imperfectas*. Sea el caso de la obligación perfecta de no torturar (que da lugar al derecho a no ser torturado), para algunos el deber de cumplir con esta obligación se satisface simplemente cuando alguien se abstiene de torturar; sin embargo para otros este deber ha de ser complementado con requerimientos (del tipo de las obligaciones imperfectas) relativos a las formas y sentidos en que la tortura puede ser prevenida. El firme compromiso con el cumplimiento de dicho deber, se desprende de su carácter ético. Pero a pesar de ello, pueden persistir fuertes debates especialmente en el caso de las obligaciones imperfectas, por ejemplo sobre el modo como puede integrarse el cumplimiento de los diferentes tipos de derechos. Lejos de ser una falencia de una teoría de los derechos, es una virtud: la capacidad de estar abierta a la discusión y a la modificación. Sen afirma:

*“Una teoría de los derechos humanos puede dar lugar aún a más discusiones, disputas y argumentos. La perspectiva de la deliberación pública abierta, la cual es central para comprender los derechos humanos como son propuestos aquí, puede definitivamente establecer algunas disputas sobre alcance y contenido (incluida la identificación de algunos derechos claramente sustentables y otros que podrían ser difíciles de sustentar), pero podría dejar ir otras, al menos tentativamente, insostenibles. La admisibilidad de un dominio de continuas disputas no es un problema para una teoría de los derechos humanos.”*²⁵

25 *Ibíd.*. P.322 y 323: “A theory of human rights can leave room for further discussions, disputations and arguments. The approach of open public reasoning, which is central to the understanding of human rights as proposed here, can definitively settle some disputes about coverage and content (including the identification of some clearly sustainable rights and others that would be

La propia consideración ética de los derechos es una invitación a la deliberación, y nada tiene que ver ésta con la pérdida de seriedad e importancia con que se aborde esta temática.

Volviendo a las diferencias que la teoría propuesta por Sen tiene con la interpretación legal de los derechos, cabe afirmar que la distinción es propiamente entre las éticas utilitaristas, para las cuales los derechos tienen un carácter instrumental en relación al cálculo de utilidades y las éticas que le atribuyen un significado fundamental a los derechos asociándolos directamente con las libertades humanas y las obligaciones que estas generan.²⁶ Según la primera interpretación, las preferencias individuales y la salvaguarda de las libertades para su plena satisfacción (libertades negativas), se constituyen en demandas legales y fuera de ellas no hay obligaciones. En el segundo caso, existe una negativa a concebir a los derechos como demandas legales y a considerar a la ley como fundamento de los mismos. ¿Significa ello que no existe conexión alguna entre la dimensión legal y la moral de los derechos? Absolutamente no. Retomando la posición de Herbert Hart, Sen alude a la relación que existe entre la defensa ética de las libertades humanas y la coerción legal. La obligatoriedad moral que genera el valor de la libertad sería la motivación de la ley.²⁷ Una función muy importante de los derechos humanos en tanto demandas morales es la de constituirse en base de inspiración para la nueva legislación. *“Mientras que Bentham vio a los derechos como ‘hijos de la ley’, la visión de Hart toma la forma, en efecto, de ver algunos derechos naturales como padres de la ley: ellos motivan e inspiran legislaciones específicas.”*²⁸ Lo anterior no significa que el avance y la implementación de los derechos humanos sean dependientes de la promulgación de nuevas leyes, otras vías pueden ser igualmente válidas para su defensa (esto es de lo que pretende dar cuenta Sen en el numeral VII donde responde a la pregunta 4).²⁹

hard to sustain), but may have to leave others, at least tentatively, unsettled. The admissibility of a domain of continued dispute is no embarrassment to a theory of human rights.”

26 *Ibíd.*. P.325

27 Referencia al artículo de Hart: “Are there any natural rights?” en *The philosophical review* 64 (1955)

28 “Whereas Bentham saw rights as a “child of law”, Hart’s view takes the form, in effect, of seeing some natural rights as parents of law: they motivate and inspire specific legislations.”

29 *Ibid.* Sen, p. 327

Las libertades como contenidos de los derechos.

Al igual que Hart, Sen concibe fundamentalmente los derechos como libertades y es en ellas que funda la respuesta a la pregunta por la importancia de los derechos humanos. Sin embargo tiene una concepción ampliada de libertad que le permite asumir consistentemente una perspectiva de los derechos que trasciende la interpretación legalista. En su concepción de libertad se incluyen no sólo las libertades de no interferencia sino también las de *oportunidades* (vinculadas a la denominada “libertad positiva”), relativas a las *capacidades* que un individuo puede desarrollar. Aunque no es en este informe que analizaré la relación entre su concepción de libertad como *proceso* y como *oportunidad* con su perspectiva de los derechos, importa señalar que es por esta vía que Sen incluye en la nómina de los derechos humanos, a los derechos económicos y sociales.

¿Por qué es más apropiado concentrarse en las libertades y no en la utilidad en cuestión de derechos humanos? En primer lugar Sen plantea que el lenguaje de las primeras nos proporciona un criterio intersubjetivo que nos permite tomar en cuenta e interesarnos en los derechos y las libertades de los demás también, lo cual no es posible si lo que se considera es la satisfacción plena de las preferencias privadas de los sujetos, que es a lo que refiere la utilidad. Por otra parte la fuerza de concentrarse en las libertades permite superar algunas deficiencias del enfoque utilitarista. Por ejemplo

“..., el cálculo utilitarista puede sufrir distorsiones valorativas resultado de la negación de las carencias sustantivas de aquellos quienes son desaventajados crónicos pero que aprenden, por fuerza de las circunstancias, a sentir placer en pequeñas cosas y a conformarse con la reducción de sus deseos a “proporciones realistas” (de este modo no aparecen como particularmente privados en la métrica especial de placeres o deseos satisfechos)”³⁰

En el cálculo utilitarista se desatienden las circunstancias de privación que moldean las preferencias del sujeto de modo que al evaluar

30 *Ibíd.*. P.328: “..., the utilitarian calculus can suffer from valuational distortions resulting from the neglect of substantive deprivation of those who are chronically disadvantaged but who learn, by force of circumstances, to take pleasure in small mercies and get reconciled to cutting down their desires to “realistic proportions” (thereby appearing to be not particularly deprived in the special metric of pleasures or desire-fulfilment)”

la satisfacción de las mismas, el resultado es óptimo y la privación no se hace patente. Teniendo en cuenta la relación que Sen establece entre derechos y capacidades, así como su concepción ampliada de bienes (que trasciende la noción de preferencias), es posible entrever como la perspectiva de derechos en términos de libertades podría superar estas limitaciones. Un individuo bajo condiciones extremas de pobreza podrá sentirse satisfecho de poder alimentarse de un tacho de basura, la satisfacción de sus deseos tiene un signo positivo en el cálculo de utilidades. Sin embargo bajo la perspectiva de las libertades, ese sujeto está siendo violentado en sus derechos por carecer de oportunidades (están limitadas sus capacidades) para desarrollar el plan de vida que considera valioso.

Luego de analizar en qué sentido el enfoque propuesto supera las fallas del utilitarista, Sen plantea dos criterios para determinar cuando un tipo de libertad puede pasar al lenguaje de los derechos. Libertades y derechos pertenecen a estatus ontológicos diferentes, mientras que los primeros son propiedades, características descriptivas de las condiciones de las personas, los segundos son exigencias normativas, reclamos, es decir prescripciones. El conjunto de las libertades no sólo difiere en comprensión sino también en extensión del de los derechos. Hay más libertades que derechos. ¿Cuáles entonces pueden ser consideradas exigibles como derechos? Aquellas que cumplan con las siguientes condiciones:

1. IMPORTANCIA
2. INFLUENCIA SOCIAL

Los dos criterios propuestos por Sen, claramente reflejan el carácter intersubjetivo de los derechos, estos para constituirse en razones para la acción del agente no pueden fundarse en caprichos subjetivos, deben ser valorados y reconocidos socialmente. Su *importancia* se sustenta en los requerimientos que puede justificar para motivar la acción y despertar fuerte atención de la sociedad, deben ser libertades significativas. Mientras que la “influenceability” refiere a lo que es socialmente realizable. Se pueden convertir en derechos aquellas libertades que cuando la sociedad está en condiciones de provocar alguna modificación para alcanzarlas, una vez que las ha tomado como tema de interés, puede lograrlo (“Se debe lo que se puede”).

Este último punto se vincula a una de las controversias presente en la discusión sobre el nivel de exigibilidad de los derechos de segunda generación. ¿En qué medida es exigible el derecho a la alimentación en una sociedad aquejada por una sequía devastadora? Si no se hila fino en

esta cuestión parecería que en la medida que no es factible solucionarlo, no hay exigencia y por tanto no hay tal derecho. “Si no se puede, no se debe”. Sin embargo los últimos pactos y protocolos internacionales sobre derechos económicos y sociales se han encargado de reafirmar el fuerte nivel de exigibilidad de los mismos más allá de las limitaciones o carestías.³¹ Pero basarnos en esto para justificar su fuerza, sería caer en la perspectiva legalista de la cual Sen quiere distanciarse.

2. Tensión entre Derechos de Primera y Segunda generación.

Actividad

Se propone la presentación de la siguiente afirmación para provocar la discusión sobre este tema:

“La propiedad llena el espacio de los derechos.”

Nozick, R. “Anarquía, estado y utopía.”

Al abordar la temática de los Derechos Humanos, entre otras cuestiones surge la relativa a la relación o posibilidad de unidad entre derechos de diverso orden como lo son los derechos de Primera y Segunda generación, también llamados respectivamente “derechos de libertad” y “derechos de igualdad”, “derechos liberales” y “derechos sociales”, “derechos civiles y políticos” y “derechos económicos y sociales”.

Entre los primeros se encuentran los derechos a la igualdad jurídica, a la vida, y las libertades individuales de conciencia, de movimiento, de sufragio, de asociación, de reunión, de manifestación y de expresión. Mientras que los segundos abarcan el derecho a la alimentación, al trabajo, la salud, la educación, la vivienda.

31 «...de ninguna manera se eliminan, como resultado de las limitaciones de recursos, las obligaciones de vigilar la medida de la realización, o más especialmente de la no realización, de los derechos económicos, sociales y culturales y de elaborar estrategias y programas para su promoción.(...)...aún en tiempos de limitaciones graves de recursos, causadas, sea por el proceso de ajuste, de recesión económica o por otros factores, se puede y se debe en realidad proteger a los miembros vulnerables de la sociedad mediante la adopción de programas de relativo bajo costo». Comité de Derechos Económicos, Sociales y culturales; Comentario General Nro.3: Naturaleza de las obligaciones de los Estados partes, Art.2, párrafo 1, 14/12/90.

Para algunos teóricos los únicos derechos fundamentales, de carácter universal y cuya fuerza de exigibilidad es legítima son los derechos de primera generación. Mientras que los derechos sociales son meras aspiraciones ideales, concretas, contingentes cuya exigibilidad es relativa. Los argumentos son muchos, pero podemos destacar el de conservadores como Nozick que entienden que la satisfacción de los derechos económicos y sociales suponen la violación de los derechos fundamentales, principalmente los de propiedad, porque – según esta posición – lo necesario para satisfacer las necesidades a las que estos derechos hacen referencia, siempre es propiedad de alguien. De esta forma se concibe como incompatible el reconocimiento a la vez de ambos tipos de derechos, y dado que los civiles y políticos se conciben como fundamentales desde esta perspectiva, los otros se niegan como derechos.

Frente a lo anterior se comprende la importancia de la tarea de muchos teóricos al intentar fundamentar moralmente los derechos económicos y sociales.

2.1. Un ejemplo: fundamentación moral del derecho a la vivienda³²

Los textos dedicados a la cuestión de la vivienda, abordan mayormente el tema en términos de reclamo social. En el contexto de cierta coyuntura social y política se exige la satisfacción de la vivienda para un grupo determinado de individuos. Se trata de reclamos relativos a circunstancias, variables de un país a otro, de una sociedad a otra. Estos reclamos apuntan a exigir el reconocimiento del derecho legal a la vivienda, ya sea que se encuentre incluido en el sistema normativo o que haya que incluirlo. Lo que nos importa destacar es que tales reclamos de la satisfacción de la vivienda dan por supuesto el derecho correspondiente, no lo justifican desde otro nivel que no sea el estrictamente jurídico. Además basan la exigencia de la satisfacción de la vivienda en alguna situación circunstancial de carencia. Visto de esta forma el derecho a la vivienda queda subordinado a cuestiones políticas y sociales, ya que sólo se percibe como una cuestión de reclamos o pugna de intereses. Esto último significa que la defensa del derecho a la vivienda queda sujeto a una coyuntura determinada. El derecho a la vivienda aparece como no necesitando una justificación ulterior.

³² Lo que se presenta a continuación es parte de los resultados de una investigación sobre "Derecho a la Vivienda", como colaboradora del Proyecto CSIC: "Fundamentación moral de los derechos económicos y sociales", a cargo de Miguel Andreoli, FHCE, UDELAR (2008).

Pero la cuestión de la vivienda como todos los derechos relativos a bienes sociales se vuelven problemáticos a la hora de su cumplimiento por enfrentarse a conflictos de intereses. Al tratarse de bienes escasos y al estar en juego la propiedad privada, se levantan voces contra la exigencia de su cumplimiento. Nos estamos refiriendo a la discusión teórica en torno a los derechos económicos y sociales, en el contexto de la cual encontramos posiciones que caracterizan a los mismos como derechos competitivos y como tal de difícil cumplimiento. Esto hace que en muchos sistemas normativos, como el nuestro, estos derechos aparezcan como *derechos programáticos*, que representan solamente una expresión de deseo y que no suponen para el Estado una exigencia de orden legal para su cumplimiento. Lo que aquí se quiere demostrar es que el derecho a la vivienda debe ser satisfecho independientemente de los soportes legales, por tratarse de un derecho moral. La exigencia de su cumplimiento es lícita en la medida que representa una condición necesaria del desarrollo pleno de la vida humana. Surge entonces la necesidad teórica de una fundamentación del carácter moral de este derecho. El fundamento moral le da al derecho la exigibilidad necesaria para que éste no quede en una mera expresión de voluntad o en un reclamo.

Establecer un fundamento normativo o moral para este derecho significa que este represente el legítimo interés de los individuos en tener satisfecha la vivienda. En este sentido cabe realizar una distinción entre *derechos morales* y *derechos legales*. Los primeros suponen una justificación racional y sistemática que funciona como fundamento último (incondicionalidad) de la satisfacción de aquello a lo que el derecho refiere. Mientras que los *derechos legales* representan aquello de lo cual los sujetos son titulares, y cuya justificación es una cuestión interna del propio sistema legal. Utilizaremos el término “derecho a la vivienda” para nombrar a los primeros y “derechos sobre la vivienda” para los segundos.³³

“El concepto de derechos sobre la vivienda nos dice qué tenemos (o en algunos casos, deberíamos tener), mientras que el derecho a la vivienda es un argumento justificatorio el cual plantea por qué debemos tener ciertas formas de provisión en primer lugar. Los derechos sobre la vivienda nos dicen que esta provisión debe ser, pero

33 King, P. “Housing as a Freedom Right”, *Housing Studies*, Vol.18, No.5, 661-672, Sept.2003. Peter King utiliza los siguientes términos respectivamente: “right to housing” y “housing rights”.

no por qué debe ser. El [derecho moral] a la vivienda sirve por eso a un propósito más profundo y abstracto.”³⁴

Una diferencia fundamental que encontramos entre la vivienda como derecho moral y como derecho legal, se vincula al alcance. Como derecho legal se extiende a todos los ciudadanos y está condicionado por prioridades políticas particulares, por relaciones de poder y por recursos disponibles. A su vez las prácticas de provisión difieren de un estado a otro. Sin embargo, el derecho a la vivienda como derecho moral no es circunstancial, sino una condición universal. Tratamos de mostrar que tal derecho no debe estar condicionado por aspectos políticos y sociales circunstanciales que hacen de éste un mero reclamo, sino que es el derecho mismo el que tiene que determinar a las instituciones y políticas sociales.

La justificación del derecho a la vivienda como derecho moral se contrapone a las argumentaciones sobre la vivienda como un derecho social que funciona como correctivo de mercado. Esta postura sugiere que este derecho no es más que un marcador político que señala un área de atención para la política de bienestar. Así el derecho a la vivienda pierde su carácter de universalidad adquiriendo diversos matices según el contexto socio-cultural y el modelo de provisión. Su fundamentación como derecho social no trasciende una argumentación de tipo estratégica inspirada en una racionalidad prudencial. Se exige su cumplimiento por ser un requerimiento para el mantenimiento de cierto orden social.

“El derecho a la vivienda es un ‘marcador de interés’ político que señala a la vivienda como un área de la política del estado de bienestar. El significado específico de este marcador puede ser comprendido sólo en términos de cómo la relación entre el estado, los ciudadanos y la provisión de la vivienda es de hecho percibido en un discurso nacional particular sobre la vivienda, algo que puede raramente ser resumido en una breve y clara definición.

Si esto es así, buscaríamos en vano una definición universal y podríamos interpretar sólo la frase reconstruyendo la más concreta guía de principios que hay detrás de una específica política nacional de vivienda. Para entender que se quiere decir con “derecho a la vivienda” debemos escudriñar el discurso nacional sobre

34 Ibid.p.663 (todas las traducciones realizadas, a menos que se indique lo contrario, son realizadas por la autora)

*la vivienda y más particularmente, la teoría política dominante detrás de las decisiones tomadas sobre la vivienda.*³⁵

El planteo de Bengtsson limita el derecho a la vivienda a cuestiones de políticas concretas de provisión. Lo que sea este derecho, será definido por las políticas aplicadas en cada nación. No existiría un derecho universal a la vivienda, sólo reclamos particulares de individuos que no tienen satisfecha dicha provisión. El derecho a la vivienda desde esta perspectiva refiere solamente a cierto nivel de provisión y no a los intereses legítimos de cada individuo como última condición. Esta perspectiva basa los derechos en la política, mientras que concebir a la vivienda como un derecho moral nos permite justificar por qué independientemente de las políticas de provisión del techo, todo sujeto debe necesariamente ser provisto del mismo.

Darle un fundamento último a los derechos nos permite centrarnos en el carácter moral de una situación, más que en cuestiones de utilidad, estrategia política o economía. Permite argumentar que las políticas de satisfacción de la vivienda no deben estar sujetas a circunstancias estratégicas, sino que deben estar determinadas por la exigencia moral de los sujetos a tener satisfecha la misma.

Un ejemplo de fundamentación moral del derecho a la vivienda puede encontrarse en el pensamiento de Carlos Vaz Ferreira. El filósofo uruguayo sostiene que aún las posiciones más antagónicas con respecto al orden socio-político deberían estar de acuerdo en la necesidad de garantizar las condiciones de subsistencia de los individuos en el punto de partida, es decir aquello que se necesita para llevar a cabo un plan de vida.

En el punto de partida –sostiene Vaz- se debe asegurar: educación, defensa del individuo menor, salud y derecho a tierra de habitación³⁶. A excepción de éste último, los otros elementos han sido reconocidos como fundamentales.

Según Vaz, la falta de reconocimiento del derecho a tierra de habitación, junto con el sistema vigente de propiedad de la tierra, atentan

35 Bengtsson, Bo; "Housing as a Social Right: Implications for Welfare State Theory", *Scandinavian Political Studies*, Vol.24, No.4, 2001, 255-275

36 Primera Conferencia Sobre problemas sociales, en Andreoli, M., *Ficha N.42 del Servicio de Documentación en Historia de las Ideas*, Fundación de Cultura Universitaria.

contra la igualdad en el punto de partida generando una desigualdad injustificada a favor de las generaciones pasadas. La alternativa vazferreriana propone para superar dicha desigualdad, restricciones a la herencia de la tierra de producción y el reconocimiento del derecho a la tierra de habitación, que caracteriza del siguiente modo:

“El derecho de habitar cada individuo en su planeta y en su nación, sin precio ni permiso, es el mínimo de derecho humano: derecho que no ha sido reconocido ni bien establecido, a causa, principalmente, de que, tanto los que defienden, como los que combaten el orden actual, no distinguen bien el aspecto de la tierra como medio de habitación, de su aspecto como medio de producción. El reconocimiento doctrinario y práctico de ese derecho individual es una solución mínima que debería ser admitida por todos los pensadores y por todas las escuelas: un punto de partida común para la investigación sobre los demás problemas de la tierra, y, en general, sobre los diversos problemas sociales.”³⁷

Vaz considera a este derecho entre los derechos individuales más importantes sino el más importante. Lo define como el derecho a estar en el planeta, a tener un lugar para habitar. Así como los hombres tienen derecho a transitar libremente, también debe reconocérseles el derecho a habitar en el planeta sin precio ni permiso alguno.

Entiende por derecho *“..., lo que convendría reconocer y establecer para disminuir dolores, sufrimientos y angustias; para dar más alegría, más felicidad, más tranquilidad, más seguridad a los hombres (...).”³⁸* Si bien no profundiza sobre tal definición, ella es muy significativa como fundamento de la defensa del derecho a habitar. La justificación de por qué satisfacer el derecho a la vivienda es fundamentalmente el evitar los sufrimientos que la falta de la misma provoca, a la vez que proveer seguridad y tranquilidad. Hay una fundamentación que trasciende lo legal y justifica la exigibilidad del reconocimiento de tal derecho en el valor último del individuo.

³⁷ *Sobre la propiedad de la tierra*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la ROU, Tomo V, Montevideo, 1963.

³⁸ *Ibid.* p.32

Bibliografía general – filosofía política

Cortina, Adela (Directora); “10 palabras clave en Filosofía política”, Editorial Verbo Dividno, Navarra, 1998.

Forster, Ricardoy Jmelnizky, Adrián (compiladores). “Dialogando con la filosofía política: de la Antigüedad a la Modernidad, Eudeba, Bs.As., 2002.

Gargarella, Roberto. “Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política”, Paidós, Barcelona, 1999.

Kymlicka, Will. “Filosofía política contemporánea. Una introducción”, Ariel Ciencia Política, Barcelona, 1995.

Ovejero, Félix. “Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo”, Katz, Bs.As., 2008.

Rawls, John. “Lecciones sobre la historia de la filosofía política”, Paidós, Barcelona, 2009.

Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores). “Historia de la filosofía política”, FCE, México D.F., 1996.

Wolf, Jonathan. “Filosofía política: una introducción”, Ariel, Barcelona, 2001.

Wolin, Sheldon. “Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental”, Amorrortu, Bs.As., 1960.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y EL GIRO NORMATIVO EN EL MARXISMO ANALÍTICO.

Daniel Malvasio (IPA - UDELAR)

Introducción.

El propósito que guía la selección de los textos es ofrecer una breve perspectiva de la filosofía política contemporánea, que registre el principal cambio ocurrido con respecto a ella y que básicamente refiere al giro normativo que la reflexión ha experimentado recientemente en el ámbito académico anglosajón, pero que también da cuenta del mismo movimiento promovido por el llamado marxismo analítico en la tradición de la teoría materialista de la historia.

De modo que el actual renacimiento de la disciplina supone indiscutible que el interés en la cuestión de cómo deben ser socialmente las cosas, no es subsumible en el de explicar cómo realmente son.

El primer fragmento del libro de Richard Bernstein expone las principales razones por las que la visión prevaleciente en las dos versiones de la filosofía analítica -en el período que va de las primeras décadas del siglo XX hasta fines de los 50-, condujo a negar la posibilidad misma de la filosofía política así entendida.¹

Pero desde entonces, el panorama ha cambiado sustancialmente en ese contexto intelectual y en contra de la expectativa de Laslett de que “[p]or ahora, de todos modos, la filosofía política está muerta”, hoy

1 El título -“Does political theory still exist?”- del artículo de Isaiah Berlin de 1962, ilustra dramáticamente el carácter problemático de la filosofía política aún entonces, aunque el propósito del autor era su reivindicación.

existe el consenso de que dicha disciplina está floreciente, en parte por motivos internos a los debates y argumentaciones teóricas, pero también debido al intento de dar cuenta de los desarrollos políticos que ocurrieron más allá del mundo académico.

Entre las primeras, se debe tomar en cuenta el cambio paradigmático en el campo de la reflexión epistemológica, que ha puesto en cuestión los principales supuestos del modelo de cientificidad defendido por el neopositivismo y el empirismo lógico.

Pero, especialmente relevante ha sido la aparición en 1971 de la obra de John Rawls, *Teoría de la justicia* (México, FCE, 1985), por su compromiso con un marco de argumentación irreductiblemente normativa, capaz de revitalizar las exigencias igualitaristas de cierta tradición liberal y desafiar en ese aspecto la fuerza de la crítica marxista del capitalismo, particularmente deficitaria desde aquel punto de vista.

Y es que, de acuerdo con las premisas del materialismo histórico, la moralidad aparece como una forma de ideología, social en su origen, ilusoria en su contenido y funcional a los intereses de la clase dominante, de modo que niega toda posibilidad de hablar de una validez de los principios normativos que no sea reductible a su vigencia fáctica y funcional.

El segundo texto, el de Gerald Cohen, justamente pretende revelar los supuestos que otorgaban razonabilidad a tal postura adoptada por Marx (y por el marxismo clásico), y al poner en cuestión la veracidad a los mismos, declara sin ambages que el marxismo hoy sólo es teóricamente defendible si asume la impostergable tarea de argumentar en los términos normativos propios de la filosofía política, a favor de sus distintivos principios de valor, necesidad –que ve– directamente proporcional a su debilidad como teoría explicativa.

Ciertamente, aunque en tal cambio de actitud también pesan las aludidas consideraciones epistemológicas, para Cohen las razones fundamentales tienen que ver con el fracaso de dos predicciones centrales de Marx, que explicarían su desprecio hacia la reflexión, por ejemplo con respecto a la igualdad material.

Estas refieren a dos tendencias históricas –por un lado, la progresiva conformación del proletariado como decisivo agente de la historia y por otro, el logro de una abundancia material, producto del arrollador desarrollo de las fuerzas productivas–, que juntas asegurarían su inevitable consecución, volviendo irrelevante dar razones morales a favor de su corrección –lo que para Cohen también era implícitamente asumido por el marxismo.

Vale aclarar que tal conclusión no es aceptada sin discusión por algunos teóricos más lúcidos del marxismo contemporáneo, por ejemplo Alex Callinicos, quien no deja de reconocer no obstante, las dificultades

de la tesis fuertemente reduccionista acerca del discurso moral, propiciada por Marx.

En tercer lugar, los textos de Roberto Gargarella presentan un breve panorama del Marxismo analítico, que permite situar las circunstancias de su surgimiento, su carácter de “línea de investigación, más que un cuerpo de doctrina”, así como sus principales representantes a lo largo de las últimas décadas.

En un contexto en el cual se habla de crisis del marxismo, o aun se proclama su fin, coincidente con el colapso de los regímenes autoritarios del socialismo de Estado, el marxismo analítico básicamente argumenta a favor de un programa de reconstrucción de la teoría de Marx, que si bien admite las dificultades que aquejan su estructura conceptual con respecto a sus pretensiones explicativas, la considera sorprendentemente plausible, en oposición a las respuestas que simplemente proponen su abandono o ir más allá de ella –posmarxismo.

Específicamente, Erik O. Wright, Andrew Levine y Elliot Sober señalan que “(...) los años recientes también atestiguan una considerable innovación y progreso teórico [que llevan a pensar que] la presente es una época de maduración teórica más que de senectud, [y apuestan a que de ella] emerja un marxismo reconstruido, menos pretencioso pero también más sensato (...)”.²

También es cierto que estas expectativas deflacionistas con relación a la construcción de Marx, han generado el vacío intelectual que alentó cada vez más a los representantes del marxismo analítico (Cohen, Roemer), a dirigir su atención de forma casi exhaustiva hacia la filosofía política normativa, en detrimento la pretensión teórico-explicativo, como ha sucedido con la narración del progreso tecnológico.

Callinicos considera que en definitiva Gerald Cohen termina –paradójicamente- aceptando el mismo supuesto del marxismo clásico, de que es necesario elegir entre la teoría social explicativa y la filosofía política normativa; aunque esta vez la decisión inversa, pero igualmente criticable, se incline por rechazar el marxismo en favor de una teoría ética de la justicia.

Pues, aunque la participación en la discusión moral sea bienvenida, la crítica al marxismo analítico hace notar que éste ha llevado al marxismo a un estado de difícil distinción con el liberalismo igualitarista, si bien ello no significa atribuirle cada una de las principales conclusiones sustantivas de éste.

Así, la obra de los marxistas analíticos ha devenido –crecientemente- en una suerte de defensa ética del socialismo y se ha desarrollado

2 *Reconstructing Marxism*, Verso, London, 1992. La traducción del inglés es propia.

en los términos de una reflexión en torno a cuestiones de valor, en alguna medida por la influencia de, y en diálogo con, la perspectiva abierta por Rawls.

De este modo, el cuarto texto, el de Will Kymlicka, fue escogido no sólo en razón de que hace una lectura del marxismo así enmarcada, sino porque se propone discutir críticamente algunas de sus acusaciones fundamentales al capitalismo, haciendo uso de argumentos de corte liberal igualitarista.

Considera en primer término el tópico de si el comunismo es un tipo de sociedad que está “más allá de la justicia” (distributiva), con el claro propósito de sustentar la conclusión negativa. Desecha así las soluciones de la comunidad de fines y de la abundancia material, enunciadas por Marx como forma de superar el conflicto inherente a la concepción jurídicista de la sociedad –cuyo núcleo es la idea del individuo como portador de derechos-, que requiere de la justicia como virtud reparadora.

Asumido así el carácter no derogable –y aun deseable- de la justicia y sus condiciones, Kymlicka se propone examinar la fuerza crítica de la explotación y la alienación, como específicos argumentos marxistas en contra de la injusticia del capitalismo y en particular, de la propiedad privada de los medios de producción.

Con respecto a la específica noción de explotación, el autor focaliza su atención en discutir la implícita premisa normativa que fundamenta su condena y hace acuerdo con la lectura de Cohen, en que si tal censura requiere –como parece- el principio libertarianista de propiedad de sí mismo, la inaceptabilidad para el marxismo de tal compromiso –aparte de las consecuencias contra intuitivas que le genera con relación al trato debido al necesitado-, le obligaría a desembarazarse de la propia noción.

Por otra parte, observa que cuando la denuncia de la explotación se enmarca en una teoría más amplia de la justicia distributiva, por ejemplo, acerca del desigual acceso a los medios de producción, como hacen Roemer y Arneson, y por tanto, la apropiación de plusvalía como no tal no implica explotación, aquélla deja de ser atractiva por perder lo que distingue el enfoque marxista tradicional y aproximarse a las teorías de tipo rawlsiano sobre el tema.

De la idea de alienación, básicamente observa que en la medida en que requiere como contracara cierta idea de la vida buena para el hombre, concebida de modo esencial o perfeccionista, vuelve a la crítica marxista vulnerable a las clásicas objeciones dirigidas al paternalismo debido a sus implicaciones políticas.

Finalmente, los últimos textos aquí incluidos –tanto el conjunto de Gargarella y Ovejero, como el de Alex Callinicos- exponen diversos argumentos críticos del liberalismo igualitarista, formulados en el

primer caso desde una perspectiva socialista amplia y en el segundo, desde una claramente marxista.

El primero de ellos está dirigido a mostrar cómo el socialismo, identificado por sus compromisos normativos con una idea enfática de autogobierno (individual y colectiva), una cierta noción de comunidad (o ethos compartido) y una idea más exigente de igualdad, hace posible no sólo argumentar a favor de su mayor deseabilidad moral en tanto proyecto, sino también exhibir las incongruencias del liberalismo como arreglo institucional, al dificultar la realización de sus propios principios (la toma colectiva de decisiones, el logro de una radical igualdad de oportunidades, la participación democrática, etc.).

Puede resultar útil a la hora de reflexionar sobre socialismo, referir a las cuatro formas tipo de contraponerse al liberalismo concebidas por Gargarella y Ovejero, según las cuales el socialismo se considera como a) el auténtico liberalismo (toma seriamente la realización de sus valores), b) denunciando que la realización de éstos es incompatible con las instituciones liberales (por ejemplo, el mercado), c) el intento de redefinir los valores que el liberalismo postula o d) perteneciendo a una herencia contrapuesta, con distintos principios.

El texto de Callinicos hace una evaluación en términos normativos y fácticos del igualitarismo liberal, ponderando sus contribuciones en un contexto político e ideológico adverso, no sólo a los ideales del socialismo.

Pero, el eje su análisis pasa por marcar las limitaciones que enfrenta cualquier intento de avanzar en el logro de una mayor igualdad –incluso, bajo la forma de la renta básica universal– en un contexto de mercado capitalista, sin alterar su funcionamiento en términos de eficiencia.

Juzga aún mayor la dificultad de factibilidad de las versiones socialistas del igualitarismo, a lo Cohen, pues es dudoso que el socialismo de mercado que éste asume como segunda opción en orden de deseabilidad, tras el fracaso de la planificación soviética, sea una economía que pueda reproducirse en el tiempo.

Considera empobrecedora la alternativa de hierro de Cohen de, o bien el mercado capitalista o bien el estalinismo, y apresurada su conclusión escéptica acerca de la necesaria superioridad del mercado frente a otras formas posibles de coordinación económica socialista. Y a contracorriente del pensamiento único, señala que “[n]o parece que diseñar un sistema más descentralizado de planificación (...) trascienda la capacidad del ingenio humano”.

Por eso mismo, a Callinicos no le resulta convincente la objeción de que, aunque la planificación socialista fuera un sistema económico capaz de reproducirse, ella choca con las motivaciones –egoístas– profundamente arraigadas en el hombre.

Pues, aparte de la dificultad de zanjar las disputas sobre la naturaleza humana, el autor considera –siguiendo a Cohen– que el hecho de que los incentivos a los mejor situados genera resultados óptimos en productividad, sólo constituye una prueba si se dan por sentado las estructuras y actitudes no igualitarias, pero que “eso no quiere decir nada respecto a cómo se comportarían los individuos en un contexto social diferente”.

De todos modos, reconoce que un proceso de fetichización ha naturalizado esas estructuras históricamente concretas, haciéndolas parecer poco menos que inmutables y angostando el margen de la posible intervención humana a favor de una mayor igualdad.

Y aunque Callinicos concluye que ese obstáculo no es insuperable, afirma que la mayor dificultad para el logro de la igualdad no está en la reacción de los privilegiados, sino en la creencia de que es imposible, siendo –a su juicio– un deber “de quienes están seriamente comprometidos con los ideales igualitarios [negarse] a sucumbir a ese estado de ánimo[, pero sin] abrazar el optimismo fácil que ignora las limitaciones reales del cambio”.

Los fragmentos compilados pertenecen a la traducción española de los libros que a continuación se enumeran, siguiendo el orden en que son mencionados en la introducción:

Bernstein, Richard, *La reestructuración de la teoría social y política*, México, FCE, 1983.

Cohen, Gerald A., *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres rico?*, Barcelona, Paidós, 2001.

Gargarella, Roberto, “Marxismo Analítico, El Marxismo claro”, *Doxa* 17-18.

Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós, 1999.

Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona, Ariel, 1995.

Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix, *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001.

Callinicos, Alex, *Igualdad*. Madrid, Siglo XXI, 2003.

A modo de guía de la lectura, insertamos los fragmentos seleccionados en secciones tituladas:

I] Desarrollo de la Filosofía política en el contexto filosófico anglosajón.

II] El Marxismo y la cuestión normativa: el diagnóstico de Cohen.

III] El Marxismo Analítico.

IV] Análisis crítico de argumentos sustantivos del marxismo sobre la explotación, alienación y justicia distributiva.

V] Respuestas del marxismo y críticas al liberalismo igualitarista.

Las citas se reproducen tal como figuran en las fuentes originales. Las únicas variaciones tienen que ver con el número correlativo que corresponde a cada una, el cual depende del orden en que aparecen los textos seleccionados, y con el añadido en la propia cita, de los datos bibliográficos completos, en los casos en que los mismos estaban en una bibliografía aparte.

I] Desarrollo de la Filosofía política en el contexto filosófico anglosajón.

Bernstein, Richard, *La reestructuración de la teoría social y política*, México, FCE, 1983.

Cap. I: La teoría empírica. [pp. 25-82].

Uno de los supuestos de la vida intelectual de nuestro país es que debe haber entre nosotros algunos hombres a quienes consideremos filósofos políticos. (...). Durante trescientos años de nuestra historia ha habido tales hombres que escriben en inglés, desde principios del siglo XVII hasta el siglo XX, desde Hobbes hasta Bosanquet. Parecería que ahora no los tenemos ya. La tradición se ha roto y nuestro supuesto ya no es válido, (...). Por ahora, de todos modos, la filosofía política está muerta. Peter Laslett, *Philosophy, Politics and Society*, 1956, Primera Serie, p. vii.

(...).

Entre los numerosos motivos que impulsaron la llamada “revolución conductista” en la politología, dos preocupaciones grandes y potentes han desempeñado un papel importante. Ambas han persuadido a los politólogos a alejarse de la enseñanza tradicional de la politología, y ambas han persuadido a los practicantes de la nueva politología de que su nueva ciencia habría de ser una más de las ciencias naturales. (...). Porque tal teoría habría de ser enteramente diferente de la teoría política “tradicional”; habría de ser empírica y descriptiva, no moral y prescriptiva. (...). Alan Ryan, “Normal Science or Political Ideology?”, *Philosophy, Politics and Society*, 1972, Cuarta Serie, p. 86.

La influencia positivista.

Estas páginas reflejan la opinión prevaleciente durante los años cincuenta acerca del estado de la filosofía política y la politología. También proveen una perspectiva para la exploración de la naturaleza y la importancia de la teoría empírica en las ciencias sociales. Aunque se refieren a la filosofía política y la politología, podríamos citar pasajes similares que reflejan las mismas actitudes intelectuales en todo el campo de las ciencias sociales. Ha sido diferente el ritmo del desarrollo, pero todas las ciencias sociales han experimentado durante el siglo XX una declinación de la reflexión especulativa y filosófica y un aumento del optimismo acerca de los resultados que podrían, esperarse en cuanto se lograra un firme fundamento científico y empírico.

La declaración de Laslett en el sentido de que “Por ahora, de todos modos, la filosofía política está muerta”, resultaba provocativa pero parecía ser la pura verdad. No podríamos citar un solo filósofo contemporáneo cuyo pensamiento político y social mostrara la amplitud de Hobbes, Locke, Bentham, o los Mills, Ningún contemporáneo desplegaba el poder, el alcance y la profundidad de Montesquieu, Rousseau, Hegel o Marx. Laslett tenía razón: la gran tradición se había roto, aunque sugiriera débilmente que podría revivir.

Pero esto no ocurría por razones superficiales ni por falta de genio creativo. El rompimiento de la tradición parecía ser la consecuencia inevitable de actitudes intelectuales profundamente arraigadas y prevalecientes en la vida cultural anglosajona. Pocos pensadores anglosajones han sido positivistas en el sentido estricto de Comte o del Círculo de Viena, pero el temperamento positivista ha ejercido una influencia profunda sobre ellos. Básicamente, el temperamento positivista sólo

reconoce dos modelos del conocimiento legítimo: las ciencias empíricas o naturales y las disciplinas formales tales como la lógica y las matemáticas. Todo lo que no pueda reducirse a esto, o que no pueda satisfacer los criterios severos establecidos por estas disciplinas, debe verse con suspicacia. Existe la tarea del análisis, el trabajo de aclarar las características distintivas de estos modelos, pero el análisis mismo es una disciplina de segundo orden, un parásito que vive del primer orden, el de las ciencias empíricas y formales.

Pocos científicos sociales están dispuestos a sugerir que el estudio de la filosofía política y social no tiene ningún valor. Tal estudio histórico podría ampliar nuestra perspectiva, sugerir hipótesis empíricas para su verificación, y ocasionalmente revelar observaciones agudas que puedan rescatarse. Pero el problema de estos grandes sistemas filosóficos es su tendencia a confundir el hecho con el valor, los juicios descriptivos con los prescriptivos. Cualquiera que pueda ser el valor de tal estudio, estos sistemas tradicionales no se prestan a una formulación sistemática, rigurosa, que permita su verificación empírica.

Los científicos sociales ortodoxos llegaron a contemplar la historia de sus propias disciplinas con las lentes del positivismo. Algunos optaron por la teoría de la “separación”, en cuyos términos podía compararse lo que estaba ocurriendo en el siglo xx con lo que había ocurrido en los siglos xvi y xvii, cuando se separaron las ciencias naturales y físicas de la antigua tradición de la filosofía natural. Las consecuencias potenciales de esta nueva era científica de las ciencias humanas no serían menos importantes que las ocurridas ya en las ciencias físicas. Otros se inclinaron por la teoría de la “continuidad”, que consideraba el nuevo enfoque científico como la realización de la promesa latente de la tradición iniciada por Platón y Aristóteles. Ambas versiones consideran que la historia de la vida intelectual pasa por la edad oscura de la especulación teológica, metafísica y filosófica, y emerge en el triunfo de las ciencias positivas.

El entendimiento que tenían los científicos sociales de sus propias disciplinas se reforzaba por lo que estaba ocurriendo en la filosofía. Una vez afianzado el trío de los primeros positivistas lógicos –lo analítico, lo sintético o lo carente de sentido-, no había un lugar legítimo para la filosofía social y política. Había necesidad de dismantelar ese grandioso edificio: separarlo en sus componentes empíricos (sintéticos) y definitorios (analíticos) adecuados. Las actitudes acerca de los aspectos normativos de tales disciplinas variaban desde la postura más extrema y agresiva, de que todo ese discurso carece de sentido o es a lo sumo emotivo, hasta la concepción menos extrema de que el análisis filosófico puede aclarar por lo menos los usos de los términos y discursos

normativos. La ética debía ser desplazada por la metaética. El filósofo debe elucidar el discurso ético, no hacer pronunciamientos normativos. Lo mismo ocurriría, presumiblemente, con el discurso normativo apropiado para la vida social y política. Digo “presumiblemente” porque, si bien es cierto que se dedicó gran energía intelectual al estudio de la metaética, casi no había ningún interés serio en las cuestiones sociales y políticas entre los filósofos influidos por el positivismo lógico y el empirismo lógico. Compartían estos filósofos la creencia prevaleciente a la sazón en el sentido de que, una vez aclarados los problemas realmente difíciles de la epistemología y la ética, podrían aplicarse estos resultados a otros problemas.

La situación no cambió al principio ni siquiera con la revolución del “lenguaje ordinario” ocurrida dentro de la filosofía analítica. En la primera oleada del movimiento del lenguaje ordinario hubo ataques severos contra el cientificismo excesivo del positivismo ortodoxo y una sensibilidad creciente ante la complejidad, diversidad e inconvertibilidad de diferentes formas del lenguaje, así como un entendimiento nuevo del análisis filosófico. Ahora podríamos afirmar que el discurso moral –o el discurso normativo, en términos más generales– no era defectuoso porque dejara de satisfacer los cánones del discurso científico. El discurso moral exhibe su propia estructura, su propia gramática y sus propias reglas. El filósofo debe elucidar y explorar este discurso y aclarar los matices sutiles de los términos morales. Pero los filósofos del lenguaje ordinario compartían con sus oponentes más inclinados hacia el positivismo la convicción de que la tarea filosófica adecuada es la elucidación del discurso moral, no la formulación de aseveraciones normativas disfrazadas ni la justificación especiosa. También aquí se consideraba la filosofía como una disciplina de segundo orden, aunque extremadamente importante.

En suma, se había roto la tradición de la filosofía política, y social porque los desarrollos más refinados y rigurosos de la filosofía anglosajona, habían demostrado supuestamente que no hay, ni podría haber, ninguna disciplina racional de esa clase que genere un conocimiento genuino. Por supuesto, los científicos sociales ortodoxos no lamentaron la desaparición o separación de esta tradición. Por el contrario, la falta de desarrollo científico de sus propios campos se atribuyó con frecuencia al influjo inhibitorio de esta tradición y a las confusiones conceptuales que alimentaba acerca de la distinción categórica existente entre la teoría empírica y la teoría normativa.

En su *Crítica de la razón pura*, Kant había descrito con perspicacia la forma en que las matemáticas y las ciencias naturales habían experimentado revoluciones conceptuales que las transformaron en ciencias genuinas. Una vez ocurrida esta revolución, las ciencias naturales

exhibieron las características de las disciplinas que maduran progresivamente e involucran el crecimiento del conocimiento humano. Los científicos sociales ortodoxos creen que ha venido ocurriendo, durante el siglo xx, una revolución análoga en el estudio científico de los individuos en todas sus complejas relaciones humanas. Clark Hull expresó en 1943 este sentimiento colectivo de lo que estaba ocurriendo, y este optimismo acerca del desarrollo futuro de las ciencias sociales o conductistas:

... hay razones para esperar que en los próximos cien años se observe un desarrollo sin precedentes en este campo. Una razón para el optimismo a este respecto se encuentra en la tendencia creciente, por lo menos entre los norteamericanos, a considerar las ciencias “sociales” o conductistas como ciencias naturales genuinas *y* no como *Geisteswissenschaft*. Estrechamente unida a esta tendencia se encuentra la práctica creciente de excluir las consideraciones lógicas, folklóricas y antropomórficas de la lista de factores explicativos que presumiblemente son ante todo conductistas. Enteramente congruente con estas tendencias es el creciente reconocimiento de la conveniencia, en las ciencias de la conducta, de una formulación explícita y exacta, con verificación empírica en cada punto. Si estas tres tendencias siguen aumentando como parece probable, hay buenas razones para esperar que las ciencias de la conducta experimenten pronto un desarrollo comparable al manifestado por las ciencias físicas en la época de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton.³

A medida que los científicos sociales confiaban cada vez más en la posición científica de su propia disciplina, sentían la necesidad de aclarar sus aspectos lógicos y epistemológicos, sobre todo en los sentidos en que pudiera compararse significativamente con las ciencias naturales bien establecidas. Ryan se refiere al temor del “hiperfactismo”, pero otras influencias instaban también a una elucidación de la posición científica de la teoría empírica. Los científicos sociales practicantes se preocuparon por la confusión interna existente en sus propios campos. Y a medida que los filósofos de la ciencia entendían mejor las características primordiales de las ciencias naturales y el papel preciso que desempeña en ellas la teoría, ejercían una influencia poderosa sobre los científicos sociales de metodología refinada. (...).

3 Clark L. Hull, *Principles of Behavior*, Appleton-Century Crofts, NY, 1943, p. 400.

II] El Marxismo y la cuestión normativa: el diagnóstico de Cohen.

Cohen, Gerald A., *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres rico?*, Barcelona, Paidós, 2001.

Conferencia 6: Igualdad. Del hecho a la norma [pp. 137-156]

(...).

En agosto de 1964, pasé dos semanas en Checoslovaquia, en concreto en Praga, en casa de la hermana de mi padre, Jennie Freed, y su marido, Norman. Estaban allí porque Norman era en ese tiempo editor de *World Marxist Review*, el desaparecido periódico teórico con sede en Praga del también desaparecido movimiento comunista internacional. Por las mañanas deambulaba por Praga, hablando con cualquiera que se dirigiera a mí. Las tardes las pasaba con Jennie y Norman y de vez en cuando discutíamos.

Una tarde planteé una pregunta sobre la relación entre la justicia o, mejor de forma más general, entre los principios morales y la práctica política comunista. La pregunta provocó una respuesta sardónica por parte del tío Norman. «No me hables de moralidad -dijo, con algo de desprecio-. No me interesa la moral.» El tono y el contexto de sus palabras le dieron esta fuerza: «La moralidad es puro cuento ideológico; no tiene nada que ver con la lucha entre el capitalismo y el socialismo».

En contestación a la frase de Norman de «no me hables de moralidad», dije: «Pero, tío Norman, eres un comunista de toda la vida. Seguro que tu actividad política refleja un fuerte compromiso moral».

«No tiene nada que ver con la moral -replicó, elevando ahora el volumen de su voz ¡Estoy luchando por mi clase!»

(...).

Con su desprecio por la moralidad, el tío Norman estaba expresando, en román paladino, cierta autoconcepción marxista, una autoconcepción venerable, profunda y desastrosamente equivocada. Había varias razones de por qué se hizo caso omiso de las cuestiones relacionadas con los principios morales dentro de la tradición marxista. Unas eran mejores que otras y algunas de las que podríamos considerar relativamente buenas están aquí en las secciones 1-3 y 7. Pero la razón más significativa era que, como hemos visto, desde sus comienzos el marxismo se presentaba a sí mismo desde una acusada

conciencia de estar llevando a cabo una lucha en el mundo y no tanto de ser un conjunto de ideales que se proponen al mundo y al que el propio mundo debería ajustarse. La conciencia de esa lucha en el mundo llevaría al propio mundo a consumir su lucha. Como también hemos visto, esa concepción de la práctica apareció en el pensamiento del propio Marx incluso antes de que se hiciera marxista, no importa exactamente cuándo se produjera esto. Recuerden, en particular, sus cartas de 1843, (...).

1

Por chocante que fuera su postura, el tío Norman estaba siendo fiel al marxismo clásico.⁴ La diferencia que el marxismo clásico establecía entre sí mismo y aquello que condenaba como socialismo de los sueños estribaba en su compromiso con el análisis práctico histórico y económico: estaba orgulloso del carácter riguroso y fáctico de sus afirmaciones centrales.⁵ El título del libro de Engels *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* («el desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia»)⁶ articulaba ese motivo de la autointerpretación marxista. El socialismo, surgido en su origen de una serie de ideales etéreos, en lo sucesivo descansaría sobre un fundamento fáctico sólido. Había sido utópico, pero ahora, como resultado del trabajo de Marx, se había convertido en una ciencia.

La heroica descripción de sí mismo que daba el marxismo estaba *en parte* justificada. Sus fundadores y seguidores se distinguían de los precursores socialistas como Charles Fourier y Robert Owen en que renunciaron a una detallada representación de sociedades imaginarias perfectas y dieron un gran salto hacia adelante en la senda de una comprensión realista de cómo funciona el orden social. Pero esta autodescripción que el marxismo clásico favorecía era también *en parte una* bravata. Pues los valores de igualdad, comunidad y autorrealización humana eran indudablemente partes, integrantes de la estructura de creencias de cuño marxista. Todos los marxistas clásicos creían en algún tipo de Igualdad, por más que muchos se hubieran negado a admitirlo, y por más que ninguno,

4 El resto de esta conferencia es una versión revisada de parte de la Introducción a Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, 1995.

5 «El comunismo no es una doctrina sino un *movimiento*; procede no de los principios sino de los *hechos*», Engels, «The Communists and Karl Heinzen», p. 303.

6 Véase la Conferencia 3, sección 2.

quizá, hubiera formulado con precisión ese principio de igualdad en el que creía.

Sin embargo, a los marxistas no les preocupaban los principios de igualdad. De hecho no les preocupaban valores o principios de ningún tipo y por eso nunca se interesaron por tomarlos en consideración. En lugar de eso dedicaron su energía intelectual al duro caparazón de hechos que rodeaban sus valores, a las audaces tesis que explicaban la historia en general y el capitalismo en particular tesis que le dieron al marxismo su autoridad dominante en el campo de la doctrina socialista e incluso, de hecho, su autoridad moral, en la medida que el considerable esfuerzo intelectual que había proyectado sobre cuestiones de la teoría histórica y económica daban prueba de la profundidad de su compromiso político.

Ahora el marxismo ha perdido mucho o la mayor parte de su caparazón, de esa dura concha supuestamente fáctica. Apenas nadie lo defiende en la academia y en las oficinas del Partido Comunista no hay ningún miembro del partido que crea que está aplicándolo hasta el punto de que el marxismo que todavía sobrevive –y se podría decir que cierto tipo de marxismo sobrevive, por ejemplo, en la obra de eruditos como John Roemer en Estados Unidos y Philippe Van Parijs en Bélgica- se presenta a sí mismo como un conjunto de valores y un conjunto de estrategias para realizar esos valores. Ahora, por tanto, el marxismo es, bastante menos diferente del socialismo utópico -del que tan orgullosamente quería mantener sus distancias- de lo que en su momento pudo considerarse. Su concha está cascada y hecha añicos, su punto débil ha quedado a la vista.

Déjenme ilustrar la pérdida de ese caparazón fáctico del marxismo, en particular con respecto al valor de la igualdad. Sea cual sea la opinión que tengamos acerca de la perspectiva obstétrica, en su forma marxista, esta perspectiva presuponía creencias objetivas sobre la igualdad que ya no son sostenibles.

Los marxistas clásicos creían que la igualdad material, la igualdad de acceso a los bienes y servicios era, por un lado, algo históricamente inevitable y, por otro, algo moralmente correcto. Lo primero lo creían de forma totalmente consciente y lo segundo lo creían de forma más o menos consciente, aunque se evadían en distinto grado cuando se les preguntaba si, en efecto, lo creían. Fue en parte porque creían que la igualdad era históricamente inevitable por lo que los marxistas clásicos no dedicaron demasiado tiempo pensar por qué esa igualdad era oralmente correcta, qué era exactamente lo que la hacía obligatoria desde un punto de vista moral. La igualdad estaba en camino, era bienvenida y sería una pérdida de tiempo teorizar sobre por qué habría de ser

bienvenida, en lugar de pensar cómo hacerla llegar tan rápido y de un modo tan indoloro como fuera posible -pues la fecha precisa en la que se lograría la igualdad y el coste de alcanzarla, a diferencia de la propia igualdad, no eran inevitables y la sabiduría obstétrica encontraría por tanto, su aplicación aquí.

Dos tendencias históricas supuestamente irrefrenables que trabajaban en común garantizaban la futura igualdad material. Una era el ascenso de una clase trabajadora organizada, cuya situación social, hasta que llegara el cercano final de la desigualdad, se movía a favor de la igualdad. El movimiento de los trabajadores crecería en número y fuerza, hasta que tuviera el poder de abolir la sociedad desigual que había alimentado su crecimiento. La otra tendencia que ayudaría a asegurar la igualdad eventual era el desarrollo de las fuerzas productivas, el continuo incremento del poder humano de transformar la naturaleza para el beneficio del hombre. Ese crecimiento daría como resultado una abundancia material tan grande que cualquier cosa que alguien necesitase para desarrollar una vida satisfactoria podría tomarlo de la tienda sin coste alguno para nadie. La abundancia futura que se garantizaba servía como una instancia para refutar la sospecha de que la desigualdad pudiera emerger de nuevo, bajo una nueva forma, después de la revolución -pacífica o sangrienta, legal o ilegal, rápida o lenta- que el proletariado podría realizar y realizaría. Tras esa revolución, habría un ínterin de desigualdad limitada: aunque la división de clases dejaría de existir para siempre, la gente más productiva sería mejor recompensada que los menos productivos. Pero, cuando «todos los manantiales de la riqueza cooperativa [llegasen] a fluir de forma más abundante»,⁷ incluso esa desigualdad limitada desaparecería, porque todos podrían tener cualquier cosa que pudieran (con toda prudencia) querer tener.

La historia ha hecho trizas cada una de las predicciones que acabo de esbozar. El proletariado, durante un tiempo, creció a lo largo y a lo ancho, pero nunca se convirtió, como el Manifiesto comunista presagiaba, en «la inmensa mayoría»⁸ y últimamente se ha visto reducido y dividido por la creciente sofisticación psicológica del proceso de producción capitalista, que había contado con seguir aumentando el tamaño del proletariado e incrementando, sin embargo, el poder de ese mismo capitalismo. Y el desarrollo de las fuerzas productivas ahora tropieza con una barrera de recursos. El conocimiento técnico no ha dejado de crecer

7 Marx, *The Critique of the Gotha Programme*, p. 24 (trad. cast.: *Crítica al programa de Gotha*, Madrid, Vosa, 1991).

8 Marx y Engels, *The Communist Manifesto*, p. 495 (trad. cast.: *El manifiesto comunista*, Alcobendas, Alba, 1998).

y no dejará de hacerlo, pero el poder productivo, que, considerado en términos generales, es la capacidad de transformarla naturaleza en valor de uso -es decir, en fuentes de la utilidad para los seres humanos- no puede expandirse *pari passu* con el crecimiento del conocimiento técnico porque el planeta Tierra se rebela: sus recursos resultan no ser lo suficientemente abundantes para que el continuo crecimiento del conocimiento tecnológico genere la expansión incesante del valor.

2

Echemos un vistazo más atento a las dos principales afirmaciones marxistas, presuntamente inevitables, que distinguí más arriba.

La primera afirmación es falsa porque el proletariado está en proceso de desintegración, en un sentido que trataré de precisar de forma breve. Como consecuencia -y es una consecuencia muy desalentadora para aquellos de nosotros que seguimos siendo igualitaristas-, la lucha por la igualdad ya no es un movimiento reflejo por parte de un agente localizado en un punto estratégico dentro del proceso industrial capitalista⁹; los valores socialistas han perdido su engarce en la estructura social capitalista. Según esto y como explicaré ahora, a la filosofía socialista le surgen problemas con los que se había enfrentado en el pasado. Y los marxistas o semi-marxistas o ex marxistas, como Roemer, Van Parijs y yo, nos encontramos comprometidos por cuestiones de, filosofía moral y política que no atrajeron la atención de, los marxistas en el pasado y que muy a menudo merecieron su desdén.

El repentino cambio de atención se explica por los cambios profundos en la estructura de clases de las sociedades capitalistas occidentales, cambios que plantean problemas normativos que no existían antes o, mejor dicho, que previamente tenían poca importancia política. Ahora aquellos problemas normativos han adquirido gran importancia política.

Como forma para adentrarnos en los problemas normativos, comenzaré repitiendo el epígrafe de este capítulo, que está sacado del segundo verso de «Solidaridad para siempre»,¹⁰ una vieja canción socialista norteamericana:

9 No quiero decir que el proletariado como totalidad fuera en busca de la igualdad, sino que esa lucha por la igualdad, de la forma en que se dio, era en su mayor parte proletaria.

10 Letra de Ralph Chaplin y cantada con la melodía de «John Brown's body». Véase Hille (comp.), *The People's Song Book*, p. 68.

Somos nosotros los que arábamos las praderas, los que construíamos las ciudades donde ellos comercian,

Los que excavábamos las minas y construíamos los talleres, millas sin fin de vía férrea colocada;

Ahora, somos marginados y estamos hambrientos, en medio de las maravillas que hemos hecho.

(...).

En los versos de estas canciones, la gente no pide ayuda para saciar el hambre pretextando que no puede, trabajar, porque, por ejemplo, son minusválidos o porque están permanentemente desempleados o porque tienen a su cargo a un discapacitado y no tienen tiempo para un trabajo remunerado. La gente que pide ayuda en estas canciones la pide debido a que *han* producido y que, por tanto, no les debería faltar para comer. Se fusionan dos afirmaciones de recompensa, *necesidad y derecho a través del trabajo*, bajo la forma típica de la vieja retórica socialista, en la línea de «Solidaridad para siempre». Si fue posible fusionar tales afirmaciones en la época en que se escribió la canción fue porque los socialistas veían el grupo de productores explotados en general cómo un grupo muy próximo al de aquellos que necesitaban los beneficios del socialismo. Según esto, no sentían que existiera ni aún conflicto entre la doctrina del derecho del productor implícita en la segunda parte del tercer verso («en medio de las maravillas que hemos hecho») y la doctrina más igualitarista sugerida en la primera parte («ahora, somos marginados y estamos hambrientos») cuando se leen fuera de contexto. No se necesitan muchos argumentos para mostrar que hay de hecho una diferencia de principio entre los llamamientos que se hacen en cada una de las dos partes del verso. La gente hambrienta no es necesariamente la gente que ha producido lo que la gente hambrienta necesita y, si lo que la gente produce les pertenece por derecho a la gente que lo ha producido, entonces la gente hambrienta que *no lo* ha producido no tiene derecho a quejarse. La vieja imagen de la clase trabajadora, como un *grupo* de gente que *a la vez que* fabrica *la riqueza obtiene muy poco* de ella, *oculta*, al fusionar ambas características, *la* verdad profunda y problemática de que las *dos* quejas –es decir, «hice esto y debería, por tanto tenerlo» y «necesito esto, moriré o caeré fulminado si no lo consigo-, no son sólo peticiones diferentes *sino* potencialmente contradictorias. (...)

3

Que hayan creado las maravillas y que sean marginados y estén hambrientos eran dos *de* las cuatro características que los marxistas percibieron en la clase trabajadora en el *apogeo*, del movimiento socialista. Esas cuatro características nunca pertenecieron a un solo grupo de gente, pero, con cierta dosis de entusiasmo y un poco de autoengaño, solía haber la suficiente convergencia entre ellos para que se tuviese la impresión de que coincidían. La impresión que los comunistas tenían de la clase trabajadora era que sus miembros

- 1) constituían la mayoría de la sociedad,
- 2) producían la riqueza de la sociedad,
- 3) eran los explotados, de la sociedad y
- 4) eran los necesitados de la sociedad.

Además, en esa imagen había otras dos características más resultado de las otras cuatro. Los trabajadores estaban *tan* necesitados que

5) no tendrían nada que perder con la revolución, cualquiera que pudiera ser su resultado; y,

como consecuencia de 1, 2 y 5, cambiar la sociedad estaba al alcance de la capacidad (1, 2) y del interés (5) de la clase trabajadora; así que

- 6) podrían transformar y transformarían la sociedad.

Podemos usar estos nombres para denominar las *seis* características: *mayoría*, *producción*, *explotación*, *necesidad*, *nada que perder* y *revolución*. Aunque se escoja aplicar las etiquetas típicas de «clase trabajadora» y «proletariado», no *hay* ahora ningún grupo dentro de la sociedad industrial avanzada que pueda reunir las cuatro características de: 1) ser los productores *de los* que depende la sociedad; 2) ser explotados; 3) ser (junto *con* sus familias) la mayoría de la sociedad; y 4) estar tremendamente necesitados. Ciertamente *aún* existen sectores productores claves, gente explotada y gente necesitada, pero éstas no son ahora, como lo fueron en el pasado, denominaciones en general coincidentes ni, aún menos, denominaciones alternativas para

la gran mayoría de la población. Y, como consecuencia de ello, no hay ahora ningún grupo que tenga a la vez un interés irresistible (debido a la explotación que sufre y a la necesidad que padece) y una capacidad disponible para lograr una transformación socialista (por su productividad y por el número de sus miembros). Al esperar confiadamente que el proletariado se convirtiera en un grupo de estas características, el marxismo clásico no pudo anticipar lo que sabemos ahora que es el curso natural de la evolución social capitalista.

(...).

Muchos de los problemas actuales de la teoría socialista y de los partidos comunistas y socialistas reflejan la creciente falta de coincidencia entre esas primeras cuatro características. Particularmente problemático, desde el punto de vista de un filósofo político socialista, es la ruptura que se da entre las características de la explotación y la necesidad, pues obliga a optar entre el principio que defiende el derecho al producto del trabajo de uno mismo incorporado a la doctrina de la explotación y un principio de igualdad entre beneficios y cargas que niega que exista derecho al producto del trabajo de uno mismo y que se necesita para defender el apoyo a la gente muy necesitada que no son productores y que no son, *a fortiori*, explotados. Éste es el problema central de carácter normativo al que los marxistas no se enfrentaron en el pasado.¹¹

Si puedes llegar a creerte que las características son coherentes entre sí, entonces tienes una postura política muy poderosa. Puedes decirles a los demócratas que deberían adherirse al socialismo porque los trabajadores forman la inmensa mayoría de la población. Puedes decirles lo mismo a los humanitarios porque los trabajadores sufren una tremenda necesidad. Y muy importante, te encuentras bajo menor presión de lo que de otra manera estarías para preocuparte por los ideales y principios exactos del socialismo y ello es así por dos razones. La primera es que, cuando las características parecen ser coherentes, diferentes tipos de principio moral justificarán una lucha por el socialismo y entonces no hay urgencia práctica para identificar qué principio o principios son esenciales; desde un punto de vista práctico, tal discusión parecerá innecesaria y será un desperdicio de energía política. Y la segunda razón

11 No digo que nadie se haya dado cuenta del problema en el pasado. Anton Menger lo formuló claramente hace un siglo: «Cualquier intento para llevar a una conclusión lógica la idea del derecho de los trabajadores a todo lo que producen con su trabajo se enfrenta inmediatamente con muchas personas que son incapaces de trabajar (niños, ancianos, inválidos, etc.) y que deben depender para la satisfacción de sus deseos de unos ingresos no ganados» (*The Right to the Whole Produce of Labour*, p. 5; y véase *ibid.*, págs. 28, 109).

para no preocuparse demasiado por los principios, cuando las características (parece que) son coherentes entre sí, es que no necesitas reclutar gente para la causa socialista articulando principios que les atraigan a ella. El éxito de la causa queda garantizado a través de las características de la mayoría, la producción y el nada que perder.

En parte porque no hay ahora un grupo nítido que tenga esas características y, por tanto, la voluntad y la capacidad para hacer la revolución, los marxistas, o los que fueron marxistas, se sienten impulsados cada vez más hacia la filosofía política normativa. La desintegración de las características produce cierta necesidad intelectual de filosofar que está relacionada con una necesidad política de ser claro como nunca sobre los valores y los principios, por el bien de la defensa socialista. La defensa socialista de tipo normativo es menos necesaria cuando las características coinciden. No tienes que justificar la transformación socialista como una cuestión de principios cuando la gente se ve forzada a hacerlo por la urgencia de su situación y cuando se encuentra en una buena posición para lograrlo. Y no tienes, qué principios justifican el socialismo para recomendarlo a toda la gente de buena voluntad sería sensible por lo menos alguno de ellos. Pues, cuando el grupo cuya difícil situación exige el apoyo que proporciona el socialismo se conciba como poseedor de las cuatro características que he enumerado, el socialismo se presentará entonces como una demanda de democracia, justicia, necesidad humana elemental e, incluso, de felicidad general.

Toda política que no sea egoísta se inspira en ideales. La declaración marxista de que los socialistas científicos no necesitaban ideales estaba, paradójicamente, alentada por una sensación, de que todos los ideales les favorecían: creían que no necesitaban ideales porque los tenían todos. Esta poderosa sensación dependía enteramente, como he explicado, de una concepción del proletariado hoy en día insostenible. Si esa concepción hubiera seguido siendo sostenible, la crisis del mundo comunista no habría desorientado a los socialistas tanto como lo ha hecho. Más aún, si el mundo comunista hubiera seguido existiendo, los socialistas no estarían mucho menos desorientados de lo que lo están en la actualidad dada la lamentable transformación que ha sufrido el proletariado occidental. (...).

Y las mismas consecuencias, para las perspectivas de igualdad son las que se derivan del hecho de que el proletariado no haya logrado, ni

parezca estar en condiciones de lograr, la unidad y el poder que anticipaba la creencia marxista. El capitalismo no produce sus propios enterradores.¹² La antigua acción (en parte real y en parte imaginada) de la transformación socialista ha desaparecido y no hay, y nunca habrá, otra parecida a ella. Los socialistas tienen que conformarse con un escenario menos dramático y deben comprometerse con una defensa de carácter más moral que aquella que otrora estuvo de moda. Y ahora quiero discutir, a la luz de estas consideraciones, un aspecto de este problema actual que permite hacer aflorar un nuevo fundamento para exigir la igualdad -nuevo con respecto no sólo a las expectativas tradicionales marxistas sino también a las principales expectativas liberales-. Como veremos, este nuevo fundamento está conectado con el hecho de que haya resultado falso el pronóstico de abundancia que hacía el marxismo y que en el pasado constituyó el fundamento de que no se *exigiera la igualdad*, sino que se creyera que era inevitable.

El nuevo fundamento para exigir la igualdad se relaciona con la crisis ecológica. El grado de amenaza a la humanidad que esa crisis plantea es un asunto controvertido entre los expertos y también lo es el remedio que se precisa, si es que aún no es demasiado tarde para hablar de remedios. Pero dos enunciados me parecen ciertos: que nuestro medio ambiente ya está severamente degradado, y que, si hay alguna forma de salir de la crisis, esa forma ha de pasar por un menor consumo material del que ahora existe y, como resultado de ello, ha de pasar por cambios no deseados en el estilo de vida de cientos de millones de personas.

Déjenme distinguir, entre lo que es cierto y lo que es una conjetura en esa antipática apreciación. Es indudable que el consumo que realiza Occidente, *medido en términos de uso de la energía combustible fósil y de recursos naturales*, en porcentaje debe reducirse drásticamente y que el consumo que realizan los países no occidentales, considerado en conjunto, nunca alcanzará los niveles actuales de Occidente, *medidos de esta forma*. Pero la reserva que incorporan las palabras en cursiva es importante: Es cierto que no podemos lograr los bienes y servicios de los que disfruta Occidente para toda la humanidad, ni siquiera mantenerlos para una minoría de las dimensiones de la que los ha venido disfrutando hasta ahora si seguimos haciendo uso de los combustibles y materiales que se han usado hasta el momento para proporcionarlos. Si distinguimos los bienes y servicios de los métodos que habitualmente se han utilizado para proporcionarlos, es menos cierto que las satisfacciones que deseamos en relación con el consumo no puedan asegurarse en la escala deseada por nuevos métodos. Pero creo que la

12 Véase Marx y Engels, *The Communist Manifesto*, p. 496.

segunda afirmación, sobre los bienes y servicios como tales, también es cierta¹⁸ y los siguientes comentarios abundan en ese supuesto.

Cuando el conjunto de la riqueza aumenta, la situación de los que están en lo más bajo de la sociedad, y en lo más bajo del mundo, puede mejorar, incluso aunque la diferencia entre ellos y los pudientes no disminuya, sino que' incluso aumente. Donde se dé esta mejora (y ha sucedido, en una escala importante, para muchos grupos desfavorecidos), la justicia igualitarista no dejará de exigir igualdad, pero esa exigencia puede parecer estridente, o incluso peligrosa, si los desfavorecidos se transforman rápidamente en pudientes, incluso aunque no lleguen al nivel de los que están por encima de ellos. Sin embargo, cuando el progreso obligue a buscar un camino de retorno, cuando tengan que reducirse los estándares medios de vida material, entonces la gente pobre y las naciones más desfavorecidas ya no tendrán la esperanza de poder aproximarse a los niveles de comodidad de que disfrutaban ahora los pudientes del mundo. Que disminuyan bruscamente los estándares medios significa que el establecimiento de una mejora ilimitada, en lugar de la igualdad, deja de ser una opción y las enormes disparidades de riqueza se vuelven, consiguientemente, más intolerables desde un punto de vista moral.

Fíjense en el fuerte contraste que *existe* entre el caso anterior -fundado en razones ecológicas- para aceptar la desigualdad y la creencia marxista tradicional. El logro *de* la igualdad marxista («*de* cada cual según sus capacidades, *a* cada cual según sus necesidades») ¹³ tiene como premisa la convicción de que el progreso industrial llevará a la sociedad a una condición tal *de* abundancia que será posible proporcionar lo que cada uno necesite para llevar una vida plenamente satisfactoria. Ya no habrá ocasión para competir por la primacía, ya sea entre individuos o entre grupos. Una razón *para predecir* la igualdad la constituía esa abundancia futura (supuestamente) inevitable. La escasez persistente es ahora una razón *para exigirla*. Ya no podemos sostener el extravagante optimismo materialista *de* Marx *previo a* la conciencia ecológica. Al menos para el futuro que cabe prever, tenemos *Que* abandonar la perspectiva de la abundancia. Pero, *si* estoy en lo cierto sobre las restricciones que plantea la crisis ecológica, también tenemos que abandonar, bajo amenaza de abandonar, si no, la política socialista, el rotundo pesimismo a propósito de la posibilidad *social* que acompañaba al optimismo de Marx a propósito de la Posibilidad *material*. Pues Marx pensó que esa abundancia material no sólo era una condición suficiente sino necesaria para la igualdad, y no sólo para

13 Marx, *The Critique of the Gotha Programme*, p. 24.

la igualdad, sino para que se diera una sociedad razonablemente decente. Pensaba que todo lo que no llegara a una total abundancia que acabara con los principales conflictos de interés haría que continuara indefinidamente la lucha social, una «lucha por las necesidades [...] y por todos esos antiguos asuntos inmundos».¹⁴ *Si Marx necesitaba ser tan optimista en torno a la posibilidad de que esa abundancia se diera, era por su irreductible pesimismo sobre las consecuencias sociales de todo lo que no fuera esa abundancia ilimitada.*¹⁵

7

Y eso amplifica la explicación del fracaso *del* marxismo tradicional la hora de plantear cuestiones de justicia distributiva. Bajo las condiciones de escasez -esto es lo que mantiene el marxismo tradicional-, la sociedad de clases es inevitable, la estructura de la propiedad plantea cuestiones de distribución y la discusión de la naturaleza de la justicia, en términos generales, es, por tanto, inútil para un movimiento político cuya tarea es derrocar la sociedad de clases, más que decidir cuál de los muchos criterios que hacen injusta esa sociedades el que hay que utilizar para condenarla. Y tampoco es necesario indagar qué criterios serán precisamente los que exigirá la justicia en esa próxima situación de abundancia. Pues el comunismo, en el que todo el mundo tiene lo que quiere, sobrevendrá entonces sin esfuerzo (con algo de ayuda por parte de sus amigos obstétricos, como Tim Buck) y se logrará la justicia, cualquiera que sea la concepción de ella que tengamos,

14 Marx y Engels, *The German Ideology*, pág. 46. Marx también pensaba que la transformación socialista sería socialmente posible sólo cuando fuera materialmente necesaria -es decir, necesaria para el desarrollo continuo de las fuerzas productivas:

«Si por esta razón el proletariado derroca la autoridad política de la burguesía, su victoria será sólo temporal, sólo un elemento al servicio de la propia *revolución burguesa*, como en el año 1794 [es decir, como en la Revolución Francesa], en tanto que en *el* curso de la historia, en su “movimiento”, las condiciones materiales que hacen necesaria la abolición. del modo de producción burguesa y, por tanto, también el definitivo derrocamiento de la regla* política de la burguesía no se hayan creado aún». (Marx, «Moralising criticism and critical morality», p. 319.)

15 No se deduce que su optimismo en ese asunto fuera completamente irracional -es decir, causado sólo por una aversión a la desigualdad-. El que Marx también tuviera buenas razones para creer en una abundancia futura no es algo que podamos establecer sin un estudio más profundo del que yo he hecho acerca de su crítica de las pesimistas previsiones de la economía política clásica.

sea utilitarista, libertaria o igualitarista. Dedicar energía a la pregunta «¿cuál es la forma correcta de distribuir?» es inútil con respecto al presente e innecesario con respecto al futuro.¹⁶

Ya no podemos creer en las premisas fácticas de aquellas conclusiones acerca de la (ir)relevancia práctica del estudio de las normas. No podemos compartir el optimismo de Marx sobre la posibilidad material, pero, por tanto, tampoco podemos compartir su pesimismo sobre la posibilidad social si deseamos mantener un compromiso socialista. El optimismo de Marx le permitió mantener un pesimismo que debemos abandonar porque debemos abandonar el optimismo que salvaguardó ese pesimismo.

No podemos confiar en que la tecnología vaya a arreglar las cosas por nosotros; si pueden arreglarse, entonces *nosotros* tenemos que arreglarlas, por medio del duro trabajo político y teórico. El marxismo pensaba que la igualdad se nos concedería como resultado de la abundancia, pero tenemos que buscar la igualdad en un contexto de escasez y, en consecuencia, tenemos que tener mucho más claro de lo que lo teníamos aquello que estamos buscando, qué razones tenemos para buscarlo y por qué medios institucionales puede realizarse. Ese reconocimiento debe dirigir los esfuerzos futuros de los economistas y filósofos socialistas.

III] El Marxismo Analítico.

Gargarella, Roberto, “Marxismo Analítico, El Marxismo claro”, *Doxa* 17-18 [pp. 231-255].

16 Lo que Marx llamó «el estado más bajo del comunismo» (que, siguiendo el discurso posterior de Marx, llamaré aquí «socialismo») proporciona una objeción a esa afirmación, pero no una objeción devastadora: La objeción es que el socialismo aplica un principio de distribución («a cada cual según sus contribuciones») que se puede representar como una respuesta que los marxistas dan a la pregunta de cuál es la forma correcta de distribuir. Pero esta objeción a la afirmación del texto no es devastadora por dos razones. Primero, el socialismo se ve como una forma meramente de transición y el principio que lo gobierna se justifica como apropiado para la tarea que tiene ante sí el socialismo de preparar el camino para el comunismo absoluto, más que como algo exigible desde el punto de vista de la justicia abstracta. Segundo, el marxismo considera que el principio socialista es más o menos ineludible en ese estado histórico; no considera ese principio como una elección que requiera la justificación normativa de un importante menú de opciones políticas. (Para un mayor estudio de los dos estados del comunismo, véase Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, cap. 5, sec. 3.)

¿Qué es el marxismo analítico?

El marxismo analítico es una corriente de pensamiento, de raíz marxista, originada a fines de la década del 70. Si se quisiera poner una fecha precisa para definir el alumbramiento de dicha tendencia, ésta podría coincidir con la publicación de un trabajo de G. A. Cohen sobre la «teoría marxista de la historia», en 1978¹⁷. Es cierto que la mayoría de los marxistas analíticos presentaron críticas severas al escrito de Cohen. Sin embargo, también es cierto que todos ellos fueron conmovidos por el rigor conceptual y la claridad de aquel trabajo. De algún modo, a partir de la publicación de «La teoría de la historia...» comenzaron a salir a la luz una serie de trabajos vinculados al pensamiento de Marx y orientados por similares principios¹⁸.

Desde el año siguiente (1979), algunos de aquellos autores que se encontraban (coincidentemente) trabajando sobre marxismo, comenzaron a reunirse anualmente, en lo que se denominó el «grupo de septiembre», a fin de discutir sobre sus respectivos escritos. Desde entonces, con ingresos y egresos, el grupo fue básicamente compuesto por el mismo Cohen, Jon Elster, Adam Przeworski, John Roemer, Robert Brenner, Philippe Van Parijs, Robert Van der Veen, Pranab Bardham, Hillel Steiner, Sain Bowles, y Erik Olin Wright¹⁹. El nombre de «marxismo analítico», aparentemente, surgió de Jon Elster, aunque el mismo resultó popularizado a partir de un trabajo de John Roemer, compilando algunas importantes contribuciones de los nombrados²⁰.

Según algunos, lo único que reúne a estos autores es un estilo de trabajo, más que un cuerpo de doctrina. Según Elster, quien describe al marxismo analítico, simplemente, como un «pensamiento claro», la nota fundamental parece ser el no dogmatismo. En su opinión, «para saber si una persona puede o no ser caracterizada como un marxista analítico [debe verse] su disposición a abandonar las concepciones marxistas en caso de haber conflicto entre [tales concepciones] y un argumento empírico o lógico»²¹.

En un libro reciente, Erik Olin Wright especificó cuáles eran, a su

17 G. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Princeton University Press, 1978).

18 En el prefacio a su obra *Making Sense of Marx* (Cambridge University Press, 1987), Jon Elster señala que fue a partir de la publicación del trabajo de Cohen que descubrió «que otros colegas en otros países se encontraban dedicados a un trabajo similar».

19 Ver, Erik Olin Wright, «What is Analytical Marxism?», *Interrogating Inequality. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism* (Londres, Verso ed., 1994).

20 John Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (Cambridge University Press, 1986).

21 Entrevista de Esther Hamburguer a Jon Elster, publicada en *Novos Estudos*, n.º 31 (CEBRAP, San Pablo, octubre de 1991).

criterio, los rasgos distintivos del marxismo analítico. Primero, un compromiso con las normas científicas convencionales, que lleva a que los autores inscriptos en esta corriente enfatizen el valor de la investigación empírica, y sometan sus argumentos a una crítica y revisión permanentes. Segundo, una acentuada preocupación por la definición de conceptos, y por resguardar la coherencia lógica de los distintos análisis que se llevan a cabo (un ejemplo notable, al respecto, lo presenta el mismo Wright, y su persistente estudio sobre la idea de «clases sociales»)²². Tercero, el «explícito uso de modelos abstractos, en ocasiones altamente formalizados como en teoría de los juegos, y otras veces algo menos fómalizados como en los modelos causales». Cuarto, la importancia otorgada a las acciones intencionales de los individuos, tanto en las teorías explicativas como en las normativas²³.

En lo que sigue, voy a extenderme en los que resultan, a mi juicio, los elementos definitorios del marxismo analítico (en coincidencia parcial con la clasificación de Wright). Inmediatamente luego, voy a mostrar cuál es el impacto de tales presupuestos en el estudio de tradicionales tópicos marxistas. El foco principal de mi atención se centrará en (lo que podría llamarse) la «teoría moral marxista».

(...).

Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós, 1999.

Capítulo 4: Marxismo Analítico y teoría de la justicia [pp. 99-123]

En principio, parece difícil determinar la influencia o el impacto (si es que hay alguno) del trabajo de Rawls sobre la evolución de la teoría marxista. Esta dificultad se debe, entre otras cosas, a que no existe un grupo más o menos homogéneo de autores trabajando consistentemente sobre dicha teoría y cuya línea de trabajo nos permita registrar “el estado real de la teoría marxista”. Más bien, nos encontramos con una diversidad de grupos, poco interconectados, que estudian el marxismo desde distintas ópticas, muchas veces opuestas entre sí. En líneas generales, de todos modos, podríamos decir que, entre finales de la década de los setenta y principios de los ochenta (esto es, en los años en que la teoría de Rawls se desarrollaba), la teoría marxista no

22 Entre otros trabajos, ver Erik Olin Wright, *Classes* (Londres, New Left Books, 1985); «Rethinking, Once Again, the Concept of Class Structure», *The Debate on Classes*, ed. por E. O. Wright et al. (Londres, N. York, Verso, 1989); *Interrogating...*, op. cit. (1994).

23 Erik O. Wright, *Interrogating...*, p. 181.

atravesaba su momento más floreciente.

Ahora bien, existe al menos un grupo importante de teóricos que, durante el período citado, trabajó sobre la teoría marxista y sobre temas de interés para el marxismo, y que recibió indudablemente un fuerte impulso a partir de la obra de Rawls. El grupo al que me refiero es conocido con el nombre de “grupo de septiembre”, su línea de trabajo es identificada como «marxismo analítico», y su obra general, aunque indudablemente polémica, ayudó a revitalizar un pensamiento que, por diversas razones, parecía anquilosarse.

La evolución del «marxismo analítico», apareció enmarcada, al menos, por dos tipos de circunstancias, muy diferentes entre sí. Por un lado, la certeza de que la sociedad no avanzaba natural e inevitablemente hacia el comunismo, hizo que algunos marxistas comenzaran a plantearse cuestiones vinculadas a la justicia y la igualdad, de las que antes se desentendían (¿para qué teorizar acerca de lo que inevitablemente va a llegar?). Por otro lado, estas reflexiones crecientes sobre cuestiones valorativas, antes menospreciadas, aparecieron en el preciso momento en que la teoría de la justicia de Rawls llegaba a la cumbre de su desarrollo. Curiosamente, la teoría de Rawls venía a ofrecer mucho de lo que estos autores marxistas se encontraban buscando: una propuesta crítica del orden establecido, fuertemente igualitarista, y capaz de delinear parámetros a partir de los cuales pensar sobre la justicia y el orden institucional deseado.

Por supuesto, estos autores (luego conocidos como) «marxistas analíticos» no abrazaron la teoría rawlsiana como propia, ni se convirtieron en sus adalides. La mayoría de ellos, por el contrario, criticó a Rawls, y mostró la insuficiencia de su teoría como propuesta igualitaria. Sin embargo es cierto, por un lado, que muchos de entre los más notables «marxistas analíticos» (especialmente, autores como Jon Elster o Gerald Cohen) reconocen explícitamente la enorme influencia ejercida por el trabajo de Rawls sobre los suyos propios. Por otro lado, las mismas discusiones llevadas adelante por estos marxistas sobre el trabajo de Rawls vinieron a mostrar, justamente, que estos marxistas comenzaban a tomar a la justicia como un problema teórico de primordial importancia: se reconocía la necesidad de argumentar sobre la justicia, y se reconocía que la admisión de este tipo de argumentos producía un mente severo impacto sobre lo que, hasta entonces, podía verse como la «dogmática» marxista.

Por lo dicho, no va a ser extraño que estas marxistas incluyan explícitamente en su agenda el tema de la justicia y la igualdad; que se comiencen a preocupar de las posibilidades y las consecuencias previsibles de la transición al socialismo; o que examinen la idea de explotación

como un «abuso» o una “toma de ventajas” normativamente inaceptable. Como señala G. Cohen, él, como muchos que pensaban como él, se encuentran actualmente «comprometido con el análisis de preguntas filosóficas sobre la igualdad que antes había pensado que no requerían investigación, desde un punto de vista socialista. En el pasado, parecía no existir la necesidad de *argumentar* a favor de la deseabilidad de una sociedad socialista igualitaria. Ahora hago poco más que esto».

De todos modos, podría decirse que la influencia de la renaciente filosofía política sobre el marxismo (analítico) fue todavía mucho mayor: más allá de los temas sustantivos examinados por estas nuevas teorías de la justicia (el igualitarismo, la distribución justa), se encontraba la metodología propia de estos estudios. En efecto, estos nuevos estudios solían tomar como punto de partida el individuo; definir claramente los conceptos que empleaban; plantear y poner a prueba las hipótesis. En definitiva, tales estudios apelaban a herramientas propias de la filosofía analítica, y se preocupaban por alcanzar el máximo de rigor científico.

En mi opinión, entonces, la influencia de esta «nueva filosofía política» sobre el marxismo (analítico) sería doble: influencia en los temas abordados, e influencia en el modo de abordarlos. (...).

IV] Análisis crítico de argumentos sustantivos del marxismo sobre la explotación, alienación y justicia distributiva.

Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona, Ariel, 1995.

Capítulo 5: Marxismo.

La crítica izquierdista más frecuente a la justicia liberal es la de que ésta acepta la igualdad formal, entendida como igualdad de oportunidades o derechos civiles y políticos iguales, mientras que desatiende las desigualdades materiales al no ocuparse de promover un igual acceso a los recursos. Ésta es una objeción válida contra el libertarismo, dado su compromiso con los derechos formales a ser dueño de uno mismo a costa de una autodeterminación sustantiva. Sin embargo, las teorías liberales igualitarias contemporáneas, como las de Rawls y Dworkin, no parecen vulnerables a la misma crítica. Rawls cree efectivamente que (según el principio de diferencia) las desigualdades materiales son compatibles con la igualdad de derechos (según el principio de la libertad), y varios críticos toman esto como

evidencia de un firme compromiso con la igualdad formal (por ejemplo, Daniels, “Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty”, en Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 1975, p. 279; Nielsen, “Class and Justice”, en Arthur y Shaw (ed.), *Justice and Economic Distribution*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1978, p. 231; MacPherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Oxford, 1973, pp. 87-94). Sin embargo, las desigualdades permitidas por el principio de diferencia tienen el objeto de promover las condiciones materiales de los menos favorecidos. Lejos de descuidar la autodeterminación sustantiva en aras de la igualdad formal, el principio de diferencia se justifica precisamente porque «la capacidad de los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus fines acabaría siendo todavía menor» si rechazasen las desigualdades que satisfacen el principio de diferencia (Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londres, 1971, p. 204). Por tanto, oponerse a estas desigualdades en nombre de la autodeterminación sustantiva de las personas resulta bastante engañoso.²⁴

Dado este compromiso común con la igualdad material, ¿podría decirse entonces que los socialistas y los liberales igualitarios comparten el mismo criterio de justicia? De acuerdo con algunas formulaciones del pensamiento socialista, sí. Parece no haber profundas diferencias entre la teoría liberal de Dworkin sobre la igualdad de recursos y las diversas teorías socialistas sobre la «justicia retributiva», que también se orientan hacia una distribución sensible a la ambición e insensible a las aptitudes y circunstancias personales (por ejemplo, Dick, “How to Justify a Distribution of Earnings”, *Philosophy and Public Affairs*, 4/3, 1975; DiQuattro, “Rawls and Left Criticism”, *Political Theory*, 11/1, 1983; cf. Carens, “Compensatory Justice and Social Institutions”, *Economics and Philosophy*, 1/1, 1985). Pero existen otras formulaciones del pensamiento socialista que se orientan en una dirección diferente. En este capítulo examinaré dos de dichas formulaciones, que pueden encontrarse en escritos marxistas recientes. Una de ellas objeta la misma idea de justicia. Conforme a esta postura, la justicia es una virtud rectificadora, una respuesta a algún defecto de la vida social. La justicia procura mediar en los conflictos entre individuos, mientras que

24 Aunque los liberales igualitarios y los marxistas comparten un compromiso con la igualdad material, están en desacuerdo en cuanto a los medios que pueden usarse para alcanzarla. Si una sociedad vulnerase el principio de diferencia, pero respetase los derechos civiles, entonces Rawls y Dworkin se opondrían a la limitación de las libertades civiles con el fin de corregir las desigualdades materiales. Como mencioné en el capítulo 3, ambos defienden objetivos radicales, pero rechazan la adopción de medios radicales para conseguirlos (véase cap. 3, n. 9).

el comunismo aspira a superar tales conflictos, y por lo tanto a superar la necesidad de la justicia. La segunda formulación que analizaré comparte el acento liberal en la justicia, pero rechaza la creencia liberal de que la justicia es compatible con la propiedad privada de los medios de producción. Según esta segunda postura, existe una división entre aquellos que critican la propiedad privada basándose en la idea de explotación, y aquellos que la critican basándose en la idea de alienación. Mas en ambos casos, la justicia marxista requiere la socialización de los medios de producción, de suerte que los bienes producidos sean propiedad del conjunto de la comunidad, o de los trabajadores de cada empresa. Mientras que las teorías liberales igualitarias de la justicia defienden la propiedad privada -aunque traten de negar sus desigualdades-, los marxistas apelan a una teoría de la justicia más radical, que ve la propiedad privada como algo intrínsecamente injusto.

1. El comunismo como algo que se encuentra más allá de la justicia.

Uno de los aspectos más sobresalientes de la teoría rawlsiana es su afirmación de que la «justicia es la primera virtud de las instituciones sociales» (Rawls, op. Cit., 1971, p. 3). Al decir de este autor, la justicia no es uno más entre otros muchos valores políticos, como la libertad, la comunidad, y la eficiencia. Más bien, la justicia constituye el parámetro a partir del cual evaluamos la importancia de estos otros valores. Si una política es injusta, no hay un conjunto de valores a los que, apelar con la esperanza de dejar de lado la justicia, porque la importancia de estos otros valores depende del lugar que les asignemos en la teoría más válida de la justicia. (En cambio, una de las pruebas de que una teoría de la justicia resultaría adecuada es la de que pondere correctamente estos otros valores. Como argumenta Rawls, si una teoría de la justicia no asigna un lugar adecuado a las ideas de comunidad y libertad, entonces dicha teoría puede satisfacerlos.)

Los liberales subrayan la idea de justicia porque ven una estrecha conexión entre ésta y la idea básica de la igualdad moral. Los liberales promueven la igualdad moral de las personas formulando una teoría de la igualdad jurídica, que articula las pretensiones de cada individuo con las condiciones que fomentan su bienestar. Muchos marxistas, en cambio, no sólo no subrayan la idea de la justicia sino que, más bien, objetan la idea de que el comunismo se base en un principio de justicia. En este sentido, siguen al mismo Marx, que atacaba las ideas de «derechos iguales» y «distribución justa», considerándolas «obsoleta palabrería» (Marx y Engels, *Marx/Engels: Selected Works in One Volume*, Lawrence and Wishart, Londres, 1968, p. 321). Marx llegaba

a esta conclusión a partir de su análisis del «principio de la retribución», esto es, la afirmación de que los trabajadores tenían derecho al producto de su trabajo. Aunque en su tiempo algunos socialistas vieron el principio de la retribución como un importante argumento a favor del socialismo, Marx sostenía que el mismo tenía muchos «defectos» que lo convertían, en el mejor de los casos, en un principio de transición entre el capitalismo y el comunismo. El principio de la retribución asigna a todas las personas un «derecho igual», dado que a cada uno se le valora según un mismo criterio (es decir, el trabajo). Sin embargo, algunas personas tienen mayores capacidades que otras, por lo que este derecho igual pasa a convertirse en un «derecho desigual por un trabajo desigual»:

admite tácitamente como un privilegio natural la desigualdad de las aptitudes individuales y por consiguiente la desigualdad de la capacidad productiva. Así pues, *por su contenido, como todos los derechos, es un derecho a la desigualdad*. Por su naturaleza el derecho consiste sólo en la aplicación de un mismo criterio. Pero los individuos desiguales (y no serían individuos diferentes si no fueran desiguales) sólo son mensurables según el mismo criterio cuando se los considera desde el mismo punto de vista, únicamente cuando se los considera desde un *determinado* aspecto, por ejemplo, en el presente caso, *sólo juzgarlos como trabajadores*, no ver en ellos otra cosa y prescindir de todo lo demás (Marx y Engels, op. Cit., 1968, p. 320).

De acuerdo con Allen Wood, este pasaje muestra que Marx no sólo era contrajo a la idea de justicia, sino también al concepto de igualdad moral subyacente a la misma. En la visión de Wood, Marx «no veía la idea de “igualdad” como algo bueno en sí mismo», y no «creía en la sociedad de iguales» (Wood, “Marx on Rights and Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 8/3, 1979, p. 281; “Marx and Equality”, Mepham y Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, iv, Harvester Press, Brighton, 1981, p. 195; cf. Miller, *Analyzing Marx*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984, capítulo 1).

Sin embargo, en rigor, el argumento de Marx no rechaza la idea de que la comunidad deba tratar a sus miembros como iguales. Lo que niega es que la comunidad deba hacerlo mediante la aplicación de una teoría de la igualdad jurídica. En el citado pasaje, Marx suscribe un Principio de igual consideración, pero niega que la idea de «derechos iguales» pueda llegar a recoger dicho principio, porque a 1a idea de derechos siempre toma un

punto de vista limitado, desde el cual pretende considerar de modo igual a los individuos. Esto es, el principio de la retribución ve a las personas sólo como trabajadores, pero pasa por alto el hecho de que los trabajadores difieren tanto en sus talentos como en sus necesidades; por ejemplo, «un trabajador está casado, y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc.» (Marx y Engels, op. Cit., 1968, p. 320). En realidad, el número de puntos de vista pertinentes para la determinación del verdadero significado de la igual consideración resulta indefinido o, en todo caso, no puede ser precisado con antelación. Conviene observar, no obstante, que esta descripción del efecto de los «derechos iguales» sólo representa una crítica válida si es que se les debe una igual consideración y respeto a las personas; ésta es la razón por la cual las desigualdades constituyen «defectos». Marx rechazaba la idea de los derechos iguales, pero no porque rechazara la idea de tratar a las personas como iguales, sino precisamente porque pensaba que los derechos no servían para asegurar el cumplimiento de tal ideal. De hecho, la idea de igualdad moral es fundamental en el pensamiento de Marx (Arneson, “What’s Wrong with Exploitation?”, *Ethics*, 91/2, 1981, pp. 214-216, Reiman, “The Possibility of a Marxian Theory of Justice”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementario 7, 1981, pp. 320-322; 1983, p. 158; Geras, “The Controversy about Marx and Justice”, en Callinicos (ed.), *Marxist Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1989, pp. 231, 258-261; Elster, “Exploitation, Freedom and Justice”, en Pennock y Chapman (eds.), *Marxism: Nomos 26*, New York University Press, NJ, 1983, p. 296; *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, cap. 4).²⁵

Los marxistas presentan diversas objeciones a la idea de igualdad jurídica. La primera, como hemos visto, es la de que los derechos iguales tienen efectos desiguales, dado que sólo consideran algunos de entre los puntos de vista moralmente relevantes. Sin embargo tal argumento resulta poco sólido, porque aun cuando sea cierto que no podemos definir con antelación todos los puntos de vista pertinentes, de ahí no se sigue que la mejor forma de tratar a las personas con igual consideración consista en no elegir ningún criterio concreto. Aunque una lista

25 La idea de la igualdad moral aparece habitualmente en Marx del mismo modo que aparece en Kant, Rawls, y Nozick: como el requisito de que deberíamos tratar a las personas como fines en sí mismos, y no como medios. Marx pensaba que el capitalismo era incapaz de tratar a las personas como fines, tanto en las relaciones de producción (donde el proceso de trabajo capitalista reduce al trabajador a la condición de objeto, un instrumento, para ser explotado por el capitalista), y en las relaciones de intercambio (donde «cada uno ve las necesidades y deseos del otro no como necesidades y deseos, sino como palancas que pueden ser manipuladas, como debilidades de las que sacar partido» (Buchanan, op. Cit., 1982, p. 39).

de derechos no pudiera definir cabalmente la igual consideración, tal vez podría cumplir dicho papel mejor que cualquier otra alternativa. De hecho, ¿qué otra cosa podemos hacer si no tratar de seleccionar todos los puntos de vista que consideremos moralmente relevantes? La única manera de evitar esta difícil tarea es la de evitar la toma de decisiones distributivas. Algunos marxistas, de hecho, albergaron dicha esperanza, pues daban por sentado que en el comunismo iba a llegarse a una plenitud de recursos pero, como veremos, esta esperanza se revela poco realista.

Una segunda objeción es la de que las teorías de la «distribución justa» se centran demasiado en la *distribución*, en lugar de centrarse en las cuestiones más fundamentales de la *producción* (Young, “Toward a Critical Theory of Justice”, *Social Theory and Practice*, 7/3, 1981; Wood, “The Marxian Critique of Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 1/3, 1972, p. 268; Buchanan, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Methuen, Londres, 1982, pp. 56-57, 122-126; Wolff, *Understanding Marx*, Princeton University Press, Princeton, NJ; 1977, pp. 199-208; Holmstrom, “Exploitation”, *Canadian Journal of Philosophy*, 7/2, 1977, p. 361; cf. Marx y Engels, op. Cit., 1968, p. 321). Si todo lo que hacemos es redistribuir los ingresos de los que poseen bienes de producción a aquellos que no, entonces seguiremos teniendo clases, explotación, y por lo tanto el tipo de intereses enfrentados que convierten la justicia en una primera necesidad. En lugar de hacer esto, tal vez, deberíamos preocuparnos por transferir los mismos medios de producción. Una vez logrado este objetivo, las cuestiones de la justa distribución quedarían superadas.

Éste es un punto importante. Deberíamos preocuparnos por la propiedad, porque la propiedad no sólo permite que algunos incrementen sus ingresos, sino que además permite que algunos obtengan un cierto control sobre las vidas de otras personas. Un esquema de impuestos redistributivos podría dejar al capitalista y al trabajador con iguales ingresos, pero todavía dejaría al capitalista el poder de decidir de qué modo va a emplear su tiempo el trabajador. El trabajador, en cambio, carece de este poder, respecto del capitalista. De todos modos, esta crítica no sirve como objeción contra la idea de justicia. Nada en la idea de justicia limita a ésta a cuestiones de ingresos. Por el contrario, como hemos visto, tanto Rawls como Dworkin incluyen los bienes de producción como parte de los recursos sociales que deben distribuirse de acuerdo con una teoría de la justicia. En efecto, Rawls sostiene que su ideal de una «democracia de propietarios» requiere de un criterio más igualitario en cuanto a la propiedad de bienes externos. Y si Dworkin, cuando presenta la aplicación práctica de su teoría, tiende a centrarse

en los esquemas de redistribución de ingresos, en lugar de atender a una más fundamental redistribución de la riqueza, ello resulta incompatible con su teoría de la justicia (cap. 3, apartado 5). Ante todo, la objeción marxista a la estructura de clases de las relaciones capitalistas de producción es una objeción a la distribución allí presente, y, por lo tanto, dicha objeción encaja perfectamente dentro del alcance habitual de las teorías de la justicia (como el mismo Marx advierte, en ocasiones: Marx y Engels, op. Cit., 1968, p. 321; Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 832; cf. Arneson, op. cit., 1981, pp. 222-225; Geras, op. cit., 1989, pp. 228-229; Cohen, *History, Labour and Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1988, pp. 299-300).

En el mejor de los casos, estas dos objeciones apuntan al modo en que algunas personas han desarrollado sus concepciones de la justicia. De todas formas, el núcleo de la crítica marxista es la objeción a la misma idea de una comunidad jurídica. Los marxistas creen que la justicia, lejos de ser la primera virtud de las instituciones sociales, es algo que una comunidad verdaderamente satisfactoria no necesita. La justicia sólo resulta adecuada cuando se dan las «circunstancias de la justicia», circunstancias estas que crean el tipo de problemas que sólo pueden resolverse mediante principios de justicia. Por lo general, se dice que estas circunstancias son fundamentalmente de dos tipos: objetivos conflictivos, y recursos materiales escasos. Si las personas difieren respecto de sus fines, y cuentan con escasos recursos, entonces inevitablemente sus respectivas pretensiones entrarán en conflicto. Pero, si pudiéramos eliminar los conflictos entre los objetivos de las personas, o la escasez de recursos, entonces no tendríamos necesidad de una teoría de la igualdad jurídica, y sin ella, además, estaríamos mejor (Buchanan, op. Cit., 1982, p. 57; Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1985, cap. 3).

Según algunos marxistas, la circunstancia pertinente para la justicia que el comunismo trata de superar es la de las concepciones conflictivas del bien. La familia (idealizada) sería el ejemplo de institución no jurídica, donde existiría una identidad de intereses, y en la que las personas, espontáneamente y por afecto, serían sensibles a las necesidades de los demás, en lugar de reaccionar con la vista puesta en deberes justos o cálculos de beneficio personal (cf. Buchanan, op. Cit., 1982, p. 13). Si la totalidad de la comunidad también tuviera una identidad de intereses y lazos afectivos, entonces la justicia no sería necesaria, porque el hecho de concebirse uno mismo como un portador de derechos implica «verse como una parte potencial de conflictos interpersonales frente a los cuales resulta *necesario* reclamar y “alzarse” en defensa de lo que a uno le corresponde» (Buchanan, op. Cit., 1982, p. 76).

Si satisficéramos las necesidades de los demás movidos por el afecto o por una armonía de intereses, entonces no habría motivo para la existencia de tal concepto de derechos.

En otro lugar afirmé que Marx no creía en esta visión de una comunidad conformada por los afectos y con una identidad de intereses. Para Marx, las relaciones comunistas se hallan libres de antagonismos, «no en el sentido de antagonismos individuales, sino en el de aquellos que resultan de las condiciones sociales de vida» (Marx y Engels, 1968, op. Cit., p. 182).²⁶ De hecho, la propuesta de una «armonía de fines» frente a las circunstancias de la justicia resulta más un ideal comunitarista que un ideal marxista (cf. cap. 6, apartado 4, c). Además, puede dudarse que ésta sea una solución posible frente a las circunstancias de la justicia. Porque aun si compartiéramos un conjunto de objetivos, todavía podríamos tener intereses personales conflictivos (por ejemplo, dos amantes de la música que pretenden la única entrada disponible para la ópera). E incluso si careciéramos de intereses personales conflictivos, podríamos no estar de acuerdo en cómo alcanzar un proyecto compartido, o en el apoyo que correspondería dar a tal proyecto. Usted y yo podríamos creer que la experiencia de la música configura una parte valiosa de una buena vida, y que por lo tanto debemos dedicar a la música tiempo y dinero. Sin embargo, usted podría desear promover la música de suerte que la disfrutara el mayor número posible de personas, aun cuando ello signifique que disfrutaran de música de baja calidad, mientras que yo podría desear promover la música más elevada, aun cuando ello signifique que algunas personas jamás lleguen a disfrutarla. Mientras existan recursos escasos, siempre tendremos desacuerdos respecto de cuánto emplean en promover qué proyectos musicales. Los fines compartidos sólo eliminan los conflictos sobre la utilización de recursos escasos cuando las personas tienen ideas comunes tanto respecto de los medios que deben utilizarse como respecto de sus prioridades. Pero las únicas personas que comparten fines idénticos por idénticas razones y con idéntica intensidad son las personas idénticas. Y esto suscita la pregunta de si la mejor forma de describir los fines conflictivos es la de presentarlos como un «problema» que

26 Marx afirma que la vida en una sociedad comunista va a ser una vida social. (Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Lawrence and Wishart, Londres, 1977, pp. 90-93), y que los individuos comunistas van a ser individuos sociales. (Marx, 1973, pp. 705, 832). Sin embargo, no considera que en el comunismo vaya a existir una inherente armonía de intereses, ni que deberíamos tratar de crear tal armonía. Para conocer mi punto de vista al respecto, véase Kymlicka ("Liberalism and Communitarism", *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2, 1989, cap. 6).

necesita ser «remediado» o como un problema que necesita ser superado. Tal vez sea cierto que los conflictos no son algo valioso en sí mismo. Sin embargo, tal vez sí merezca valorarse la diversidad de fines que torna inevitables tales conflictos.

La otra solución a las circunstancias de la justicia es la de eliminar la escasez de bienes. Como dice Marx:

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la sumisión esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, por tanto, el antagonismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo se convierta no solamente en medio de vida, sino en la primera condición de la existencia; cuando al desarrollarse en todos sus aspectos los individuos, se desarrollen también las fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡A cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad! (Marx y Engels, op. Cit., 1968, pp. 320-321).

Marx ponía gran acento en la necesidad de la abundancia, porque pensaba que la escasez transformaba los conflictos en irresolubles. La máxima prosperidad de las fuerzas productivas «constituye una premisa práctica (del comunismo) absolutamente necesaria, porque sin éste desarrollo la *necesidad* se generaliza y con la *indigencia* la lucha por las necesidades y por la vieja cuestión de la abundancia necesariamente se reproduciría» (Marx y Engels, *The German Ideology*, Lawrence and Wishart, Londres, 1970, p. 56). Tal vez Marx llegó a ser tan optimista sobre la posibilidad de la abundancia debido a su enorme pesimismo sobre los efectos sociales de la escasez (Cohen, “Self-Ownership, Communism and Equality”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. Suplementario 64, 1990 b).

De todos modos, esta solución a las circunstancias de la justicia tampoco parece admisible (Lukes, op. Cit., 1985, pp. 63-66; Buchanan, op. Cit., 1982, pp. 165-169; Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, George Allen and Unwin, Londres, 1983, pp. 15-20). Ciertos recursos (por ejemplo, el espacio) son por sí mismos limitados, y las recientes crisis han revelado las limitaciones propias de otros recursos de los que dependemos (por citar un caso, las reservas de petróleo). Más aún, cierto tipo de conflictos y perjuicios pueden darse aun con abundancia de recursos. Un ejemplo de esto, derivado del deseo de ayudar a los otros, son los potenciales conflictos del paternalismo. Por lo tanto, aun

cuando la justicia resultase apropiada sólo como una respuesta frente a los problemas sociales, podría ocurrir que fuese imposible resolver estos problemas.

Pero ¿es acaso posible que la mejor forma de ver la justicia sea la de concebirla como una virtud reparadora que debe ser superada? Los marxistas defienden que aunque la justicia ayude a resolver conflictos, también tiende a crearlos o, en todo caso, a atenuar la natural manifestación de la sociabilidad. De ahí que la justicia sea en rigor no sólo una lamentable necesidad sino también un obstáculo en el camino hacia una forma superior de comunismo en condiciones de abundancia. Es preferible que las personas actúen espontáneamente por sentimientos de afecto, que por verse a sí mismos y, a los demás como portadores de justos derechos.

Todo y así, ¿hay alguna razón para juzgar estas dos posibilidades como opuestas? ¿Por qué tener que elegir entre el afecto y la justicia? Después de todo, algunas personas consideran que el sentido de la justicia es una condición para, y en verdad una parte constitutiva de, el amor por los demás. El presupuesto marxista parece ser el de que si concedemos derechos a las personas, los reclamarán inmediatamente, sin importarles los efectos de tales pretensiones sobre los demás, ni aun sobre aquellos a quienes aman. Por ejemplo, Buchanan dice que la justicia implica «empujar a las partes a enfrentarse en su rígido e inflexible papel de portadores de derechos» (Buchanan, op. Cit., 1982, p. 178; cf. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 30-33). Sin embargo, ¿por qué suponer que no puedo renunciar a mis derechos cada vez que el ejercicio de los mismos perjudique a aquellas personas que amo? Consideremos el caso de la familia. El hecho de que en Francia, actualmente, las mujeres tengan el derecho de trasladarse a otra ciudad y trabajar sin el permiso de sus maridos ¿significa que van a ejercer tal derecho en detrimento de mantener unida a su familia? (De modo similar, ¿es que los hombres, que siempre tuvieron ese derecho, nunca se trasladaron a algún lugar, al poner a su familia delante de sus carreras?) Buchanan dice que «para aquellos que consideran los límites del mutuo respeto entre portadores de derechos demasiado rígidos e insensibles para que incluyan buena parte de lo mejor que existe dentro de las relaciones humanas, la visión de Marx de una verdadera comunidad, *en lugar de una mera asociación jurídica*, seguirá siendo atractiva» (Buchanan, op. Cit., 1982, p. 178, en lo que yo insistía). Sin embargo, si la familia constituye un ejemplo de lo mejor que existe dentro de las relaciones humanas, entonces la oposición a la que se alude resulta falsa. La familia siempre ha sido una asociación jurídica, en la que los esposos y los

hijos son portadores de derechos (aunque no lo sean del mismo modo). ¿Significa esto, en última instancia, que el matrimonio no representa una esfera de mutuo afecto, sino, como sostuvo Kant, un acuerdo entre dos personas para «el uso recíproco de los órganos sexuales del otro»? Por supuesto que no. Las familias pueden tener relaciones afectivas, que la naturaleza jurídica del matrimonio no impide en absoluto. Seguramente nadie cree que las personas actúan por amor sólo si se les impide que actúen de otra manera.

La afirmación de Rawls acerca de la prioridad de la justicia no significa que «las distintas personas llevan o deberían llevar hasta el extremo sus justas pretensiones» (Baker, “Sandel on Rawls”, *University of Pennsylvania Law Review*, 133/4, 1985, p. 918). Aunque la prioridad de la justicia es la que hace posible que los individuos reclamen ciertos beneficios, también es la que hace posible que compartan tales beneficios con aquellos que aman. Las personas generosas y afectuosas siempre serán generosas y afectuosas con sus justos derechos, y la prioridad de la justicia, lejos de impedir esto, lo hará posible. Lo que la justicia excluye no es el amor o el afecto, sino la injusticia: la subordinación de algunas personas al bien de otros mediante el no reconocimiento de sus derechos (Baker, op. Cit., 1985, p. 920). Y esto, por supuesto, es lo opuesto al amor y el afecto.

La justicia no sólo es compatible con la preocupación por los demás, sino que en sí misma representa una forma de preocupación por los demás. Habitualmente se dice que la preocupación por los derechos implica una reflexión basada en el egoísmo y destinada a proteger los intereses de uno contra la posible hostilidad de los demás, dentro de un mundo social de suma cero. Por ejemplo, Buchanan afirma que pensar en uno como un portador de derechos implica «verse como una parte potencial de conflictos interpersonales frente a los cuales se hace *necesario* reclamar» (Buchanan, op. Cit., 1982, p. 76). Conforme a esta visión, reclamar un derecho implica tener una postura pesimista acerca del modo en que los demás responderán a nuestras pretensiones. Sin embargo, el mismo Buchanan sugiere otra razón por la cual valorar el reconocimiento de los derechos. Mantiene que para alguien, pensarse a sí mismo como un portador de derechos significa «pensarse a sí mismo como alguien capaz de pretender algo porque le corresponde por derecho, en lugar de pretenderlo como si ello fuera simplemente algo deseable» (Buchanan, op. Cit., 1982, pp. 75-76). Estas dos visiones de uno mismo son muy diferentes entre sí, a pesar de que Buchanan las presente conjuntamente. La segunda no se refiere a la posibilidad de obtener algo que yo quiero o necesito, sino a los fundamentos a partir de los cuales pienso que es correcto que yo lo tenga (es decir, no de un

modo egoísta). Puedo querer evitar aprovecharme del amor de otros (esto es, de la capacidad de sacrificio de los demás). Si es así, entonces la justicia puede servir como un criterio para determinar qué es aquello a lo que tengo derecho, de un modo no egoísta, aun cuando otros estén dispuestos a darme más de aquello que me corresponde.

La justicia puede servir, además, como un criterio para determinar cómo responder a las necesidades de los demás, aunque la razón por la que los quiera ayudar sea, sencillamente, la de mi amor hacia ellos. Puedo desear ayudar a muchas personas, todas las cuales se encuentran necesitadas, porque las amo, y no porque les deba mi ayuda. Sin embargo, ¿qué es lo que tengo que hacer si sus necesidades se encuentran en conflicto? Como muestra Rawls, no está bien decir que debo actuar con más bondad que justicia, porque «la bondad es incierta en la medida en que sus muchos amores entran en oposición en las personas que constituyen sus múltiples objetos» (Rawls, op. Cit., 1971, p. 190). Todo y que mi motivación sea el amor, la justicia puede ser el criterio al que corresponda apelar, dado que el amor conduce a imperativos en conflicto. De ahí que, «aunque la amistad puede convertir la justicia en innecesaria como *motivo*, puede requerir todavía algunos aspectos de la justicia como *criterio*. Los amigos no conocen automáticamente qué es lo que tienen que hacer el uno por el otro» (Galston, *Justice and the Human Good*, University of Chicago Press, Chicago, Ill, 1980, p. 289, n. 11). La justicia, por lo tanto, sirve a dos propósitos importantes. Al pretender algo, yo puedo, desear saber qué es lo que propiamente me corresponde, aun cuando otros vayan a satisfacer mis requerimientos sin preocuparse por lo que me corresponde. Al responder a las pretensiones de otros, puedo desear saber qué es lo que les corresponde, aun cuando la motivación de mi respuesta sea el amor. En ninguno de estos casos mi interés por las enseñanzas de la justicia se vincula a la idea de «alzarme en defensa de lo que me corresponde».

El reconocimiento público de los derechos puede resultar valioso de otro modo. Una persona puede estar segura de obtener lo que quiere, en virtud de haber desempeñado una profesión social muy respetada (por ejemplo, como maestra). Tal persona no tiene necesidad de derechos, de acuerdo con la primera formulación analizada por Buchanan, porque los demás valoran su entrega a dicha profesión, y por tanto la recompensan generosamente. Aun así, ella podría tener interés en saber que los demás le concederían sus derechos aun cuando no compartiesen sus compromisos. Y puede querer saber esto aun cuando no tenga deseos de abandonar esa profesión, porque reconoce que ella es una fuente de valor en y por sí misma, y no simplemente una persona cualquiera que desempeña un cometido.

La justicia es más que una virtud reparadora. La justicia soluciona defectos en la coordinación social, que no son erradicables, pero también expresa el respeto que se les debe a los individuos como fines en sí mismos, y no como medios para el bien de algún otro, o incluso para el bien común. La justicia reconoce la igualdad de los status de los miembros de la comunidad, definiendo los derechos y los títulos que podemos pretender de un modo justo. No obstante, esto no fuerza a las personas a que ejerzan tales derechos a costa de personas o de proyectos por los cuales tenemos interés. La justicia representa el tipo de preocupación que deberíamos tener por los miembros de nuestra comunidad, y nos capacita para la prosecución de todas las demás formas de amor y afecto que sean consecuentes con tal igualdad moral subyacente. La postura según la cual podríamos crear una comunidad de iguales a través del abandono de estas nociones de equidad, derechos y deberes resulta insostenible.²⁷

2. La justicia comunista.

Si la justicia es tanto inabrogable como deseable, ¿qué forma podría adoptar la justicia marxista? Se suele suponer que el marxismo es igualitario -y por cierto más igualitario que el liberalismo- y se entiende que está a la izquierda del liberalismo. Esto es realmente así, en relación con la principal formulación del liberalismo y su idea de

²⁷ Los marxistas tienen otras objeciones contra la justicia. Por ejemplo, se dice que las apelaciones a la justicia, desde un punto de vista estratégico, resultan divisivas dado el carácter esencialmente polémico de la idea de justicia, y que además resultan innecesarias, dado que el motor de la historia es beneficiar razonablemente a los menos favorecidos. Del mismo modo, los marxistas sostienen que las concepciones de la justicia son ideológicas que están modeladas para acomodarse a las relaciones de propiedad existentes, y que por eso una concepción socialista de la justicia debe seguir, y no preceder, a los cambios en las relaciones de producción. Muchos de estos supuestos defectos de la justicia se consideran consecuencias de la teoría marxista del materialismo histórico. Para la objeción que se refiere a la ideología, véase Wood (op. Cit., 1981, pp. 131-132); Brenkert ("Marx's Critique of Utilitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementario 7, 1983, pp. 154-155); Wood (op. cit., 1972, p. 274); y la respuesta en Geras (op. Cit., 1989, pp. 226-228); Nielsen ("Marxism and the Moral Point of View", Westview Press, Boulder, Colo, 1989); Arneson (op. cit., 1981, pp. 217-222). Para ver el papel de la motivación moral en la lucha de clases, véase Wood ("Justice and Class Interests", *Philosophica*, 33/1, 1984); Miller (1984, op. Cit., pp. 15-97); y la respuesta en Geras (op. Cit., 1989, pp. 251-254); Nielsen ("Rejecting Egalitarianism: On Miller's Nonegalitarian Marx", *Political Theory*, 15/3, 1987).

la igualdad de oportunidades, conforme a la cual las desigualdades ilimitadas resultan legítimas en tanto haya una justa competencia por las ocupaciones mejor pagadas (cap. 3, apartado 2). Mas con todo, no resulta tan obvio qué es lo que queda a la izquierda de la versión rawlsiana de la justicia liberal igualitaria, dado que ella también rechaza la ideología predominante, y no establece límites en cuanto al grado en que deberían igualarse los recursos. Lo que distingue a la justicia marxista de la rawlsiana no es la medida en que deberían igualarse los recursos, sino la forma en que debería realizarse dicha igualación. Rawls cree que la igualdad de recursos debería consistir en igualar la cantidad de propiedad privada al alcance de cada persona. Para Marx, en cambio, «la teoría de los comunistas puede resumirse en una única frase: Abolición de la propiedad privada». La propiedad privada es lícita en los ámbitos de la «propiedad personal» como las vestimentas, los muebles, y los bienes que utilizamos en nuestros momentos de ocio y entretenimiento. Sin embargo, para el marxismo es «fundamental» que «no exista un derecho moral a la propiedad privada y al control de los recursos productivos» (Geras, op. Cit., 1989, p. 255; Cohen, 1988, op. Cit., p. 298). La igualación de los recursos productivos debería consistir en la socialización de los medios de producción, de tal modo que cada persona tenga una participación igual en las decisiones colectivas -que deben tomarse tanto al nivel de las empresas individuales como al de la planificación económica nacional- relativas al desarrollo de los bienes de producción.

¿Por qué la igualdad debería consistir en un acceso igual a los recursos públicos, en lugar de consistir en la igual distribución de los recursos privados? Una razón podría ser, simplemente, que la idea rawlsiana de una «democracia de propietarios» no es empíricamente viable. Podría resultar imposible igualar los recursos productivos en las economías modernas, excepto a través de la socialización de la propiedad. Como dijo Engels: «la burguesía... no podría transformar estos insignificantes medios de producción en potentes fuerzas productivas sin transformarlos, al mismo tiempo, de medios de producción individuales a medios *sociales* de producción, sólo explotables por una colectividad de personas». Sin embargo, en el capitalismo, estos «medios de producción socializados» se consideran «del mismo modo en que lo eran antes, esto es, medios de producción individuales». La solución a esta contradicción «sólo puede provenir de una sociedad que, abierta y directamente, esté en manos de las fuerzas productivas, que ahora ya no tienen otro control que el de la sociedad como un todo» (Marx y Engels, 1968, op. Cit., pp. 413, 414, 423).

Según Engels, la necesidad de socializar la propiedad no se basa en ninguna teoría concreta de la justicia, sino sencillamente en la imposibilidad de concebir cualquier otro medio para igualar los recursos dentro de las economías industriales modernas. Algunos marxistas también han objetado, por razones empíricas, el presupuesto rawlsiano de que las desigualdades que surgen a partir de las transacciones en el mercado en una sociedad bien organizada tenderían a beneficiar a los menos favorecidos. Si no pudieran hacerlo (y Rawls no da ninguna evidencia de que puedan hacerlo), y si los mecanismos redistributivos se mostrasen inherentemente vulnerables a las presiones políticas, entonces podríamos adoptar el socialismo basándonos en un «principio de la mayor posibilidad» (Schweickart, “Should Rawls be a Socialist?”, *Social Theory and Practice*, 5/1, 1978, pp. 11, 23; DiQuattro, op. Cit., 1983, pp. 68-69; Clarck y Gintis, “Rawlsian Justice and Economic Systems”, *Philosophy and Public Affairs*, 7/4, 1978, p. 324).

Estas afirmaciones sugieren que la idea de Rawls acerca de una democracia de propietarios es «en el mejor de los casos, una idea fantasiosa» (Nielsen, op. Cit., 1978, p. 228). En efecto, algunos críticos sostienen que toda la idea de la democracia de propietarios sólo tiene sentido en su contexto jeffersoniano original: una sociedad agraria compuesta de campesinos independientes (MacPherson, op. Cit., 1973, pp. 135-136; Weale, *Political Theory and Social Policy*, Macmillan, Londres, 1983, p. 57). Si esto es así, entonces socializar los medios de producción puede ser la única forma viable de aplicar el principio de diferencia. Por desgracia, Rawls no ha desarrollado suficientemente su modelo de una sociedad justa, como para evaluar su viabilidad.

Aunque estas objeciones acerca de la viabilidad de un régimen de propiedad privada igualitario explican buena parte de las críticas de la izquierda a la teoría de Rawls -y buena parte del actual debate entre liberales igualitarios y socialistas- también existen otras objeciones teóricas a la misma idea de la propiedad privada. En opinión de los marxistas, la propiedad privada de los medios de producción debería abolirse porque da lugar a la relación trabajo-salario, la cual es intrínsecamente injusta. Algunos marxistas afirman que el trabajo por un salario es una explotación en sí misma; otros afirman que es inherentemente alienante. Conforme a cualquiera de estas dos visiones, la justicia se garantiza a partir de la abolición de la propiedad privada, y ello, aun en el caso de que la democracia de propietarios de Rawls resultase empíricamente viable.

a) Explotación.

Para los marxistas, el paradigma de la injusticia es la explotación y, en nuestra sociedad, más concretamente, la explotación del trabajador por parte del capitalista. Los marxistas señalan que el principal defecto de la justicia liberal es el de que permite que la explotación continúe, dado que permite que continúe la compra y venta de trabajo. Pero ¿es cierto que la justicia liberal permite que unos exploten a otros? Esto depende, por supuesto, del modo en que definamos la explotación. Según su significado cotidiano, la explotación significa (cuando se aplica a personas y no a recursos naturales) «aprovecharse injustamente de alguien». Por lo tanto, cada teoría de la justicia tiene su propia teoría de la explotación, puesto que cada teoría incluye un criterio sobre los modos en que resulta lícito o ilícito beneficiarse de los otros. Por ejemplo, en la teoría de Rawls, una persona con mayores capacidades se aprovecha injustamente de los que no son tan capaces si saca partido de la posición negociadora más débil de estos últimos para imponer una desigualdad de recursos no justificada por el principio de diferencia. Pero no constituiría explotación que alguien se beneficiase empleando a otros, si esto sirve para el mayor beneficio de los menos favorecidos. Si estamos convencidos de que la teoría de Rawls es equitativa, entonces negaremos que ésta permita la explotación, dado que aceptar una teoría de la justicia implica, en parte, aceptar los criterios por ella establecidos para juzgar cuándo alguien se aprovecha injustamente de los demás.

De todos modos, los marxistas parten de una definición más técnica de la explotación. Desde este punto de vista, la explotación se define como el fenómeno concreto por el que un capitalista obtiene más valor a partir del trabajo de un obrero (en la forma de bienes producidos) del que le paga a cambio de su trabajo (en la forma de salarios). De acuerdo con la teoría marxista clásica, los capitalistas sólo contratan trabajadores cuando pueden obtener esta «plusvalía», y, por lo tanto, esta transferencia lograda mediante la extracción de plusvalía que tiene como origen al trabajador y como destinatario al capitalista se presenta en todas las relaciones asalariadas. En ocasiones, se dice que esta definición de la explotación tiene un mayor interés científico que moral. Por ejemplo, se afirma que el hecho de que los capitalistas obtengan una plusvalía explica el modo en que son posibles las ganancias en una economía competitiva, y se dice que esta afirmación, por sí misma, no nos demuestra que la obtención de la plusvalía esté mal. De cualquier forma, la mayoría de los marxistas ha considerado la obtención de una plusvalía como evidencia de una injusticia, de hecho, como el paradigma de la injusticia.

Ahora bien, la explotación marxista ¿tiene algún significado moral?, ¿es decir, implica el hecho de que alguien se aproveche injustamente de otro? El argumento tradicional según el cual esta explotación es injusta se enuncia de la siguiente manera (Cohen, op. Cit., 1988, p. 214):

- (1) El trabajo y sólo el trabajo crea valor.
- (2) El capitalista recibe parte del valor del producto.

Por lo tanto:

- (3) El trabajador recibe menos valor del que crea.
- (4) El capitalista recibe parte del valor que crea el trabajador.

Por lo tanto:

- (5) El capitalista explota al trabajador.

Hay una serie de puntos débiles en este razonamiento. Como mínimo, la premisa 1) es controvertible. Muchos marxistas han tratado de defenderla apelando a la «teoría del valor trabajo», conforme a la cual el valor de un objeto producido viene determinado por la cantidad de trabajo requerido para producirlo. Pero, en verdad, como muestra Cohen, la teoría del valor trabajo contradice 1), porque afirma que el valor de un objeto viene determinado por la cantidad de trabajo normalmente requerida para producirlo, y no por la cantidad de trabajo realmente empleada en su producción. Si la tecnología cambia de un modo tal que un objeto puede fabricarse ahora, con la mitad del trabajo antes requerido, la teoría del valor trabajo sostendría que el valor del objeto se reduce a la mitad, aun cuando la cantidad de trabajo empleada permanezca idéntica. Si la teoría del valor trabajo fuese cierta, el trabajo real utilizado por el trabajador resultaría irrelevante.

(...).

Esta formulación, (...), del argumento marxista nos lleva a la conclusión de que las relaciones salariales son intrínsecamente relaciones de explotación. Sin embargo, no queda claro que la explotación que aquí se da constituya una injusticia. En primer lugar, no hay nada injusto en ofrecerse a aportar el trabajo de uno a los demás. Por ello, la mayoría de los marxistas tiende a añadir una estipulación según la cual el trabajador debe ser forzado a trabajar para el capitalista. Dado que, en general, los trabajadores no son propietarios de ningún medio de producción, y sólo pueden ganar su sustento trabajando para un capitalista acaudalado (aunque no necesariamente para un capitalista en particular),

la mayoría de las relaciones asalariadas entran dentro de esta estipulación (Reiman, "Exploitation, Force and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen", *Philosophy and Public Affairs*, 16/1, 1987, p. 3, Holmstrom, op. Cit., 1977, p. 358).

(...), ¿puede decirse que la transferencia forzada de plusvalía es una relación de explotación? Esta afirmación resulta muy poco sólida (...). Es muy poco sólida en el sentido de no considerar explotación el trabajo asalariado que no es, estrictamente hablando, forzado. Si, por ejemplo, existiera una red de seguridad social, que garantizase unos ingresos mínimos para todos, entonces los no propietarios podrían recibir, gracias al Estado del bienestar, unos ingresos de subsistencia sin tener que trabajar para un capitalista. Aun así, sin embargo, podríamos afirmar que se explota a los trabajadores. Aunque los no propietarios no estén forzados a trabajar para un capitalista para poder sobrevivir, tal vez ésa sea la única salida que tengan para llegar a un nivel de vida decente. Por ello, podríamos pensar que es injusto que los trabajadores, para poder asegurarse un nivel de vida confortable, tengan que generar una plusvalía para el capitalista. Podría decirse que estas personas se encuentran «forzadas» a trabajar para el capitalista, ya que las alternativas son, en algún sentido, inaceptables o irrazonables. Sin embargo, como veremos, lo importante no es si los trabajadores se hallan o no forzados a trabajar para los capitalistas, sino si es justo o no es justo el acceso desigual a los recursos que «fuerza» a los trabajadores a aceptar la transferencia de la plusvalía.

(...).

Insistir en que la transferencia forzosa de plusvalía es una explotación, sin tener en cuenta el modo en que se inserta dentro de un esquema más amplio de justicia distributiva, priva de toda fuerza moral a la acusación de explotación. Dicha actitud es una suerte de fetichismo respecto de la propiedad del propio trabajo. En verdad, expresa una preocupación libertarista respecto del hecho de ser dueño de uno mismo:

Los marxistas dicen que los capitalistas roban el tiempo de trabajo de los trabajadores. Sin embargo, usted sólo puede robarle a alguien aquello que le pertenece a esa persona. La crítica marxista a la injusticia capitalista, entonces, implica que el trabajador es el justo propietario de su tiempo de trabajo: él, y no otro, tiene el derecho de decidir qué es lo que va a hacer con dicho tiempo... De ahí que la creencia marxista de que el capitalista explota al trabajador presupone que las personas son las justas propietarias de sus propios poderes... Si [en verdad], y tal como hacen los marxistas,

usted juzga la apropiación del tiempo de trabajo de ese modo, esto es, como un paradigma de injusticia, entonces no puede evitar la afirmación de algo parecido al principio del ser dueño de uno mismo (Cohen, “Marxism and Contemporary Political Philosophy, or: Why Nozick Exercises some Marxists more than he does any Egalitarian Liberals”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. Suplementario 16, 1990 b, pp. 366, 369).

Que éste es un presupuesto libertarista queda demostrado por el hecho de que los impuestos destinados a subsidiar a los niños o a los enfermos también se consideran una explotación, según la definición de Reiman. Si forzamos a los trabajadores a pagar impuestos para asistir a los enfermos, entonces los forzamos a trabajar sin salario.²⁸

En su formulación inicial del argumento marxista sobre la explotación, Cohen niega que éste presuponga que las personas son propietarias de su trabajo: «Uno puede sostener que los capitalistas explotan a los trabajadores al apropiarse de parte del valor de lo que los trabajadores producen sin defender que todo ese valor debería ir a los

28 Reiman niega que la ayuda obligatoria a los enfermos y disminuidos físicos sea una explotación porque puede ser vista como una política de seguros que todos compran, y por lo tanto como un ingreso indirecto de los individuos dado el trabajo igual con el que han contribuido, que en consecuencia no altera el principio distributivo básico» según el cual a nadie se le obliga a trabajar en beneficio de ningún otro» (Reiman, “An Alternative to ‘Distributive’ Marxism: Further Thoughts on Roemer, Cohen and Exploitation”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. Suplementario 15, 1989, p. 312, n. 12). Sin embargo, esto es claramente falso respecto de muchos de los que reciben tal ayuda, por ejemplo, los congénitamente enfermos. Holmstrom quien, como Reiman, define la explotación en términos de «excedente de trabajo no pagado, forrado» (Holmstrom, op. Cit., 1977, p. 358), sostiene que el apoyo a los enfermos no es una explotación, porque «La plusvalía se encuentra bajo el control de aquellos que la producen. No existe una clase de no productores que se apropia de lo que los trabajadores han producido. Los trabajadores, como clase, no lo consumen todo, directa o indirectamente, pero lo controlan» (Holmstrom, 1977, p. 363). No obstante, el hecho de que los trabajadores, como clase, controlen lo producido, no demuestra que los trabajadores individuales no se encuentren forzados a entregar a otros el producto excedente. ¿Qué ocurriría si, como trabajador individual, se opusiera a lo que la clase obrera como un todo decida hacer con el producto excedente? ¿Podría insistir en recobrar el valor total de lo que he producido? En caso de que no pueda hacerlo, y si es que debo trabajar para ganar mi sustento, entonces por definición estaría siendo explotado. Más aún, ¿qué ocurriría si existiese una garantía constitucional de derechos al bienestar, que exigiera a los trabajadores que ayuden a los enfermos? En ese caso, según la definición de Holmstrom, la clase obrera como un todo estaría siendo explotada, dado que no controla legalmente todo el excedente.

trabajadores. (...)» (Cohen, op. Cit., 1988, p. 230, n. 37). Pero, entonces, ¿cuál sería la justificación para decir que el capitalista está explotando al trabajador?

(...).

Cuando dejamos de lado la pretensión de ser dueño de uno mismo, entonces la apropiación de la plusvalía, como tal, no entraña una explotación, todo depende del modo en que la transacción particular se inserte dentro de un esquema más amplio de justicia distributiva.

Existe otro problema con el argumento de la explotación. ¿Qué decir respecto de aquellos que están forzados a no vender su trabajo? A las casadas, en muchos países, se les prohibía por ley desempeñar trabajos remunerados. De ahí que no estén explotadas. Por el contrario, estarían siendo protegidas de la explotación. (Por cierto, muchas personas defienden la discriminación sexual con este argumento.) Sin embargo, si en estos países las casadas recibieran unos pequeños ingresos a partir de impuestos establecidos por el gobierno, entonces se convertirían en explotadoras, según el argumento marxista de la explotación ya que, forzosamente, se estaría restando parte de los ingresos de cada trabajador para ponerla a disposición de las casadas. Pero sería un tanto irrazonable ver a las mujeres en estas circunstancias como beneficiarias de la explotación. Ellas sufren de una injusticia peor que la explotación por los capitalistas, y una de las primeras tareas de los movimientos feministas ha sido la de intentar que las mujeres obtengan un igual acceso al mercado del trabajo remunerado. O consideremos el caso de los desempleados, quienes pueden legalmente aceptar un trabajo asalariado, pero no pueden encontrarlo. De acuerdo con la definición marxista, ellos tampoco estarían explotados, puesto que no producen un valor añadido para el capitalista. Y si el gobierno cobrase un impuesto a los trabajadores para garantizar a aquéllos un beneficio, los desempleados pasarían a convertirse en explotadores. Sin embargo, lo cierto es que estarían peor que aquellos que entran en el mercado de trabajo (Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1982 b, p. 297; *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1988, pp. 134-135).

Estos ejemplos muestran que existe una injusticia más profunda subyacente a la explotación, a saber, un acceso desigual a los medios de producción. Las mujeres no emancipadas, los desocupados y los trabajadores asalariados sufren todos esta injusticia, mientras que los capitalistas se benefician de ella. La explotación de los trabajadores por los capitalistas es sólo una de las formas que puede adoptar esta desigualdad distributiva. La posiciones subordinadas de las mujeres y de los

desempleados constituyen otras formas posibles de esta desigualdad y, a juzgar por la competencia que se da por la obtención de un empleo, representarían formas todavía más perjudiciales. Para aquellos que carecen de acceso a la propiedad, ser forzado a vender el propio trabajo puede resultar mejor que ser forzado a no hacerlo (las mujeres), o que no estar en disposición de hacerlo (los desempleados), o que ganarse la vida infringiendo la ley llevando una existencia marginal, o que pedir limosna, o que subsistir gracias a cualquier porción de tierra que permanezca como propiedad común (el «lumpenproletariado» en Marx).

Pero hay algo erróneo en todo esto. Supuestamente, la teoría de la explotación tenía que proporcionarnos una crítica radical del capitalismo. Sin embargo, en su formulación clásica, dicha teoría parece descuidar a muchos de los que están peor bajo el capitalismo, e incluso parece impedir el tipo de acciones necesarias para ayudarlos (esto es, la asistencia social a los niños, a los desempleados, a los enfermos). Si la teoría de la explotación pretendiese tener en cuenta como es debido a estos grupos, debería abandonar el limitado enfoque sobre la transferencia de la plusvalía, y examinar en su lugar el esquema distributivo más amplio dentro del cual ocurren tales transferencias. Éste es el principal propósito del trabajo de Roemer sobre la explotación. Este autor define la explotación marxista en términos de acceso desigual a los medios de producción, y no en términos de transferencia de la plusvalía. De acuerdo con su visión, si uno es objeto de explotación o no depende de si uno hubiera estado mejor en una hipotética situación de igual distribución, a saber, una situación en la cual uno se retirase con su propio trabajo y su porción *per capita* de recursos externos. Si vemos los diferentes grupos participantes en la economía como jugadores de un juego cuyas reglas estuviesen definidas por la existencia de relaciones de propiedad, entonces un grupo sería objeto de explotación si les fuera mejor abandonando tal juego, retirando su porción *per capita* de recursos externos, y empezaran a jugar a su propio juego. Según Roemer, tanto los obreros empleados como los desempleados estarían mejor retirándose del juego capitalista, por lo que podría deducirse que están explotados.

La explotación en el sentido de la transferencia de plusvalía sólo desempeña un papel limitado dentro de la teoría de Roemer: es uno de los resultados más comunes de la injusticia distributiva dentro del capitalismo, pero no reviste interés ético fuera de tal desigualdad. Constituye «algo malo sólo cuando es la consencuencia de una distribución desigual *injusta* de los medios de producción» (Roemer, 1988, p. 130). En cambio, la transferencia de la plusvalía es legítima cuando no resulta corrompida por la distribución desigual, o cuando ayuda a compensar

tal desigualdad. Por ejemplo, la asistencia, por mandato del Estado, a los desempleados y a las mujeres no emancipadas, no genera sino que reduce la explotación, porque ayuda a rectificar «la pérdida sufrida [por ellos] como resultado de la desigual distribución inicial de la propiedad» (Roemer, 1988, p. 134). En opinión de Roemer, entonces, el imperativo ético de la teoría de la explotación no es el de eliminar las transferencias de plusvalía, sino el de «abolir la propiedad desigual de los medios de producción enajenables» (Roemer, “Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation”, *Philosophy and Public Affairs*, 11/4, 1982 b, p. 305; “New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class”, *Politics and Society*, 11/3, 1982 c, p. 280).

Cohen sostiene que la teoría de Roemer torna a los marxistas «más coherentemente igualitarios» (Cohen, op. Cit., 1990 a, p. 382). No obstante, la explicación de Roemer de la explotación marxista todavía considera la ayuda económica a los enfermos (o a los niños) una explotación, puesto que dicha ayuda les proporciona más de lo que ellos serían capaces de asegurarse con su porción *per capita* de recursos.²⁹ Las desigualdades debidas a las capacidades naturales desiguales no constituyen un objeto de preocupación para la teoría marxista de la explotación, y por lo tanto el «imperativo ético» de Roemer sigue siendo menos igualitario que otras teorías que sí tratan de compensar las desventajas naturales.

(...).

Arneson presenta una explicación similar de la explotación. Como Roemer, defiende que los juicios acerca de una «explotación injusta» requieren de una comparación con una distribución igualitaria hipotética. Y puesto que en la explicación de Roemer de la explotación socialista (como opuesta a la explotación específicamente marxista), la propuesta de distribución igualitaria de Arneson tiende a impedir tanto las diferencias originadas por capacidades naturales desiguales como las originadas por recursos externos desiguales. Arneson, de acuerdo

29 Roemer trata de evitar esta implicación, añadiendo una «condición normativa» (Roemer, 1982 a, op. Cit., p. 237), o la exigencia de que no existan «repercusiones para el consumo» (esto es, los trabajadores no deben obtener ninguna gratificación por su ayuda a los enfermos y disminuidos) (Roemer, 1989, p. 259). Sin embargo, éstas son estipulaciones *ad hoc*, dado que no se vinculan al «imperativo ético» que identifica como base de la teoría de la explotación (como él admite; Roemer, 1982 c, op. Cit., n. 277). Tales estipulaciones parecen ser peticiones de principio destinadas a repudiar la visión libertarista de la teoría de la explotación, y a impedir la afirmación libertarista según la cual el Estado del bienestar entraña una explotación (Bertram, “A Critique of Roemer’s General Theory of Exploitation” *Political Studies*, 36/1, 1988, pp. 126-127).

con este criterio, cree que, en una sociedad capitalista, la mayoría de los trabajadores son explotados, dado que sufren por desigualdades no merecidas en su riqueza o capacidades que permiten que otros se aprovechen de ellos (Arneson, op. Cit., 1981, p. 208). Al igual que en el caso de Roemer, la transferencia de la plusvalía desempeña un papel derivado en la teoría de Arneson. La transferencia de la plusvalía es injusta si es el resultado de una distribución desigual, pero es legítima si surge independientemente de las diferencias no merecidas en la riqueza o las capacidades naturales, o si se la utiliza para compensarlas. Por lo tanto, la ayuda obligatoria a los desempleados es legítima (a diferencia de lo que ocurría en el caso de Reiman), como lo es la ayuda a los débiles (a diferencia de lo que ocurría en la visión de Roemer sobre la «explotación marxista»). No obstante, la mayor parte de la plusvalía que se obtiene de los trabajadores en el marco del capitalismo no resultaría legítima, ya que acaba en las manos de aquellos que se benefician de una distribución desigual de las capacidades y la riqueza. De ahí que el capitalismo sea un sistema de explotación, aunque por razones más complejas de las que sugería el argumento marxista original sobre la explotación.

Ésta es una explicación más plausible de la explotación. Al centrarse no sólo en el intercambio propio de la relación salarial, sino también en el esquema distributivo más amplio dentro del cual se da tal intercambio, Roemer y Arneson evitan los dos problemas que presentaba la explicación de Reiman. Sus propuestas nos permiten decir que los trabajadores pueden ser explotados dentro del Estado del bienestar, al margen de si los capitalistas los fuerzan o no a trabajar, en la medida en que se les niegue un acceso equitativo a los medios de producción. Sus propuestas también nos permiten ocuparnos de casos de injusticias distributivas que se dan fuera de la relación salarial, como la injusticia de no estar en disposición o no de tener la libertad para encontrar empleo, dado que en estos casos también se cumple la privación de un acceso equitativo a los recursos.

Por desgracia, este enfoque es más atractivo precisamente porque ha dejado de lado todo lo que distinguía al enfoque marxista tradicional de la explotación. Este nuevo enfoque se diferencia del más tradicional, en tres cuestiones principales. En primer lugar, la idea de la explotación se deriva ahora de un principio más amplio de justicia distributiva. Para saber qué es lo que se considera explotación, antes que nada, necesitamos saber a qué cosas tienen derechos las personas en virtud de los derechos sobre sí mismos y sobre los recursos externos. Y una vez que identificamos estos principios subyacentes, se pone de manifiesto que la explotación es tan sólo una de las muchas formas de la injusticia

distributiva, y no el paradigma de la injusticia. Desafortunadamente, los marxistas siguen inclinados a exagerar el alcance moral y la posición central de la explotación.

(...).

En segundo lugar, la teoría de la justicia más amplia en la que se engloba la teoría de la explotación se ha acercado progresivamente a la teoría rawlsiana de la justicia. El argumento marxista original sostiene que los trabajadores tienen derecho al producto de su trabajo, y que lo que convierte el capitalismo en un sistema injusto es que a algunos se les niegue tales derechos de modo forzoso. Sin embargo, la mayoría de los marxistas contemporáneos ha tratado de evitar la premisa libertarista (entre otras razones) porque hace que la ayuda a los necesitados se convierta en algo moralmente sospechoso. Pero cuanto más se esfuerzan por incorporar nuestro sentir cotidiano, según el cual no toda explotación teórica es injusta, más tienen que recurrir a principios rawlsianos de igualdad. Aunque la retórica marxista sobre la explotación se considera más radical que las visiones liberal-igualitarias sobre la justicia, «la condena marxista a la injusticia del capitalismo no es tan diferente de la conclusión a la que llegan, con un lenguaje menos pomposo que el de los marxistas, otras teorías contemporáneas de filosofía política, aparentemente menos radicales» (Roemer, op. Cit., 1988, p. 5). Por ejemplo, la teoría marxista de Arneson sobre la explotación apela al mismo principio distributivo, sensible a la ambición, e insensible a las dotaciones, que subyace a la teoría de Dworkin. Conforme a estos nuevos criterios, la teoría de la explotación marxista parece aplicar principios liberal-igualitarios, más que competir con ellos.

Por último, esta nueva formulación acerca de la explotación abandona lo que era la *raison d'être* del argumento original marxista sobre la explotación, es decir, la afirmación según la cual el trabajo asalariado es intrínsecamente injusto. Porque si el test de la explotación injusta se centra en la existencia o no de desigualdades inmerecidas, entonces podría ocurrir que algunas relaciones asalariadas no fuesen relaciones de explotación. Existen dos «vías puras» para el trabajo asalariado. En primer lugar, como hemos visto, medidas como la de facilitar la propiedad de capital a la persona enferma pueden ayudarnos a compensar las capacidades naturales desiguales y así, a acercarnos a una distribución insensible a la ambición. En segundo lugar, puede ocurrir que personas con dotaciones idénticas terminen con una propiedad desigual por lo que hace a los medios de producción, si parten de preferencias distintas en cuanto a las inversiones y el riesgo. En el ejemplo del horticultor y el jugador de tenis que usé en el capítulo 3, el jugador de tenis quería consumir inmediatamente sus recursos, adquiriendo

una cancha de tenis, mientras que el horticultor prefería invertirlos en la producción, adquiriendo una huerta (cap. 3, apartado 3, 2.). Sostuve que esta situación era legítima, aun cuando el jugador de tenis terminaba trabajando para el horticultor (o para algún otro propietario de bienes de producción), porque en ella, el «test de la envidia» resultaba satisfecho. Aunque cada uno de ellos era libre de realizar las mismas elecciones que el otro, ninguno deseaba el estilo de vida por el que el otro optaba, dadas sus diferentes preferencias en lo tocante al trabajo y el ocio. El horticultor podía haber adquirido más bienes corriendo un riesgo mayor, mientras que el jugador de tenis, que podía haber optado por el mismo riesgo, prefería un ingreso menor, pero libre de riesgos. De este modo, en una forma legítima y no susceptible de suscitar envidias, diferentes elecciones respecto del ocio y el riesgo pueden llevar a una propiedad desigual de los medios o activos de producción. (...).

En cualquier caso, nada de lo dicho justifica las actuales desigualdades en la propiedad de los medios de producción. Marx despreciaba a aquellos que sostenían que los capitalistas adquirieron su propiedad por medio de pacíficos ahorros, y por ello siguió afirmando que en la acumulación capitalista «la mayor parte se debió a la conquista, la esclavitud, el robo, el asesinato, la fuerza, en una palabra» (Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. I, Penguin, Harmondsworth, 1977 c, pp. 873-876, 926; cf. Roemer, op. cit., 1988, pp. 58-59). Esta adquisición inicial injusta socava el argumento del riesgo, porque aun si los capitalistas estuvieran dispuestos a correr riesgos con su capital, no sería (moralmente hablando) su capital el que arriesgan. Los trabajadores podrían tener la voluntad de correr los mismos riesgos si tuvieran algún capital con el que arriesgarse. En cualquier caso, «no puede mantenerse seriamente que la vida del trabajador implique menos riesgos que la del capitalista». Los trabajadores se enfrentan al riesgo de las enfermedades laborales, el desempleo, y una jubilación con ingresos reducidos, a los que los capitalistas y los empresarios no se enfrentan (Roemer, 1988, p. 66). Por lo tanto, ni el esfuerzo, ni ser contrario al riesgo pueden justificar las desigualdades existentes (Roemer, op. Cit., 1982 b, p. 308; *contra* Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, NJ, 1974, pp. 254-255). Todo y así, el hecho de que el capitalismo haya surgido, históricamente, a partir de desigualdades inmerecidas, no prueba que el trabajo asalariado no podría haberse originado legítimamente dentro de un régimen como el de la «democracia de propietarios» de Rawls. En efecto, si las personas están bien informadas acerca de las consecuencias de sus elecciones, y si sus diferentes preferencias se formaron en condiciones justas, entonces «el argumento resultaría irrefutable»

(Elster, op. Cit., 1983, p. 294).³⁰

La propiedad privada, por consiguiente, no necesita entrañar una explotación. En cambio, la socialización de los medios de producción podría serlo. Los marxistas se muestran orgullosos al decir que la explotación es imposible dentro del socialismo, ya que en dicho sistema los productores controlan su producto (por ejemplo, Holmstrom, 1977, p. 353). Sin embargo, según el nuevo enfoque sobre la explotación, no es suficiente con que las personas tengan un igual acceso a los recursos sociales, a través de un voto en una empresa dirigida democráticamente y perteneciente a los trabajadores. Todo depende de lo que las personas, democráticamente, decidan hacer con sus recursos. Consideremos el caso de una empresa que se encuentra dividida permanentemente entre dos grupos: una mayoría que, como el horticultor, prefiere el ingreso al ocio, y una minoría que, como el tenista, prefiere el ocio al ingreso. Si la mayoría resulta victoriosa en todas las decisiones, y la minoría no tiene la posibilidad de convertir su derecho socialista a un acceso igual sobre los recursos sociales en un derecho liberal a los recursos individuales iguales (verbigracia, vendiendo su parte de la empresa), entonces los otros se estarían aprovechando de ellos. Los miembros de la minoría estarían siendo explotados, de acuerdo con el

30 En cuanto al intento de Roemer de refutar este argumento, véase Roemer (op. Cit., 1988, pp. 149-155). Su principal objeción es la de que incluso si igualáramos los recursos, la propiedad desigual de capital que se establecería a partir de las elecciones de las personas se reflejaría, en gran medida, en la persistencia de las injusticias anteriores. A las personas nacidas en el seno de familias pobres nadie les enseñaría comportamientos tales como asumir riesgos y saber esperar a que la gratificación venga a largo plazo, comportamientos que si se transmiten en el seno de las familias ricas. Las diferentes preferencias respecto del trabajo y el ocio no justifican una propiedad desigual de los medios de producción, porque las mismas preferencias se formaron en condiciones de injusticia (Roemer, 1988, pp. 62-63, 152-153; 1985 b, p. 52). Éste es un punto válido: las personas son plenamente responsables de sus elecciones sólo cuando sus preferencias se forman en condiciones de justicia (cf. Rawls, "A Well-Ordered Society", en Laslett y Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Quinta Serie, Yale University Press, New Haven, Conn., 1979, p. 14; Arneson, op. Cit., 1981, p. 205; Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", en Sen y Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 185-201). Sin embargo, este criterio difícilmente defiende una prohibición general sobre la propiedad privada. El mismo sugiere que, por una o dos generaciones, deberíamos atender, y tal vez compensar, esta influencia de las condiciones de injusticia. Tal vez podríamos aplicar un programa para alentar a grupos de menos favorecidos a adquirir y transmitir las actitudes pertinentes. Esto no socava el principio general según el cual las diferentes ambiciones pueden dar lugar, legítimamente, a una propiedad desigual sobre los medios de producción.

enfoque de Roemer y Arneson, dado que estarían mejor si se retirasen con su porción *per capita* de recursos (Arneson, op. Cit., 1981, p. 226; Geras, op. Cit., 1989, p. 257).

En consecuencia, la preocupación por la explotación no justifica una preferencia general a favor de la socialización, antes que una igualación en los medios de producción. La igualación de los recursos puede no entrañar una explotación, aun si algunas personas trabajan para otros, y la socialización de los recursos puede entrañar una explotación, aun si todos trabajan para los demás. Todo depende de las preferencias que tenga la gente, y las circunstancias en las que se encuentren. Lo que importa es que las personas puedan acceder a los recursos de tal modo que, en materia de trabajo, ocio, o riesgos, puedan tomar las decisiones que mejor se ajusten a sus objetivos vitales. Tal vez, el mejor sistema de alcanzar tal grado de autodeterminación sea a través de una combinación de propiedad privada, propiedad pública, y democracia obrera, dado que cada forma de propiedad posibilita ciertas opciones mientras que impide otras (Lindblom, *Politics and Markets*, Basic Books, NY, 1977, cap. 24; Goodin, *Political Theory and Public Policy*, University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1982, pp. 91-92; Weale, op. Cit., 1982, pp. 61-62). Estas preguntas teóricas, en buena medida, no pueden eludirse mediante una acusación general de explotación.

b) Necesidades.

Hasta ahora, apenas si he hecho mención de la frase de Marx según la cual, en el comunismo, la distribución se basará en el principio «a cada uno de acuerdo con sus necesidades». Sí dije que este principio es incompatible con la concepción marxista tradicional de la explotación, que excluye la transferencia obligatoria de la plusvalía de los trabajadores a otros grupos. Pero ¿qué puede decirse sobre este mismo principio en cuanto principio de justicia? Como hemos visto, es posible que el mismo Marx no lo haya concebido a modo de principio de justicia. Dada su predicción acerca de la abundancia, el principio de «a cada uno según sus necesidades» no es un principio para la distribución de recursos escasos, sino tan sólo una descripción de lo que va a ocurrir en una sociedad comunista: las personas van a tomar aquello que necesiten, de una abundante reserva de recursos. (Wood, op. Cit., 1979, pp. 291-292; Cohen, op. Cit., 1990 b, cf. Geras, op. Cit., 1989, p. 263).

De todas formas, la mayoría de los marxistas contemporáneos no comparte el optimismo de Marx acerca de la abundancia e invocan

por ello el principio de las necesidades como un principio distributivo. Entendido de esta manera-, resulta plausible interpretar dicho principio como un principio de igual satisfacción de necesidades, puesto que Marx lo presentó como solución frente a los «defectos» del principio de la retribución que, como hemos visto, tienen que ver con las desigualdades creadas por las diferentes necesidades de la gente (Elster, op. Cit., 1983, pp. 296; 1985, pp. 231-232). ¿Es éste un principio atractivo? No lo es tanto si las necesidades se interpretan en términos de necesidades materiales básicas. Un gobierno socialista que sólo tienda a satisfacer las necesidades materiales básicas difícilmente representará un avance sobre los programas del Estado del bienestar de algunas democracias occidentales. Los marxistas, de todas formas, interpretan las «necesidades» de un modo mucho más amplio. Para los marxistas las necesidades humanas se distinguen por su «naturaleza ilimitada y flexible», de tal modo que las necesidades de las personas incluyen «una rica individuación que es multilateral tanto en su producción como en su consumo» (Marx, op. Cit., 1977 c, p. 1068; op. Cit., 1973, p. 325). Por eso la idea de «necesidades» se utiliza aquí como sinónimo de la idea de «intereses», que engloba tanto las necesidades materiales como los diversos bienes que las personas consideren valiosos para sus vidas. Interpretadas de este modo, las necesidades incluyen cosas tales como los deseos más importantes y las ambiciones, y así el principio de las necesidades «se describe mejor como un principio de igual bienestar» (Elster, op. Cit., 1983, p. 296), que como un principio de igual satisfacción de las necesidades.

Por desgracia, una vez que adoptamos esta interpretación amplia del principio de las necesidades, éste deja de proporcionarnos un criterio acerca de cómo distribuir los recursos. Los marxistas parecen pensar que el principio de las necesidades constituye una respuesta a la pregunta de cómo tratar los intereses de la gente con igual consideración. Sin embargo, una vez que ampliamos la idea de «necesidades», hasta abarcar todos los intereses, y abandonamos el presupuesto de la abundancia, decir que la distribución tiene que hacerse de acuerdo con las necesidades de cada uno no nos responde la pregunta, sino que sólo es otra manera de formularla. No nos dice nada acerca de cómo tratar los diferentes intereses que tenemos. Por ejemplo, aunque las necesidades, en su sentido más limitado, no son una cuestión de elecciones, en el sentido marxista participan tanto de la categoría de las elecciones como de la de las circunstancias. Una porción dada de recursos satisfará o no las necesidades de alguien, según lo caras que sean tales necesidades lo cual, a su vez, depende tanto de las circunstancias como de las elecciones de cada uno. ¿Deberíamos proporcionar

recursos adicionales a aquellos con necesidades caras? Y si es así, ¿deberíamos gastar todos nuestros recursos en aquellos más gravemente desfavorecidos? ¿Deberíamos distinguir entre necesidades caras que son elegidas y aquellas que no lo son? Éste es el tipo de preguntas en las que se centraron Rawls y Dworkin debido a que, sin una respuesta a las mismas, la teoría de la justicia resulta incompleta. Sin embargo; por lo general, los marxistas no han explicado de qué modo el principio de la necesidad tiene en cuenta los intereses de las personas.

Puesto que los marxistas han dado cierto contenido al principio de las necesidades, el principal punto de desacuerdo con el liberalismo igualitario tiene que ver con la idea de que las distribuciones deberían ser sensibles a la ambición, dado que las personas son responsables por el coste de sus elecciones. Algunos marxistas rechazan directamente tal afirmación, basándose en que las elecciones de la gente son el producto de sus circunstancias materiales o culturales, por lo que las personas no son responsables de sus elecciones (por ejemplo, Roemer, op. Cit., 1985 a, pp. 178-179; “The Marriage of Bargaining Theory and Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 11/4, 1986, pp. 107, 109; op. cit., 1988, pp. 62-63). Levine apunta que la negativa de Roemer a aceptar que los individuos son responsables de sus elecciones «sugiere una concepción mucho más radical acerca de qué es tratar a las personas como iguales» de la que se encuentra en la teoría de Dworkin (Levine, “What is a Marxist Today?”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. Suplementario 15, 1989, p. 51 n. 25). Sin embargo no queda claro qué hay de particularmente radical (o atractivo) en pedir a algunas personas que subvencionen los gustos caros de otras, algo que muchos marxistas verían como injusto. Como dijo Arneson: «Consideremos el caso de dos personas, ambas con necesidades artísticas, una de las cuales es consciente de los costes de su elección y aprende a satisfacer tal necesidad utilizando medios baratos (acuarelas, bolígrafo y tinta), mientras que la otra no se preocupa de los costes y desarrolla talentos que pueden ejercerse sólo a un coste excesivamente caro (enormes esculturas de mármol, fotografías de las profundidades del mar). No es obvio que el principio de «a cada uno según sus necesidades» resulte apropiado para distribuir recursos sociales escasos entre estos artistas» (Arneson, Op. Cit., 1981, p. 215). Para saber cómo tratar las elecciones caras, el principio de las necesidades requiere de una pauta que determine cuándo las necesidades son «razonables», de manera que «en las etapas iniciales de la formación de preferencias pueda decirse a las personas que la sociedad no contribuirá a cualquier gusto caro» (Elster, op. Cit., 1983, p. 298; Geras, op. Cit., 1989, p. 264). En opinión de Arneson, la necesidad de tal norma social refleja «la vaguedad del

lema marxista, pero no pone en tela de juicio su fuerza moral básica» (Arneson, op. Cit., 1981, p. 215). De hecho, sin embargo, y como observa Elster, ésta es una visión muy peculiar del principio de las necesidades, puesto que dice a las personas que ajusten sus necesidades a una pauta de distribución preexistente, mientras que, por lo común, el principio de las necesidades se interpreta como una exigencia de que ajustemos la distribución a las necesidades preexistentes de las personas (Elster, op. Cit., 1983, p. 298).

Más allá de si este requerimiento de la sensibilidad a la ambición cabe interpretarlo mejor como una limitación del principio de las necesidades o como una elaboración del mismo, el efecto es el de convertir la igualdad marxista en algo más o menos similar a la teoría de Dworkin acerca de la igualdad de recursos (Elster, op. Cit., 1983, p. 98, n. 65).³¹

31 No obstante, algunos socialistas que aceptan el principio de que la distribución debería ser sensible a la ambición se preocupan por limitar este tipo de desigualdades. Por ejemplo, algunos mantienen que las amplias diferencias en los ingresos lesionarían la propia estima (Nielsen, 1978, op. Cit., p. 230; Daniels, op. Cit., 1975, pp. 273-277; Doppelt, "Rawls's System of Justice: A critique from the Left", *Nous*, 15/3, 1981, pp. 259-307; Keat, "Liberal Rights and Socialism", en Graham (ed.), *Contemporary Political Philosophy: Radical Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 68-70); cf. Rawls, op. cit., 1971, p. 107; DiQuattro, op. cit., 1983, pp. 59-60; Gutman, *Liberal Equality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 135-138), o socavarían las condiciones necesarias para el desarrollo de un sentido de la justicia (Clark y Gintis, op. cit., 1978, pp. 315-316), o de la solidaridad (Crocker, "Equality, Solidarity and Rawls's Maximin", *Philosophy and Public Affairs*, 6/3, 1977, p. 263). Me parece dudoso que puedan surgir estos problemas a partir de diferencias de ingresos que superan el test de la envidia (¿por qué decir que los mayores recursos de otros lesionan mi propia estima cuando éstos conllevan un estilo de vida que no quise y que libremente rechacé?). Según algunos, si se permitiesen desigualdades muy amplias en los ingresos, éstas socavarían la igualdad en el poder político necesaria para la democracia (Daniels, op. Cit., 1975, pp. 256-258), o crearían oportunidades desiguales para los niños (Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, Rowman and Allanheld, Totowa, NY, 1985, pp. 297-298). Éstos son problemas serios, y Rawls y Dworkin los tienen en cuenta; ambos están de acuerdo en que limitan las desigualdades legítimas (re igualdad política, véase Rawls, op. Cit., 1971, pp. 225-226; Dworkin, "What is Equality", Part 4: Political Equality", *University of San Francisco Law Review*, 22/1, 1988; re oportunidades desiguales, véase Rawls, op. cit., 1971, p. 73). Para otros puntos de vista socialistas respecto de la sensibilidad frente a la ambición, véase Nielsen (op. Cit., 1985, pp. 293-302); Elster (op. Cit., 1985, pp. 231-232, 524); Levine (op. Cit., 1988, p. 53). Carens señala que la diferencia central entre los socialistas y los liberales no afecta al principio de las necesidades, sino a la otra mitad del famoso lema marxista («a cada uno según sus

O, en caso de que sea algo diferente, los marxistas no nos dicen en dónde se hallan esas diferencias, porque no nos dicen cómo medir los costes de las elecciones. Por ejemplo, ¿qué es lo que ocupa el lugar de la subasta de Dworkin? Tradicionalmente, los marxistas se han opuesto a los mecanismos de mercado. Pero si se ha de considerar a las personas responsables de los costes de sus elecciones, entonces se requiere de algo como el mercado para medir los costes de las oportunidades. (Véase Nove, op. Cit., 1983, apartado 1, acerca de cómo la hostilidad de Marx hacia los mercados, combinada con su presupuesto sobre la abundancia, ha impedido que los marxistas alcanzaran una noción coherente sobre los costes de las posibilidades.)

La controversia es menor en lo relativo a la idea de que una distribución justa debería ser insensible a las dotaciones. El principio de las necesidades «excluye toda posible conexión entre los beneficios que uno recibe de la economía y los factores genéticos y sociales «moralmente arbitrarios» que determinan la capacidad de uno para contribuir a tal economía» (Arneson, op. Cit., 1981, pp. 215-216). Aquí, las exigencias del principio de las necesidades son más claras, porque el mismo estaba «destinado precisamente a encargarse de tales cuestiones» (Elster, op. Cit., 1983, p. 298). Con todo, en este caso el principio de las necesidades es incompleto, porque no nos dice qué hacer cuando se hace impracticable compensar plenamente las desventajas naturales. Como vimos en el capítulo 3, es imposible igualar las circunstancias de un inválido múltiple, y no es deseable utilizar todos los recursos en dicha tarea. Esto es lo que lleva a Dworkin a idear su esquema hipotético de seguros. Sin embargo, en la literatura marxista contemporánea no se ofrece una solución similar a este problema, y en verdad no existe un reconocimiento similar de que dicha cuestión representa un problema. No es suficiente con afirmar que el principio de las necesidades compensa las circunstancias desiguales. Necesitamos saber cómo lo hace, y a qué precio. Dadas estas preguntas sin responder, el principio de las necesidades no compite en el campo teórico con

capacidades, a cada uno según sus necesidades»). Carens toma esto como si se impusiera a las personas un deber de contribuir, un deber de hacer un «buen uso» de sus capacidades, mientras que los liberales piensan que esto podría implicar una esclavización de los más capaces, dado que se los forzaría a hacer algo que se les da bien, pero que no les procura satisfacción (Carens, "Rights and Duties in an Egalitarian Society", *Political Theory*, 14/1, 1986, pp. 41-45). Realmente no creo que la mayoría de los marxistas comparte la interpretación de Carens acerca del lema marxista, conforme a la cual dicho lema implicaría la imposición de deberes, pero éste resulta un punto importante que merece una mayor discusión.

las teorías liberales sobre la igualdad, porque simplemente se encuentra en un grado de formulación menos desarrollado.

c) Alienación.

Si los marxistas deben abolir la propiedad privada, deben apelar a algo diferente de la idea de explotación. Según Steven Lukes, la crítica de Marx al capitalismo no sólo apela a una preocupación «kantiana» por la explotación, sino también a una preocupación «perfeccionista» por la alienación (Lukes, op. Cit., 1985, p. 87; cf. Miller, “In what Sense must Socialism be communitarian?”, *Social Philosophy and Police*, 6/2, 1989, pp. 52-54).³² Mientras que la versión kantiana subraya el modo en que la propiedad privada convierte a algunas personas (los trabajadores) en medios para el beneficio de otros (los capitalistas), la versión perfeccionista pone el acento en el modo en que la propiedad privada impide el desarrollo de nuestras capacidades más significativas. El problema con la propiedad privada no es simplemente el de que entrañe una explotación porque aun aquellos que se benefician de la explotación resultan alienados de sus facultades humanas esenciales. Este argumento de la alienación parece representar una vía más prometedora para defender, una prohibición de la propiedad privada, porque aunque la igualación de la propiedad privada pueda eliminar la explotación, tal vez ello no haga más que universalizar la alienación.

Los argumentos perfeccionistas, como ocurre con el marxista sobre la alienación, dicen que los recursos deberían ser distribuidos de tal manera que se aliente la «realización de las potencialidades y excelencias distintivamente humanas», y desalentar las formas de vida que carezcan de estas excelencias (Lukes, op. Cit., 1985, p. 87). Tales teorías son «perfeccionistas» porque afirman que ciertas formas de vida representan la «perfección» humana (o la «excelencia»), y que tales formas de vida deberían fomentarse, mientras que a las formas de vida menos valiosas se les debería imponer cortapisas. Esto es distinto

32 Lukes también observa una faceta «utilitarista» en el pensamiento de Marx, pero lo dejaré de lado, en parte porque ya hemos examinado el utilitarismo, y en parte porque este aspecto del pensamiento de Marx ha tenido menos influencia, dentro del marxismo contemporáneo, que las lecturas kantiana y perfeccionista. Además, dudo que haya existido un aspecto utilitarista en el pensamiento de Marx. Éste rechazó la idea de que una persona pueda resultar perjudicada sólo para incrementar el bienestar general (Murphy, “Marxism and Retribution”, *Philosophy and Public Affairs*, 2/3, 1973, pp. 217-220; cf. Allen, “The Utilitarian of Marx and Engels”, *American Philosophical Quarterly*, 10/3, 1973; Brenkert, op. Cit., 1981).

de lo que hacen las teorías liberales o libertaristas, que no tratan de alentar una forma particular de vida, sino que dejan a los individuos la libertad de utilizar sus recursos del modo que crean más conveniente. Consideraré la oposición entre las teorías liberales y las perfeccionistas en el próximo capítulo, pero aquí examinaré brevemente el modo en el que el perfeccionismo marxista podría defender una prohibición de la propiedad privada.

Cualquier argumento perfeccionista debe explicar cuáles son las «excelencias humanas distintivas», y cómo deberían distribuirse los recursos para hacer posible su promoción. En el caso de Marx, se sostiene que nuestra superior cualidad distintiva es nuestra capacidad para la producción cooperativa libremente creativa. Producir de un modo que impida el desarrollo de esta capacidad significa estar «alienado» de nuestra verdadera «naturaleza como especie». De ahí que, según defienden los marxistas perfeccionistas, los recursos en una sociedad comunista deberían distribuirse de manera que fomentaran la propia realización a través de la producción cooperativa. La distribución, todavía, podría estar gobernada por el principio de las necesidades, pero para los perfeccionistas el principio de las necesidades no se refiere a todas las necesidades, sino más bien a «una selección de entre aquellas formas del interés y la preocupación humanas que mejor expresen el ideal de las actividades cooperativas, creativas, y productivas» (Campbell, *The Left and Rights: A conceptual Analysis of the Idea of Socialists Rights*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1983, p. 138; cf. Elster, op. Cit., 1985, p. 522).

¿Cómo debería promoverse este ideal? Los marxistas mantienen que el mejor modo de hacerlo es por medio de la abolición del trabajo asalariado y la socialización de los medios de producción. El trabajo asalariado nos “ aliena de nuestras capacidades más relevantes, porque convierte la fuerza de trabajo del obrero en una mera mercancía que queda bajo el control de otro. Más aún, para muchos trabajadores dentro del sistema capitalista, este ejercicio del trabajo tiende a ser irreflexivo y carente de toda satisfacción intrínseca. La socialización de los medios de producción asegura que cada persona tenga una participación efectiva en la organización de su vida laboral, y permite que la producción se organice de tal modo que incremente su satisfacción intrínseca, ¿en lugar de incrementar las ganancias del capitalista. El capitalismo reduce nuestra actividad vital a un medio, que soportamos con el fin de asegurarnos condiciones de vida decentes; pero el socialismo pretende restablecer el trabajo en su justo lugar, como un fin en sí mismo, como «el primer deseo de la vida» (o, para decirlo de un modo más adecuado, el socialismo va a hacer posible que, por primera vez en

la historia, el trabajo ocupe su justo lugar).

Éste es el argumento perfeccionista a favor de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. ¿Cómo debemos considerarlo? Puestos a elegir entre un trabajo intrínsecamente satisfactorio y un trabajo intrínsecamente insatisfactorio, la mayoría de las personas estará a favor del trabajo creativo y cooperativo. No hay duda que la mayoría de los trabajadores en el capitalismo preferiría encontrar más satisfacción en sus trabajos. La «degradación del trabajo» que ha impuesto el capitalismo es detestable, una limitación irrazonable de la posibilidad de que las personas desarrollen sus potencialidades (Schwartz, "Meaning Work", *Ethics*, 92/4, 1982, pp. 636-638; Dopplet, op. Cit., 1981). Los liberales tratan de hacer frente a estas cuestiones distinguiendo entre formas legítimas e ilegítimas en que unas personas puedan emplear a otras. Sin embargo, en la visión marxista, cualquier relación salarial es alienante, dado que la persona que trabaja pierde el control sobre su fuerza de trabajo y sobre los productos de su trabajo. Si ambas partes comienzan con porciones iguales de recursos, el trabajo asalariado podría no ser una explotación, pero incluso en ese caso seguiría siendo alienante. El fin de la alienación requiere una socialización de los recursos productivos más que una igualación en la propiedad privada.

No obstante, aunque el trabajo no alienante es seguramente mejor que el trabajo alienante, éstos no son los únicos valores implicados. Puedo valorar el trabajo no alienante, pero valorar aún más otras cosas, tales como mi ocio. Puedo preferir jugar al tenis a producir de un modo no alienante. Para asegurarme los recursos necesarios para jugar al tenis, debo desempeñar algún trabajo productivo y, si todo lo demás se mantiene igual, preferiría que éste sea un trabajo no alienante. Sin embargo, todo lo demás no siempre se mantiene igual. La forma más eficiente de producir bienes puede hacer muy difícil la creatividad o la cooperación (por ejemplo, la producción en serie). Si esto es así, entonces desempeñar un trabajo no alienante puede exigir mayores inversiones de tiempo de las que estoy dispuesto a hacer. Una demostración, si puedo adquirir los recursos que necesito con dos horas de trabajo alienante, o cuatro horas de trabajo no alienante, las dos horas extras de tenis pueden pesar más que las dos horas de trabajo alienante. La cuestión, entonces, no es la de si prefiero el trabajo no alienante al trabajo alienante. Lo que interesa saber es si valoro tanto el ocio como para llegar a aceptar un trabajo alienante en aras de tal objetivo. Las oportunidades de trabajo no alienante «no son como mana que viene del cielo. Los recursos deben utilizarse para hacer que estas oportunidades estén a nuestro alcance, lo que significa que otros

bienes (como, por ejemplo, el ocio) estén menos a nuestro alcance» (Arneson, “Meaning Work and Market Socialism”, *Ethics*, 97/3, 1987, p. 544, n. 38).³³

El consumo es otro bien que puede entrar en conflicto con la producción no alienante. Algunas personas disfrutan consumiendo una amplia variedad de bienes y servicios, desde comida hasta ópera u ordenadores. Tales personas pueden estar de acuerdo con realizar un trabajo alienante a cambio de salarios altos de suerte que puedan incrementar su consumo tal como lo desean. Si prohibimos el trabajo alienante, eliminamos la alienación de tales personas, pero también les dificultamos la obtención de formas de consumo que quizás valoren. A los marxistas perfeccionistas no les preocupa, por lo general, un descenso del consumo de bienes. Para ellos, el consumismo aparece como el síntoma de una patología materialista creada por el capitalismo, y

33 El mismo Marx ha afirmado alguna vez que .el reino de la libertad sólo comienza realmente cuando termina el trabajo determinado por la necesidad y lo dictado como provechoso por las circunstancias; por su propia naturaleza se encuentra más allá de la esfera de la producción material. (Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. iii, Penguin, Harmondsworth, 1981, pp. 958-959). Ésta no es su visión habitual sobre la cuestión, ni la comparten la mayoría de los marxistas contemporáneos (por ejemplo, Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, Princeton, NY, 1978, pp. 323-325), pero es cierto, seguramente, que el .desarrollo de las facultades humanas como un fin en sí mismo» puede darse fuera del ámbito de la producción, y que .nada en la naturaleza de las cosas impide que la esfera del ocio se convierta en el espacio principal para aquella autorrealización libre y múltiple del individuo, elogiada por Marx. (Arneson, op. Cit., 1987, p. 526). Aun si aceptáramos la importancia que se atribuye a la producción como espacio de la propia realización, existirían otros valores en juego. Los marxistas defienden que el valor de la producción se encuentra en .el desarrollo de las facultades humanas como un fin en sí mismo». Sin embargo, algunas personas piensan que el valor del trabajo productivo reside en que el mismo contribuye a una organización que atiende eficazmente las necesidades vitales. Para tales trabajadores «prepuestos al servicio de la comunidad», la democracia en el lugar de trabajo puede acabar en una .autocomplacencia dilapidadora, que sitúa el bienestar del trabajador por encima del bienestar del conjunto de todos los destinatarios (Arneson, op. Cit., 1987, p. 525). Los perfeccionistas sostienen que el trabajo sólo no es alienante si existe democracia obrera (Nielsen, op. Cit., 197, p. 239; Schwartz, op. Cit., 1982, p. 644). Sin embargo, ¿qué hay de malo con preocuparse más respecto de qué se logra, en lugar de cómo se logra? Existe una diversidad de bienes que pueden obtenerse mediante el trabajo -Arneson enumera 17 de ellos- de los cuales el libre desarrollo de las propias capacidades es sólo uno. Además, diferentes bienes se desarrollan mejor dentro de diferentes sistemas de organización del ‘trabajo y la’ propiedad (Arneson, op. Cit., 1987, p. 527). Entonces, no existe una correlación simple entre socializar los bienes de producción e incrementar el valor de nuestras actividades productivas.

por eso afirman que la transición al socialismo «implicará un giro radical, que cambiará el acento de nuestra cultura en el consumo por el acento en la producción, entendida ésta como esfera primaria de la realización humana» (Arneson, op. Cit., 1987, pp. 525, 528). Pero ¿resulta realmente patológica la preocupación por consumir más? Tal vez el síndrome de «mantenerse al nivel de los Jones» lo sea, ya que suele haber algo de irracional en esa pretensión de mantener un cierto *status*. Sin embargo, ello no resulta cierto respecto de muchos deseos por un mayor consumo. No hay nada patológico en ser un amante de la música que pretende un caro equipo estereofónico, y estar dispuesto a realizar un trabajo alienado con el fin de lograr tal objetivo. De ahí que no haya razón para que el comunismo «excluya o estigmatice a aquellos que prefieren los placeres pasivos del consumo», a los placeres activos de la producción (Elster, op. Cit., 1985, p. 522).

El trabajo no alienante también puede entrar en conflicto con las relaciones de familia y los amigos. Yo puedo querer un trabajo a tiempo parcial que me permita tanto tiempo libre como sea posible para dedicárselo a mi hijo, o tal vez un trabajo de temporada, de suerte que pueda pasar parte de cada año con mis amigos o parientes. Como observa Elster, el acento marxista en la propia realización en el trabajo puede entrar en conflicto con las naturales relaciones personales, porque existe una «tendencia a que la propia realización se proyecte sobre todo el tiempo disponible... y estoy suponiendo una amenaza tanto para el consumo como para las amistades» (Elster 1986, “Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life”, *Social Philosophy and Policy*, 3/2, p. 101).

No hay duda que el trabajo no alienante constituye un bien. Lo que se discute es si constituye un bien supremo, un bien necesario para cualquier proyecto de una vida satisfactoria, y capaz de imponerse sobre todos los demás bienes. Y lo cierto es que no parece que el trabajo no alienante pueda considerarse de ese modo. El propio argumento de Marx al respecto revela la no plausibilidad de tales consideraciones. Marx sostenía que la producción libremente cooperativa constituía nuestra excelencia humana distintiva porque era lo que nos diferenciaba de otras especies, lo que nos definiría como humanos. Pero este argumento de la «diferencia» se revela como un *non sequitur*. La cuestión de qué es lo mejor para la vida del hombre no es una cuestión acerca de «nuestra clasificación biológica. Es una pregunta sobre filosofía moral. Y para responderla, en nada nos ayuda que decidamos por anticipado que la respuesta debe ser una característica única y simple, no compartida por otras especies» (Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, New American Library, NY, 1978 p. 204).

La exaltación de la actividad productiva cooperativa «representa una posición moral particular, y como tal, debe defenderse frente a otras posiciones morales; no puede llevarnos a la aceptación de un grosero método taxonómico» (Midgley, op. Cit., 1978, p. 204). El hecho de que otros animales tengan o no la misma capacidad que los humanos para el trabajo productivo no es pertinente para la cuestión del valor de tal capacidad en nuestras vidas. No hay razón para pensar que nuestras capacidades más relevantes son aquellas que más se diferencian de las de otros animales.

Este centrarse en la actividad productiva también es sexista. Consideremos la afirmación de Marx según la *cuál* por el hecho de que los trabajadores se encuentran alienados de la «vida propia de su especie» (esto es, «trabajo, actividad vital, la misma vida productiva»), por lo que «el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, comer, beber, procrear, o a lo sumo en lo tocante a su morada o atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como un animal» (Marx, op. Cit., 1977 a, p. 66). Sin embargo, ¿por qué deberíamos considerar que la producción es una «función más humana» que la reproducción (esto es, que criar niños)? Tal vez la reproducción sea una función menos distintivamente humana, en el sentido de que otros animales también se reproducen. Pero esto sólo demuestra lo irrelevante de tal criterio, porque para nosotros la vida en familia es seguramente tan importante como la producción. Marx combinó una profunda sensibilidad respecto de las variaciones históricas en la esfera predominantemente masculina de la producción con una casi total insensibilidad hacia las variaciones históricas en la esfera predominantemente femenina de la vida reproductiva, a la que veía como esencialmente natural, y no distintivamente humana (Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1983, cap. 4; O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1981, pp. 168-184). Y una teoría que pretende incorporar la experiencia de las mujeres tiene que cuestionar la exaltación del trabajo productivo.

Existen muchos valores que pueden competir con la producción no alienante, tales como «la salud corporal y mental, el desarrollo de destrezas cognitivas, el desarrollo de ciertas cualidades de carácter y respuestas emocionales, el juego, el sexo, la amistad, el amor, el arte, la religión» (Brown, *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*, Penguin, Harmondsworth, 1986, p. 126; cf. Cohen, op. Cit., 1988, pp. 137-146). Algunas personas verán el trabajo productivo como una «necesidad vital primaria», pero otras no. Por lo tanto, prohibir el trabajo alienado privilegiaría injustamente a algunas personas sobre otras. Como dice Arneson, la identificación del socialismo con una

particular visión de una buena vida «exalta una categoría particular del bien, como lo es la satisfacción intrínseca del trabajo, y privilegia de un modo arbitrario dicho bien y a aquellas personas que prefieren el trabajo, en detrimento de otros bienes igualmente deseables y de otras personas igualmente partidarias de estos otros bienes» (Arneson, op. Cit., 1987, p. 525). Dado que las personas difieren en el valor que adjudican al trabajo, «la diferente alienación producida por el trabajo, a partir de una posición inicial de igualdad de oportunidades y división equitativa de los bienes, puede incrementar enormemente bienestar y la calidad de vida de las personas». De ahí que «la defensa perfeccionista de la no alienación no parezca de recibo» Roemer, “Should Marxists Be Interested in Exploitation?”, *Philosophy and Public Affairs*, 14/1, 1985 b, p. 52).

No todos los marxistas que hacen hincapié en que una sociedad comunista hará *posible* la aparición de una producción no alienante son perfeccionistas. Algunos marxistas que proclaman el fin de la alienación simplemente tratan de predecir lo que harán las personas cuando dispongan de iguales recursos. No intentan dar un mandato de tipo perfeccionista acerca de cómo deberían distribuirse tales recursos; predicen que las personas valorarán tanto el trabajo no alienante que no aceptarán nunca más la alienación a cambio de ventajas relativas al tiempo libre o la vida familiar. Pero si esta predicción se revelase falsa, no habría razón para interferir en las elecciones de la gente, que es lo que implica prohibir la alienación. No queda claro si los comentarios de Marx sobre la alienación constituyen predicciones o directrices de tipo perfeccionista (Arneson, 1987, op. Cit., p. 521). En cualquier caso, Engels era antiperfeccionista, por lo menos en el caso de las relaciones sexuales. Cuando discute la naturaleza de las relaciones sexuales en una sociedad comunista, dice que las viejas relaciones patriarcales terminarán, pero

¿qué vendrá a sustituirlas? La respuesta se encontrará cuando haya crecido una nueva generación: una generación de hombres que nunca en sus vidas haya conocido lo que es comprar la entrega de una mujer mediante el dinero o cualquier otro medio social de poder; una generación de mujeres que nunca haya conocido lo que es entregarse a un hombre por alguna otra razón que no sea la del amor real, o lo que es rehusarse a su amante por el temor de las consecuencias económicas que puedan resultar de dicha negativa. Cuando estas personas se hallen en el mundo, va a importarles bien poco lo que hoy se diga acerca de lo que ellos tienen que hacer; van a desarrollar sus propios comportamientos y sus propias opiniones

acerca de los comportamientos de cada individuo, y ése será el fin de esto (Engels, *The Origin of Family, Private Property and the State*, International Publishers, NY, 1972, p. 145).

La distribución igual de recursos asegura que no se den relaciones de explotación, pero no contamos con un modelo socialista correcto acerca de las relaciones personales que pueda ser alentado o impuesto. Pero ¿por qué no dejar que las relaciones económicas, del mismo modo, queden sujetas a las elecciones libres de las personas desde una posición de igualdad material? Deberíamos esperar y ver qué es lo que la «nueva generación» querrá hacer con sus vidas y sus capacidades, y aunque sistemáticamente puedan favorecer el trabajo no alienante, no hay razón para que una intervención perfeccionista aliente tal resultado.

De nuevo, nada de esto justificará la teórica distribución del trabajo no alienante. Antes sostuve que las personas deberían ser libres de sacrificar la calidad de la vida laboral a costa de otros valores, como una mayor calidad de tiempo libre. De todos modos, en una sociedad capitalista, aquellos con los mejores trabajos también gozan de mayor grado de consumo y de una mayor calidad de tiempo libre, mientras que aquellos con los peores trabajos no resultan compensados por lo que hace a su ocio o consumo. Mas la solución no es la de darles a todos el mejor trabajo posible, a costa de una mayor calidad de tiempo libre, dado que algunas personas preferirían una mayor calidad de tal tiempo libre. Como dice Arneson: «La objeción central del socialismo al mercado capitalista es la de que las personas que tienen menos recursos, sin que ello se les pueda achacar a ellos mismos, injustamente no tienen posibilidad de satisfacer sus preferencias. La solución a este problema no es la de privilegiar ciertas preferencias [por ejemplo, las del trabajo por encima de las del ocio], sino la de tratar de remediar esto mediante la distribución de los recursos que los individuos aportan al mercado.» De ahí que el objetivo de Dworkin, una distribución de mercado libre de envidias, sea un aspecto de una aspiración socialista, y no una doctrina rival» (Arneson, op. Cit., 1987, pp. 533, 537).

Esto nos lleva otra vez a la versión «kantiana» del pensamiento marxista, que deja que los individuos decidan libremente y por sí mismos qué prefieren hacer con su porción equitativa de recursos. Y, lo hemos visto, esto nos conduce a una serie de interrogantes acerca de la distribución equitativa, que los marxistas sencillamente han dejado de lado. Hasta que no traten dichas cuestiones, resultará difícil decir si el marxismo tiene una postura distintiva, en cuanto a la justicia, frente a las propias de otras tradiciones políticas.

(...).

V] Respuestas del marxismo y críticas al liberalismo igualitarista.

Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix, *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001.

Introducción: el socialismo, todavía. [pp. 11-62].

(...).

El Liberalismo igualitario.

Lo dicho hasta aquí se dirige, fundamentalmente, a impugnar algunas de las más comunes versiones del liberalismo, demasiado cercanas al conservadurismo. De todos modos, para nuestro presente propósito de trazar el perfil de la tradición socialista es más importante concentrar la atención en otras versiones del liberalismo, más claramente progresivas. Estas versiones del liberalismo han dejado de lado aquel arraigado temor frente al Estado (aunque no hayan perdido, finalmente, su sesgo antiestatista) y aceptan hoy su presencia con absoluta naturalidad. Del mismo modo, estos liberales se animan a reconocer la existencia de otros derechos, además de los negativos, y tienden a rechazar los sistemas políticos más elitistas.³⁴

De todas formas, y a pesar de lo dicho, también queda mucho por decir frente a este tipo de liberalismo, indudablemente más atractivo, consistente y razonable que el anterior. En primer lugar, y como observación relativamente menor, cabría destacar un hecho llamativo, y es que una mayoría de liberales progresistas no toman como eje central de sus reflexiones las desigualdades sociales que ven a su alrededor, ni los programas de ajuste económico que se aplican en los países en los que viven (preguntándose, por ejemplo, si los sacrificios que se reclaman a la comunidad se distribuyen de un modo justo; si los esfuerzos demandados son moralmente aceptables).³⁵ Los liberales progresistas no suelen preocuparse demasiado frente a situaciones como las mencionadas, no abarrotan los periódicos con notas en favor de una mejor y más radical redistribución de los recursos (como sí suelen hacerlo, valientemente, en contra de la censura estatal) ni aparecen luchando, política o judicialmente, en favor de tal Estado más progresista (como sí suelen luchar, por ejemplo, en defensa del derecho de libre asociación o en favor de instituciones de control de los monopolios). Menos

34 John Rawls tal vez sea el mejor ejemplo de un liberal igualitario en nuestro tiempo.

35 Véase una importante pero relativamente excepcional crítica a este tipo de comportamientos en Ronald Dworkin, «Why Liberals Should Care About Equality», *A Matter of Principle*, Harvard University Press, 1985.

anecdóticamente, lo cierto es que el liberalismo tiende a resistirse a reconocer el valor y la variedad de derechos sociales existentes, como si los últimos fueran de provisión menos (y no más) urgente que los primeros³⁶ o como si los derechos civiles fueran poco costosos o directamente gratuitos y, por ello, más dignos de una atención estatal adecuada.³⁷ Notablemente, esta diferente actitud entre unos y otros derechos no es patrimonio exclusivo de algunas figuras aisladas dentro del liberalismo progresista, sino que alcanza, aun, a figuras tan extraordinariamente relevantes y sofisticadas dentro de tal corriente, como es el caso de John Rawls.³⁸ Cabe aclarar, de todos modos, que aquí

36 Ahora bien, algunos liberales podrían señalar, con cierta razón, que el interés socialista por garantizar algunos derechos básicos (que todos tengan un acceso igualitario a los bienes de salud, educación, etc.) se contradice con su preocupación por respetar la voluntad mayoritaria. Ésta es una tensión que existe (hacemos referencia a ella en otros párrafos) y que es siempre preocupante. El liberalismo tiende a superar esa tensión, cada vez que ella se agrava, abandonando el principio mayoritario. El socialismo, según diremos más adelante, procura darle un lugar más protagonista y un carácter más estable a este principio, aunque ello no obsta a que, en ocasiones, requiera bloquearlo. De todos modos, conviene agregar algo acerca de la compatibilidad posible entre la protección de derechos y el respeto del compromiso democrático. En primer lugar, parece obvio que cualquier régimen democrático requiere ciertas precondiciones mínimas, que pueden ser traducidas como exigencias de derechos (la libertad de expresión, la no indigencia de los miembros de la comunidad, etc.). Depende de cómo sean interpretados e implementados, estos derechos pueden favorecer, en lugar de socavar, el compromiso con «el gobierno del pueblo por el pueblo». En segundo lugar, el hecho de proteger ciertos intereses otorgándoles la categoría de derechos no implica necesariamente, como algunos podrían suponer, que se suprima la discusión mayoritaria sobre el contenido y alcance de los mismos. En tercer lugar, la custodia de los derechos tampoco necesita descansar (como suele ocurrir en los ordenamientos liberales) en órganos no-mayoritarios como el poder judicial. Véase un desarrollo al respecto (y en particular sobre este último punto) en Roberto Gargarella, *La justicia frente al gobierno*, Barcelona, Ariel, 1997.

37 Véase un excelente análisis al respecto en Cécile Fabre, *Social Rights under the Constitution*, Oxford, Oxford University Press, 2000. También en V. Abramovich y C. Courtis, «Hacia la exigibilidad de los derechos económicos, sociales y culturales», en M. Abregú y C. Courtis (comps.), *La aplicación de los tratados sobre derechos humanos por los tribunales locales*, Buenos Aires, Del Puerto-CELS, 1997.

38 Así, en el segundo libro de John Rawls, el autor muestra cómo su segundo principio de justicia, referido a las desigualdades económicas, cumple dentro de su reelaborada doctrina un rol casi marginal, claramente menos importante que el que cumple el primer principio, referido a las libertades civiles. En una nota al pie, por ejemplo, Rawls sostiene que los jueces, al interpretar la Constitución, no deben apelar a principios tales como los que aparecen en el segundo

no afirmamos la existencia de una absoluta identidad entre los derechos civiles clásicos y los derechos sociales, sino que destacamos, más modestamente, que para trazar una distinción relevante entre ellos se requiere una exploración analítica extremadamente compleja que el liberalismo está lejos de haber realizado (por más que le resulte una tarea obligada, dado el privilegio que, injustificadamente, le concede a los derechos civiles).³⁹

Entre otras razones, debido a la prioridad que le otorga a los derechos civiles sobre los sociales, el liberalismo igualitario defiende al Estado, sí, pero a un Estado relativamente pequeño y poco activo. El Estado aparece, muchas veces, sólo como un tercer actor necesario para «equilibrar» las fuerzas sociales, remediar los grandes males que deja a su paso el capitalismo más despiadado, ayudar a los más desvalidos, fortalecer al mercado como mecanismo que permite que se conozcan y, finalmente, se satisfagan las elecciones de consumo de todos. Contra tal concepción cabría decir, ante todo, que existe una brecha enorme entre este Estado «bombero», que acude a apagar desgracias, y el Estado justo, que intenta eliminar *toda* violación seria de derechos. Los reclamos más razonables en favor de un Estado fuerte no exigen la presencia de éste circunstancialmente y sólo para asegurar que todo siga funcionando, en la mayor medida posible, sin la intervención estatal. Se defiende la presencia del Estado como un hecho permanente e inevitable, necesario para que la vida de las personas no quede sometida a la voluntad discrecional de otros.

principio de justicia «a menos que éste aparezca como principio rector dentro de una norma». John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, págs. 236-237, n 23 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996). Para muchos autores, ésta, entre otras formulaciones, sugiere que en el nuevo liberalismo político de Rawls «el segundo principio [de justicia resulta] sacrificado». Véase Brian Barry, «John Rawls and the Search of Stability», en *Ethics*, 105, 1995. Del mismo modo, por ejemplo, véase Bernard Williams, «Review of John Rawls, *Political Liberalism*», en *London Review of Books*, 3, 13 de mayo, pág. 8, o Susan Moller Okin, «Review of *Political Liberalism*», en *American Political Science Review*, vol. 87, 4, págs. 1.009-1.011.

39 Pronto, Norman Daniels realizó una muy aguda crítica de la distinción trazada por Rawls entre sus dos principios de justicia y de las implicaciones derivadas de la prioridad dada por Rawls al principio de la máxima libertad sobre el segundo principio o principio de diferencia. La plausibilidad de esta crítica sugiere que tal vez el liberalismo no se encuentre teóricamente autorizado para realizar algunas de las distinciones que de hecho acostumbra a realizar, afectando su compromiso con el ideal de igualdad. Véase Norman Daniels, «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», en *Reading Rawls*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

El liberalismo igualitario sigue mostrándose especialmente sensible frente a todo tipo de «intrusiones» en los derechos negativos. En consonancia con ello, también tiene una visión sospechosa de la participación, que, por una parte, parece exigir a los ciudadanos una vocación pública y, por otra, aumenta los riesgos de las «interferencias indebidas» con los derechos de las minorías. En esas condiciones, no ha de extrañar que, de un modo u otro, aparezca habitualmente comprometido con una particular idea de democracia, que guarda importantes paralelismos con el mercado.⁴⁰ En efecto, al igual que sucede con el mercado económico, en la visión liberal de la democracia se contempla a los ciudadanos como consumidores pasivos, como una multiplicidad de individuos con preferencias diferentes que reclaman a otros (los políticos profesionales) que atiendan sus demandas. A través de sus conductas cotidianas y en su rol de consumidores o ciudadanos, los individuos se limitan a dar señales, tanto a los productores como a los políticos, acerca de lo que quieren. Un mercado que funciona adecuadamente alerta a estos últimos acerca de las orientaciones de los primeros y los lleva a responder a tales estímulos. Ni a los políticos ni a los ciudadanos se les presume vocación pública: los primeros esperan que sus intereses sean atendidos y los segundos -tengan o no disposiciones virtuosas- saben que, para conservar el poder, han de responder a esas demandas. Que las demandas de los ciudadanos-votantes sean razonables, justas o no resulta completamente irrelevante.

Esta concepción de la política no es vocacionalmente elitista, aunque haya aquí una muy clara demarcación entre representantes y representados. Más bien, se asume que el completo, aislamiento de los representantes respecto de los representados -una posibilidad atractiva para las versiones más conservadoras del liberalismo- constituye un mal, en la medida en que impide que los políticos conozcan las preferencias de la ciudadanía y actúen en consecuencia. Con todo, no carece de problemas, por su tendencia a otorgar -también como a los consumidores- a las expresiones individuales, aisladas, de los individuos un peso innecesario en el mercado político⁴¹ además por no alentar la

40 Tampoco cabe ignorar las diferencias: los votos no se intercambian; las ofertas políticas son «bienes públicos», no se dirigen a un consumidor único; los productos que se ofrecen (los programas) son «paquetes completos» (no se elige a la carta, sino un menú), etc. Véase F. Ovejero, «Mercado y democracia» (en preparación).

41 Ello, por ejemplo, por no advertir que la propia dinámica de la acción colectiva nos lleva a realizar ciertos comportamientos racionales en términos de nuestro interés personal, pero irrazonables si tomamos en cuenta ciertas exigencias de la vida moral. Para la distinción entre lo racional y lo razonable, véase Rawls,

intervención ciudadana en la resolución de los asuntos públicos. Pero vayamos por partes.

El liberalismo parece olvidar que pueden existir fuertes disonancias entre expresiones dadas y privadas (prepolíticas) de una mayoría de individuos y las expresiones de la comunidad, actuando conjuntamente, expresiones sobre lo que se cree mejor para todos y que, en el mejor de los casos, se forman en el marco de procesos participativos. Para decirlo de otro modo, no es correcto tomar una diversidad de expresiones individuales aisladas como manifestaciones de un consenso social, consenso que posible no exista en absoluto. Un ejemplo ayudará a ilustrar esta idea: una persona puede disfrutar leyendo los datos íntimos de la vida de algún actor so, puede correr al quiosco de la esquina a comprar, en el momento en lega, la revista que muestra las fotos más privadas de la vida privada de la estrella de Hollywood. Sin embargo, esa misma persona, junto con mayoría de sus pares, puede estar en completo desacuerdo con la publicación de esas fotos y puede creer que, colectivamente y como sociedad, corresponde tomar medidas que protejan la privacidad de las personas. Sus demandas como consumidor-votante son opuestas a sus preferencias ciudadanas acerca de lo que juzga mejor para todos, lo que públicamente estaría en condiciones de defender. Así, una conducta repetida y consistente a nivel ideal puede ser repudiada en un ejercicio colectivo, aun por aquellos actuando individual y aisladamente, la suscribirían. Sin ir más lejos, esta conducta fue exactamente la que se verificó en Estados Unidos después de escándalos sexuales que involucraron al presidente Clinton. Los ciudadanos colapsaban las redes electrónicas tratando de conocer los últimos detalles de las acciones sexuales del Presidente. Sin embargo, las encuestas que se publicaban en aquellos días ratificaban que la ciudadanía rechazaba este tipo de acoso sobre la vida privada de los individuos.⁴² Se dirá entonces que dichos sujetos actúan esquizofrénicamente, pero no hay por qué llegar conclusión. De lo que se trata es de que se den unas circunstancias (escenarios sociales e institucionales) que no obliguen a los individuos a comportarse como modestos «héroes» en su vida diaria, a resistir estoicamente las tentaciones frente a las que todos los demás plácidamente sucumben. Para eso es necesario una acción pública que favorezca escenarios donde puedan reconocer y

op. cit. Para el análisis (le las disonancias entre conductas individuales y colectivas véase, por ejemplo, G. Cohen, «Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty», en *Erkenntnis*, 11, 197.7

42 Dejamos aquí a salvo las discusiones sobre los límites de la privacidad en el caso de res públicas.

perseguir sus intereses comunes.⁴³ De otro modo, corremos el riesgo de quedarnos en la superficie del fenómeno e inferir injustificadamente, en el ejemplo citado, que los individuos prefieren un periodismo intrusivo, reclaman que se les provea de más información sobre la vida sexual de sus gobernantes, se desprecupan del derecho a la privacidad, cuando todo ello puede ser simplemente falso. En definitiva, tenemos muy buenas razones para distinguir radicalmente entre los dos tipos de situaciones mencionadas, digamos, entre una multiplicidad de expresiones aisladas coincidentes y un ecuaníme proceso de elección pública. En el primer caso, todos tendemos a actuar, racionalmente, en nuestro exclusivo beneficio (compramos el jabón X porque nos encanta su perfume y color), sin que ello sea especialmente reprochable. En el segundo caso, en cambio, son otras las cosas que están directamente en juego (la justicia interna a nuestra comunidad, la suerte de nuestro prójimo), por lo que necesitamos, al menos, contribuir a que todos podamos advertir el impacto de nuestras elecciones en la vida de los demás.⁴⁴

Situaciones como las mencionadas ayudan a hacer visible lo que quizá constituye el problema más grave de buena parte de las formulaciones del liberalismo igualitario. En contextos como los que aparecían en los ejemplos, irreprochables para los igualitarios, destaca la ausencia de una «cadena institucional» adecuada. No hay en ellos un entramado institucional que vincule a los individuos entre sí y a éstos con sus representantes (asumiendo que no se trata de una democracia directa), proveyendo de algún contenido real al por todos proclamado valor de la «soberanía popular». Y, desde luego, como nos lo recuerdan J. Cohen y J. Rogers,⁴⁵ no hay razones para pensar en la aparición espontánea (sin una necesaria promoción por parte de la autoridad pública) de un tejido de «asociaciones intermedias» capaz de ayudar y suplir al

43 Rawls, entre otros, diferencia los planos de lo personal y lo político, advirtiendo la importancia de que la vida pública se rija a partir de pautas especiales, diferentes de las que predominan en el nivel de la vida personal de cada uno. Sin embargo, al ocuparse de este segundo plano, el de la política, no muestra una preocupación especial por fomentar la creación de mecanismos de discusión y decisión colectivas, de modo tal que la comunidad pueda desarrollarse a partir de lo que en ella se decida colectivamente. Su insistente defensa del control judicial de constitucionalidad parece ratificar lo que esta observación sugiere.

44 Véase al respecto, muy especialmente, Jon Elster, «The Market and the Forum», en Jon Elster y Rune Slagstad, *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

45 J. Cohen y J. Rogers, «Can egalitarianism survive internationalization», en *Mimeo*, MIT, 2000.

Estado en la promoción de “ideales democráticos e igualitarios”. Este entramado institucional (importante para el socialista, como se verá) impediría, por un lado, que los representantes del pueblo se desentendan, por comodidad o por autointerés y sin mayores costos personales, de los reclamos de aquellos a quienes representan. Pero además, dichas instituciones ayudarían a los ciudadanos a organizar y manifestar sus reclamos, a la vez que forzarían al gobierno a actuar en conformidad con ciertos acuerdos colectivos (y no, meramente, a “no actuar” o a hacerlo a partir de intuiciones basadas en una cierta percepción acerca del modo en que reacciona habitualmente un diversidad de individuos, desvinculados entre sí y, en lo esencial, ignorantes del impacto social de sus propios comportamientos).⁴⁶

De modo más bien “natural”, los liberales (educados en el estricto respeto de los derechos individuales) tienden a desconfiar de todo agrupamiento mayoritario y así, consecuentemente, a desalentar o al menos a no dar apoyo o incentivo especial a la organización de foros especiales o asambleas colectivas donde la ciudadanía pueda encontrarse, discutir organizadamente y tomar decisiones acerca de su propio futuro.

La mejor ratificación de lo dicho hasta aquí seguramente es el peculiar sistema de gobierno que el liberalismo ha contribuido a crear, el sistema de “frenos y contrapesos”, caracterizado por la presencia de instituciones contramayoritarias orientadas (no a pulir o a hacer más audible sino) a bloquear la voz (las voces) de la ciudadanía. En el tipo de sistema contramayoritario desarrollado por el liberalismo (y aceptado, de modo casi unánime, por el liberalismo igualitario) es fundamental la presencia de órganos capaces de contener y, finalmente, reemplazar la voluntad mayoritaria, en razón de sus frecuentes y previsibles excesos. (...)

El Socialismo.

En el anterior examen del liberalismo, se han sugerido algunas de las líneas de demarcación entre el pensamiento liberal (en sus versiones conservadoras y en las igualitarias) y el socialismo. Liberales y socialistas tienen ideas distintas en una diversidad de planos, a la vez que interpretan y aplican de un modo diferente algunos de los principios que ocasionalmente comparten.⁴⁷ Básicamente, el socialismo sostiene,

46 R. Gargarella y F. Ovejero, “Democracia representativa y virtud cívica”, en *Claves de razón práctica*, septiembre de 2000; F. Ovejero, “Democracia liberal y democracia republicana”, en *Claves de razón práctica*, abril de 2001.

47 A la hora de contraponer el socialismo con el liberalismo se pueden adoptar, en principio, cuatro interpretaciones diferentes: a) la «consecuente», según la cual el socialismo vendría a ser un liberalismo «genuino», con más decisión, que se

al mismo tiempo, tres compromisos fundamentales que el liberalismo se niega a mantener (al menos conjuntamente): el compromiso con la idea del autogobierno, el compromiso con una cierta idea de comunidad y el compromiso con una idea fuerte de igualdad.⁴⁸ Estos tres compromisos socialistas se refieren, el primero, a la idea de autorrealización tradicionalmente defendida por Marx que se extiende, también, a una defensa enfática del «principio mayoritario»; el segundo, fundamentalmente, a la necesidad de que exista un cierto *ethos* compartido por los miembros de la sociedad; y el tercero, a una defensa de lo que G. A. Cohen denomina una «radical igualdad de oportunidades» (y que

toma en serio la realización los valores liberales (como la igualdad); b) la «realista», según la cual el socialismo, sin abandonar el liberalismo, sencillamente reconoce que la realización de los valores liberales (autonomía, por ejemplo) resulta incompatible con las instituciones liberales (mercado, democracia de competencia); c) la «crítica», que destaca que son erradas las formulaciones e los liberales hacen de valores como la libertad o la autonomía, que, cuando éstas se prean analíticamente, tienen un sentido diferente al uso que los liberales hacen de ellos, «significan» otra cosa; d) la «alternativa», que sitúa al socialismo en una herencia distinta (republicana) y contrapuesta al liberalismo, que, aun si puede compartir algunos principios, participa otros (fraternidad) ajenos (y opuestos) a los liberales y aun aquellos que comparte los interpreta desde otra perspectiva. Ninguna de las perspectivas está exenta de dificultades. La interpretación «consecuente» peca de psicologista: la contraposición parece reducirse a lamentar la falta de coraje de los liberales. La segunda, la «realista», disuelve la discusión en las ciencias sociales, en determinar si es verdad o no que ciertas instituciones permiten conseguir artos resultados, maximizar la realización de ciertos objetivos: se trataría de ver si, por ejemplo, es verdad que cierta institución X (la democracia, por ejemplo) permite obtener el resultado Y (maximizar la libertad, por ejemplo). La «crítica» descuida que, en el plano del análisis conceptual, formular, definir un «valor» de un modo diferente es referirse a un valor diferente: decir que la verdadera libertad es «poder ser dueños de nuestras vidas» no es prean el uso de la «libertad común», sino contraponer a la «libertad de oportunidades» otra .a que tiene más que ver con la libertad positiva. La última, la «alternativa», plantea dificultades para la discusión normativa. Si la discusión entre liberales y socialistas remite a los lores últimos y éstos son distintos, la resolución concluyente de sus diferencias se complica bastante (lo cual tampoco ha de verse de un modo particularmente dramático: ése es el sino de la reflexión ética, lo que la separa de las disciplinas empíricas). La última perspectiva la que se adopta en estas páginas, aunque tampoco ignoramos que hay afinidades y que comparten algunos principios. Precisamente por eso se pueden mostrar, como se hará, inconsecuencias de liberalismo y cómo algunas de ellas no se dan en la perspectiva socialista.

48 Véanse, por ejemplo, los trabajos de G. A. Cohen incluidos en este volumen. De un modo similar véase, por ejemplo, Jon Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

implica corregir todas las desigualdades debidas a diferencias de nacimiento o aquellas que surgen en razón de vivir en condiciones sociales desafortunadas y no escogidas). Cada uno de estos elementos resulta necesario para realizar el proyecto socialista: sin igualdad material, el *ethos* igualitario tiende a desaparecer y la autorrealización se torna imposible para muchos, de un modo injusto; sin el *ethos* igualitario, la igualdad material no se mantiene; sin la posibilidad de auto determinarse colectivamente, la autorrealización personal tiende a frustrarse; etc. Una mayoría de liberales defiende uno o más de estos valores, pero todos ellos tienden a rechazar la posibilidad de que los tres sean adoptados al mismo tiempo,⁴⁹ Conviene examinar estos compromisos socialistas de un modo más detenido.

Por lo pronto, para el socialismo, la organización institucional propuesta por el liberalismo resulta, en el mejor de los casos, de una extrema pobreza, entre otras razones porque hace muy difícil o imposible la realización del ideal del autogobierno. Para los socialistas, la buena sociedad es aquella que hace posible el ejercicio libre y autónomo (y la materialización) de una vida activa en la práctica de las mejores capacidades humanas y, por eso mismo, es imprescindible que los ciudadanos estén en condiciones de autogobernarse. Los socialistas otorgan un valor fundacional al autogobierno personal y social, apoyado en la relativamente igual posibilidad de cada uno de desarrollarse de acuerdo con sus ideales de vida y en la posibilidad de que los propios miembros de la comunidad determinen, colectivamente, el modo en que quieren vivir.⁵⁰ Y es difícil hablar de un modo inteligible de autogobierno cuando -como ocurre en las democracias liberales- los ciudadanos tienen enormes dificultades para dar a conocer sus puntos de vista a sus representantes, carecen de foros apropiados donde encontrarse y

49 Aunque después volveremos sobre este punto conviene notar, desde ahora, que cada uno de estos tres ideales socialistas también es capaz de amenazar la pervivencia de los otros restantes. Así, la defensa del principio mayoritario puede afectar al igualitarismo y viceversa; la defensa del *ethos* igualitario puede poner en crisis el compromiso con la autorrealización individual; etc. Tal vez el gran desafío de los

50 La defensa liberal del ideal de «autonomía» se vincula indudablemente a la que hacen los socialistas del ideal del «autogobierno». Sin embargo, las diferencias persisten. Aunque el estudio del vínculo entre ambos ideales debiera ser objeto de un trabajo separado, podríamos señalar, al menos, que el ideal socialista parece incluir de un modo más explícito una dimensión social (la «autodeterminación» de la comunidad) que no aparece tan claramente en el caso del liberalismo. Véase un examen interesante sobre este paralelismo en Jon Elster, *ibid.*

debatir sobre el bien común, tienen problemas para reprochar a sus gobernantes sus faltas y problemas aun para identificar quién las ha cometido.⁵¹

El socialista defenderá siempre un sentido más robusto, más sensato, de «autogobierno», una situación donde las normas legales sean el producto deliberado de la voluntad colectiva, y no la imposición de alguna élite técnica (económica o judicial). Defenderá una situación distinguida por la presencia de mecanismos destinados a facilitar la comunicación y el debate entre los ciudadanos.⁵² Y, ante todo, el socialista tenderá a rechazar las bases del sistema político que el liberal pregona, un sistema de tipo representativo que, lamentable pero previsiblemente, ha fracasado respecto de los ideales que alguna vez, genuinamente o no, invocaba (al reclamar, por ejemplo, que las decisiones de gobierno sean el reflejo de la voluntad de la ciudadanía). El socialista no puede sino rechazar una variante de la democracia que, explícitamente, nació para alejar al representante del representado, una democracia de representantes que procura independizar al que decide respecto de su mandante, de modo tal que el primero no se vea afectado por los clamores habitualmente «ciegos» y «apasionados» de la ciudadanía?⁵³ El socialista busca una mejor democracia, un sistema institucional que garantice que los ciudadanos sean libres, esto es, que puedan ejercer sus potencialidades y regir sus destinos, que ayude a

51 Algún liberal como Bruce Ackerman podrá replicar frente al socialista que el «autogobierno» no requiere que la ciudadanía esté permanentemente «de pie» dándose sus propias leyes: debe bastarnos con que se respete lo que la ciudadanía diga en los «grandes momentos» (en los «momentos constitucionales», de acuerdo con la terminología de Ackerman), cuando ella haga escuchar clara y consistentemente su voz, reclamando por tales o cuales derechos. Sin embargo, éste es un sentido al menos llamativo de «autogobierno». En casos como el citado, lo que se le exige al ciudadano para que pueda sentir que ese «autogobierno» es real resulta extraordinario: si el esfuerzo ciudadano no alcanza a «sacudir» por entero al sistema institucional, lo más probable es que se diga que el estado de cosas reinante es expresión genuina de la voluntad de los gobernados. Véase Bruce Ackerman, *We the People: Foundations*, Harvard University Press, 1991.

52 Son muchos los medios por los que puede optar el Estado para favorecer dichos objetivos, Puede involucrarse en la creación de foros de debate público, en el fortalecimiento de la «voz» de los que tienen más dificultades sociales para hacerse escuchar, en el establecimiento de nuevos mecanismos de sanción institucional a los representantes, en la apertura de mayores oportunidades para la intervención ciudadana en política, en la educación cívica de la ciudadanía.

53 Véase al respecto, por ejemplo, R. Gargarella, *Nos los Representantes*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 1995.

que la vida política (o económica) sea una expresión de la voluntad de quienes están afectados por ella.

En este punto, y tal como señaláramos más arriba, debemos recordar las dificultades que suelen tener los individuos para lograr determinados resultados socialmente valorados a través de decisiones individuales y aisladas. En efecto, no basta con que cada uno de los ciudadanos «tenga la oportunidad» de no aumentar el precio de los productos que vende, con la esperanza de que todos los demás hagan lo mismo y así se detenga un determinado proceso inflacionario. No basta, tampoco, con que todos los individuos «tengan la oportunidad» de pagar mejor a sus empleados, para así hacer una sociedad más justa. Tampoco es suficiente con que los individuos «tengan la oportunidad» de expresar sus preferencias para que podamos considerar que están manifestando sus opiniones.⁵⁴ Cuando se produce un incendio en un local cerrado todos pueden «optar» por -y son «libres» de- salir ordenadamente, en lugar de atropellarse a la salida, pero el propio diseño («institucional») del escenario hace improbable que la buena solución se materialice. Sus preferencias públicas («salir ordenadamente») no tienen un modo sencillo de emerger y se acaban por imponer sus elecciones privadas. Es ahí donde el socialista apuesta por instituciones que concedan a los ciudadanos la posibilidad efectiva de reflexionar colectivamente sobre los asuntos importantes. El buen sistema institucional deberá favorecer tal discusión, en lugar de sólo permitir que sea remotamente posible. Cuando este debate se produce cada uno puede ver de qué modo su suerte se vincula con la de los demás y puede decidir, entonces, con más información. Por supuesto, eso re decir que, enfrentados en un foro público a los demás, los individuos convertirán, súbitamente, en

54 Son muchos los escenarios donde los individuos se manifiestan públicamente de acuerdo con cierta opinión «pública» X, presuntamente compartida por todos, aun si, de hecho, existe una opinión mayoritaria contraria a X. Por lo general, se trata de escenarios donde «ser el primero en discrepar» tiene un coste. Sólo si existe un conjunto de personas que asumen previamente el coste de la discrepancia, la «mayoría» se atreverá a expresar sus opiniones verdaderas. Si no existe esa masa crítica, la opinión no se modificará: T. Kuran, *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*, Cambridge, Mass, Harvard U.P., 1995. La lección interesante es que se necesitan unos diseños institucionales que disminuyan o hagan desaparecer el coste de discrepar. Si la expresión de mis opiniones tiene consecuencias sobre mi empleo, mis posibilidades de acceder a un trabajo o el trato que recibo en mi familia, es difícil que me atreva a expresar mis discrepancias (y aun a concebir las, por conocidos mecanismos psicológicos que nos llevan a tratar de «creernos» aquellas ideas que decimos profesar).

seres solidarios y altruistas. Lo que, des, es seguro es que cuando no se dan oportunidades para una adecuada reflexión colectiva no cabe extrañarse de que, al fin, cada individuo tienda a perseguir su mero autointerés sin preocuparse demasiado por la suerte de su prójimo.⁵⁵

La valoración que los socialistas hacen de las instituciones tiene que ver, fundamentalmente, con su capacidad para asegurar -o, por el contrario, hacer imposible- la realización de aquellos principios. De modo particular, el socialista tiende a rechazar los sistemas económicos organizados a el llamado «libre mercado», en la medida en que ellos vienen a negar, justamente, lo que los socialistas más favorecen: que las decisiones económicas más importantes que tengan que ver con la comunidad no sean ajea comunidad, que, también en la economía, que tanto decide sobre le las gentes, haya lugar para la participación deliberada en la toma decisiones. Lo dicho no significa sostener que la economía deba ser plenamente planificada, ni que el «mercado» no merezca tener un lugar importante a la hora de pensar la organización económica de la sociedad. Lo que el socialista pretende es que la comunidad intervenga en las decisiones sobre qué iniciativas económicas alentar o desalentar, antes que dejar las mismas, exclusivamente, en las manos «ciegas» del mercado o, de modo más realista, en las manos «poderosas» e interesadas de una élite de empresarios o «emprendedores». Sencillamente pretende que, en la medida en que el

55 Ahora bien, ¿qué es lo que pasa si las decisiones colectivas que se toman son contraprincipios igualitarios que normalmente han distinguido al pensamiento socialista? socialista preferir la decisión mayoritaria o reforzar -contra aquella- el igualitas cuestión es compleja y la respuesta más sensata, frente a tal pregunta, es «depende”. Depende de la situación de que se trate. Si nos encontramos en un sistema institucional que efectivamente ayuda a conocer, procesar y hacer efectiva la voz ciudadana, hay razones para apoyar los resultados de este proceso de toma de decisiones. Por otro lado, si á en juego es la misma posibilidad razonable (y uno debiera pedir disculpas por el e término tan ambiguo) de que algunos individuos tomen parte de ese proceso de decisiones, hay razones para que el socialista defienda la adopción de determinadas igualitarias aun en contra de lo que la circunstancial mayoría piense al respecto. El socialismo parece requerir un piso mínimo de igualdad material, que puede ser pero no renunciado de modo sustancial. ¿Qué decir respecto del difícil caso en que a debate el mismo procedimiento de toma de decisiones democrático? La pregunta tiene mucho de bizantina, pero la línea de respuesta, de todos modos, debería seguir la línea anterior: depende de qué se quiera hacer. Entendemos que un socialista debería oponerse a la alternativa de que el sistema democrático de toma de decisiones sea reemplazado por otro que, de modo más o menos permanente, deje las decisiones en una casta o élite. Este punto, de todos modos, merece una consideración que excede los marcos de esta introducción.

mercado contribuya a realizar ciertos objetivos que se juzgan valiosos, la sociedad haga uso del mercado, que sean los ciudadanos quienes decidan el lugar del mercado, donde y para qué resulta conveniente (y no que sea el mercado el que «decida» cuál es la «buena sociedad» para el mercado). Le interesa, muy fundamentalmente, que las decisiones distributivas no se salden a partir de la fuerza o astucia de cada uno para empujar hacia su propio lado, sino que se salden en escenarios donde haya lugar para una discusión colectiva en la que imperen las buenas razones y los criterios de justicia. Le interesa hacer posible que la economía sirva para atender, fundamentalmente, los intereses más básicos de todos los miembros de la comunidad. Como sostiene Anne Phillips, en este volumen, le preocupa que la producción esté diseñada «a la medida de las necesidades sociales y que el cuidado de las personas sea tan prioritario como la producción de bienes y servicios que puedan ser vendidos en el mercado».

En tal sentido, al socialista le preocupa restablecer la defensa de la igualdad que el liberal parece abandonar con la proclamación de principios políticos (fundamentales), tales como el de «un hombre, un voto». El socialista se toma en serio la igual capacidad de influencia. Por contra, el liberal se despreocupa del hecho de que en la esfera económica esa igualdad pueda resultar desvirtuada. En el mercado, no se olvide, sólo se reconocen las necesidades de quienes tienen recursos para «expresar» sus demandas. Todos pueden desear una educación excelente, un cuidado médico permanente o una protección jurídica fiable, pero sólo los que tienen recursos pueden «expresar» esos deseos. Desde otra perspectiva, eso es lo mismo que reconocer que unos (que siempre son pocos) tienen mucha más capacidad de decisión que otros acerca de qué es lo que se demanda. Si hay unos cuantos que están en condiciones de comprar coches de lujo o de pagar por una medicina cara (sofisticada tecnología para enfermedades propias de edades avanzadas, cirugía plástica), serán esos «bienes» los que se alentarán, aun si con los mismos recursos cabría mejorar la esperanza de vida de muchos otros que, por supuesto, tienen demandas pero no el idioma (dinero) con el que expresarlas. Aun liberales igualitarios muy sofisticados (como John Rawls o Thomas Nagel) aceptan la compatibilidad de una sociedad justa con la presencia de significativas diferencias de riqueza entre sus habitantes, en la medida en que tales diferencias contribuyan a mejorar suerte de los que están peor. Por el contrario, autores situados en la tradición socialista -como Gerald Cohen- se resisten a considerar aceptables esas agudas desigualdades, que juzgan incompatibles con la buena sociedad.⁵⁶ Una defensa consistente de la igualdad, podríamos añadir, requiere

56 Véase, por ejemplo, Gerald Cohen, *If You Are An Egalitarian, How Come You're*

que no se abandone dicho ideal a mitad de camino: requiere extender el principio que hay detrás de la fórmula «un hombre, un voto» desde ampo político al económico, tanto como requiere resistir las acciones puedan minar tal principio (desde restricciones a la participación política de algún sector de la población hasta medidas que, más directa o indirectamente, favorezcan la concentración del poder económico en pocas manos).⁵⁷

El «libre mercado» es rechazado, además, en la medida en que tiende a rentarse de -y a reproducir- profundas desigualdades sociales. El socialista, en cambio, defiende un igualitarismo radical que (sin ser incompatible con ciertas desigualdades materiales, surgidas en razón de motivos y específicos)⁵⁸ asegure que las condiciones de vida de las personas se vinculen a sus elecciones, y no a hechos meramente circunstanciales («hechos moralmente arbitrarios», según la terminología rawlsiana), que implique: los miembros de la sociedad gocen de ciertas garantías irrenunciables materia de alimentación, salud, vivienda, vestimenta, acceso a la justicia educación y que tienda a ser incompatible, en líneas generales, con todo tipo de desigualdades significativas en materia de ingresos (por razones como las que en seguida veremos).

Finalmente, los socialistas critican las sociedades de «libre mercado» en la medida en que éstas propician valores y comportamientos, modos de vida, que se oponen a su idea de buena sociedad. En efecto, el «libre» mercado alienta -de un modo silencioso pero inexorable- comportamientos consumistas, antisolidarios, competitivos y estrechamente hedonistas, comportamientos, todos ellos, que se llevan mal con los principios de la tradición socialista. En el mercado las relaciones entre

So Rich?, Cambridge, Harvard University Press, 2000 (trad. cast.: *Si eres igualitarista, ¿cómo es eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001). Cohen niega que la propia teoría de Rawls autorice a éste a dar los pasos que de hecho da. De todos modos, el tipo de cambios que, según Cohen, deberían introducirse en la «teoría de la justicia» rawlsiana para tornarla una concepción consistente amenazan con transformar a ésta en un producto mucho menos atractivo para el liberalismo: como en la metáfora de la «manta corta», el liberalismo no podría tener algunos de los principios que más férreamente abraza sin renunciar a otros que también le dan su identidad.

57 La consigna «un hombre, un voto» viene a simbolizar el compromiso con la idea de la opinión de cada uno valga igual que la de cualquier otro dentro de la comunidad. Claramente, afirmar este tipo de consignas no implica negar la posibilidad de que se tomen medidas especiales para ayudar a aquellos cuya voz, actualmente, no se escucha. El debate sobre las acciones afirmativas ejemplifica el posible alcance de este tipo de ayudas especiales y da un buen muestrario de las dificultades teóricas encerradas, también, en esta discusión.

58 Véase el trabajo de Cohen «¿Por qué no el socialismo?», en este volumen.

los individuos son puramente instrumentales: yo te doy X porque obtengo algo a cambio, no porque tú necesites X. Además, el mercado y los comportamientos que lo inspiran y que alienta impiden la autorrealización, el ejercicio real de las mejores capacidades humanas y la elección libre de las propias metas: no es libre aquel que no tiene otra vocación que la satisfacción de sus deseos, que no «imprime dirección y sentido a su vida», que no escoge sus deseos sino que es víctima de ellos. En tercer lugar, aquellos comportamientos erosionan los vínculos morales y afectivos: los individuos que sólo se atienen a las normas (o a los afectos) porque «les resulta beneficioso» no están comprometidos con ellas y, si su comportamiento se generaliza, que es precisamente lo que propicia el mercado, acaban por hacer imposible cualquier sentimiento de comunidad cívica.⁵⁹ Finalmente, la propia desigualdad, que actúa como combustible de la sociedad de mercado, mina el terreno de las experiencias compartidas, incluso cognitivas, que operan como cimiento de los más elementales lazos fraternales y solidarios de las comunidades políticas.⁶⁰ Tales lazos tienden a diluirse si alguien «crea y se queda, digamos, con diez veces más dinero que yo, porque mi vida se verá sometida a desafíos que [aquel] nunca confrontará, desafíos que [tal sujeto] podría ayudarme a remediar pero que no lo hace porque guarda el dinero para sí».⁶¹ Republicanos y socialistas notables como John Harrington, Benjamín Franklyn, Thomas Paine, Thomas Jefferson, Louis Blanc, Robert Owen detectaron y criticaron tempranamente dichas consecuencias propias de las políticas promovidas por el liberalismo. Pensadores y políticos como los mencionados, entre tantos otros, rechazaron la organización económica basada en -para decirlo con el

59 Como se dijo más arriba, el egoísta está interesado en que todos respeten las normas. Se respetan los contratos, los intercambios se producen y se cumple la ley (y la propiedad, entre otras cosas, se garantiza). De hecho, lo que prefiere es que todos las respeten... menos él. De ese modo se evita los «costos» del buen comportamiento y se beneficiaría de su violación. Pero, claro, cuando ese comportamiento se generaliza, desaparecen esos bienes públicos que son las normas: nadie está interesado en producir algo que beneficia a todos por igual y que no se puede excluir de su consumo a nadie ni cobrarle por su uso.

60 Y también, a través de diversos procesos, entre ellos, los distributivos, distorsiona los procesos de formación de las preferencias y, por tanto, socava la buena deliberación democrática. En ese sentido, un liberal atípico e igualitario como Ronald Dworkin se ve en dificultades para compatibilizar su igualitarismo democrático y su compromiso con el mercado: C. M. Macleold, *Liberalism, Justice and Markets. A Critique of Liberal Equality*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

61 G. A. Cohen, en este volumen.

léxico de su época- el «comercio libre» por los efectos que ella producía, ante todo, en el carácter de las personas y en las relaciones humanas en general. Frente a tal sistema, defendieron formas variadas de igualitarismo, desde el llamado «republicanismo agrario» (Harrington, Paine, Jefferson) hasta el comunismo basado en la máxima planificación (Blanc). Desde luego, cada una de esas propuestas no estaba exentas de problemas, algunos de ellos insalvables, pero eso no resta un ápice de licitud a sus aspiraciones (y, en todo caso, las dificultades de esas propuestas no se pueden tomar, en ningún caso, como argumentos en favor de la omnipresencia del mercado, del mismo modo que los «problemas» de la libertad no son argumentos en favor de la esclavitud). De modo semejante, contemporáneamente, G. A. Cohen ha defendido un «principio antimercado» -el principio de la «comunidad»-, al que considera esencial dentro de la tradición socialista y conforme al cual cada uno sirve a sus semejantes «no por lo que [uno] pueda recibir a cambio, sino porque [mi semejante] necesita de mis servicios». Cohen considera que el principio de la «comunidad» es «antimercado» porque el mercado «motiva la contribución productiva no sobre la base de un compromiso con los demás seres humanos y un deseo de servirlos al mismo tiempo que uno es servido *por* ellos, sino sobre la base de una impersonal recompensa en dinero. El motivo inmediato de la actividad productiva en una sociedad de mercado es, típicamente, una mezcla de avaricia y temor, en proporciones que varían con la posición de cada persona en el mercado y con su propio carácter». A partir de la avaricia -agrega- los demás son vistos como una potencial fuente de enriquecimiento y, a partir del temor, como una amenaza.⁶²

El reconocimiento de los valores de los que se alimenta el mercado y, a la vez, de los valores que éste alienta (que, por cierto, muestran además lo poco «neutral» que es, de hecho, el liberalismo frente a los que razonablemente prefieren vivir en una comunidad más solidaria, menos individualista, menos consumista)⁶³ nos permite entender por

62 Así, en los textos de Cohen incluidos en este volumen. Véase, además, su trabajo *The Future of a Disillusion*, en *New Left Review*, noviembre -diciembre de 1991, págs. 5-20.

63 Reconociendo, al menos parcialmente, este punto, véase, por ejemplo, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The theory and practice of equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pág. 283. Dworkin admite que el liberalismo igualitario no puede defender una absoluta neutralidad; y ello, dado que defiende cierto tipo de paternalismo educacional, ya que no es neutral frente a las concepciones que predicán la imposición de ideales y en razón de que la teoría de la justicia que sustenta hace que la realización de ciertos planes de vida (por ejemplo, uno que tenga como ingrediente importante coleccionar cuadros de Rernbrandt) se torne más dificultosa.

qué los socialistas se encuentran mucho menos apegados que los liberales al discurso de la «neutralidad» estatal.⁶⁴ Al socialista -en este sentido, de modo similar a una parte de la mejor tradición republicana-⁶⁵ le interesa que el crecimiento económico se asiente en otros principios,⁶⁶ vinculados con la fraternidad o el compromiso cívico. Y -como afirma Cohen- «el hecho de que el primer gran experimento [destinado a organizar la economía según valores diferentes de la avaricia y la ansiedad] haya fracasado desastrosamente no es una buena razón para dejar de lado el intento».⁶⁷ Por otro lado, la defensa que pueden hacer los socialistas de valores diferentes a los asociados al libre mercado no tiene por qué llevarlos a sostener de manera autoritaria y «ciega» un muy detallado esquema axiológico. Más bien la defensa de una cultura de la fraternidad parece perfectamente compatible con la preservación de un amplio espacio para el desarrollo de valores individuales variados. Al socialista le interesará especialmente tornar real dicha posibilidad, ya que de modo hará compatible su compromiso con el autogobierno

64 ¿Significa esto que los socialistas deben estar comprometidos a defender un sistema donde se les imponga a los individuos de qué modo deben vivir, qué valores deben defender en su vida personal? No, en absoluto. Más aún, una conclusión semejante parecería extraña para quien proclama defender, ante todo, el derecho del «autogobierno». Nada más distante del autogobierno que una situación en la cual unos pocos o muchos determinan qué valores deben honrar todos los demás. Ahora bien, ¿cómo debería reaccionar un socialista cuando los valores defendidos por la enorme mayoría se contradicen con los valores defendidos por unos pocos? Nuevamente, en este caso, la respuesta dependerá del caso de que se trate. Si la mayoría prefiere un determinado esquema impositivo a otro, en principio, no hay razones para negarle a la mayoría el ejercicio de su «soberanía». Distinto es el caso en el que lo que está en juego son valores propios de la «moral personal»: por ejemplo, una mayoría católica se encuentra molesta por el ateísmo de la minoría. En este caso, el respeto del autogobierno colectivo debiera ceder frente al autogobierno personal: los últimos en nada perjudican a los primeros. De todos modos, no debemos engañarnos. El problema que aquí se encuentra en juego es muy importante, ya que resulta enormemente difícil deslindar la moral «personal» de la «pública» y determinar la relación apropiada entre ambas esferas. Sin embargo, y como consuelo de tontos, habrá que decir que el problema sobre cómo justificar el tratamiento de tales cuestiones afecta radicalmente a todas las teorías de filosofía moral conocidas.

65 Véase el artículo de Bowles y Gintis, en este volumen.

66 Una empresa, ésta, que no es completamente ajena al mejor liberalismo igualitario. Véase John Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, 1999, cap. 21.

67 «The Future...», *ibid.*, pág. 18.

colectivo y compromiso con el autogobierno individual (con la «auto-realización»).

Defender el socialismo no tiene por qué llevarnos a rechazar como inaceptable el compromiso liberal con los derechos individuales. Los socialistas también tienen buenas razones para defender ciertas libertades básicas entre otras cosas, resultan fundamentales para poder hablar de un modo sensato del autodesarrollo individual. Tenderán, de todos modos, a dejar de la obsesión liberal por la defensa del derecho a la propiedad privada -derecho por el que los socialistas, indudablemente, sienten mucha menos fascinación que los liberales (ello, entre otras razones, debido a la enorme dificultad existente para justificar normativamente la apropiación privada) fortunas que poco tienen que ver con el esfuerzo individual)-. Seguramente, propondrán también que se agreguen otros derechos a las declaraciones de derechos conocidas (así, por ejemplo, sugiriendo la incorporación de ciertos derechos colectivos, en la medida en que se considere que de nodo se «acorazan» mejor ciertos intereses estimados como fundamentales para la sociedad en su conjunto).⁶⁸ Finalmente, y en lo que respecta a defensa específica de los derechos (individuales y colectivos), los socialistas mostrarán una preocupación muy especial por examinar la situación de los tradicionalmente desfavorecidos y especialmente afectados. (...).

Alex Callinicos, *Igualdad*. Madrid, Siglo XXI, 2003.

La igualdad y el capitalismo [pp. 109-155]

(...).

La igualdad frente al mercado.

(...).

Después de que el colapso del bloque del Este desacreditara la idea de una alternativa socialista al sistema existente, ganó terreno en círculos socialdemócratas la creencia de que la historia mundial adoptaría ahora la forma de una lucha entre modelos rivales de capitalismo. En particular, el «capitalismo renano», con sus generosos sistemas de asistencia social, mercados regulados y negociación colectiva entre el Estado, el capital y el trabajo, ofrecía un modelo más atractivo para el centro izquierda que el *laissez faire* angloestadounidense. La idea

⁶⁸ No ignoramos la existencia de un amplio y viejo debate en torno a la posibilidad de defender la existencia de algo así como «derechos colectivos».

de un «capitalismo de accionistas», que se inspiraba en Alemania y Japón, se lanzó durante un breve período en los círculos del Nuevo Laborismo a mediados de los años noventa, antes de que fuera reprimida por ser demasiado radical por Blair y Brown. Sin embargo, el problema de este enfoque es más profundo que el conservadurismo de los líderes laboristas. El capitalismo de accionistas realmente existente pasa por malos momentos desde comienzos de los años noventa. La trayectoria económica de Japón y Alemania a lo largo de la última década ha sido considerablemente peor que la de los Estados Unidos. En ambos países, las clases políticas y empresariales están profundamente divididas respecto a las poderosas presiones para reestructurar sus economías conforme a un modelo más anglosajón. Es dudoso que el «capitalismo renano» siga representando una alternativa estable y coherente al neoliberalismo.⁶⁹

Sin embargo, la dificultad de perseguir objetivos igualitarios en un contexto capitalista va mucho más allá de la cuestión de la viabilidad de modelos económicos concretos. Cualquier intento serio de alcanzar una mayor igualdad es probable que perturbe de forma significativa el funcionamiento del capitalismo en tanto que sistema económico. Pensemos, por ejemplo, en la propuesta, a la que tanta publicidad se ha dado, de sustituir los sistemas de bienestar social existentes por un modelo en el que cada ciudadano adulto perciba una renta básica del Estado. Muchas veces se ha considerado que esto sería una forma de superar las consecuencias irracionales de las interacciones del sistema fiscal y de los subsidios otorgados tras comprobar la situación económica del beneficiario, que abandonan a los pobres a una trampa de pobreza en la que tienen escasos o nulos incentivos para aceptar un empleo remunerado. Brian Barry sostiene que la introducción de una renta básica serviría a objetivos igualitarios: por ejemplo, contribuiría a desbrozar el camino hacia el socialismo de mercado.⁷⁰

Philippe Van Parijs y Robert Van Der Veen van más lejos, afirmando que «si hay que aproximarse al comunismo dentro de un contexto capitalista, debe ser elevando tanto como sea posible la renta garantizada

69 M. Albert, en *Capitalism against Capitalism* (Londres, 1993), ofrece la formulación más general del modelo de capitalismo de accionistas aun (por supuesto, ha inspirado, informe los escritos de Hutton. Para una crítica véase A. Callinicos, «Betrayal and Discontent: New Labour under Blair», *International Socialism*, 2.72 (1996), pp. 5-13.

70 B. Barry, «The Attractions of Basic Income», en J. Franklin, ed., *Equality* (Londres, 1997).

en forma de subsidio universal»⁷¹. Proponen que se pague a todo el mundo una renta básica de la mitad del PIB per cápita, con correcciones que tengan en cuenta variables como la edad y el nivel de incapacidad. Esta «Vía Capitalista al Comunismo» (entendiendo este último en el sentido de Marx, en oposición a la caricatura que en tiempos se conoció como «socialismo existente») implicaría «la redistribución [...] más o menos, de aquellos que desempeñan un trabajo remunerado a quienes no lo hacen»; una propuesta justificada por la afirmación de que «bajo el capitalismo avanzado del Estado de bienestar, el acceso al trabajo (remunerado) se ha convertido en un privilegio».⁷²

Esta afirmación refleja la creencia, común entre los intelectuales de centro izquierda del norte de Europa, de que el trabajo asalariado se está convirtiendo en una experiencia social relativamente marginal. Como proposición general, es un error. A pesar de los niveles de desempleo crónicamente elevados de las economías avanzadas durante la última generación, sólo una minoría relativamente reducida de la población económicamente activa está en el paro (la afirmación de Van Parijs y Van Der Veen de que «en Europa Occidental, la población empleada contribuye menos que la mitad de la población adulta total» depende, para que sea válida, de la dudosa inclusión de los jubilados en esa última cifra).⁷³

En los Estados Unidos, la jornada laboral aumentó casi un 4 por 100 entre 1980 y 1997, mientras que en otros lugares del mundo industrializado se mantuvo estable o se redujo ligeramente⁷⁴. La idea de que el trabajo remunerado está desapareciendo deriva la plausibilidad que pueda tener de la experiencia del norte de Europa en el mismo período de lento crecimiento y elevado desempleo, que se hizo tolerable gracias a la aportación relativamente generosa de bienestar social y a un descenso relativamente importante de la jornada laboral. Este estado de cosas está sometido ahora a una presión creciente, pues tanto el Banco Central Europeo como las grandes empresas demandan reducciones del gasto público y la desregulación del mercado laboral.

Sin embargo, el principal problema de la propuesta de la renta básica es otro: la resistencia que suscitaría en los capitalistas. Van Parijs

71 *Id.*, «Universal Grants versus Socialism», en Van Parijs, *Marxism Recycled*, pp. 178, 179.

72 *Ibid.*, p. 206, nota 4.

73 *The Financial Times*, 6 de septiembre de 1999. Una excelente crítica de la tesis del fin del trabajo es la de M. Husson, «Fin du travail ou réduction de sa durée?», *Actuel Marx*, 26 (1999).

74 Van Parijs y Van Der Veen, «Universal Grants versus Socialism», p. 189.

y Van Der Veen desechan esa objeción: «Dado el considerable margen que proporciona el desempleo masivo, es difícil creer [...] que la sustitución de la actual red de seguridad social en los estados de bienestar avanzados perjudicaría espectacularmente los beneficios (considerando todos los factores) y ahuyentaría a los capitalistas con libertad de movimiento»⁷⁵. Ésta es, por decir lo menos, una actitud notablemente ingenua en vista de la larga experiencia de los gobiernos socialdemócratas «desviados de su rumbo» (por usar la célebre frase de Harold Wilson) por la fuga de capital a gran escala: el ejemplo más reciente es la administración de Mitterrand en Francia, que tuvo que abandonar en 1981-1983 su programa de políticas macroeconómicas keynesianas y extensas nacionalizaciones por el desplome del franco en los mercados financieros exteriores.

Desde entonces, los mercados se han mostrado extraordinariamente sensibles a cualquier movimiento de un gobierno en una dirección de «gravar-y-gastar». En marzo de 1999, Oskar Lafontaine, el primer keynesiano comprometido en muchos años que ocupaba el cargo de ministro de finanzas de una gran economía, fue obligado a dimitir del nuevo gobierno rojiverde en Alemania como consecuencia de una campaña concertada de la gran industria. Su principal crimen fue proponer un desplazamiento relativamente limitado de la presión fiscal desde los asalariados hacia las empresas. Como respuesta, algunas de las principales empresas alemanas amenazaron con trasladarse al extranjero. *The Financial Times* resumía escuetamente el efecto de este chantaje así: «Tras su airada revuelta por el aumento de los impuestos, los líderes de la industria alemana han pedido su cabellera».⁷⁶

Barry calcula que financiar una renta básica de un nivel de subsistencia requeriría «un impuesto básico sobre todas las rentas del 50 por 100 (que, por supuesto, sería mayor en las rentas mayores)»⁷⁷. Si un partido importante del mundo avanzado, con perspectivas serias de alcanzar el poder, planteara con seriedad semejante propuesta, la reacción de los privilegiados sería de una ferocidad inimaginable.

Es importante entender que lo relevante de esta crítica no es que la propuesta de la renta básica no sea realista. Como argumentaré con mayor detalle en el siguiente epígrafe, un grado de «factibilidad» demasiado limitado estrangularía en origen la búsqueda práctica de una

⁷⁵ *The Financial Times*, 13 de marzo de 1999.

⁷⁶ Barry, «The Attractions of Basic Income», p. 163.

⁷⁷ Véase E. O. Wright, «Why Something like Socialism is Necessary for the Transition to Something like Communism», en *id.*, *Interrogating Inequality* (Londres, 1994).

sociedad más igualitaria. Lo que yo sostengo, más bien, es la incompatibilidad de una propuesta de ese tipo; una renta básica es inconsistente con el funcionamiento de una economía capitalista. En parte, el objeto de los subsidios universales propuestos por Barry y Van Parijs y Van Der Veen es proporcionar una alternativa aceptable al trabajo remunerado. Pero esto socavaría drásticamente el incentivo a firmar un contrato de trabajo en términos favorables al capital.

Una de las fuerzas que impulsan los esfuerzos neoliberales para reducir el gasto público y «reformular» el sistema de bienestar ha sido la creencia de que, como resultado de la Larga Expansión, los subsidios de la seguridad social estaban erosionando los incentivos para desarrollar trabajo asalariado, sobre todo en niveles de escasa remuneración. El objetivo era, en las palabras antes citadas del memorándum del Banco de Inglaterra, reducir los subsidios sociales «a un punto en el que aumente el temor al desempleo y se estimule la movilidad del trabajo». Una renta básica que garantizara un nivel de subsistencia conseguiría algo más que invertir los efectos de estas reducciones.

Ésa es una buena razón para apoyar una propuesta de este tipo que sin embargo choca con las condiciones en las que podría reproducirse una economía capitalista viable. En ese sentido la resistencia que los capitalistas sin duda organizarían frente cualquier intento de introducir una renta básica tendría un; base racional. En otras palabras, la idea no es únicamente que semejante intento suscitaría la perjudicial oposición de los intereses empresariales, sino también que esa oposición reflejaría una comprensión exacta de los requisitos de la empresa capitalista rentable.

Quienes apoyan la renta básica se ven, pues, ante un dilema. O el subsidio se fija en un nivel tan modesto que actúe -como la renta mínima garantizada introducida por Gordon Brown como un subsidio a los empresarios que pagan salarios bajos, o si se fija en cualquier nivel próximo al de subsistencia, perturbaría el funcionamiento de la economía capitalista y suscitaría, la feroz oposición de los intereses empresariales que, en sí misma, tendría un impacto desestabilizador. Barry propone introducir la renta básica de forma gradual, pero se alcanzaría el punto en el que esa última alternativa entrara en juego, y con toda probabilidad mucho antes de llegar a alcanzar el nivel de subsistencia. La respuesta correcta a este dilema no es rechazar la propuesta de la renta básica, que tiene indudables atractivos sino reconocer que sólo puede tener éxito como parte de un movimiento más amplio hacia el socialismo en el que es decisivo quitar de las manos de los capitalistas el control de los recursos productivos para que lo ejerzan colectivamente

aquello a quienes Marx denominaba «productores asociados».⁷⁸

El caso de la renta básica ilustra un aspecto más general. Cualquier intento de avanzar significativamente en dirección de una mayor igualdad implica intervenciones drásticas en el funcionamiento del mercado que interferirían gravemente en las condiciones de la reproducción capitalista. Los intentos socialdemócratas de frenar las operaciones del mercado para dejar margen a las políticas igualitarias sufren, pues, dificultades de principio. Lionel Jospin, líder del Partido Socialista Francés, ha intentado diferenciarse de la Tercera Vía de Blair-Clinton declarando: «estoy a favor de la economía de mercado en contraposición a la sociedad de mercado»⁷⁹. Después de ocupar el cargo de primer ministro en junio de 1997, Jospin afirmó: «si se da rienda suelta a las fuerzas del mercado, eso supondrá el fin de la civilización en Europa occidental»⁸⁰. ¿Pero cómo frenar las fuerzas de mercado sin producir el tipo de polarización perturbadora que acabo de examinar? En la práctica, Jospin no ha seguido políticas tan diferentes de las de Blair, privatizando en una escala mucho mayor que sus predecesores de derechas y permitiendo que la promesa electoral de la semana de 35 horas se aguara hasta quedar irreconocible, aunque (es un político astuto) ha mantenido contentos a sus partidarios con retórica izquierdista.⁸¹

En otras palabras, los socialdemócratas siguen enfrentándose a la versión más general del dilema expuesto arriba, un dilema que les ha perseguido durante el siglo pasado. Cuando llegan al gobierno, o evitan la confrontación con el capital y gestionan el mercado lo mejor que pueden, en cuyo caso tienen que abandonar sus aspiraciones igualitarias o, si mantienen sus convicciones, sólo pueden triunfar si quitan el control de los recursos productivos a la minoría que actualmente los controla. Los riesgos económicos y políticos de ese último rumbo son enormes, pero es difícil ver cómo alguien interesado de verdad en un aumento significativo de la igualdad puede negar su necesidad.

Hasta ahora he recurrido a una justificación instrumental, pero deberíamos recordar que una de las fuerzas básicas que impulsan los argumentos liberales igualitarios (...) es que el acceso a los recursos productivos, entre otras cosas, debía igualarse. Uno de los grandes

78 *Libération*, 3 de octubre de 1998.

79 *The Financial Times*, 7 de junio de 1997.

80 J. Wolfreys, «Class Struggles in France», *International Socialism*, 84 (1999).

81 Véase, por ejemplo, J. Rawls, *A Theory of Justice* (edición revisada, Oxford, 1999), pp. XIV-XVI, y R. Dworkin, «Liberalism», en M. Sandel, ed., *Liberalism and Its Critics* (Oxford, 1984), pp. 68-69.

méritos de Rawls y Dworkin en particular es, por expresarlo así, haber situado esta cuestión en la agenda filosófica (aunque dejan abierta la cuestión de si esa igualdad requiere la propiedad colectiva de los medios de producción)⁸². La versión estrecha del «igualitarismo de la dotación» que predomina en los círculos del Nuevo Laborismo ha reducido la redistribución a mejorar la disponibilidad y calidad de la educación y la formación, pero deberíamos atender sobre todo a los requisitos de la igualdad de acceso a los propios medios de producción. La principal debilidad del liberalismo igualitario es que no reconoce que alcanzar esa igualdad, es más, el resto de las igualdades que postulan sus defensores, es inconsistente con el mantenimiento de las relaciones capitalistas de producción.

El contraste con la realidad.

Cualquier versión del igualitarismo tiene que enfrentarse a la acusación de que su aplicación sería imposible o produciría tales consecuencias negativas que sería indeseable. Una de las objeciones estándar a las formas radicales de justicia igualitaria (...) es que la redistribución que requieren socavaría gravemente la eficiencia económica. Privados de los incentivos que proporciona la desigualdad de las rentas, los actores económicos producirían menos y las caídas de productividad y producción resultantes reducirían las rentas de todos, incluyendo las de quienes se encontraban en una situación de desventaja a cuyo beneficio, principalmente, se orientaba la redistribución. El principio de diferencia de Rawls trata de enfrentarse a esta objeción autorizando las desigualdades que benefician a los peor situados.

Una versión socialista del igualitarismo probablemente se enfrente a objeciones todavía mayores respecto a su factibilidad. Las convulsiones de finales de los años ochenta, que destruyeron lo que yo prefiero denominar sociedades estalinistas en la Europa oriental y la Unión Soviética, socavaron cualquier credibilidad que pudiera conservar la idea de planificación socialista. G. A. Cohen, fundador del Marxismo Analítico y uno de los principales filósofos políticos igualitarios, escribe: «La aspiración socialista era extender la comunidad a la totalidad de la vida económica. Ahora sabemos que no sabemos cómo hacerlo, y muchos creen que ahora sabemos que es imposible hacerlo». Por consiguiente, está dispuesto a apostar por el socialismo de mercado, pero como una segunda opción mucho menos deseable, puesto que, «aunque el socialismo de mercado puede eliminar la injusticia de las rentas

82 *Id.*, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge, 1995), pp. 259, 262.

que causa la propiedad diferencial del capital, preserva la injusticia de las rentas que causa la dotación diferencial de la capacidad personal», y sigue dependiendo de «cierta mezcla de codicia y temor» para motivar a los actores económicos.

Incluso el socialismo de mercado, al quitar el control de los recursos productivos al capital privado, representaría un cambio muy sustancial. La cuestión decisiva ha sido siempre si la combinación de una propiedad genuinamente colectiva de los medios de producción y la dependencia de los mecanismos de mercado para la asignación de los recursos entre sectores y empresas constituye un sistema económico reproducible a lo largo de un período dado de tiempo: yo dudo mucho de que lo sea. La cuestión más amplia de la factibilidad económica del socialismo es una cuestión vastísima que no puedo abordar adecuadamente aquí. Baste con decir que creo que los igualitarios como Cohen descartan de forma demasiado apresurada la planificación socialista basándose en la experiencia soviética.

Caractericemos como queramos la naturaleza social del «socialismo existente» (en mi opinión era una versión del capitalismo más que un tipo cualquiera de sociedad postcapitalista), la forma de planificación que empleaba requería la concentración total del poder en el centro. En principio al menos, la información fluía en sentido ascendente desde los ministerios y las empresas a los planificadores, y las decisiones en orden inverso, de arriba abajo. Esta estructura tenía un cierto tosco sentido como medio para garantizar la prioridad en cuanto a asignación de recursos de las industrias pesadas relacionadas con el ejército – la verdadera razón de ser del sistema-, pero como han objetado los críticos partidarios del libre mercado a partir de Mises y Hayek, produjo hipertrofia y parálisis en el centro y una extensa evasión e ineficacia en las empresas. Es evidente que fracasó ese sistema de «planificación», si es que merece ese nombre, dado que estaba impulsado por presiones exógenas que procedían de la estructura global de la competencia militar. De ahí no se sigue, sin embargo, que otras versiones de la planificación deban fracasar también. Sin embargo, mediante algún extraño mecanismo ideológico, *toda* alternativa concebible al mercado ha quedado desacreditada por el colapso del estalinismo. Es evidente que esto tiene mucho que ver con el contexto histórico de ese colapso, y muy en particular con lo que ahora resulta cómodo denominar globalización: la acusada tendencia a que la producción, el comercio y las finanzas desborden las fronteras nacionales. Esa internacionalización del capital explica en buena medida porqué la Unión Soviética se desmoronó cuando lo hizo: brutalmente eficaz en la movilización y centralización

de recursos en una escala nacional, el sistema estalinista era totalmente incapaz de aprovechar las nuevas ventajas competitivas que ofrecía la integración económica global.

La desaparición del «socialismo existente» es, pues, la demostración más espectacular de la incompatibilidad del capitalismo organizado nacionalmente con la nueva economía mundial. Pero lo que no parece que respalde la evidencia es inferir además, como hacen incluso filósofos igualitarios más de izquierdas, como Cohen, que esta experiencia demuestra la superioridad *necesaria* del mercado sobre otras formas de coordinación económica. La elección entre el capitalismo de mercado, sobre todo en su variante angloestadounidense, y el difunto estalinismo, parece irremediabilmente empobrecida. Sin embargo, es la única que ofrece el discurso político habitual, siquiera sea como una forma de afirmar, una vez más, la superioridad del capitalismo liberal. Ahora que las repercusiones inmediatas de las convulsiones de 1989 y 1991 se han extinguido y los defectos del capitalismo se han dejado sentir una vez más, sin duda es el momento de considerar seriamente los modelos de planificación socialista democrática. No parece que diseñar un sistema mucho más descentralizado de planificación en el que la información y las decisiones fluyan horizontalmente entre diversos grupos de productores y consumidores, más que verticalmente entre el centro y las unidades productivas, trascienda la capacidad del ingenio humano. El modelo de «coordinación negociada» de Pat Devine ilustra cómo puede funcionar un sistema de este tipo. Uno de sus méritos es que requeriría una extensa democratización de la vida económica y social: un desarrollo que, en cualquier caso, sería deseable por otros motivos⁸³.

Por consiguiente, no hay razón alguna por la que la planificación socialista no sea consistente con una economía capaz de reproducirse a lo largo del tiempo. Sin embargo, el socialismo, como cualquier igualitarismo radical, debe afrontar la objeción de que, incluso aunque en principio sea económicamente factible, no puede ser realizado por los conflictos que implica con motivaciones humanas profundamente arraigadas. Esta concepción es la que expresa Thomas Nagel desde una perspectiva liberal igualitaria. Considera que esto es un ejemplo de la lucha dentro del individuo entre, por un lado, «el punto de vista impersonal [que] en cada uno de nosotros produce [...] una poderosa demanda de imparcialidad e igualdad universales» y, por otro lado, «el punto de vista personal [que] da origen a los motivos y exigencias

83 P. Devine, *Democracy and Economic Planning* (Cambridge, 1988). Para una discusión algo más amplia de las cuestiones que plantean este párrafo y los anteriores, véase A. Callinicos, *The Revenge of History* (Cambridge, 1991).

individualistas que presentan obstáculos a la persecución y realización de tales ideales»⁸⁴.

Más específicamente, Nagel sugiere: «Mi sospecha es que una combinación políticamente segura de la igualdad con la libertad y la democracia requeriría una transformación de la naturaleza humana mucho mayor de la que hay razón para esperar o exigir». Además: «La vida económica no puede desvincularse de la elección privada y las motivaciones personales sin consecuencias desastrosas. Y la forma en que operan tales motivos en la economía parece abocada a frustrar la persecución de un ideal igualitario comprensivo, por grande que pueda ser la voluntad política por conquistarlo. Ése es el bien conocido problema de los incentivos». Por consiguiente, debemos optar por lo que es factible, el establecimiento de un «mínimo social» financiado por unos impuestos progresivos que deja intactas las grandes desigualdades⁸⁵.

La posición de Nagel es, como señala, «el punto de vista que subyace a la socialdemocracia contemporánea»⁸⁶. Quizá el mayor mérito de su argumento es que revela la dependencia de este punto de vista de la concepción conservadora tradicional según la cual la naturaleza humana invalida el cambio social igualitario. En efecto, es difícil dejar de ver la contraposición de las perspectivas impersonal y personal de Nagel como una reformulación filosófica moderna de la antigua concepción cristiano-platónica de la persona como una entidad compleja compuesta de identidades antagonistas de orden inferior y superior⁸⁷.

Está claro que atribuir a un argumento una genealogía sospechosa no equivale a refutarlo. Es notoriamente difícil dirimir las disputas sobre la naturaleza humana, en parte porque suelen confundirse de modo inextricable consideraciones normativas y factuales. Sin embargo, merece la pena recordar la objeción socialista estándar a las apelaciones a la naturaleza humana que apuntan a desechar la reivindicación del cambio igualitario, a saber, que tales apelaciones tienden a confundir lo local y contingente con lo universal y lo natural. Cohen, efectivamente, ofrece una versión de esta objeción al sostener que las estructuras de incentivos que favorecen a los mejor situados tienden a maximizar la productividad y la producción sólo cuando se dan las constricciones que imponen las actitudes y estructuras no igualitarias⁸⁸.

84 T. Nagel, *Equality and Partiality* (Nueva York, 1991), p. 4.

85 *Ibid.*, pp. 90, 91, 124.

86 *Ibid.*, p. 125.

87 Los fundamentos filosóficos de la posición de Nagel se encontrarán en *The View from Nowhere* (Nueva York, 1986).

88 G. A. Cohen, «Incentives, Inequality, and Community», en G. B. Peterson, ed.,

En otras palabras, en relación con el contexto que definen esas actitudes y estructuras, el ofrecer incentivos a los mejor situados puede producir, en efecto, resultados óptimos. Pero eso no quiere decir nada respecto a cómo se comportarían los individuos en un contexto social diferente. En una estructura social transformada de la forma adecuada, en las que predominen creencias distintas respecto a las relaciones mutuas entre los individuos, puede que baste con motivaciones distintas a las expectativas de recompensa material. Un ejemplo es lo que Cohen denomina motivación comunitaria: «produzco porque deseo servir a mis iguales los humanos al tiempo que ellos me sirven a mí», confiado en que mis servicios tengan una respuesta aproximadamente recíproca, pero sin producir (como ocurre con la motivación del mercado) porque deseo ser servido a mi vez⁸⁹.

Uno de los obstáculos que nos impide ver cómo se pueden sortear las expectativas producidas por las estructuras y actitudes no igualitarias es el efecto de lo que Marx denominaba fetichismo. Estas estructuras y actitudes históricamente específicas y las formas de comportamiento que producen han llegado a parecer naturales y, por tanto, inalterables. Sean cuales sean los rasgos negativos de la era keynesiana, implicó una considerable ampliación de las áreas de la vida social y económica que se consideraban susceptibles del control e incluso la transformación conscientes. La reacción neoliberal de la anterior generación representa un dramático angostamiento del margen de intervención humana. Una vez más, el mecanismo del mercado se ha hipostasiado como una fuerza natural que no responde a los deseos humanos.

El fetichismo reduce el ámbito de lo que se considera posible y por tanto dificulta la movilización de un número sustancial de personas en apoyo de una mayor igualdad. De ahí no se sigue que ese obstáculo no pueda superarse. La situación sería verdaderamente difícil si igualitarios como Nagel e incluso Cohen tuvieran razón al creer que la mayoría de los ciudadanos, al menos en las economías avanzadas, son ricos, están satisfechos y por tanto son indiferentes a los sufrimientos de la minoría empobrecida. Pero esa creencia es falsa, como he intentado mostrar en el capítulo 1. Incluso aunque el salario real no haya descendido de hecho (como ocurrió en los Estados Unidos entre principios de los setenta y finales de los noventa), aquellos asalariados que pertenecen a lo que en Estados Unidos se conoce bajo el delicioso oxímoron

The Tanner Lectures on Human Values, XIII (Salt Lake City, 1992), pp. 269-270. Véase el capítulo 3 de este libro.

89 Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 262. Véase también *id.*, «Back to Socialist Basics», pp. 35-37.

de «clase media trabajadora» están atrapados en una estructura de inseguridad en la que -en gran parte debido a las tendencias económicas que hemos expuesto antes en este capítulo- sus trabajos, ingresos, condiciones y futuro a largo plazo están bajo la constante amenaza de las reestructuraciones y despidos masivos que afectan por igual al sector público y al privado.

De esto se sigue que los intereses de la mayoría trabajadora pueden movilizarse en apoyo de una estrategia de transformación social. Esa posibilidad queda velada por la influencia de la ofensiva neoliberal de los años ochenta para derrotar a los trabajadores organizados, a los que debilitó gravemente. Sobre todo en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, países en los que la Nueva Derecha ha cosechado sus mayores éxitos, el resultado ha sido un clima de desesperación política y atomización social: no es sorprendente que la solución espuria de la Tercera Vía haya florecido en esas circunstancias.

Sin embargo, en la Europa continental, donde el movimiento obrero no ha sufrido derrotas de la magnitud de la huelga minera de 1984-1985, los años noventa contemplaron una intensificación del conflicto social y un resurgimiento de la política de izquierda. El país en el que más ha avanzado este proceso es Francia, donde las huelgas del sector público de noviembre-diciembre de 1995 representaron un punto de inflexión que empujó a la sociedad hacia la izquierda de forma significativa⁹⁰. La misma pauta puede observarse en otros países europeos, como ilustra la viva controversia que suscitó la decisión de Schröder, tras destituir a su rival de izquierda, Lafontaine, de sumarse a la Tercera Vía publicando un documento político conjunto con Blair (anteriormente comentado) y anunciar un programa de recorte del gasto público.

Pace a los teóricos de la globalización, todavía es posible construir agentes colectivos sobre la base de la combinación de intereses e ideales compartidos que ha inspirado históricamente al movimiento obrero. La gran manifestación que reventó la reunión de la Organización Mundial del Comercio en Seattle el 30 de noviembre de 1999 ofrece una fugaz visión de lo que podría ser ese agente, cuando sindicalistas y organizaciones no gubernamentales preocupadas por el medio ambiente y la pobreza en el Tercer Mundo confluyeron en su oposición a la agenda neoliberal compartida por las elites políticas y económicas del mundo. Michael Moore evoca vívidamente el carácter de la manifestación:

90 Véase Wolfreys, «Class Struggles in France»; y S. Béroud *et al.*, *Le Mouvement social en France* (París, 1998). Para un debate de algunas de sus consecuencias intelectuales, véase A. Callinicos, «Social Theory Put to the Test of Politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens», *New Left Review*, 236 (1999), pp. 85-102.

Era un cuerpo ampliamente representativo de estadounidenses (y canadienses, británicos, franceses, etc.) [...] Camioneros y defensores de las tortugas, abuelos y empleados de Gap, personas sin hogar y fanáticos de los ordenadores, estudiantes de secundaria y habitantes de Alaska, monjas y Jimmy Hoffa hijo, mecánicos de aviación y esclavos cafeinómanos de Microsoft. Unos pocos eran profesionales de la protesta, pero parecía que, en el caso de la mayoría, aquella era la primera vez que ejercían un derecho constitucional a rectificar agravios. No había «líderes», no había un «movimiento», ni ninguna idea de qué hacer excepto impedir que la Organización Mundial del Comercio mantuviera su reunión secreta [...] Apuntad esta última gran fecha importante del siglo XX -el 30 de noviembre de 1999-, la Batalla de Seattle, el día en el que la gente se cansó de tener que trabajar en su segundo empleo mientras repelía el asalto de los inspectores de Hacienda y decidía que ya era hora de que el pastel se repartiera con la gente que lo había cocinado⁹¹.

A pesar de estos esperanzadores presagios, la escala de transformación social requerida es enorme, sobre todo si se tiene en cuenta las desigualdades estructurales existentes a escala mundial. Un libro de esta naturaleza no puede ofrecer ninguna receta detallada. Sin embargo, habría que resaltar que el objeto de defender un modelo de igualdad según lo expuesto en el capítulo 3 no es garantizar que todos reciban exactamente la misma cantidad de moneda de justicia igualitaria. Shaw percibió bien esto: «todas las reformas sociales se detienen no en el punto de su completud lógica o exactitud aritmética, sino en el que han cumplido su tarea de forma suficiente»⁹². Lo que se requiere es un avance sustancial en la vía que asegure igualdad de acceso a las ventajas. Nadie debería caer en la ilusión de pensar que incluso los pasos que se den en esa dirección y que queden muy lejos de alcanzar plenamente ese objetivo dejarán de suscitar la resistencia intensa de quienes se benefician de las estructuras sociales injustas que hoy predominan. Exigir la igualdad es proponer la revolución.

El mayor obstáculo al cambio no es, sin embargo, la revuelta que provocaría en los privilegiados, sino la creencia de que es imposible. Enfrentados a un entorno económico amenazador, y con las alternativas tradicionales al capitalismo desbaratadas, es muy fácil que los

91 *Moore's Newsletter*, 7 de diciembre de 1999, www.michaelmoore.com.

92 Cohen, «Incentives, Inequality, and Community», por ejemplo en las pp. 307-310.

individuos se desesperen. Me parece que forma parte del deber de quienes están seriamente comprometidos con los ideales igualitarios que se nieguen a sucumbir a ese estado de ánimo. Eso no implica abrazar el optimismo fácil que ignora las limitaciones reales del cambio. Pero este sentimiento difícilmente parece la principal amenaza actual. Es mucho más tentador confundir lo factible con la gama tan limitada de opciones que ofrecen las estructuras socioeconómicas existentes. Sin embargo, caer en esto sería algo más que cometer un error intelectual. Dada la magnitud del sufrimiento y la desigualdad a nivel mundial, sería asentir al mal.

Cohen, en su crítica de las justificaciones de los incentivos desde la izquierda liberal, que ya he comentado, compara a aquellos privilegiados que predicen que producirán menos, haciendo sufrir a los pobres, si no son recompensados de forma especial, con un secuestrador que predice que el niño que ha raptado sufrirá a no ser que sus padres paguen el rescate. Al plantear esta comparación, Cohen quiere demostrar la incoherencia moral de tales afirmaciones cuando las realiza la persona que tiene el poder de hacer real dicha predicción. Son sintomáticas de lo que Cohen denomina «comunidad justificativa» entre el secuestrador y los padres, entre los ricos y los pobres.

Sin embargo, esta comparación encierra una verdad más amplia. De hecho, la mayoría de nosotros vivimos a la sombra del chantaje del capital. Un pequeño grupo de ricos empresarios mueven su dinero entre países en búsqueda de la mayor rentabilidad. Son capaces, con un alto grado de éxito, de exigir que la política se ajuste a sus necesidades. Los gobiernos que amenazan a sus intereses son castigados por fugas de capital y huelgas de inversión. El raro político que los ofende es sometido al escarnio mediático y expulsado de sus cargos. Pero el grueso de la elite política está satisfecha de revolotear como polillas al relumbrón del que una cultura que adora al dinero rodea a los ricos. La cháchara vacía sobre el «comunitarismo» coexiste con la ausencia de algo semejante a una comunidad genuina.

Ya es hora, más que hora, de descubrir el farol de los chantajistas. Su éxito depende del extraño clima que combina la complacencia y el pesimismo, el conservadurismo y el temor que ha llegado a impregnar las sociedades occidentales a lo largo de las dos últimas décadas. Desafiar ese clima requiere coraje, imaginación y una voluntad de poder inspirada en la injusticia que nos rodea. Bajo la superficie de nuestras sociedades supuestamente satisfechas esas cualidades abundan. Una vez movilizadas pueden dar la vuelta al mundo.

Epílogo.

Puede ser útil, como conclusión, formular el argumento de este libro en forma de cuatro tesis:

1. La desigualdad social y económica es una característica crónica del mundo contemporáneo. Los datos de que disponemos sugieren que en la era de triunfalismo capitalista que anunciaron, entre los años 1980 y 1990, las victorias de la Nueva Derecha en los Estados Unidos y Gran Bretaña y el colapso del bloque del Este, la brecha entre ricos y pobres ha aumentado constantemente, tanto a escala mundial como en cada uno de los países. Por supuesto, estas desigualdades no son ninguna novedad, pero representan un continuo reproche a las sociedades modernas que, desde las revoluciones estadounidense y francesa, han garantizado idéntico respeto a todos los ciudadanos. La promesa de lo que Etienne Balibar denomina *égaliberté* -libertad e igualdad concebidas como principios que sólo pueden realizarse conjuntamente- parece ser un rasgo constitutivo de la modernidad, un rasgo que está lejos de cumplirse. La presión a la que este fracaso somete a los políticos –incluso en una época en la que se han dedicado grandes esfuerzos a expurgar los conflictos ideológicos a gran escala del discurso establecido- se refleja en el notable empeño del gobierno laborista británico por demostrar que persigue una estrategia orientada a disminuir de forma significativa la desigualdad. El hecho de que, como he intentado demostrar, esta estrategia tenga escasas probabilidades de triunfar difícilmente hace menos apremiante esta cuestión.

2. El liberalismo igualitario, desde la aparición de la *Teoría de la justicia* de John Rawls hace casi una generación, ha mejorado en gran medida nuestra comprensión filosófica de la naturaleza de la justicia distributiva. El principio de diferencia ofrece un criterio de acuerdo con el cual juzgar si la distribución desigual es tolerable, a saber: únicamente en el caso de que beneficie a los menos favorecidos. El debate sobre el ámbito en el que debe actuar la justicia igualitaria ha aportado una mayor claridad incluso a pesar de los arcanos vericuetos en los que a veces se ha metido. Tanto la igualdad de acceso a las ventajas como la igualdad de capacidades de Amartya Sen sugieren que deberíamos intentar igualar la capacidad de los individuos para acceder a una gama tan amplia como sea posible de actividades y estados (lo que Sen denomina «funcionamientos») que tienen razones para valorar. El enfoque de las capacidades de Sen tiene además el mérito de indicar que el igualitarismo no sólo es impulsado por el justificado deseo de eliminar

las perniciosas consecuencias de la suerte bruta, sino por el objetivo de garantizar que todos tengan igualdad de acceso al bienestar, entendiendo por bienestar la persecución eficaz de objetivos valiosos y libremente elegidos. El hecho de que el bienestar no pueda reducirse a la satisfacción de las preferencias individuales es importante porque excluye las versiones más subjetivistas del igualitarismo de la suerte que considera a los individuos responsables de las consecuencias de todas las elecciones que han tomado una vez que se ha igualado el acceso al bienestar o a los recursos. Frecuentemente, las circunstancias limitan de tal modo las elecciones que las preferencias individuales se adaptan a esa situación limitada. Tratar las decisiones que reflejan esas preferencias como resultado de la libre elección sería cometer una grave injusticia con los individuos en cuestión.

3. La principal debilidad del liberalismo igualitario es, sin embargo, su suposición de que la justicia puede realizarse en el marco de una economía capitalista de mercado. Esta es una premisa que comparte con los ideólogos de la Tercera Vía. Se refleja en la tendencia de los liberales igualitarios a menospreciar el papel de la explotación -la extracción del trabajo excedentario de los trabajadores asalariados- en la creación y mantenimiento de las estructuras existentes de desigualdad (Cohen es una excepción: su preocupación por la explotación refleja el mantenimiento de un compromiso socialista). Se centran en las diferencias del talento natural como fuente principal de desigualdad, una concepción que pasa completamente por alto las estructuras de privilegio y poder enquistadas a nivel mundial. La relación directa entre las diversas medidas emprendidas para reactivar la rentabilidad a lo largo de las dos últimas décadas -desregulación, despidos masivos, recortes fiscales para los mejor situados, reducciones en la red de asistencia social- y la creciente brecha entre ricos y pobres apuntan al conflicto, inherente entre capitalismo e igualdad. Una reflexión más abstracta sugiere que las medidas que recomiendan los igualitarios para mejorar la condición de los peor situados perturbarían gravemente el funcionamiento rentable de la economía capitalista, sobre todo socavando los incentivos para participar en el mercado laboral en términos favorables al capital. La justicia Igualitaria sólo puede lograrse contra el capitalismo.

4. Esta conclusión, por supuesto, plantea la principal dificultad política: desde el colapso de la Unión Soviética, son pocos quienes creen que exista una alternativa al capitalismo viable y socioeconómicamente atractiva. La idea del socialismo de mercado ofrece una solución intermedia, tratando de combinar la propiedad colectiva de los

medios de producción con la supuesta superioridad del mercado frente a otras formas de asignación eficiente de recursos. Incluso aunque esta combinación fuera estable (lo que parece dudoso), no solucionaría las injusticias que surgen de las diferencias en las capacidades y necesidades individuales. Sin embargo, una alternativa al capitalismo ajena al mercado parece muy lejos de los límites del sentido común contemporáneo. Cambiar este estado de cosas requeriría, entre otras medidas, un resurgimiento de la imaginación utópica.: es decir, de nuestra capacidad para anticipar, al menos como bosquejo, una forma de coordinación económica eficiente, democrática y ajena al mercado. Nuestra actual incapacidad para lograr esto es consecuencia de esperanzas defraudadas y del predominio imaginativo que un tipo concreto de capitalismo -el modelo de *laissez faire* estadounidense- ha logrado por diversas razones contingentes. Lo que los franceses denominan la *pensée unique* -un estrecho conjunto de dogmas y recetas neoliberales- ejerce actualmente un dominio casi totalitario sobre el debate político. Pero será pasajero. Ya podemos ver los indicios del desarrollo de una reacción popular a los efectos de ese consenso. A partir de los movimientos que surgen en estos momentos contra el neoliberalismo se desarrollarán nuevas visiones de cómo gestionar mejor el mundo. Ésta es nuestra mejor esperanza de obligar a la modernidad a que cumpla por fin su promesa de igualdad y libertad.

“BIOÉTICA: FUNDAMENTACIONES TEÓRICAS Y PROBLEMAS DE APLICACIÓN”

EL PROBLEMA MORAL DEL ABORTO

Prof. Carolina Pallas (IPA)

El curso de actualización y profundización “Bioética: fundamentaciones teóricas y problemas de aplicación” destinado a Profesores de Educación Media, consta de 4 secciones: Introducción a la Bioética y a los modelos de fundamentación, problemas bioéticos: la investigación con seres humanos, la relación médico – paciente; y los límites de la vida: aborto y eutanasia. En esta oportunidad presentamos el problema moral del aborto, a partir de texto clásicos sobre la temática, que creemos un material didáctico imprescindible a la hora de organizar el debate sobre este tema en el aula.¹

1 Sobre los modelos de fundamentación en Bioética, véase:
- Pallas, C. (2009) **Hacia la búsqueda de modelos de fundamentación en Bioética**. En “Problemas Bioéticos. Elementos para la discusión”. VV.AA. Unesco – Uruguay. Montevideo.
- Pallas, C. (2008) **Bioética: panorama actual de los modelos de fundamentación**. Publicación Electrónica. Dirección de Formación y Perfeccionamiento Docente: http://www.dfpd.edu.uy/cfe/institucional/comisiones/ed_sexual/seminario_taller/panorama%20de%20la%20bio%C3%A9tica%20en%20la%20actualidad.pdf.
<http://www.uruguayeduca.edu.uy/Portal.Base/Web/VerContenido.aspx?ID=200025&GUID=5523217b-e201-49d9-8ef0-e48d8eb6fda5>
- Pallas, C. (2007) **Investigación, difusión y formación en Bioética: la construcción de espacios democráticos**. Conversación: Revista interdisciplinaria de reflexión y experiencia educativa. N° 21. Montevideo.

1- El aborto desde un enfoque ético

Históricamente, las actitudes sobre el aborto y el estado moral de un feto han fluctuado. Aristóteles acepta el aborto al escribir que “En lo que se refiere al matar o criar los hijos, la ley debe prohibir que se críe cosa alguna tarada o monstruosa, pero si uno tiene muchos hijos, no por ello los ha de matar y para vitarlo conviene que la ley ponga un término en el número de hijos y si alguien excediese las tasa de éstos se ha de procurar que los expulsen del vientre antes de que tengan vida y sentido, pues el que esto sea lícito o no, lo decide el sentido y la vida”. (Política, 7:16). El Juramento de Hipócrates -(460-377 a.c. médico griego) - declara “No administraré veneno alguno, aunque se me inste y requiera al efecto; tampoco daré abortivos a las mujeres.” El Talmud judío, compilado alrededor del 600 dc, sostiene que “un embrión es un miembro de su madre” [Hulin 58a] y durante los primeros cuarenta días después de la concepción, el embrión es “simplemente agua” [Yevamot 69b]. La vida de un feto es de igual importancia que la de la madre sólo “una vez que su cabeza ha surgido (de su cuerpo)” [Mishna Oholot 7:6]. Los teólogos medievales dirigen la pregunta al estado moral de un feto examinando si el feto tiene una alma humana. Aquino sostuvo que el feto adquiere una alma humana sólo gradualmente, y en las fases tempranas de embarazo no es técnicamente humano. La posición de Aquino se llama hilemorfismo, es decir, que el alma humana sólo puede existir en un cuerpo distintivamente humano. Por ejemplo, una silla de madera no puede tener una alma humana. Dios, entonces, no implanta el alma humana en un feto hasta que toma una forma humana. Aquino creyó que esto pasa a aproximadamente 40 días después de la concepción en los varones y 80 días para las mujeres. Durante el Renacimiento y el periodo moderno, los filósofos no discutieron el tema de aborto en detalle. Sin embargo, en su Ensayo Sobre el entendimiento Humano (1690), John Locke implica que él “es parte del culto de Dios, no matar a otro hombre; (...) no procurar aborto...” (Ensayo, 1:2:19).

El aborto era al parecer una práctica común y socialmente aceptada como método de limitación familiar en el mundo Grecorromano; y aunque teólogos cristianos vehementemente condenaron el aborto, la aplicación de sanciones severas para detener su práctica recién comenzaron en el siglo 19. En el siglo 20 se modificaron tales sanciones de una manera u otros varios países, empezando con el Unión Soviética en 1920 y con Japón y varios países de Europa oriental y Escandinavo en los años cincuenta. En algunos países la indisponibilidad de anticonceptivos era un factor en la aceptación de aborto. China usó la práctica de abortos como forma de

La palabra «aborto» proviene del latín «abortus», que etimológicamente significa no surgido, no nacido.

Se entiende por aborto el suceso consistente en la interrupción de un embarazo humano no llegado a término, con la consiguiente muerte de un embrión o feto. El aborto en este sentido, puede ser algo que sucede de manera espontánea o inducida; es decir, puede acontecer de manera no intencional (se le llama “espontáneo”) o ser inducido, o sea cuando es provocado mediante un acto intencional y deliberado.

Las razones pueden ser múltiples: desde expeler –desprender- el feto que ha muerto en el útero, por conservar la vida o el bienestar físico o mental de la madre: terapéutico; para evitar embarazos que han sido resultado de una violación o del incesto: humanitarios; para revenir nacimientos de niños con deformidad seria, malformaciones, deficiencia mental o anormalidad genética: eugenésicos; hasta los más problemáticos para evitar embarazos no deseados por producirse en circunstancias sociales, psíquicas o económicas de la madre: por la juventud extrema de la madre, pocos o nulos recursos del núcleo familiar, o por errores en la prevención del embarazo, fracaso de anticonceptivos, y no entra en el plan de vida de la madre.

Es el aborto llamado “intencional” o “voluntario”, el que supone dar muerte deliberadamente a un feto en el útero materno, el que como toda otra cuestión de vida o muerte plantea difíciles problemas morales. La práctica del aborto da lugar, además, a complejos problemas sociales, políticos y de salud pública que no tocamos aquí, ya que nos concentraremos exclusivamente en el problema de la moralidad del acto de abortar.

control de la natalidad. A finales del siglo 20 el movimiento social para la flexibilización o eliminación de las restricciones en la actuación de abortos produce una legislación liberalizada en varios estados de los Estados Unidos durante los años sesenta. La Corte Suprema americana en 1973 consideró que la regulación estatal restrictiva del aborto era inconstitucional, en efecto se legaliza el aborto a demanda de mujeres en los primeros tres meses de embarazo. Pero comenzó un conflicto social y político. En decisiones de 1989 y 1992, una Corte Suprema más conservadora presentó la legalidad de nuevas restricciones estatales al aborto. En nuestro país el tema está en la agenda pública, el debate público del problema ha demostrado las dificultades enormes experimentadas por las instituciones políticas para resolver el problema por lo complejidad del tema.

En la filosofía moral la pregunta central en el debate sobre el aborto ha sido: ¿es moralmente aceptable el aborto intencional?

La respuesta a esta pregunta suele depender de la respuesta que se dé a otras interrogantes filosóficas más generales:

1. ¿Es el feto una persona?
2. ¿Tiene el feto valor moral intrínseco que nos imponga la exigencia de proteger su vida?

3. ¿Tiene derechos el feto que estén por encima del derecho de la mujer a la vida y de su derecho a decidir sobre su cuerpo y sobre su vida personal?

2- Argumentos en Contra

En primera instancia presentaremos 3 posiciones que consideran inmoral el aborto y que se centran en:

- El valor intrínseco de la vida humana.
- Los derechos del feto.
- La pérdida del futuro valioso.

2.1 - EL VALOR INTRÍNSECO DE LA VIDA HUMANA

Varios autores han abordado el tema de la moralidad del aborto desde la perspectiva del valor intrínseco de la vida humana. Para la mayoría de estos autores, el respeto a aquel valor fundamental nos obliga en todos los casos a condenar moralmente el aborto. Por las conclusiones a las que llegan podemos colegir que por «vida humana» entienden la de cualquier organismo biológicamente humano, desde el óvulo fecundado hasta la persona adulta hecha y derecha. Para ellos no hay ninguna diferencia moralmente significativa entre el valor de la vida en un extremo y otro del desarrollo de un ser humano. El inicio biológico de una vida humana suele presentarse, en las versiones religiosas de esta postura, como la obra suprema de la creación divina, como algo creado «a imagen y semejanza» de Dios, en las versiones laicas, como el producto más refinado de la evolución natural; en tanto que tal tiene un valor intrínseco y que estamos moralmente obligados en todo momento a protegerla y respetarla. Para los laicos la Naturaleza nos impone por sí misma la obligación moral de respetar la vida de algunos seres con propiedades puramente biológicas.

La doctrina de la **santidad de la vida humana**, si bien tiene un origen religioso (sólo Dios puede decidir sobre la vida y la muerte), forma parte de una ética más amplia y ejerce gran influencia en nuestros días. Para estos, la vida humana es un valor inherente, es un bien

superior que debe ser respetado en cualquier circunstancia, y por ello nada autoriza a disponer de ella, ni el propio titular.

Por ejemplo, con respecto a la eutanasia, este principio nos permite admitir que nadie tiene derecho a la elección del lugar y momento de su muerte, porque el hombre no tiene el poder absoluto sobre su persona y su vida, con mayor razón sobre su muerte, y ninguna autoridad puede legítimamente imponerla sea este un feto o embrión, niño o adulto o anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie puede decidir que una vida es más o menos plena. Toda vida merece ser vivida.

2.2 - LOS DERECHOS DEL FETO

Desde un enfoque tradicional se ha apelado con frecuencia a los derechos del feto desde el momento de la concepción para fundar una prohibición moral absoluta del aborto. Desde luego, no se trata en este contexto de «derechos positivos» consagrados en alguna legislación, sino de aquellos otros derechos, los derechos humanos, que son condición *sine qua non* para el bienestar de una persona, para que pueda gozar de los aspectos básicos del bienestar humano. Quienes tienen derechos son las personas, de modo que, desde esta perspectiva, se asume de entrada que el feto es una persona, como la madre, con pleno derecho a la vida; luego se esgrime este derecho inalienable del feto para considerar el aborto como una especie de homicidio, como un atropello al derecho del feto a la vida y, por lo tanto, como algo absolutamente reprobable. Más aún, si el embarazo pone en peligro la vida de la madre y hay un conflicto entre el derecho a la vida de la madre y el del feto, la doctrina moral católica tradicional apela, entonces, a una distinción considerada moralmente significativa entre «matar directamente» y «dejar morir», para concluir que es moralmente preferible dejar morir a la madre que matar al feto. Está moralmente permitido en algunos casos señaladísimos llevar a cabo acciones (u omisiones) que tengan como consecuencia la muerte del feto por ejemplo, la teología moral católica admite que a fin de salvar la vida de una mujer embarazada con cáncer en el útero se le puede extraer el útero, aun cuando esto produzca inevitablemente la muerte del feto. En esos casos se apela a la «doctrina del doble efecto» para justificar el acto por el cual se produce la muerte del feto: no era la muerte del feto el efecto que se intentaba con la acción, la acción estaba dirigida a salvar la vida de la madre, y la muerte del feto, aunque fuese un efecto previsible, no era un efecto propositivamente buscado.

2.3 - LA PÉRDIDA DE UN FUTURO VALIOSO

Presentamos fragmentos de “*Por qué es inmoral el aborto*” (1989) por DONALD MARQUIS. [En “Decisiones de vida y muerte: eutanasia, aborto y otros temas de ética medica”. Comp. Florencia Luna y Arleen Salles. Ed. Sudamericana: Buenos Aires. (1998)]

“En la literatura filosófica reciente la posición que sostiene que el aborto es, salvo raras excepciones, gravemente inmoral, ha recibido poco apoyo.

Sin duda, la mayoría de los filósofos que pertenecen a instituciones seculares de educación superior, consideran que la posición antiabortista es o un síntoma de dogma religioso irracional o bien una conclusión generada por argumentos filosóficos altamente confusos. El propósito de este ensayo es socavar esta creencia general. Este artículo expone un argumento que pretende mostrar, en la medida en que puede hacerlo cualquier argumento ético, que el aborto es, excepto quizás en casos raros, seriamente inmoral, que pertenece a la misma categoría moral que matar a un ser humano adulto inocente.

El argumento está basado en un importante supuesto. Muchos de los escritores más perspicaces y cuidadosos que tratan la ética del aborto -tales como Joel Feinberg, Michael Tooley, Mary Anne Warren, ...- creen que el hecho de que el aborto sea o no moralmente permisible está directamente relacionado con el tema de si el feto es o no la clase de ser cuya vida es seriamente incorrecto terminar. El argumento de este ensayo supondrá, pero no argumentará, que la posición de esos autores es correcta.

Asimismo, este ensayo omitirá temas de gran importancia para una ética completa del aborto. Algunos antiabortistas concederán que ciertos abortos, tales como el previo a la implantación (del embrión), o cuando la vida de la madre está amenazada por el embarazo después de una violación pueden ser moralmente permisibles. Este artículo no investigará la casuística de estos casos difíciles. El propósito de este ensayo es desarrollar un argumento general que muestre que la abrumadora mayoría de los abortos deliberados son seriamente inmorales. (...)

A fin de desarrollar el tema, podemos comenzar por la siguiente presunción poco problemática referida a nuestro propio caso: es incorrecto que nos maten. ¿Por qué está mal? Algunas respuestas pueden eliminarse fácilmente. Se podría decir que lo incorrecto de matarnos es el hecho de que el crimen embrutece al que mata. Pero

el embrutecimiento consiste en estar acostumbrado a realizar un acto que es odiosamente inmoral; por lo tanto, el embrutecimiento no explica la inmoralidad. Se podría decir que lo que hace incorrecto matarnos es la gran pérdida que los demás experimentarían debido a nuestra ausencia. Aunque tal soberbia es comprensible, dicha explicación no da cuenta de la injusticia de matar a ermitaños, o a quienes llevan una vida relativamente independiente y cuyos amigos hacen nuevas amistades con facilidad.

Es mejor dar una respuesta más obvia. Lo que principalmente hace incorrecto matar no es su efecto sobre el homicida ni sobre los allegados a la víctima, sino su efecto sobre la propia víctima. La pérdida de la propia vida es una de las pérdidas más grandes que uno puede sufrir. La pérdida de la propia vida nos priva de todas las experiencias, actividades, proyectos y placeres que, de lo contrario, habrían constituido nuestro futuro. Por lo tanto, matar a alguien es incorrecto principalmente porque matar inflige (una de) las mayores pérdidas posibles a la víctima. No obstante, describir esto como la pérdida de la vida puede ser engañoso. El cambio en mi estado biológico, por sí mismo, no hace que el que me maten sea incorrecto. El efecto de la pérdida de mi vida biológica es la pérdida, para mí, de todas aquellas actividades, proyectos, experiencias y placeres que, de otra manera, habrían constituido mi vida personal futura. Estas actividades, proyectos, experiencias y placeres son valiosos por sí mismos o son medios para obtener alguna otra cosa valiosa por sí misma. Algunas partes de mi futuro no son valoradas por mí ahora, pero se convertirán en valiosas a medida que envejezca y cambien mis valores y mis capacidades. Cuando me matan, se me priva tanto de lo que valoro ahora, que hubiera sido parte de mi vida personal futura, como también de lo que pueda llegar a valorar. Por lo tanto, cuando muero se me priva de todo el valor de mi futuro. Infligirme esta pérdida es lo que finalmente convierte en incorrecto moralmente el hecho de matarme. Siendo éste el caso, parecería que lo que hace que sea seriamente incorrecto matar a cualquier humano adulto, *prima facie*, es la pérdida de su futuro. (...)

La afirmación de que matar es incorrecto por la pérdida del futuro de la víctima se basa directamente en dos consideraciones. En primer lugar, esta teoría explica por qué calificamos el homicidio como el peor de los crímenes. Matar es especialmente incorrecto porque priva a la víctima de más cosas que cualquier otro crimen. En segundo lugar, las personas con SIDA o cáncer, que saben que se están muriendo, creen -por supuesto- que morir es algo muy malo para ellas. Piensan que la pérdida de su futuro, que de otro modo

hubieran experimentado es lo que convierte su muerte prematura en algo muy malo. Una teoría mejor sobre la incorrección de matar requeriría una propiedad natural diferente, asociada con matar, que se adapte más a las actitudes del moribundo. ¿Cuál podría ser? La idea de que la incorrección de matar es la pérdida, para la víctima, del valor de su futuro, logra mayor apoyo cuando se examinan algunas de sus implicaciones. En primer lugar, es incompatible con la idea de que es incorrecto matar sólo a seres biológicamente humanos. Es posible que existan especies diferentes de otro planeta, cuyos miembros tengan un futuro como el nuestro. Dado que tener un futuro de este tipo es lo que hace incorrecto matar a alguien, esta teoría implica que estaría mal matar a miembros de tal especie. Por lo tanto, esta teoría se opone a la afirmación de que sólo la vida biológicamente humana tiene un gran valor moral, una afirmación que muchos antiabortistas parecen adoptar. Esta oposición, que dicha teoría comparte con las teorías que enfatizan el “concepto de persona”, parece ser un mérito de ella.

En segundo lugar, la afirmación de que la característica incorrecta del acto de que a uno lo maten es la pérdida del futuro propio, implica la posibilidad de que el futuro de algún mamífero no humano real de nuestro propio planeta sea lo suficientemente parecido a nuestro futuro como para que también resulte seriamente erróneo matarlo. que algunos animales tengan el mismo derecho a la vida que los seres humanos, depende de que se agregue a este estudio sobre la injusticia de matar otro análisis adicional sobre qué hay en mi futuro o en el futuro de otros humanos adultos que hace que esté mal matarnos. En este ensayo no se ofrecerá tal análisis adicional. Indudablemente, proporcionarlo sería muy difícil. Además tal análisis resultaría bastante discutible. Por ello la indeterminación sobre algunas cuestiones difíciles de los derechos de los animales seguramente no quedará mal en este esquema de una teoría elemental sobre lo incorrecto de matar.

En tercer lugar, la afirmación de que la pérdida del futuro propio es el rasgo que hace que sea incorrecto que a uno se lo mate no implica, como lo hacen las teorías sobre la santidad de la vida humana, que la eutanasia activa esté mal. Las personas severa e incurablemente enfermas, que enfrentan un futuro de dolor y desesperación, y que desean morir, no sufrirían una pérdida si se las mata. Según esta teoría es estrictamente el valor de un futuro humano lo que hace que matar sea incorrecto. Si esto es así, matar a algunas personas enfermas y en agonía no necesariamente las daña. Por supuesto, puede haber otras razones para prohibir la

eutanasia activa, pero ésta es otra cuestión. Las teorías basadas en la santidad de la vida humana parecen sostener que la eutanasia activa está muy mal, aun en un caso individual donde parece haber buenas razones para ella, independientemente de consideraciones de política pública. Esta consecuencia es totalmente no plausible; una de las ventajas de la afirmación de que es la pérdida de un futuro valioso lo que hace incorrecto el crimen, es que no comparte esta consecuencia.

En cuarto lugar, la explicación de lo incorrecto de matar defendida en este ensayo implica claramente que, *prima facie*, es seriamente incorrecto matar a niños y recién nacidos, ya que suponemos que tienen futuros valiosos. Dado que creemos que está mal matar a pequeños indefensos, es importante que una teoría sobre la incorrección moral de matar pueda explicar esto fácilmente. Las teorías basadas en el “concepto de persona” que explican por qué matar es incorrecto, no pueden explicar de manera directa el error de matar a recién nacidos o pequeños. Por lo tanto, tales teorías deben agregar explicaciones *ad hoc* sobre lo incorrecto de matar a niños. Cuán plausibles son esas teorías *ad hoc* parece estar en función de cuán desesperadamente uno quiere que esas teorías funcionen. La afirmación de que la característica primaria del error de matar es la pérdida por parte de la víctima del valor de su futuro, explica por qué está mal eliminar directamente a niños recién nacidos o muy pequeños; esto hace tan obvia la incorrección de tales actos como realmente creemos que es. Éste es otro mérito de esta teoría. Por ende, parece que esta teoría sobre el valor de un futuro como el nuestro tiene las ventajas de las teorías basadas en la santidad de la vida y en el concepto de persona, y no posee las desventajas de ellas. Además, coincide con una intuición central sobre qué es lo que hace que matar sea incorrecto.

La afirmación de que la característica principal que hace que matar sea incorrecto debido a la pérdida por parte de la víctima del valor de su futuro, tiene consecuencias obvias para la ética del aborto. El futuro de un feto estándar incluye un conjunto de experiencias, proyectos, actividades que son idénticos a los del futuro de los seres humanos adultos y de los niños. Dado que la razón que es suficiente para explicar por qué está mal matar a seres humanos luego de nacer es una razón que también se aplica a los fetos, resulta que el aborto es, *prima facie*, moralmente incorrecto.

Este argumento no depende de la inferencia inválida de que, ya que está mal matar a personas, también lo está destruir a personas potenciales. La categoría moralmente central de este análisis es la

de tener un futuro valioso como el nuestro; no es la categoría de concepto de persona. El argumento que lleva a la conclusión de que el aborto es, *prima facie*, moralmente incorrecto, es independiente de la noción de persona o persona potencial, o cualesquiera de sus equivalentes. (...)

Por supuesto, este argumento del valor de un futuro como el nuestro, si es correcto, sólo muestra que el aborto, *prima facie*, está mal, no que lo esté en ciertas o todas las circunstancias. Dado que la pérdida del futuro para un feto normal, si se lo mata, es por lo menos una pérdida tan grande como lo es la pérdida del futuro para un humano adulto normal que es eliminado, el aborto, como el crimen ordinario, podría ser justificado sólo mediante razones muy poderosas. La pérdida de la vida propia es casi la mayor desdicha que le puede ocurrir a uno. Posiblemente el aborto pueda justificarse en algunas circunstancias: sólo cuando la consecuencia de no abortar es muy grave. De acuerdo con esto, los abortos moralmente permisibles serán muy raros, a menos que se produzcan tan precozmente como para que el feto no sea aún definitivamente un individuo. Por ello, este argumento debería tomarse como prueba de que el aborto es, presuntamente, incorrecto moralmente, siendo esta presunción muy fuerte, tan fuerte como la presunción de que está mal matar a otro ser humano adulto. (...)

En este ensayo, se argumentó que la ética correcta sobre la incorrección moral de matar puede extenderse a la vida fetal, y usarse para mostrar que existe una fuerte, presunción de que cualquier aborto no es moralmente permisible. No obstante, si la ética de matar adoptada aquí implica que la anticoncepción también es seriamente inmoral, entonces parecería haber una dificultad con el análisis de este ensayo.

Pero este análisis no implica que la anticoncepción sea moralmente incorrecta. Por supuesto, la anticoncepción impide la realización de un posible futuro valioso. Luego, se desprende de la afirmación de que los futuros valiosos deberían maximizarse, que la anticoncepción es *prima facie* inmoral. Esta obligación de maximizar no existe; más aun, nada en la ética de matar de este ensayo implica que exista. La ética de matar de este ensayo implicaría que la anticoncepción es mala sólo si por medio de ella se negara a algo un futuro humano valioso. Sin embargo, con la anticoncepción no se niega tal futuro.

Los tipos de entidades que son dañadas por la anticoncepción caen en cuatro categorías: 1) uno que otro espermatozoide, 2) uno que otro óvulo, 3) espermatozoide y óvulo separadamente, y 4)

espermatozoide y óvulo juntos. Hablar del daño a algún espermatozoide es completamente arbitrario, pues no hay razón para considerar que el espermatozoide sufre el daño en lugar del óvulo. Hablar del daño a un óvulo es completamente arbitrario, pues no hay razón para considerar que el óvulo sufre el daño en vez del espermatozoide. Puede intentarse evitar estos problemas insistiendo en que la anticoncepción priva tanto al espermatozoide como al óvulo separadamente de un futuro valioso como el nuestro. Según esta alternativa, se pierden demasiados futuros. Se suponía que la anticoncepción estaba mal porque nos privaba de un futuro de valor, no de dos. Puede intentarse evitar este problema sosteniendo que la anticoncepción priva a la combinación de espermatozoide y óvulo de un futuro valioso como el nuestro. Pero aquí el artículo definido provoca confusión. En el momento de la anticoncepción, hay cientos de millones de espermatozoides, un óvulo (liberado) y millones de combinaciones posibles de ellos. No hay una combinación real en lo más mínimo. ¿Puede una combinación meramente posible sufrir una pérdida? ¿Cuál? Esta alternativa tampoco produce un sujeto real de daño. Consecuentemente, la inmoralidad de la anticoncepción no está implicada en el argumento de la pérdida de un futuro como el nuestro, simplemente porque no se puede identificar de manera no arbitraria a un sujeto que sufre una pérdida en caso de anticoncepción.

El propósito de este ensayo fue establecer un argumento para mostrar la seria inmoralidad del aborto, suponiendo que la permisividad del aborto depende del status moral del feto. Dado que el feto posee una característica, cuya posesión en los seres humanos adultos es suficiente para que esté mal matarlos, el aborto está mal. Esta forma de tratar el problema del aborto parece superior a otros enfoques de la ética del aborto, porque descansa en una ética de matar que es casi autoevidente, porque la característica relevante moralmente crucial se aplica claramente a los fetos y porque el argumento evita las equivocaciones habituales de ‘vida humana’, “ser humano” o “persona”. El argumento tampoco se basa en afirmaciones religiosas ni en dogmas papales. No está sujeto a la objeción de “especiecismo”². Su validez es compatible con la permisividad moral de la eutanasia y la anticoncepción. Da cuenta de nuestras intuiciones referentes a los niños pequeños.

2 Hace referencia a la posición que sostiene que la especie a la que pertenece el hombre merece o tiene prioridades frente a las otras especies animales.

Finalmente, se puede considerar que este análisis resuelve un problema estándar -ciertamente, el problema estándar- concierne a la ética del aborto. Claramente, matar a seres humanos adultos es moralmente incorrecto. Claramente, no es incorrecto terminar con la vida de alguna única célula humana elegida arbitrariamente. Los fetos parecen ser como células humanas elegidas arbitrariamente en algunos aspectos y como humanos adultos en otros. El problema de la ética del aborto es el problema de determinar la característica fetal que soluciona esta controversia moral. La tesis de este ensayo es que el problema de la ética del aborto, así entendido, es solucionable.”³

3 - Argumentos A Favor⁴

¿Tienen las mujeres el derecho a interrumpir embarazos no deseados? ¿O tiene el Estado derecho a (o quizás se debería por razones éticas) prohibir el aborto intencionado? ¿Deberían permitirse algunos abortos y otros no? ¿Es el estatus legal correcto del aborto el resultado directo de su estatus moral? ¿O debería ser legal abortar incluso si es algunas veces o siempre moralmente malo?

Tales preguntas han suscitado un intenso debate durante las dos últimas décadas. Curiosamente, en la mayor parte del mundo industrializado, el aborto no era un delito criminal hasta que durante la segunda mitad del siglo XIX se promulgasen una serie de leyes antiaborto. Por entonces, los partidarios de la prohibición del aborto resaltaban generalmente los peligros médicos de abortar. Asimismo, algunas veces se argumentaba que los fetos eran ya seres humanos desde el mismo momento de la concepción y que los abortos intencionados eran, por tanto, un tipo de homicidio. Ahora que las técnicas se han perfeccionado y que los abortos se realizan con mayor perfección y seguridad que los nacimientos, el argumento médico ha perdido toda la fuerza que alguna vez hubiera podido tener. Por lo tanto, la razón básica de los argumentos en contra del aborto ha pasado de la seguridad física de la mujer al valor moral de la vida del feto. Los partidarios del derecho de la mujer a abortar han reaccionado a los argumentos de los antiabortistas de diferentes maneras. Se examinarán tres líneas argumentales de los partidarios del aborto:

- 3 Donald Marquis (1989): “*Por qué es inmoral el aborto*”. En “Decisiones de vida y muerte: eutanasia, aborto y otros temas de ética médica”. Comp. Florencia Luna y Arleen Salles. Ed. Sudamericana: Buenos Aires. (1998)
- 4 Material tomado de “El aborto”. Mary Anne Warren. En *Compendio de Ética*. Ed: Peter Singer. Alianza Editorial, Madrid, 1995 (cap. 26, págs. 417-432)

1. que debe permitirse el aborto, ya que su prohibición tiene consecuencias altamente indeseables;
2. que las mujeres tienen el derecho moral de decidir abortar: Judith Jarvis Thomson; y
3. que los fetos no son todavía personas y por lo tanto no tienen aún un derecho sustancial a la vida: Mary Anne Warren.

3.1 - LOS ARGUMENTOS CONSECUENCIALISTAS A FAVOR DEL ABORTO

Si las acciones han de evaluarse moralmente por sus consecuencias, puede argumentarse con fundamento que la prohibición del aborto es indebida. A lo largo de la historia, las mujeres han pagado un precio muy alto por la ausencia de métodos anticonceptivos y de un aborto legal y seguro. Forzadas a tener muchos hijos en períodos cortos de tiempo, a menudo las mujeres sufrían un debilitamiento físico y morían jóvenes -un destino común en la mayoría de las sociedades anteriores al siglo XX y, también en la actualidad, en muchos países del Tercer Mundo. Los embarazos no deseados agudizan la pobreza, aumentan los índices de mortalidad neonatal e infantil y causan estragos en los recursos de las familias y de los Estados.

El perfeccionamiento de los métodos anticonceptivos ha mitigado de algún modo estos problemas. Sin embargo, ningún método anticonceptivo es totalmente efectivo. Además, muchas mujeres no tienen acceso a los métodos anticonceptivos porque no pueden pagarlos, porque no están disponibles donde viven, o porque no están al alcance de las menores sin permiso de los padres. En la mayor parte del mundo, el trabajo remunerado se ha convertido en una necesidad económica para muchas mujeres, casadas o solteras. El control de la natalidad es indispensable para las mujeres que tienen que ganarse la vida. Sin ese control, les resulta muy difícil conseguir la formación necesaria para un trabajo que no sea marginal, o les resulta imposible compatibilizar las responsabilidades de la crianza y de un trabajo remunerado. Esto sucede tanto en las economías socialistas como en las capitalistas, ya que en ambos sistemas económicos las mujeres deben asumir la doble responsabilidad de un trabajo remunerado y del trabajo doméstico.

La contracepción y el aborto no garantizan una autonomía reproductiva porque mucha gente no puede permitirse tener (y criar adecuadamente) un número indeterminado de hijos o tantos hijos como quisiera; y otras mujeres son estériles involuntariamente. No obstante,

tanto los métodos anticonceptivos como el aborto son esenciales para que las mujeres tengan el modesto grado de autonomía reproductiva posible en un mundo como el de hoy.

A largo plazo, el acceso al aborto es esencial para la salud y la supervivencia no sólo de las mujeres y de las familias sino también la de sistemas biológicos y sociales mayores de los que nuestras vidas dependen. Ante la insuficiencia de los métodos anticonceptivos actuales y la falta de un acceso generalizado a la planificación familiar, la evitación de un crecimiento rápido de la población exige por lo general alguna utilización del aborto. A menos que el ritmo de crecimiento de la población se reduzca en aquellas sociedades pobres con alto índice de natalidad, la desnutrición y el hambre se extenderán todavía mucho más que en la actualidad. Si se distribuyese mas justamente, en el mundo podría haber suficiente alimento para todos. No obstante, esto no va a proseguir indefinidamente. La erosión del suelo y los cambios climáticos ocasionados por la destrucción de los bosques y el consumo de combustibles fósiles amenazan con reducir -quizás drásticamente- la capacidad de producción de alimento en la generación próxima.

No obstante, los adversarios del aborto niegan que éste sea necesario para evitar consecuencias tan indeseables. Algunos embarazos son el resultado de violaciones o de incestos involuntarios, pero la mayoría son el resultado de una conducta sexual aparentemente voluntaria. Así, los antiabortistas afirman que las mujeres que desean abortar están rechazando la responsabilidad de sus propias acciones. Desde su punto de vista, las mujeres deberían evitar las relaciones heterosexuales a menos que estuvieran preparadas para responsabilizarse de cualquier embarazo resultante. Pero es razonable dicha petición?

La relación heterosexual no es biológicamente necesaria para la salud física o la supervivencia individual de la mujer -o del hombre. Por el contrario, las mujeres que son célibes u homosexuales son menos vulnerables al cáncer de útero, al sida y a otras enfermedades de transmisión sexual. Tampoco es obvio que las relaciones sexuales sean necesarias para la salud psicológica de hombres o mujeres, aunque es muy generalizada la creencia contraria. No obstante, muchas mujeres las consideran intensamente placenteras -un hecho que es moralmente significativo en la mayoría de las teorías consecuencialistas. Además, es un tipo de forma de vida que parece preferir la mayoría de las mujeres de todo el mundo. En algunos lugares, las mujeres lesbianas están creando formas de vida alternativas que pueden satisfacer mejor sus necesidades. Sin embargo, a la mayoría de las mujeres heterosexuales les resulta muy difícil la elección de un celibato permanente. En una gran parte del mundo, a la mujer soltera le resulta muy difícil mantenerse

económicamente (y, más aún, mantener una familia), y la relación sexual es generalmente una de las «obligaciones» de la mujer casada.

En resumen, el celibato permanente no es una opción razonable que se pueda imponer a la mayoría de las mujeres. Y como toda mujer es potencialmente vulnerable a la violación, incluso las homosexuales o célibes pueden tener que enfrentarse a embarazos no deseados. Por consiguiente, hasta que no haya un método anticonceptivo digno de confianza y seguro, accesible a todas las mujeres, los argumentos consecuencialistas a favor del aborto seguirán siendo sólidos. Pero estos argumentos no convencerán a quienes rechacen las teorías morales consecuencialistas. Si el aborto es intrínsecamente malo, como muchos creen, entonces no puede estar justificado como medio para evitar consecuencias no deseables. Así, hemos de considerar también si la mujer tiene el derecho moral a abortar.

3.2 - LOS DERECHOS DE LA MUJER

Los derechos no son entidades misteriosas que descubramos en la naturaleza. De hecho, no son entidades en absoluto. Decir que la gente tiene derecho a la vida, es decir en términos generales que no debería morir nunca deliberadamente, que no debería privarse a nadie de las necesidades de la vida, a menos que la única alternativa sea un mal mucho mayor. Los derechos no son absolutos pero tampoco deben ser ignorados a cambio de cualquier bien aparentemente mayor. Por ejemplo, uno puede matar en defensa propia cuando no haya otra manera de protegerse de morir o resultar herido grave de forma injusta; pero nadie puede matar a otra persona meramente para que otros se beneficien de la muerte de la víctima.

Los derechos morales básicos son aquellos que tienen todas las personas, frente a aquellos que dependen de circunstancias particulares, como por ejemplo las promesas o los contratos legales. En general se admite que los derechos morales básicos de las personas incluyen el derecho a la vida, a la libertad, a la autodeterminación y a estar libre del daño corporal. La prohibición de abortar parece violar todos estos derechos básicos. La vida de la mujer corre riesgo al menos de dos maneras. Donde el aborto es ilegal, a menudo las mujeres intentan abortar de forma ilegal y arriesgada. La Organización Mundial de la Salud estima que alrededor de 200.000 mujeres mueren cada año por esta causa. Muchas otras mujeres mueren por embarazos no deseados cuando no pueden abortar, o cuando se sienten presionadas a no hacerlo. Por supuesto, también los embarazos voluntarios entrañan algún riesgo de

muerte, pero a falta de coerción no suponen violación alguna del derecho de la mujer a la vida.

La negación del aborto viola además los derechos de las mujeres a la libertad, la autodeterminación y la integridad física. El ser forzadas a tener un hijo no es tan sólo una «molestia», como a menudo afirman los adversarios del aborto. Llevar a término un embarazo es una tarea ardua y arriesgada, incluso cuando es voluntaria. Efectivamente, muchas mujeres disfrutaban de (gran parte de) sus embarazos, pero para aquellas que se quedan embarazadas contra su voluntad, la experiencia puede ser totalmente desgraciada. Y el embarazo y parto no deseados son sólo el comienzo de las penalidades causadas por la negación del aborto. La mujer tiene o que cuidar del hijo o dejarlo en adopción. El quedarse con el niño puede impedirle continuar su vida laboral o atender a otras obligaciones familiares. Entregar el niño en adopción significa tener que vivir con la tristeza de tener una hija o un hijo al que no puede cuidar, y a menudo no puede siquiera saber si está vivo y sano. Los estudios realizados sobre las mujeres que han dado a sus hijos en adopción muestran que para la mayoría de ellas la separación de sus hijos es un sufrimiento intenso y duradero.

Incluso si aceptamos el punto de vista de que los fetos tienen derecho a la vida, es difícil justificar la imposición de tales penalidades a las personas que no quieren asumirlas para preservar la vida del feto. Como señaló Judith Thomson en su comentado artículo de 1971 «A defence of abortion» no hay otro caso en que la ley exija a las personas (no penadas por delito alguno) sacrificar su libertad, autodeterminación e integridad física para preservar la vida de otros. Quizás el parto no deseado pueda equipararse al servicio militar obligatorio. No obstante, esa comparación puede prestar sólo un soporte moderado a la posición antiabortista, ya que es discutible la justificación del servicio militar obligatorio. Judith Jarvis Thomson, con este ensayo que se ha convertido en un clásico numerosas veces citado y discutido, intenta argumentar una posición moralmente aceptable del aborto para algunos casos. En lo esencial este punto de vista consiste en admitir el punto de partida o la convicción esencial de la otra parte para, a continuación, mostrar que, contra lo que parece y se dice habitualmente, no tiene por qué seguirse de ella la conclusión habitual contraria a la despenalización. En efecto, el punto de vista de JJ Thompson es que, aun admitiendo que el feto sea una persona desde el momento mismo de la concepción se puede argumentar la defensa del aborto tanto en el plano moral como, sobre todo, en el plano jurídico. Esta argumentación se basa en contraponer dos derechos a la vida (el derecho del feto y el derecho de la madre), rechazar luego que el derecho del feto sea más fuerte que el derecho de la

madre (por lo que no se podría permitir el aborto), mantener (metafóricamente) que “la madre es dueña de la casa”, discutir que el derecho a la vida (en este caso del feto) incluya el derecho “a usar o a disponer de forma continua del cuerpo de otra persona, aunque se necesite para la vida misma” (JJT, 20) y acabar concluyendo, a través de una curiosa analogía, que no se puede exigir por ley a las mujeres la aceptación de un derecho que incluya esto último. Pues tal cosa no sería moralmente sana ni legalmente correcta. JJT ilustra esta conclusión distinguiendo entre dos comportamientos típicos, el del “buen samaritano” y el del “samaritano mínimamente decente”: ninguna ley obliga a un hombre a que sea un samaritano mínimamente decente, pero las leyes de la mayoría de los estados obligan a las mujeres a comportarse como lo haría el buen samaritano.

*En el famoso artículo “Una defensa del aborto”, la filósofa norteamericana del Instituto de Massachusetts de Filosofía, **Judith Jarvis Thomson**, sostiene que, aun si se concede que el feto es una persona con derecho a vivir, de allí no se sigue que dicho derecho le dé derecho a disponer del cuerpo de la madre. ¿Es acaso una obligación moral prestar el propio cuerpo a fin de que otra persona salve su vida? Comúnmente se suele pensar que tener derecho a la vida quiere decir tener derecho a recibir, al menos, lo mínimo para continuar viviendo; sin embargo, eso que una persona necesita para seguir viviendo, señala Thomson, puede ser algo a lo que no tiene derecho. Los derechos de la madre deben estar sobre los derechos del feto. De acuerdo con, su argumento los abortos son permisibles en casos de violación, embarazos que amenazan la vida de la madre y cuando fracasa el anticoncepcionismo. Aunque ella cree que el feto no tiene derechos, si aceptamos el argumento de Marquis y de los que creen que el feto tiene un derecho a la vida desde el momento de su concepción, sin embargo no es evidente que el derecho del feto a la vida siempre pesará más que el derecho de la madre a la libre determinación. Ilustra su tesis con un célebre ejemplo: al despertar una mañana descubres que un violinista famoso que padece una seria enfermedad renal ha sido conectado a tus riñones y se te informa que un grupo de amantes de la música ha ordenado llevar a cabo esa conexión mientras dormías porque eres la única persona que tiene el tipo de sangre adecuada para que el violinista pueda sobrevivir. El violinista se recuperará en nueve meses, pero se morirá si se lo desconecta de usted antes, la pregunta es: ¿tienes derecho a desconectarte? Claramente, Thomson defiende, que no se le puede exigir moralmente que continúe estando conectado. Parangona esta situación con el embarazo por violación, y situaciones donde la madre tiene que pasarse nueve meses en cama. En estos casos y cuando una mujer tiene sexo voluntariamente, y accidentalmente se embaraza, ella es parcialmente responsable; y esta responsabilidad parcial le daría un derecho al feto a usar su cuerpo. Para Thomson si se toman precauciones anticonceptivas razonables, entonces la*

mujer no le da un derecho al feto a su cuerpo. Así, el aborto sólo será objetable moralmente en casos donde el embarazo es intencional.

Ella concluye resaltando las demandas injustas que la sociedad realiza a las mujeres haciéndoles llegar a término embarazos involuntarios. En ninguna otra área de la conducta social a las personas se les exige ser tan buenas samaritanas bueno. No acepta el argumento de que la madre tiene una responsabilidad especial por su papel como madre. Para Thomson, una persona no tiene una responsabilidad especial a menos que ha sido supuesta por esa persona.

Aun cuando el violinista tenga derecho a la vida, sigue Thomson, no tiene derecho a usar tus riñones, pues tu cuerpo es tu propiedad exclusiva y tienes un derecho inalienable a disponer de él; de modo que no estás moralmente obligada a permanecer conectada. Si accedes de buena gana a prestarles tus riñones para su supervivencia será un acto de generosidad excepcional de tu parte, pero nunca el cumplimiento de un deber moral. Más aún, si la conexión con el violinista pone en peligro tu vida o tu salud, nadie se atreverá a sostener que hace mal en desconectarte. Volviendo a la cuestión del aborto, el hecho de que el feto tenga derecho a la vida no le da derecho por sí mismo, dice Thomson, a usar el cuerpo de la madre para su supervivencia y, si esto, sacarlo del útero materno no sería cometer una injusticia con el feto.

3.3- LOS FETOS NO SON TODAVÍA PERSONAS Y POR LO TANTO NO TIENEN AÚN UN DERECHO SUSTANCIAL A LA VIDA

Cuestiones acerca del estatus moral del feto

¿En qué momento del desarrollo del ser humano empieza éste a tener un pleno e igual derecho a la vida? La mayoría de los ordenamientos jurídicos contemporáneos consideran el nacimiento como el momento en el cual la nueva persona jurídica inicia su existencia. Así, el infanticidio se tipifica generalmente como una forma de homicidio, mientras que por lo general no el aborto -incluso donde está prohibido. Pero, a primera vista, el nacimiento parece ser un criterio de estatus moral totalmente arbitrario. ¿Por qué el ser humano obtiene sus derechos morales plenos e iguales al nacer en vez de un momento antes o después?

Muchos teóricos han intentado establecer un criterio universal de estatus moral por el cual distinguir entre aquellos seres que tienen derechos morales plenos y aquellos otros que no tienen derechos morales o bien derechos diferentes y menores. Incluso aquellos que prefieren no hablar de derechos morales, pueden sentir la necesidad de un criterio de estatus moral aplicable universalmente. Por ejemplo, los utilitaristas tienen que conocer qué seres tienen intereses que hay que

considerar en los cálculos de utilidad moral, mientras que los deontólogos kantianos necesitan saber qué cosas deben ser consideradas fines en sí mismas y no meramente medios para otros fines. Se han propuesto muchos criterios de estatus moral. El más común incluye la vida, la sensibilidad (la capacidad de tener experiencias, incluida la del dolor), la humanidad genética (la identificación biológica como perteneciente a la especie del *Homo sapiens*) y la personalidad (que definiremos más adelante).

¿Cuál de estos encontrados criterios de estatus moral elegir? Dos cosas están claras. Primero, no podemos considerar la selección de un criterio de estatus moral una cuestión de preferencia personal. Los racistas, por ejemplo, no tienen el derecho a reconocer sólo los derechos morales de los miembros de su grupo racial, dado que ellos nunca han sido capaces de probar que los miembros de razas «inferiores» carezcan de cualquier propiedad que razonablemente pueda considerarse relevante para el estatus moral. En segundo lugar, una teoría del estatus moral debe proporcionar una explicación plausible del estatus moral no sólo de los seres humanos sino también de los animales no humanos, de los vegetales, de los ordenadores, de las posibles formas de vida extraterrestres y de cualquier cosa que pueda aparecer. Voy a defender que la vida, la sensibilidad y la personalidad son relevantes para el estatus moral, aunque de forma diferente. Vamos a considerar estos criterios empezando por el más básico, es decir, el de la vida (en sentido biológico).

a. La ética del «respeto a la vida»

Albert Schweitzer abogó por una ética de respeto a todos los seres vivos. Sostuvo que todos los organismos, desde los microbios a los seres humanos, tienen «voluntad de vivir». Así, dijo, cualquiera que tenga «una sensibilidad moral abierta encontrará natural interesarse por el destino de todos los seres vivos». Schweitzer puede haberse equivocado al afirmar que todas las cosas vivas tienen «voluntad» de vivir. La voluntad puede interpretarse naturalmente como la facultad que requiere, por lo menos, alguna capacidad para el pensamiento y, por lo tanto, es improbable que se encuentre en organismos simples carentes de sistema nervioso central. Quizás la pretensión de que todas las cosas vivas comportan la «voluntad» de vivir sea una metáfora del hecho de que los organismos están organizados teleológicamente, es decir, que por lo general funcionan de manera que garantizan su propia supervivencia o la de su especie. Pero, ¿por qué debería este hecho llevarnos a sentir respeto hacia todo tipo de vida?

Yo sugiero que la ética del respeto a la vida toma su fuerza de inquietudes ecológicas y estéticas. La destrucción de los seres vivos a menudo perjudica lo que Aldo Leopold llama la «integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica». Proteger a la comunidad biótica de un daño innecesario es un imperativo moral, no solamente por el bien de la humanidad sino porque el mundo natural no contaminado merece la pena en sí.

El respeto por la vida sugiere que, en igualdad de condiciones, es siempre mejor evitar matar un ser vivo. Pero Schweitzer era consciente de que no puede evitarse toda acción de matar. Su criterio era que nunca se debería matar sin una buena razón y por supuesto se debe evitar matar por deporte o por diversión. Así., la inmoralidad del aborto no se sigue de la ética del respeto a la vida. Los fetos humanos son seres vivos, como también lo son los óvulos no fecundados y los espermatozoides. No obstante, muchos abortos pueden ser defendidos como acciones de matar «en estado de necesidad».

b. La humanidad genética

Los contrarios al aborto responderán que el aborto es malo, no simplemente porque los fetos humanos están vivos, sino porque son *humanos*. Pero, ¿por qué deberíamos creer que la destrucción de un organismo humano vivo es siempre moralmente peor que la destrucción de un organismo de cualquier otra especie? La pertenencia a una especie biológica particular no parece tener, en sí misma, más relevancia para el estatus moral que la pertenencia a una raza o sexo particular.

Es un accidente de la evolución y de la historia que todo aquel que actualmente reconozcamos como poseedor de derechos morales plenos e iguales básicos pertenezca a una especie biológica única. La «población» de la tierra podría haber pertenecido igualmente a muchas especies diferentes -y quizás pertenezca en efecto. Es muy posible que algunos animales no humanos, como los delfines y las ballenas y los grandes simios, tengan suficientes de las llamadas capacidades «humanas» para ser considerados propiamente personas -es decir, seres capaces de razonamiento, con conciencia de sí mismos, sociabilidad y reciprocidad moral. Algunos filósofos contemporáneos han argumentado que los animales no humanos tienen esencialmente los mismos derechos morales básicos que los seres humanos. Tanto si tienen o no razón, sin duda cualquier estatus moral superior asignado a los miembros de nuestra propia especie debe justificarse en términos de diferencias moralmente significativas entre los humanos y los demás seres

vivos. Sostener que la sola especie proporciona una base para un estatus moral superior es arbitrario e inútil.

c. El criterio de la sensibilidad

Algunos filósofos sostienen que la sensibilidad es el criterio principal del estatus moral. La sensibilidad es la capacidad de tener experiencias -por ejemplo, visuales, auditivas, olfativas u otras experiencias perceptivas. No obstante, la capacidad de tener experiencias placenteras y dolorosas parece particularmente relevante para el estatus moral. Que el placer es un bien intrínseco y el dolor es intrínsecamente malo es un postulado plausible de la ética utilitarista. Sin duda, la capacidad de sentir dolor a menudo es valiosa para un organismo, capacitándole para evitar el daño o la destrucción. Inversamente, algunos placeres pueden ser perjudiciales para el bienestar a largo plazo del organismo. No obstante, se puede decir que los seres sensibles tienen un interés básico en el placer y en la evitación del dolor. El respeto de este interés básico es central en la ética utilitaria.

El criterio de la sensibilidad sugiere que, en igualdad de condiciones, es moralmente peor matar a un organismo sensible que a un organismo no sensible. La muerte de un ser sensible, incluso indolora, le priva de cuantas experiencias placenteras pudiera haber disfrutado en el futuro. Por consiguiente, la muerte suele ser una desgracia para ese ser, mientras que no lo sería para un organismo no sensible.

Pero, ¿cómo podemos saber qué organismos vivos son sensibles? O bien, ¿cómo podemos saber que los seres no vivos, como las rocas y los ríos, no son sensibles? Si el conocimiento exige la absoluta imposibilidad de equivocarse, probablemente no lo podemos saber. Pero lo que sabemos con certeza sugiere que lo sensorial requiere un sistema nervioso central que funcione -del que carecen las rocas, las plantas y los microorganismos simples. También está ausente en el feto humano en su primera etapa. Muchos neurofisiólogos creen que los fetos humanos normales tienen alguna capacidad sensorial básica en alguna etapa durante el segundo trimestre del embarazo. Antes de esa etapa, su cerebro y órganos sensoriales carecen del desarrollo suficiente que permita la existencia de sensaciones. La evidencia conductual apunta en la misma dirección. Al final del primer trimestre, un feto puede tener algunos reflejos inconscientes, pero no responde todavía a su entorno de un modo que sugiera la sensibilidad. Sin embargo, durante el tercer trimestre algunas partes del cerebro del feto son funcionales, y el feto puede responder al ruido, a la luz, a la presión, al movimiento y a otros estímulos sensoriales.

El criterio de la sensibilidad avala la creencia generalizada de que es más difícil justificar el aborto en una fase avanzada que el aborto temprano. A diferencia del feto presensible, un feto en su tercer trimestre ya es un ser, es decir, un centro de experiencia. Si se le mata puede experimentar dolor. Además, su muerte (como la de cualquier ser sensible) significará el final de un flujo de experiencias, algunas de las cuales pueden haber sido placenteras. En efecto, el uso de este criterio sugiere que abortar al principio no plantea una cuestión moral muy seria, por lo menos en relación con su efecto sobre el feto. Como organismo vivo aunque no sensible, el feto del primer trimestre no es todavía un ser con interés de seguir vivo. Al igual que el óvulo sin fecundar, puede tener el potencial de *convertirse* en un ser sensible. Pero esto significa sólo que tiene el potencial de convertirse en un ser interesado en seguir vivo, y no que ya tenga tal interés.

Si bien el criterio de la sensibilidad implica que un aborto en una fase tardía es más difícil de justificar que un aborto realizado al inicio, esto no implica que el aborto tardío sea tan difícil de justificar como el homicidio. El principio de respeto a los intereses de los seres sensibles no implica que todos los seres sensibles tengan un *igual* derecho a la vida. Para comprender por qué esto es así, necesitamos considerar detenidamente el alcance de este principio. La mayoría de los animales vertebrados maduros normales (mamíferos, pájaros, reptiles, anfibios y peces) son obviamente sensibles. También es bastante probable que muchos invertebrados, como los artrópodos (por ejemplo, los insectos, las arañas y los cangrejos) sean sensibles. Pues también éstos tienen órganos de los sentidos y sistemas nerviosos, y a menudo se comportan como si pudieran ver, oír y sentir bastante bien. Si la sensibilidad es el criterio del estatus moral, ni siquiera deberíamos matar a una mosca sin una buena razón.

Pero ¿qué es lo que se considera una buena razón para la destrucción de un ser vivo cuya pretensión primaria al estatus moral es su probable sensibilidad? Los utilitaristas por lo general sostienen que los actos son moralmente erróneos si aumentan la cantidad total de dolor y sufrimiento en el mundo (sin algún aumento compensatorio de la cantidad total de placer y felicidad), o viceversa. Pero el matar a un ser sensible no tiene siempre tales consecuencias adversas. Cualquier entorno da cabida sólo a un número finito de organismos de cualquier especie. Cuando se mata a un conejo (de manera más o menos dolorosa), probablemente otro conejo ocupará su lugar, por lo que no disminuye la cantidad total de la felicidad conejil. Además, los conejos, como muchas otras especies que se reproducen con rapidez, deben ser presa de otras especies para que se mantenga la salud del sistema biológico general.

Así, el matar a seres sensibles no es siempre un mal en términos utilitaristas. No obstante, sería moralmente abusivo sugerir que puede matarse a la gente sólo porque es muy numerosa y altera la ecología natural. Si es más difícil justificar el matar a personas que a conejos -como creen incluso la mayoría de los partidarios de la liberación animal- debe de ser porque las personas tienen un estatus moral no basado sólo en la sensibilidad. En la sección siguiente, consideramos algunos argumentos a favor de este punto de vista.

d. La personalidad moral y los derechos morales

Una vez superada la infancia, el ser humano normalmente posee no sólo capacidad sensorial sino también capacidades mentales «superiores» como la conciencia de sí y la racionalidad. Además, es un ser muy social, capaz -exceptuando los casos patológicos- de amar, criar, cooperar y tener responsabilidades morales (lo que implica la capacidad de guiar sus acciones a través de principios morales e ideales). Quizás, estas capacidades mentales y sociales pueden proporcionar sólidas razones para atribuir a las personas un mayor derecho a la vida que a cualesquiera de los demás seres sensibles.

Un argumento a favor de esta conclusión es que las capacidades específicas de las personas les permiten valorar su propia vida y la de otros miembros de sus comunidades más de lo que hacen otros animales. Las personas son los únicos seres que pueden planear el futuro, y que están a menudo obsesionadas por el miedo a una muerte prematura. Quizás esto signifique que la vida de las personas vale más para sus poseedores que la de las no personas sensibles. Si es así, matar a una persona es un mal moral mayor que matar a un ser sensible que no sea persona. Pero también es posible que la ausencia de temor ante el futuro tienda a hacer que la vida sea más placentera -y tenga mayor valor- para las no personas sensibles de lo que es nuestra vida para nosotros. Así, tenemos que buscar otro fundamento del superior estatus moral que la mayoría de las personas (humanas) se atribuyen mutuamente.

[Personhood»: se adjetiva como moral» para diferenciar esta noción respecto al concepto psicológico de personalidad.]

Hablar de derechos morales es hablar de cómo deberíamos comportarnos. Es evidente que el hecho de entender la idea de un derecho moral no nos hace mejor que otros seres sensibles. No obstante, este hecho nos da razones convincentes para tratar a unos y a otros como iguales moralmente, con derechos básicos que no pueden ser ignorados por razones utilitarias estrictas. Si nunca pudiéramos confiar que otras personas no nos van a matar cuando juzgasen que obtendrían

un beneficio por ello, las relaciones sociales se volverían enormemente más difíciles, y se empobrecería la vida de todos excepto la de los más poderosos.

Una persona sensible moralmente respetará todas las formas de vida, y evitara causar innecesariamente dolor o la muerte a seres sensibles. No obstante, respetará los derechos morales básicos de otras personas como derechos iguales a los propios, no sólo porque sean seres vivos y sensibles sino también porque así razonablemente podrá esperar y pedir que ellas le muestren el mismo respeto. Los ratones y los mosquitos no son capaces de mostrar este tipo de reciprocidad moral -por lo menos no en su interacción con los seres humanos. Cuando sus intereses entran en conflicto con los nuestros, no podemos esperar utilizar la argumentación moral para persuadirles a aceptar algún compromiso razonable. Así, a menudo es imposible concederles un estatus moral plenamente igual. Incluso la religión jainista de la India, que considera la muerte de cualquier ser un obstáculo para una iluminación espiritual, no exige la evitación total de estas muertes, excepto en el caso de aquellos que han hecho votos religiosos especiales (para mayor información, véase el artículo 4, «La ética india»).

Si la capacidad para la reciprocidad moral es esencial para la personalidad moral, y si la personalidad moral es el criterio para la igualdad moral, el feto humano no satisface este criterio. Los fetos sensibles están más cerca de convertirse en personas que los óvulos fecundados o los fetos tempranos, y por eso podrían merecer algún estatus moral. No obstante, todavía no son seres racionales y conscientes de sí, capaces de amor, crianza y reciprocidad moral. Estos hechos avalan la idea de que incluso el aborto tardío no es totalmente equivalente al homicidio. Por ello es razonable concluir que en ocasiones puede justificarse el aborto de fetos sensibles por razones que no justificarían el matar a una persona. Por ejemplo, en ocasiones puede estar justificado el aborto tardío tras comprobarse una grave anormalidad fetal, o porque la continuidad del embarazo amenaza la salud de la mujer u ocasiona otras penalidades personales. Desgraciadamente, la discusión no puede terminar en este punto. La personalidad moral es importante como un criterio inclusivo de la igualdad moral: cualquier teoría que deniegue un estatus moral igual a ciertas personas debe ser rechazada. Sin embargo, la personalidad moral parece algo menos plausible como criterio exclusivo, ya que parece excluir a niños y a personas retrasadas que puedan carecer de las capacidades mentales y sociales típicas de las personas. Además -como señalan los que se oponen al aborto-, la historia prueba que los grupos dominantes pueden racionalizar muy fácilmente la opresión afirmando que, en efecto, las personas oprimidas

no son en realidad personas, en razón de alguna supuesta deficiencia mental o moral. En vista de esto, puede parecer aconsejable adoptar la teoría de que todos los seres humanos sensibles tienen derechos morales básicos plenos e iguales (para evitar el «especismo», podíamos otorgar el mismo estatus moral a los miembros sensibles de cualquier especie cuyos miembros normales y maduros pensemos que son personas). Según esta teoría, mientras un individuo sea a la vez humano y tenga sensibilidad, no puede cuestionarse su igualdad moral. Pero hay una objeción a esta extensión de un estatus moral igual incluso a los fetos sensibles: en la práctica es imposible conceder derechos morales iguales a los fetos sin negar esos mismos derechos a las mujeres.

e. Por qué el nacimiento importa moralmente

Hay muchos muchos casos en los que los derechos morales de diferentes individuos humanos entran en aparente conflicto. Por regla general, estos conflictos no pueden resolverse justamente denegando un estatus moral igual a una de las partes. Pero el embarazo es un caso especial porque en razón de la singular relación biológica entre la mujer y el feto, la extensión de un mismo estatus moral y legal a los fetos tiene unas consecuencias siniestras para los derechos básicos de la mujer.

Una consecuencia es que no estaría permitido el aborto «a petición». Si se aplica el criterio de la sensibilidad, sólo se permitiría el aborto durante el primer trimestre. Algunos argumentan que es un compromiso razonable, ya que daría a la mayoría de las mujeres suficiente tiempo para descubrir que están embarazadas, y decidir si abortan o no. Pero en ocasiones, los problemas que plantea la anormalidad del feto, la salud de la mujer, o su situación económica o personal a menudo surgen o se agudizan en una etapa posterior. Si se supone que los fetos tienen los mismos derechos morales que los seres humanos ya nacidos, a menudo las mujeres se verán obligadas a seguir embarazadas con gran riesgo para su propia vida, su salud o su bienestar personal. También pueden verse obligadas a someterse, contra su voluntad, a intervenciones médicas peligrosas e invasivas como la cesárea, cuando otros juzgan que ello sería beneficioso para el feto (en los Estados Unidos se han dado varios casos semejantes). Así, la extensión de los derechos morales básicos plenos e iguales a los fetos pone en peligro los derechos básicos de la mujer.

Sin embargo, una vez expuestos estos conflictos aparentes entre los derechos del feto y los derechos de la mujer, podríamos preguntarnos aún por qué han de prevalecer los derechos de la mujer. ¿Por qué no favorecer a los fetos -en razón de que son más desamparados y tienen una

mayor esperanza de vida? O bien ¿por qué no buscar un compromiso entre los derechos maternos y los del feto con concesiones iguales para ambas partes? Si los fetos fueran ya personas, en el sentido descrito, sería arbitrario anteponer los derechos de la mujer a los del feto. Pero es difícil argumentar que a los fetos o los recién nacidos sean personas en este sentido, dado que las capacidades de razonar, ser conscientes de sí y tener reciprocidad social y moral parecen desarrollarse después de nacer. ¿Por qué, pues, debemos considerar el nacimiento, en vez de cualquier otro momento posterior, como el umbral de la igualdad moral? Una razón de peso es que el nacimiento hace posible que al niño le sean otorgados los mismos derechos básicos sin violar los de nadie. Es posible encontrar en muchos países hogares idóneos para la mayoría de niños cuyos padres biológicos son incapaces o no están dispuestos a criarlos. Como la mayoría de nosotros deseamos proteger a los niños, y dado que ahora podemos hacerlo sin imponer excesivas penalidades a las mujeres y las familias, no hay razón evidente para no hacerlo. Pero los fetos son diferentes: su igualdad significaría la desigualdad de las mujeres. En igualdad de condiciones, es peor denegar los derechos morales básicos a los seres que claramente no son aún personas consumadas. Como las mujeres son personas y los fetos no, deberíamos estar a favor de respetar los derechos de las mujeres en casos de aparente conflicto.

f. Personalidad moral en potencia

Algunos filósofos afirman que, aunque los fetos puedan no ser personas, la capacidad de convertirse en personas les da los mismos derechos morales básicos. Este argumento no es plausible, ya que en ningún otro caso consideramos el potencial de conseguir un estatus que supone ciertos derechos como un título para esos mismos derechos. Por ejemplo, todos los niños nacidos en los Estados Unidos son votantes en potencia, pero ningún menor de edad de 18 años tiene derecho a voto en aquel país. Además, el argumento de la potencialidad prueba demasiado. Si un feto es una persona en potencia, también lo es un óvulo humano sin fecundar, junto al número suficiente de espermatozoides viables para conseguir la fecundación; pero pocos sugerirían seriamente que estos seres humanos vivos deberían tener un estatus moral pleno e igual.

Pero el argumento a partir de la potencialidad del feto se niega a claudicar. Quizás se deba a que el potencial que tienen los fetos es a menudo una buena razón para apreciarlos y protegerlos. Una vez que una mujer embarazada se ha comprometido a continuar la nutrición

del feto, ella y sus seres queridos probablemente piensen que es un «bebé no nacido» y lo valoren por su potencial. El potencial del feto reside no sólo en su ADN, sino en el compromiso materno (y paterno). Una vez que la mujer se ha comprometido a continuar su embarazo, es correcto que valore el feto y proteja su potencial -como hace la mayoría de las mujeres, sin obligación legal alguna. Pero es impropio pedir que una mujer continúe un embarazo cuando es incapaz o no está dispuesta a ese enorme compromiso.

A menudo se enfoca la cuestión del aborto como si sólo fuese una cuestión relativa a los derechos del feto; y a menudo como si fuera sólo cuestión de los derechos de la mujer. La negación de un aborto seguro y legal viola los derechos de la mujer a la vida, a la libertad y a la integridad física. Con todo, si el feto tuviera el mismo derecho a la vida que la persona, el aborto sería todavía un acontecimiento trágico, difícil de justificar excepto en casos extremos. Así, incluso aquellos que están a favor de los derechos de la mujer deben preocuparse por el estatus moral del feto. Sin embargo, ni siquiera una ética del respeto a la vida impide toda acción de matar intencionada. Cualquier acción semejante requiere justificación, y de algún modo es más difícil justificar la destrucción deliberada de un ser sensible que la de un ser vivo que no es (todavía) un centro de experiencia; sin embargo, los seres sensibles no tienen todos los mismos derechos. La extensión de un mismo estatus moral a los fetos amenaza los derechos más fundamentales de la mujer. A diferencia de los fetos, las mujeres son ya personas. No deberían ser tratadas como algo inferior cuando se queden embarazadas. Esta es la razón por la que el aborto no debería estar prohibido, y porque el nacimiento, más que cualquier otro momento anterior, señala el comienzo de un pleno estatus moral.”⁵

A modo de conclusión:

Los problema bioéticos es esencialmente “dilemas éticos”, esto conlleva a que podemos encontrar más de una respuesta, y todas como posibles opciones implican algún tipo de pérdida: “no es un conflicto entre algo bueno, por una parte y algo malo por otra, con el problema de cómo lograr que lo primero prevalezca sobre lo segundo. Se trata más bien de una tensión entre varias cosas buenas en sí, cada una de las cuales merece nuestra atención, pero que resultan mutuamente contrastantes. No podemos resolver un verdadero dilema

5 Hasta material tomado de “El aborto”. Mary Anne Warren. En *Compendio de Ética*. Ed: Peter Singer. Alianza Editorial, Madrid, 1995 (cap. 26, págs. 417-432)

simplemente rechazando en forma global un aspecto del problema a favor del otro.”⁶

Nos vemos con frecuencia confrontados a situaciones morales difíciles, ya que en ciertos casos es arduo, e incluso imposible, saber cuál es la acción correcta o cuál es nuestro deber. Un dilema moral se presenta cuando “entre dos acciones que son imposibles de llevar a cabo a la vez, no llegamos a saber cuál es la opción que constituye nuestro deber, la que es moralmente obligatoria.”⁷ Sin desconocer la discusión sobre la existencia posible y real de los dilemas morales que se presenta desde la Edad Media hasta nuestros días, dado que el propio Kant entiende que un conflicto de deberes es inconcebible (el fundamento puede estar en conflicto pero no las acciones que son necesarias); compartimos con Bernard Williams que la posibilidad de estos conflictos puede argumentarse a partir de lo que él llama un sentido moral: el agente que se encuentra aparentemente entre dos obligaciones que no puede satisfacer de manera conjunta, con frecuencia *se arrepiente* después de haber actuado, cualquiera sea la acción obligatoria por la que haya optado. Tal arrepentimiento parece apropiado. El argumento de que el arrepentimiento parece apropiado es que ha desechado una de sus opciones y por ello hay que concluir que el agente tiene obligaciones conflictivas.⁸

“Los dilemas sociales pueden ser resueltos sólo mediante la elección social basada en la participación de los ciudadanos, con discusiones y debates abiertos. Están en juego tanto los objetivos últimos como los instrumentos prácticos, y lo que es aún más importante, los procedimientos para evaluarlos. Una propuesta unilateral, aunque venga de los mejores expertos, no puede ofrecer ninguna solución” (Sen, *La Libertad individual como compromiso social*, p. 95)

Esto hace que el debate tenga sentido, y en filosofía particularmente, el necesario análisis de valoración de los argumentos de cada uno y sus implicancias para otros problemas. Con esto se quiere decir, que si por ejemplo entendemos válido “el respeto a la dignidad humana” como un principio inviolable en uno de los problemas éticos, para ser consistentes, debemos aceptarlo en el resto, o si partimos de una concepción

6 Sen, A. (2003) **La Libertad individual como compromiso social**. ILDIS/Plural Editores, La Paz, 200, p. 69.

7 Tappolet, 1996, “Dilemas Morales”. En Canto-Sperber, *Diccionario de Ética y Filosofía Moral*, F.C.E., México, 2001. p. 437.

8 Williams, B. En *Ethical consistency*, 1965, citado por Tappolet.(idem)

ética consecuencialista tendrá que pasar por el tamiz de nuestras intuiciones morales en todos los dilemas éticos que enfrentemos.

Para un análisis de los dilemas éticos, entendemos que hay tres estrategias insoslayables para su presentación con la debida precisión:

En primer lugar es necesario contar con toda la información, y para ello resulta indispensable el diálogo con otras disciplinas, particularmente, científicas. La bioética es por definición interdisciplinaria.

En segundo lugar la necesaria aclaración de términos, salvando así los usos ambiguos, lo que llamamos claridad definicional.

Y por último, y central es sopesar y analizar los argumentos presentados, ejemplos, contraejemplos y posibles argumentos en contra de cada uno.

Referencias:

Luna, Florencia & Salles, Arlen.(comp.) *Decisiones de vida y muerte: eutanasia, aborto y otros temas de ética medica*. Ed. Sudamericana: Buenos Aires. 1998

Singer, Peter. *Compendio de Ética*. Ed. Alianza: Madrid. 1995.

Singer, Peter. *Ética Práctica*. Ed. Cambridge University Press, Gran Bretaña. 1995.

Valdés, Margarita. *El problema del aborto: tres enfoques*. En Cuestiones Morales. (ed). Osavldo Guariglia. Ed. Trotta: Madrid. 1996.

Warren, Mary Anne. *El Aborto*. En Compendio de Ética. Cap. 26.

En Internet

“Abortion”. The internet Encyclopedia of Philosophy. 2001. <http://www.utm.edu/research/iep/a/abortion.htm>

Código de Ética Médica SMU - Aprobado el 27 de abril de 1995. <http://www.smu.org.uy/elsmu/>

REFLEXIÓN SOBRE LAS CIENCIAS A PARTIR DE CUESTIONES PROBLEMÁTICAS

Marta Irigoyen (IPA, Enseñanza Secundaria)

Fundamentación de la propuesta

En el marco de los nuevos programas de Filosofía en Educación Secundaria, se produce un cambio en el encare de los temas a trabajar. En los mismos se presenta en cada unidad la posibilidad de optar por núcleos temáticos, y a partir de los mismos seleccionar problemas.

En lo que respecta al programa de segundo año de bachillerato y específicamente a la unidad presentada como Filosofía de la ciencia, este cambio implica no solo modificar la modalidad de trabajo, sino además, repensar el contenido, ya que no se trata solo de presentar y discutir “corrientes” epistemológicas en un orden cronológico, sino mostrarlas como modelos, y como tales estamos frente a diferentes cosmovisiones, por lo que nos encontramos con distintas maneras de concebir y entender la ciencia y la tecnología.

Desde esta perspectiva, son múltiples los temas por los que podemos optar para problematizar, incluso la selección de los mismos, puede ser coordinada de acuerdo a los temas que se trabajan en la unidad de Teoría del conocimiento, si es que es nuestro propósito darle un hilo conductor a todo el programa, más allá de las unidades.

En esta instancia, el objetivo es presentar, a modo de ejemplo, posibles problemas a trabajar, con el interés principal de no centrarnos exclusivamente en los conceptos de los modelos epistemológicos, sino a partir

de ellos, reflexionar y discutir temáticas que han surgido en función de la repercusión social de la Ciencia y la Tecnología en los últimos tiempos.

Propuesta de trabajo

Una de las características más notables de la Ciencia y la Tecnología contemporánea es justamente su gran repercusión social. Esto ha ocasionado diversas controversias y ha dado lugar a la reflexión sobre la actividad científica, en cuanto a la consideración de cómo intervienen factores externos en esta actividad, relacionándose con la ética, la política, la sociología y la economía, o la continuación de una ciencia que se desliga de dichos aspectos.

Sin duda esto ha llevado a cuestionar la libertad de investigación de las comunidades científicas, contraponiéndose al control social que sobre éstas se ejerce. Los Estados y las grandes corporaciones definen las líneas de investigación, mayoritariamente en función de sus propios intereses, por lo que las comunidades encuentran límites externos a su propia actividad. En consecuencia, la profesión del científico deja de ser liberal (si es que en algún momento lo fue), para someterse a las decisiones del poder político, militar y económico, con los que estrecha vínculos y que ponen en tela de juicio la supuesta objetividad del científico.

De acuerdo a este panorama nos centraremos en un eje transversal que guiará este trabajo: la relación ciencia y poder, realizando un recorrido a través de la historia de la ciencia, haciendo una breve referencia a aquellos acontecimientos que contengan posibles problemáticas a ser desarrolladas.

Relación ciencia – poder

Desde el inicio se nos presenta una posible problemática a ser trabajada, ya que al tener que considerar el comienzo de la historia de la ciencia, sabemos que no hay respecto al mismo un único criterio, ya este depende la concepción que tengamos de la ciencia.

Física atomista versus física aristotélica

Considerando uno de los criterios más aceptados desde la Filosofía es que vamos a remitirnos en principio al siglo V A.C., y encontrarnos entre los filósofos de la naturaleza (pre-socráticos) a Leucipo y su física atomista, perfeccionada por Demócrito, con el planteo de un universo compuesto de

átomos indivisibles e inmutables, sin embargo sus trayectorias cambian porque están dotadas de movimientos. El devenir atómico obedece a una forma de necesidad racional. Esta teoría la retoma en la época helenística Epicuro, quien introduce el azar en este proceso, lo que provoca la libertad para la condición humana, y esta libertad es usada por este filósofo como fundamento para superar el miedo a los dioses y el miedo a la muerte, condiciones necesarias para lograr la tan anhelada “ataraxia”.

Si nos detenemos a considerar, esta teoría parece tener mayor compatibilidad con la física cuántica del siglo XX, respecto a la física tradicional aristotélica hegemónica por tantos siglos. Sin embargo fue dejada a un lado en la historia de la Filosofía y hasta negada en muchos casos en la historia de la Ciencia. Es que siempre que se difunda la libertad para el alcance de determinados logros puede resultar muy transgresora para el poder dominante, más aún cuando en ese momento la libertad era extendida a esclavos y mujeres como era el caso del “Jardín” de Epicuro. Sumado a esto, la noción de azar y casualidad puede resultar muy peligrosa, ya que dificulta el tan pretendido orden en las leyes naturales, y en consecuencia en la sociedad.

Quien “asegura” este orden será Aristóteles (considerado por algunos el primer físico del mundo occidental), para quien no existe el azar. Todo se encuentra en un perfecto orden, en el cual el centro del universo lo constituye el Motor inmóvil, que mueve sin ser movido y atrae hacia sí toda la naturaleza, ya que es la Perfección y hacia ella aspiran todos los seres. Mueve por un acto de amor, se identifica con el Bien, por lo que el hombre le debe corresponder con amor, ya que lo que el hombre hace, lo hace porque lo considera un bien. Por tanto la ética aristotélica se corresponde a su concepción física del mundo.

Este breve planteo tiene como propósito ver elementos básicos para pensar el por qué de la hegemonía de la física aristotélica en desmedro de la atomista. Sin olvidar un dato no menor como lo es que uno de los principales discípulos de Aristóteles fue Alejandro Magno.

Siglo XVI al XIX

Haciendo referencia a momentos posteriores en la historia de la ciencia, es casi una obligación detenernos a pensar en los científicos que se animaron a desafiar a la iglesia, tales como Nicolás Copérnico, Giordano Bruno, Galileo Galilei, como figuras centrales. Vistos desde la actualidad se nos presentan como los grandes científicos que provocaron el cambio de paradigma que conmovió a la humanidad (geocéntrico al heliocéntrico) y vislumbraron el progreso de la ciencia como salvadora de la

humanidad. Pero, sin embargo, no podemos olvidar que en su época sus discursos fueron revolucionarios, ya que contradecían al discurso oficial del poder de turno y por tanto desprestigiaban a la Iglesia, restándole credibilidad y poder. Razón por la que Giordano Bruno es quemado en la hoguera y Galileo Galilei sea obligado a retractarse.

Hay muchos textos interesantes escritos por, y sobre Galileo, de los cuales elegí en esta instancia un pasaje de la obra para teatro del dramaturgo Bertold Brecht titulada “Galileo Galilei”. La opción por la misma se debe a que deja entrever claramente la controversia de esa época entre la primacía de la religión y el comienzo de la experimentación propuesto por la ciencia, pero es propicio además para otros temas que puedan ser elegidos para trabajar, como por ejemplo el inicio al “método científico” y al papel atribuido a la observación en el mismo.

(Andrea levanta detrás de las tablas astronómicas un modelo de madera de gran tamaño del sistema de Ptolomeo).

ANDREA: ¿Qué es esto?

GALILEI: Un astrolabio .El aparato muestra cómo los astros se mueven alrededor de la Tierra, según la opinión de los viejos.

ANDREA: ¿Cómo?

GALILEI: Investiguemos. Primero la descripción.

ANDREA: En el medio hay una pequeña piedra

GALILEI: Es la Tierra

ANDREA: Alrededor de ella hay varios anillos, siempre uno sobre el otro

GALILEI: ¿Cuántas?

ANDREA: Ocho

GALILEI. Son las esferas de cristal

ANDREA: A los anillos se han fijado bolillas

GALILEI: Son los astros

ANDREA: Y ahí hay cintas en las que se leen nombres

GALILEI: ¿Qué nombres?

ANDREA: Nombres de estrellas

GALILEI: ¿Por ejemplo?

ANDREA: La más baja de las bolillas es la Luna y encima de ella

se encuentra el Sol

GALILEI: Y ahora haz correr el sol

ANDREA (mueve los anillos): Es hermoso todo esto, pero nosotros estamos encerrados.

GALILEI. Sí.(secándose)Es lo que yo sentí también cuando vi el armatoste por primera vez. Algunos lo sienten. (Le tira la toalla a Andrea para que le frote la espalda). Muros, anillos e inmovilidad.

Durante mil años la humanidad creyó que el Sol y todos los astros del cielo daban vuelta alrededor de ella. El Papa, los cardenales, los príncipes, los eruditos, capitanes, comerciantes, pescaderas y escolares creyeron estar sentados inmóviles en esa esfera de cristal.

Pero ahora salimos de eso, Andrea.

.....
GALILEI. ¿Has comprendido al fin lo que te dije ayer?

ANDREA: ¿Qué? ¿Lo del Quipérmico con sus vueltas?

GALILEI. Sí

ANDREA: No. ¿Por qué se empeña en que yo lo comprenda? Es muy difícil y en octubre apenas cumpliré once años.

GALILEI: Por eso mismo quiero que lo comprendas. Para ello trabajo y compro libros en vez de pagar al lechero

ANDREA: Pero es que yo veo que el Sol está al atardecer en un lugar muy distinto al de la mañana. No puede entonces estar inmóvil. ¡Nunca! ¡Jamás!

GALILEI. ¿Así que tú ves? ¿Qué es lo que ves? No ves nada. Tú miras sin observar. Mirar no es observar. (Coloca el soporte con la palangana donde se ha lavado en el medio de la habitación) Aquí tienes el Sol. Siéntate. (Andrea se sienta en una silla. Galilei se para detrás de él) ¿Dónde está el Sol, a la izquierda o a la derecha?

ANDREA: A la izquierda.

GALILEI: ¿Y cómo llegará a la derecha?

ANDREA: Si usted lo lleva, por supuesto.

GALILEI: ¿Solamente así? (Carga la silla junto con Andrea y los traslada al otro lado de la palangana). ¿Y ahora, dónde está el Sol?

ANDREA: *A la derecha.*

GALILEI: *¿Y se movió acaso el Sol?*

ANDREA: *No*

GALILEI: *¿Quién se movió?*

ANDREA: *Yo*

GALILEI (Ruge): *¡Mal! ¡Alcornoque! ¡La silla!*

ANDREA: *¡Pero yo con ella!*

GALILEI: *Claro...la silla es la Tierra. Y tú estás encima.*

SRA.SARTI (Que ha entrado para tender la cama y ha permanecido mirando la escena): *¿Qué hace usted, por Dios, con mi hijo, señor Galilei?*

GALILEI: *Le enseño a mirar, señora Sarti.*

SRA.SARTI: *¿Cómo? ¿Arrastrándolo por el cuarto?*

ANDREA: *Calla tú, mamá. Tú no entiendes estas cosas.*

SRA.SARTI: *¡Ajá! Peor tú las entiendes ¿no es cierto? (A Galilei). Usted lo trastorna tanto que pronto sostendrá que dos y dos son cinco. El pequeño confunde lo que usted le dice. ¡Fíjese que ayer me demostró que la Tierra se mueve alrededor del Sol! Y además está seguro que un señor llamado Quipérnico lo ha calculado todo.*

ANDREA: *¿Acaso no lo ha calculado todo el Quipérnico, señor Galileo?*

¡Dígaselo usted mismo!

SRA. SARTI: *¿Qué? ¡Así que es usted quien le dice todos esos disparates! Luego los repite en la escuela y me vienen los señores del clero a protestar porque difunde esas cosas del diablo.*

¡Vergüenza debería darle, señor Galilei!

GALILEI (Desayunando): *Sobre la base de nuestras investigaciones, señora Sarti, y luego de ardorosas controversias, Andrea y yo hemos hecho tales descubrimientos que no podemos callar ya ante el mundo. Comienza un tiempo nuevo, una gran era, en la que vivir será un verdadero goce.*

Bertold Brecht, "Galileo Galilei"

Durante el siglo XVI se puede apreciar una nueva modalidad, ya que el rey de Dinamarca financia al astrónomo danés Tycho Brahe en sus investigaciones en su observatorio Uraniborg sobre las medidas de las posiciones planetarias, y el rey de Checoslovaquia al matemático checo Johannes Kepler. Pero aún así hubieron de transcurrir varias generaciones para que en el espíritu de los hombres se produjera la “revolución copernicana”, Marca también este siglo el comienzo de las primeras Academias de Ciencia, en Italia, la de los Linceos, fundada por el príncipe Federico, en Francia la Academia Real de Ciencia, y en Inglaterra la Royal Society.

En el siglo XVIII, el físico y matemático inglés Isaac Newton, descubre las leyes fundamentales de la mecánica y formula la ley de la gravitación, marcando un radical cambio de paradigma. El planteo de este científico es el que se convierte en oficial y vuelve hegemónico el discurso de la ciencia. El modelo del universo elaborado por Newton ha funcionado sin tropiezos durante casi dos siglos.

Pero es en el siglo XIX cuando aparecen las primeras instituciones científicas del Estado, como el Jardín Real de las plantas medicinales en París, el Observatorio de París y el Observatorio de Greenwich.

Siglo xx

A comienzos del siglo XX, y específicamente durante la Primera Guerra Mundial es que los Estados tomaron conciencia de los peligros que implicaba una industria rezagada respecto a la ciencia.

Aunque sin lugar a dudas la Segunda Guerra Mundial se constituyó en el acontecimiento que marcó un antes y un después en la intervención del Estado en las investigaciones científicas, no solo por la tan recordada bomba atómica de Hiroshima, sino además por el surgimiento de la informática, con el fin, por un lado, de perfeccionar el cálculo de proyectiles, y por otro el inicio a un sistema de control que se impone hasta hoy en día.

Ese momento es crucial en el cuestionamiento de la responsabilidad del científico respecto al uso de la ciencia, ya que enfrenta a la sociedad, a la paradoja, de que la misma ciencia -considerada por el sociólogo positivista Comte -como sinónimo de progreso y salvadora de la humanidad es, al mismo tiempo, la amenaza de aniquilación de la misma.

Transcribo aquí texto de Edgar Morín al respecto:

“Es evidente que el conocimiento científico ha determinado progresos técnicos inauditos, entre ellos la domesticación de la energía nuclear y los inicios de la ingeniería genética. La ciencia es pues

elucidante (resuelve enigmas, disipa misterios), enriquecedora (permite satisfacer necesidades sociales y con ello desarrollar la civilización, y de hecho, es justamente conquistadora, triunfante.

Y sin embargo, esta ciencia elucidante, enriquecedora, conquistadora y triunfante, nos plantea problemas cada vez más graves referentes al conocimiento que produce, a la acción que determina, a la sociedad que transforma. Esta ciencia liberadora aporta al mismo tiempo terroríficas posibilidades de sojuzgamiento. Este conocimiento tan vivo es el que ha producido la amenaza de aniquilación de la humanidad. Para comprender este problema hay que acabar con la estúpida alternativa entre una “ciencia buena”, que solo aporta ventajas, y una “ciencia mala”, que solo aporta perjuicios, por el contrario, debemos disponer de un pensamiento capaz de concebir y comprender la ambivalencia, es decir la complejidad intrínseca que se halla en el mismo corazón de la ciencia”

Edgar Morín-“Ciencia con conciencia”, cap. “Por la ciencia”

La figura controvertida que representa ese momento de la historia de la ciencia es sin duda la de Albert Einstein, a quien a menudo se lo asocia a la bomba atómica, pero pocas veces a su verdadero descubrimiento: la fisión del átomo.

Si bien el planteo de Einstein marca un radical cambio de paradigma en el mundo científico, principalmente en lo que respecta a la Mecánica cuántica, implica además la apretura a relevantes problemas de la Filosofía de la Ciencia, ya que se modifica no solo la forma de pensar la ciencia sino también la realidad, pone en tela de juicio la manera en que el hombre conoce la realidad.

Como él no permaneció ajeno a las críticas y a las dudas que sobre él y su trabajo se realizaban, es que se manifiesta a través de varias cartas y discursos, defendiendo esencialmente el rol del científico.

En esta ocasión opté por una selección de fragmentos de un discurso que en el año 1950 brindó en el 43° Congreso de la Sociedad italiana para el Progreso de la ciencia:

Esta actitud, en cierto modo religiosa, del hombre de ciencia influye en el conjunto de su personalidad, porque para él no existe, en principio, autoridad alguna- fuera del conocimiento que le brinda la experiencias acumulada y de las leyes del pensamiento lógico-cuyas decisiones y afirmaciones puedan pretender ser en sí misma la “Verdad”. Llegamos así a la paradójica situación en que una persona que dedica todos sus esfuerzos al estudio de la realidad objetiva,

se convierte, desde el punto de vista social, en un individualista irreductible que, por lo menos en principio, no confía sino en su propio juicio. Se puede afirmar que el individualismo intelectual y la aspiración al conocimiento científico aparecieron simultáneamente en la historia y siguen siendo inseparables desde entonces.

Podría objetarse que el hombre de ciencia así definido no existe en la realidad, es solo una abstracción, a la manera del homo economicus de la economía clásica. Sin embargo, creo que la ciencia, tal como hoy la conocemos, no podría nacer ni conservar su vitalidad si, a lo largo de los siglos, numerosos hombres no se hubiesen acercado a ese ideal.

Naturalmente, para mí no es hombre de ciencia todo el que ha aprendido a utilizar instrumentos y métodos que directa o indirectamente aparecen como “científicos”. Me refiero únicamente a aquellos en quienes el espíritu científico está realmente vivo.

¿Cuál es, pues, la situación del hombre de ciencia actual dentro de la sociedad? Evidentemente, se siente bastante orgulloso de que el trabajo de los científicos haya contribuido a cambiar radicalmente la vida económica de la humanidad al eliminar casi por completo el esfuerzo muscular. Pero le acongoja que los resultados del trabajo científico haya suscitado una amenaza para la especie humana, al caer en manos de poseedores del poder político moralmente ciegos. Tiene conciencia de que los métodos tecnológicos que su trabajo ha hecho posible han dado lugar a una concentración del poder económico y político en manos de pequeñas minorías que han llegado a dominar por completo la vida de las masas populares, las cuales parecen cada vez más amorfas. Pero hay algo peor: esa concentración del poder económico y político en manos de unos pocos no sólo ha reducido al hombre de ciencia a una situación de dependencia económica sino que además amenaza su independencia interior. El empleo de sutiles métodos de presión intelectual y física impedirá la formación de personalidades independientes.

Así, el destino del hombre de ciencia, tal como lo vemos con nuestros propios ojos, es realmente trágico. Buscando sinceramente la claridad y la independencia interior, ha forjado él mismo, gracias a esfuerzos verdaderamente sobrehumanos, los instrumentos utilizados para esclavizarle y para destruirle desde dentro. No puede evitar que quienes ejercen el poder político le amordacen. Al igual que un soldado, se ve obligado a sacrificar su propia vida y a destruir la vida de otros, aunque esté convencido de lo absurdo de tales sacrificios.

Tiene plena conciencia de que la destrucción universal es inevitable desde el momento en que las circunstancias históricas han conducido a la concentración de todo el poder económico, político y militar en manos del Estado. Sabe también que sólo instaurando un sistema supranacional, basado en el derecho y que elimine para siempre los métodos de la fuerza bruta, la humanidad podrá salvarse. Sin embargo, el hombre de ciencia ha llegado hasta aceptar como algo fatal e ineluctable la esclavitud que impone el Estado. Y se ha envilecido hasta el extremo de contribuir obedientemente a perfeccionar los medios para la destrucción total de la humanidad.

¿No hay, pues, escapatoria para el hombre de ciencia? ¿Debe realmente tolerar y sufrir todas esas ignominias?

¿Han pasado ya los tiempos en que su libertad interior y la independencia de su pensamiento y de su obra le permitían ser guía y bienhechor de sus semejantes? Al exagerar el aspecto puramente intelectual de su trabajo, ¿no ha olvidado su responsabilidad y su dignidad? He aquí mi respuesta: se puede destruir a un hombre esencialmente libre y escrupuloso, pero no esclavizarlo ni utilizarlo como un instrumento ciego.

Si los hombres de ciencia pudieran encontrar hoy en día el tiempo y el valor necesario para considerar honesta y objetivamente su situación y las tareas que tienen por delante, y si actuaran en consecuencia, acrecerían considerablemente las posibilidades de dar con una solución sensata y satisfactoria a la peligrosa situación internacional presente.”

Albert Einstein ,”La responsabilidad moral del científico”

Podemos apreciar en este texto la importancia que le atribuye Einstein a la noción que plantea sobre el llamado por él “hombre de ciencia”, que es en quien permanece vivo el espíritu científico, trabaja por el bien de la humanidad por encima de cualquier otro interés. ¿Cómo es posible mantener este espíritu? Einstein propone en otros discursos la siguiente respuesta:

“el verdadero hombre de ciencia está impregnado de un sentimiento religioso cósmico.....que es el resorte más fuerte y más noble de la investigación científica”

“....en nuestra época materialista, los trabajadores científicos serios son los únicos profundamente religiosos.....no puedo concebir un científico verdadero que no tenga una fe profunda”

Teniendo en cuenta las mismas es fácil de detectar el por qué recibe tantas críticas respecto a que nunca pudo “desprenderse” de su condición religiosa para la explicación del mundo, frente a lo que él responde:

“La ciencia sin religión es coja, la religión sin la ciencia es ciega”

Más allá de esta noción de hombre de ciencia hay planteos que pueden claramente promover la discusión filosófica, ya sea respecto a la paradoja que se plantea en este hombre de ciencia orgulloso de su trabajo pero acongojado porque los resultados del mismo cayeron en manos de un poder al que menciona como moralmente ciego, por lo que también se puede generar la discusión en torno a los valores del hombre de ciencia y poner en tela de juicio su responsabilidad respecto al uso de la ciencia. Al plantear que el poder político lo amordaza y le quita su independencia interior cómo no cuestionar si el científico fue consciente de esa situación y más aún si no estaría de acuerdo con la misma, de la cual puede incluso verse “beneficiado”. Hay además una noción de poder implícita, en cuanto menciona el dominio a las masas cada vez más amorfas, aspecto que se ha ido modificando a lo largo del siglo, ya que cada vez interesa ser más identificar a los individuos a los que se pretende dominar, mientras que los que dominan son cada vez más anónimos.

Pero como habíamos planteado anteriormente el otro fenómeno que se vuelve determinante durante la Segunda Guerra Mundial es la aparición de la informática. Debido a todos los usos y beneficios que la misma hoy en día nos brinda es que muchas veces olvidamos su principal y más oculto fin: sistema de control. No olvidemos que el surgimiento de la misma obedece a fines bélicos, ya sea el perfeccionamiento de armas o ejercer mecanismo más sofisticados de control.

Para la profesora argentina Esther Díaz este momento se vuelve crucial y ella lo considera el comienzo de una nueva etapa de entender y relacionarnos con el mundo, a la cual denomina posciencia. A continuación transcribo un pasaje de la autora al respecto:

“La aparición de las primeras computadoras digitales electrónicas ocurrió en plena Segunda Guerra Mundial. El primer prototipo (el ENIAC) se utilizó fundamentalmente para el cálculo de proyectiles y para el proyecto que culminó con la fabricación de la bomba atómica. Ese fue el momento crucial en el que la tecnología dejó de ser secundaria en la ciencia y pasó a ocupar el lugar prioritario que hasta hoy ocupa. La tecnología marca hoy

los derrotados de la ciencia. Marca asimismo un cambio de rumbo respecto de los cánones impuestos por la ciencia moderna, no sólo porque la tecnología digital con su enorme potencialidad atraviesa absolutamente todas las disciplinas científicas, sino también porque la informática surge directamente como tecnología. Este acontecimiento representa una ruptura con lo que entendió la modernidad por ciencia e instaura una nueva forma de entender el mundo y relacionarse con él. A esta nueva forma de saber la denomino “posciencia”.

Esther Díaz, La posciencia, cap. El conocimiento como tecnología de poder.

A partir de este texto la autora plantea que acontecimientos como la informática y la fisión del átomo cambiaron la historia de la humanidad, estableciendo alianzas más tarde con lo que denomina “*inquietante criatura tecno científica*”, refiriéndose a la biotecnología.

Como podemos apreciar esto puede dar lugar también a la inclusión de otros posibles problemas a trabajar, ya que como podemos apreciar en los textos que se transcriben a continuación se relacionan claramente con la bioética:

“A lo largo de la historia se ha segregado a las personas por su casta, su clase, su religión, su color de piel, sus ideas o su sexualidad, entre otras exclusiones posibles. Siempre se han elaborado justificaciones para las injusticias que unos pocos han impuesto a las mayorías. Ahora con la aparición de la ingeniería genética, la sociedad contempla la posibilidad de una nueva y más grave forma de segregación: la que se basa en el genotipo. Es decir, en el conjunto de información genética que posee un individuo..... Los defensores de que la investigación básica no debe asumir responsabilidad ética o de que la ciencia pura no tiene relación con el poder se quedan sin argumentos ante la biología molecular.....ya es hora de preguntarse si esos usos ameritan que se haga investigación con genes, que indefectiblemente desembocan en una nueva eugenesia .Con el agravante que, como todas las eugenesias que ha conocido la historia, se han producido para beneficio exclusivo de quienes tienen más poder, lo que actualmente se traduce como “quienes manejan el mercado” “.

Esther Díaz, La posciencia, cap. El conocimiento como tecnología de poder.

Es por tanto a partir de la Segunda Guerra Mundial la inminente relación que se establece cada vez más estrecha entre la ciencia y el poder político.

Nos remitimos a un texto de Jurgen Habermas (representante central de la Escuela de Frankfurt) donde hace clara referencia a esta cuestión:

“Los burócratas, militares y políticos sólo vienen procediendo en el ejercicio de su poder de acuerdo con recomendaciones estrictamente científicas desde hace un par de generaciones, incluso podemos decir que, a gran escala, sólo desde los días de la Segunda Guerra Mundial.....no se trata de que los científicos hayan alcanzado el poder del Estado , pero sí de que el ejercicio de la dominación en el interior la afirmación del poder frente a los enemigos externos ya no están solamente racionalizados por la mediación de una actividad administrativa organizada de acuerdo con el principio de división del trabajo, regulada por medio de una estratificación de las facultades de decisión, y ligada a normas positivas, sino que se han visto modificadas una vez más en su estructura por la legalidad inmanente a las nuevas tecnologías y a las nuevas estrategias”

“La comunicación entre los políticos con competencia para ello y los científicos de las distintas disciplinas, que pertenecen a los grandes institutos de investigación caracteriza esa zona crítica en la que tiene lugar la traducción de las cuestiones prácticas a problemas planteados científicamente y la retro traducción de las informaciones científicas a soluciones a las cuestiones prácticas “

“.....este proceso de traducción que se desarrolla entre los clientes políticos y las ciencias implicadas en el proyecto de que se trate, ha sido también objeto de una institucionalización a gran escala. A nivel de gobiernos han sido instituidas burocracias encargadas de dirigir la investigación y el desarrollo e institutos de asesoramiento científico, cuyas funciones reflejan una vez más la peculiar dialéctica de la transformación de la ciencia en práctica política”

Jurgen Habermas, Ciencia y técnica como ideología,

Sin duda uno de los problemas clave que provoca esta situación es el del notable cambio del rol del científico y la inminente institucionalización de toda la actividad científica.

Nos encontramos ante comunidades científicas que funcionan tal como lo planteaba Einstein en la década del '40:

“la ciencia, considerada como conjunto acabado de conocimientos, es la creación humana, más impersonal, pero considerada como proyecto que se realiza progresivamente, es tan subjetiva y está psicológicamente condicionada como cualquier otra empresa humana”.

Las comunidades científicas no han permanecen ajenas a la división del trabajo, donde es clara la brecha entre los científicos que ,según términos kuhnianos realizan el “armado de rompecabezas” y manejan las relaciones de poder, y los que se dedican a tareas específicas encomendadas, perdiendo la visión de globalidad. Así mismo se muestra al científico como cualquier otro trabajador, sometido a las reglas del capitalismo, razón demás para cuestionar su tan pretendida objetividad.

En el siguiente texto que propongo, el epistemólogo español contemporáneo Javier Echeverría describe claramente esta situación:

“Podría pensarse que, entre el siglo XVII y el XIX, la investigación científica era individual, e incluso artesanal. Cada científico trabajaba por su cuenta, y era propietario de los resultados producidos y libres para elegir las líneas a seguir. Escasamente institucionalizadas, las relaciones de jerarquía que se producían tenían su origen en el mutuo conocimiento de los méritos. Es cierto que ya había importantes instituciones científicas, determinantes en muchos casos de lo que era digno de atención y lo que no.[...]

Pero el siglo XX supone un cambio radical al respecto. Con la progresiva institucionalización de toda la actividad científica, y sobre todo, con la industrialización de la investigación, los mecanismos de producción que rigen otras formas de actividad humanas han pasado a insertarse profundamente en la ciencia: hay que hablar de trabajo de los científicos, y en concreto de división del trabajo. Esto se manifiesta por una parte en la división entre disciplinas, cada vez más aisladas entre sí, pero también en el abismo abierto entre teóricos y experimentadores, restringidos cada uno de ellos a sus respectivas tareas dentro de un proyecto investigador; y asimismo en la aparición de auténticos “patronos”, que han perdido el contacto real con cualquier tipo de investigación científica y sólo se dedican a funciones administrativas y políticas, al objeto de recaudar fondos, firmar contratos , tener influencia política.

Una cuarta novedad estriba en la parcialización de la enseñanza de la ciencia, de tal manera que se pierda la idea de globalidad, acostumbrando a los futuros investigadores a trabajar sólo en el campo que les ha sido asignado, y a dejar en manos de otros las decisiones generales sobre que líneas seguir, o cómo aplicarlas, o

cómo conectarlas con investigaciones en otras disciplinas. Todo ello transforma a los científicos en trabajadores, y a la investigación científica en una empresa, estructurada como cualquier otra, y determinada por las reglas del capitalismo. El mismo reconocimiento del mérito ya no depende tanto de la creatividad científica cuanto de factores sociales externos a la propia investigación: buena red de “public relations”, fácil acceso a los medios experimentales, obtención de fondos económicos, pertenencia a una institución prestigiosa, etc.

La ciencia artesanal clásica en la que cada científico o grupo de científicos era relativamente propietario de los resultados de su actividad y libre para orientarla en un sentido u otro, ha sido reemplazada por una ciencia industrializada, dando lugar a lo que Lévi Leblond llama proletarización de los científicos. Ello es particularmente claro en el caso de los técnicos de laboratorio, que ni siquiera son mencionados en las publicaciones finales, pero también resulta válido para los investigadores en situación eventual, cuya inserción en la comunidad científica depende de tener un buen patrón, de seguir al pie de la letra las instrucciones que éste imparta y de limitarse al trabajo que le ha sido asignado.”

Javier Echeverría, “Introducción a la metodología de la ciencia”, cap.7

Al optar por trabajar con este tema sería también un buen recurso acudir a Kuhn, quien en “La Posdata” (anexo a su libro “La estructura de las Revoluciones científicas”) describe el funcionamiento de las comunidades científicas, haciendo alusión a la división del trabajo y las nuevas tareas que le competen a los científicos. No olvidemos que Kuhn abrió un campo muy influyente en la perspectiva de ver a la ciencia como una actividad social, la cual según él, no es especialmente privilegiada.

Hoy en día

Al parecer, esta situación planteada del siglo XX, sería la misma que transcurre hoy en día. Sin embargo, hacia fines de ese siglo nos enfrentamos con el debilitamiento de los Estados y las Universidades, situación que es “aprovechada” por las grandes corporaciones, que ocasionaron la gran apertura a las denominadas “fuerzas del mercado” y, por tanto, al dominio de un poder económico que nuevamente modificó la dirección de las investigaciones científicas.

Al respecto, el sociólogo y epistemólogo norteamericano Steve Fuller, plantea:

“la ciencia va en la dirección, cualquiera sea, en la que va el financiamiento, y con el debilitamiento del Estado y la apertura a las fuerzas del mercado se está volviendo simplemente un instrumento del poder y una herramienta de producción de riqueza”.

Para el autor citado actualmente se prioriza el bien particular, el cual corresponde a las empresas que financian las investigaciones. Hace referencia a que sin duda también otros se benefician con esta tecnología, pero son sólo los que son capaces de pagarla. Muestra como ejemplo a lo antedicho la investigación en industria farmacéutica, la cual no está distribuida en forma pareja entre las distintas enfermedades, sino concentrada en las preocupaciones de aquellos con mayor capacidad de pago.

Comparte la necesidad de que el Estado tenga el control del proceso para que no se mercantilice y se vuelva un mercado libre. A modo de ejemplo, si se vuelve científica y comercialmente viable disponer de tratamientos de mejora, tendrían que ser incorporados a los servicios de salud pública, pero el sector público debe darte una cláusula de garantía, es decir, te puede dar el acceso barato a determinados medicamentos, pero si hay efectos secundarios, también se hará cargo de tu tratamiento. Porque no se conocerán las consecuencias reales de mejoras genéticas hasta que la gente las pruebe.

Como podemos apreciar en esta perspectiva también nos encontramos con temas que tienen estrecha relación con la Bioética, ya que en la industria farmacéutica se llevan a cabo investigaciones donde los sujetos son tomados como objetos, ya que se prueba en poblaciones pobres y desprevenidas, lo que conocemos como el abuso de personas vulnerables. Un punto importante a tener en cuenta en esta temática es la ausencia de legalización al respecto, lo que promueve aún más la obtención de ganancias y no la consideración de los sujetos como tales.

Propuesta final

En consecuencia a todo lo planteado, considero que la reflexión crítica que abra el debate filosófico a la responsabilidad social de la actividad científica se presenta hoy como una necesidad en nuestra sociedad uruguaya, que ya no debemos relegar.

En muchos países se han promovido en las últimas décadas este tipo de debates a través de los movimientos CTS (Ciencia, Tecnología

y Sociedad). Estos movimientos, que surgen en Europa en la década de los 80, con énfasis en la ciencia, y posteriormente en Estados Unidos, con énfasis en la Tecnología, tienen en común la crítica que realizan a la toma de decisiones en política científica. Han mantenido posturas muy comprometidas y críticas en debates de relevancia económica y social derivados de la emergencia de nuevas tecnologías, como a modo de ejemplo la energía nuclear, la ingeniería genética. En los últimos años han puesto especial énfasis en la enseñanza de las ciencias desde un nuevo paradigma en los programas de educación formal en los diferentes niveles, que incluye este tipo de debates sobre la Ciencia y la Tecnología.

En nuestro país se están incorporando progresivamente algunos aspectos de estos movimientos tanto en los programas curriculares como en la modalidad de la enseñanza de las ciencias. Menciono este aspecto porque lo considero un factor fundamental que contribuye a que sea el momento oportuno para abordar con mayor énfasis este tipo de temáticas desde la Filosofía.

Creo que los profesores de Filosofía debemos considerar en nuestras aulas como una urgente necesidad el abordaje crítico y reflexivo de los temas epistemológicos que hacen a nuestra realidad social.

Bibliografía citada

Brecht Bertold, Galileo Galilei, Editorial Nueva Visión, Bs.Aires, 1985

Díaz Esther, La posciencia, El conocimiento científico en las postrimerías de la Modernidad, Editorial Biblos, Bs.Aires, 2000

Einstein Albert, Discurso para el 43º Congreso de la Sociedad Italiana para el progreso de la ciencia, La responsabilidad moral del científico. Publicado en El correo de la Unesco

Echeverría Javier, Introducción a la metodología de la ciencia, Editorial Cátedra, Madrid, 2003

Fuller Steve, Philosophy of Science and its Discontents, Londres, 1988

Habermas Jurgen, Ciencia y Técnica como ideología, Editorial Tecnos, Madrid, 1984

Morín Edgar, Ciencia con conciencia, Editorial Fayard, París, 1983

LA VIGENCIA DE LA “LÓGICA VIVA” DE CARLOS VAZ FERREIRA COMO INSTRUMENTO PARA EL ANÁLISIS Y LA EVALUACIÓN DE ARGUMENTOS DE LA VIDA COTIDIANA

Aníbal Corti (UDELAR)

En el prefacio a la primera edición de su libro *The Logic of Real Arguments*, que data de 1988, el filósofo inglés Alec Fisher cuenta:

Este libro nace de mi experiencia en la enseñanza de la lógica. Como muchos otros, yo esperaba que la enseñanza de la lógica ayudara a mis estudiantes a argumentar mejor. Como muchos otros, me decepcioné. Estudiantes que eran muy hábiles en el manejo de las técnicas lógicas parecían encontrar, sin embargo, que éstas eran de escasa utilidad en el manejo de los argumentos de la vida real. Las herramientas de la lógica clásica —formalización, tablas de verdad, diagramas de Venn, tablas semánticas, etcétera— simplemente parecían no aplicarse de manera directa a los razonamientos con que ellos tenían que lidiar en cursos distintos al curso de lógica. Al mismo tiempo, sentía que debía ser posible dar a los estudiantes alguna guía —algún procedimiento— que los ayudara a extraer y a evaluar argumentos de los textos que ellos manejaban y a producir buenos argumentos por sí mismos. Yo quería que ese procedimiento fuera informal pero que estuviera construido sobre el punto de vista de la lógica tradicional. (...) Muchos otros profesores de lógica y de filosofía han tenido experiencias similares en las pasadas dos décadas y el resultado ha sido la aparición de eso que ahora se llama “lógica informal” y “pensamiento crítico”.

Casi ochenta años antes, en el prólogo a la primera edición de su libro *Lógica viva*, que data de 1910, el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira cuenta algo muy parecido:

Tengo en proyecto un libro que sería positivamente útil si pudiera escribirlo algún día, y si en la realización se aproximara siquiera al ideal que concibo. Sería un estudio de la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan —sobre todo, de las maneras como se equivocan— pero de hecho: un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica (...). Sencillamente, un libro (que sería, si se quiere, la segunda parte de cualquier tratado de lógica de los comunes) con muchos ejemplos, tomados no sólo de la ciencia sino de la vida corriente, de las discusiones diarias; destinado, no a demostrar o a aplicar ninguna doctrina sistemática, sino sólo al fin positivamente práctico de que una persona cualquiera, después de haber leído ese libro, fuera algo más capaz que antes de razonar bien, por una parte, y más capaz, por otra, de evitar algunos errores o confusiones que antes no hubiera evitado, o hubiera evitado con menos facilidad.

Como puede verse, tanto Fisher como Vaz Ferreira distinguen dos modos de estudiar o de practicar la lógica. Por una parte, el modo tradicional, que resulta insuficiente o inadecuado para tratar con los argumentos reales de la vida cotidiana, y, por otra parte, un modo alternativo pero complementario, que el inglés llama —según se ha vuelto usual en las últimas décadas— “lógica informal” o “pensamiento crítico” y que el uruguayo llama “lógica viva”, que es precisamente una respuesta a esas limitaciones. La lógica informal y la lógica viva, pues, comparten el objetivo de proveer herramientas para el análisis de los argumentos que se intercambian en el lenguaje cotidiano, al tiempo que comparten el diagnóstico según el cual la lógica tradicional resulta inadecuada a esos efectos. El propio Vaz Ferreira lo pone en los siguientes términos:

Los tratados de lógica estudian, podríamos decir, los errores, muertos y embalsamados; en realidad, ni siquiera estudian los errores muertos: estudian la lógica como se estudiaría la zoología sobre esos animales de cartón o cera que se construyen para ciertos museos pedagógicos; estudian esquemas de errores; estudian, si ustedes quieren, los errores tales como deberían ser; estudian equivocaciones de los hombres, tales como deberían ser si los hombres se equivocaran con arreglo a las normas de la lógica; que hasta a eso se ha llegado. Lo que tendría que hacer la lógica es estudiar los errores

vivos, errores reales. Naturalmente que éstos no podrían estudiarse con la precisión de la lógica clásica. Aun bien hecho, ese trabajo tendría el carácter (...) de ser vago, el de ser un poco incierto, un poco impreciso.

Adoptando la terminología que es usual en las últimas décadas, entonces, podría decirse que la lógica viva de Vaz Ferreira es una variedad históricamente temprana de lógica informal. El enfoque particular que propone la lógica viva se caracteriza por el especial énfasis que hace en tres aspectos de la argumentación: (i) el carácter no explícito —“subdiscursivo” o “subconsciente”— de buena parte los elementos relevantes para el análisis crítico de los argumentos ordinarios; (ii) la ausencia de precisión —la vaguedad o gradualidad— del lenguaje natural en que se formulan esos argumentos, lo cual tiene también consecuencias importantes para la evaluación de los mismos; y (iii) el carácter particular —irrepetible— de cada argumento, en virtud de lo cual toda generalización por similitud entre argumentos es, en principio, sospechosa y debe hacerse con cuidado.

La lógica viva no debe ser confundida con *Lógica viva*, el libro. El libro es sólo una primera realización de un proyecto más amplio (el proyecto que se esboza en las dos citas anteriores, precisamente). Así lo deja claro el autor:

No sé si las otras obras especulativas que he emprendido, y mi vida de acción, me dejarán alguna vez el tiempo y la serenidad necesarias para escribir tal libro, ni si soy realmente capaz de escribirlo. (...) Pero, por otra parte, he pensado también, que, para la enseñanza, sería bastante útil publicar aparte algunas de esas observaciones, eligiéndolas entre aquellas cuya aplicación práctica sea mayor, y que puedan ser expuestas en el plano didáctico. Para poder hacerlo (ya que en mis condiciones actuales no dispongo del tiempo necesario para escribir libros), di, en el curso de *Lógica* de 1909, en la “Sección de Enseñanza Secundaria” de la Universidad, varias lecciones, cuya versión taquigráfica forma el presente libro.

Este año, entonces, se cumplen cien años de la primera publicación de *Lógica viva*, el libro que presenta una primera —y quizás la única— realización de la lógica viva vazferreiriana. Desde entonces, el libro y el proyecto en general han sido elogiados con pasión y también denostados con no menos vehemencia. El carácter quizás demasiado vago —no sólo “un poco incierto” sino quizás demasiado incierto, no sólo “un poco impreciso” sino quizás demasiado impreciso— de la lógica

viva vazferreiriana ha contribuido a su denostación. Se ha dicho que su autor hizo un culto de la oscuridad, de la inefabilidad. Se ha dicho, también, que era un ignorante en lógica: que escribió *Lógica viva* no porque haya pretendido escribir un libro de algo distinto a la lógica matemática moderna, sino porque es lo único que pudo escribir. Por su parte, su carácter de obra adelantada a su tiempo y la relativa fama de su autor entre algunos autores de habla castellana han contribuido a su entronización. Con la distancia que da el tiempo y a la luz de los desarrollos posteriores en el campo de la lógica informal es posible preguntarse, no obstante, si todavía vale la pena leer *Lógica viva*, hoy, cien años después de su primera publicación, cuando tanta agua ha pasado debajo de los puentes de la filosofía. Es decir, es posible preguntarse si todavía vale la pena hacerlo por razones que no sean puramente históricas; por otra razón que no sea, por ejemplo, que Vaz Ferreira era un filósofo uruguayo o un filósofo latinoamericano o que se ocupó de problemas que hoy parecen generar mayor interés entre los filósofos académicos del que generaban hace un siglo. En suma: es posible preguntarse si *Lógica viva* tiene actualidad o es una pieza de museo; si el libro es todavía de interés público o es de interés exclusivo de los historiadores de las ideas (de los historiadores de la lógica informal, por ejemplo).

En este trabajo se intentará mostrar que es posible responder que sí a esa pregunta, esto es, que *Lógica viva* sigue siendo de interés hoy en día, por razones que no son puramente históricas. El trabajo tiene dos partes. En la primera se ubicará la lógica informal —y lógica viva vazferreiriana— en el contexto de los diferentes enfoques posibles de la argumentación. En la segunda se buscará caracterizar la lógica viva —sin pretensión de exhaustividad— a partir de tres de sus características más salientes —las mismas que fueron mencionadas algunas líneas más arriba— y se buscará mostrar que ese enfoque conserva plena vigencia.

I

Un argumento puede ser visto como una herramienta o un instrumento cuya función específica es mostrar la solidaridad —el apoyo, el respaldo o la garantía— que una cierta afirmación que se considera problemática o dudosa recibe de otras afirmaciones que se consideran menos problemáticas o menos dudosas —más seguras o mejor establecidas— que ella misma. A la afirmación que requiere algún tipo de respaldo o de garantía se le llama “conclusión” del argumento, mientras

que a las afirmaciones solidarias con ella —aquellas que proveen, o que al menos se pretende que provean, el tipo de respaldo o de garantía requerida— se les llama “premisas” del argumento.

Ahora bien, que tal solidaridad en efecto exista depende de por lo menos dos cosas.

En primer lugar, del hecho de que se asuma o se dé por descontada la verdad de las premisas. El compromiso con la verdad de las premisas puede ser meramente tentativo, provisorio, revisable: puede existir sólo a los efectos de mostrar la solidaridad que prestan a la conclusión del argumento, pero debe existir, en cualquier caso.

En segundo lugar, del hecho de que el compromiso con la verdad de las premisas genere algún tipo de compromiso con la verdad de la conclusión, es decir, que una vez aceptadas las premisas (aunque sea tentativamente) sea más difícil —o incluso imposible— rechazar la conclusión.

Hasta ahora se ha hablado vagamente de “afirmaciones”. Sin embargo, las premisas y la conclusión del argumento pueden ser vistas, con mayor precisión, como objetos mentales (pensamientos, creencias), objetos del lenguaje (oraciones declarativas, enunciados) u objetos ideales (proposiciones). En lo que sigue no se tomará partido por ninguna de estas alternativas y se intentará usar un lenguaje lo más neutro posible a este respecto. Es importante señalar, no obstante, que, en principio, conclusión y premisas no tienen por qué estar explícitamente puestas en discurso, es decir, no tienen por qué ser objetos del lenguaje. Sólo en una porción muy minoritaria de los argumentos que se intercambian en la vida cotidiana las premisas y la conclusión se encuentran explícitamente puestas en discurso. Por lo regular alguna de las premisas (o, en casos menos frecuentes, la conclusión) están implícitas. Ello puede ser el producto de una omisión voluntaria (con el objeto de hacer menos engorroso el discurso, por ejemplo), pero también puede tratarse de una omisión completamente involuntaria (originada en muchos casos, aunque no necesariamente en todos, por algún tipo de confusión). Sólo el contexto de uso puede ayudar a determinar, en cada caso, cuáles son las premisas y cuál la conclusión de un argumento determinado. Para hacerlo puede ser útil recordar que la conclusión es aquella afirmación que se desea defender, mientras que las premisas son aquellas afirmaciones (no necesariamente explícitas, es decir, no necesariamente puestas en discurso) que proveen (o que, al menos, se pretende que provean) el apoyo, el respaldo o la garantía requerida.

A la vez que cumplen con su función específica de proveer respaldo a una afirmación —y precisamente por ello—, los argumentos pueden servir también como un instrumento para superar desacuerdos o diferencias. En este sentido, los debates y las conversaciones son

escenarios típicos para el intercambio de argumentos. Los primeros suelen llevarse a cabo delante de un auditorio más o menos numeroso y más o menos pasivo, mientras que las segundas suelen involucrar a un número menor de personas que participan activamente en el intercambio, pero, por lo demás, se trata de situaciones muy similares: situaciones en las que se parte de un desacuerdo y se trata de usar el lenguaje para acercar posiciones. Aunque los argumentos pueden contribuir, entonces, a superar desacuerdos, no siempre que existe una discrepancia o un conflicto es posible recurrir a ellos con provecho. Para que ello ocurra es necesario que se den al menos dos condiciones, que están íntimamente ligadas con las dos condiciones expuestas más arriba (aquellas que es necesario que se den para que exista solidaridad entre las premisas y la conclusión de un argumento).

En primer lugar, es necesario que, más allá de las diferencias entre las partes, exista una base de acuerdo o un sustrato común. En ausencia de esa condición, ningún intercambio de argumentos será satisfactorio o siquiera posible. Son las premisas las que capturan, precisamente, ese sustrato común (o, al menos, la parte de ese sustrato común que resulta relevante a los efectos de prestar cierta solidaridad a la conclusión que se desea respaldar). Cualquier argumento podrá ser rechazado o, al menos, debilitado (eso dependerá del tipo de argumento de que se trate) sobre la base del rechazo de alguna de sus premisas. Como se ha dicho, las premisas —no obstante cumplir una función tan importante en la argumentación— pueden —y, de hecho, suelen— no estar completamente explicitadas. Ello genera una importante dificultad a la hora de evaluar argumentos, porque es obvio que no puede evaluarse aquello que no ha sido identificado previamente y la identificación correcta de los argumentos depende muchas veces de hacer explícito, es decir, de poner en discurso, elementos que no están explícitamente puestos en discurso.

En segundo lugar, es necesario que quien ingresa al juego argumentativo esté dispuesto a dejarse convencer, esto es, que esté dispuesto a aceptar una autoridad o una fuerza impersonal: la autoridad o la fuerza interna de los argumentos. Puesto que los argumentos son herramientas para dar respaldo a una afirmación en otras afirmaciones, la autoridad o la fuerza de los argumentos dependerá de la solidaridad que las premisas presten a la conclusión. Como ya se ha dicho, que en efecto exista solidaridad entre las premisas y la conclusión depende del hecho de que la aceptación de las premisas genere algún tipo de compromiso con la conclusión, es decir, del hecho de que una vez aceptadas las premisas (aunque sea tentativamente) sea más difícil —o incluso imposible— rechazar la conclusión.

Qué tipo de respaldo ofrecen las premisas a la conclusión no es algo que venga dado por la forma o la estructura de los argumentos, sino

que es algo que depende de la pretensión del proponente: una pretensión que —desde luego— puede, o no, verse satisfecha. Aquellos argumentos en que el proponente pretende que, al aceptar las premisas, se hace *muy difícil* rechazar la conclusión son esencialmente distintos de aquellos otros en que el proponente pretende que, al aceptar las premisas, se hace completamente *imposible* rechazar la conclusión. Los argumentos de este último tipo reciben el nombre de argumentos “deductivos”, mientras que los del primer tipo reciben el nombre de argumentos “no deductivos” o —en un sentido genérico de la expresión— argumentos “inductivos”.

En los argumentos deductivos la solidaridad que las premisas prestan a la conclusión es de carácter dicotómico: o existe y es completa o no existe en absoluto.

Las premisas prestan en efecto una solidaridad completa a la conclusión sólo cuando esta última se encuentra ya enteramente contenida en las primeras. Es por esta razón que, una vez que las premisas han sido aceptadas, resulta imposible rechazar la conclusión: simplemente ya se la ha aceptado.

Considérese el siguiente ejemplo:

Si Laura fuera simpática, tendría muchos amigos

Laura no tiene muchos amigos

Laura no es simpática

Si alguien desea impugnar la conclusión de este argumento deberá impugnar alguna de las premisas, es decir, deberá sostener o bien que es perfectamente posible que una persona sea simpática y que, sin embargo, no tenga muchos amigos (que ser simpático no es una condición suficiente para tener muchos amigos, o, lo que es lo mismo, que para ser considerado simpático no es necesario que uno tenga muchos amigos) o bien que no es verdad que Laura no tenga muchos amigos o bien ambas cosas. Todo aquel que acepte las premisas del argumento, sin embargo, deberá aceptar también la conclusión, por el mero hecho de que la conclusión se encuentra ya enteramente contenida en las premisas, es decir, por el mero hecho de que, al aceptar las premisas, ha aceptado ya —implícitamente— la conclusión.

En los argumentos deductivos, entonces, o bien la conclusión se encuentra enteramente contenida en las premisas (la solidaridad entre las premisas y la conclusión es completa) o bien la conclusión no se encuentra contenida en las premisas (no hay solidaridad en absoluto entre las premisas y la conclusión).

En los argumentos inductivos, por su parte, la solidaridad que las premisas prestan a la conclusión no es dicotómica —no es de “blanco o negro”— sino que es gradual: la aceptación de las premisas hace más difícil (aunque no imposible) el rechazo de la conclusión.

Considérese el siguiente ejemplo:

La calle está mojada
 — — — — — (1)
 Ha llovido

En este argumento la conclusión no está enteramente contenida en las premisas: la calle perfectamente podría estar mojada sin que haya llovido. Si fuera a ser juzgado como un argumento deductivo, entonces sería forzoso admitir que la conclusión no recibe solidaridad alguna de las premisas (en este caso, de la única premisa). Sin embargo, es bastante seguro que el hipotético proponente de un argumento de estas características esté bien advertido de ese hecho y no pretenda que existe un respaldo o garantía deductiva, es decir, que no proponga este argumento como un argumento deductivo. Después de todo, el hecho de que la calle esté mojada ciertamente respalda en alguna medida la afirmación de que ha llovido, aunque es obvio que no la contiene enteramente. Se trata de un respaldo relativamente débil, pero nuevas premisas podrán fortalecerlo:

La calle está mojada
 El cielo está cubierto
 — — — — — (2)
 Ha llovido

Es bastante claro que la conclusión sigue sin estar enteramente contenida en las premisas, pero ahora parece que las premisas dan un respaldo mayor a la conclusión: parece que este argumento es más fuerte que el anterior, aunque tampoco sea deductivamente válido. Nuevas premisas podrían hacerlo todavía más fuerte:

La calle está mojada
 El cielo está cubierto
 Hace algunos minutos se oían truenos
 — — — — — (3)
 Ha llovido

Por supuesto, aunque esas premisas agregadas al argumento original lo fortalecen, otras podrían debilitarlo:

La calle está mojada
El cielo está despejado
— — — — —
Ha llovido (4)

Si son juzgados con el patrón con que son juzgados los argumentos deductivos, los argumentos (1) a (4) son indistinguibles unos de otros: todos ellos son no válidos y nada se puede agregar al respecto. Sin embargo, nuestras intuiciones nos indican que esos argumentos no son todos iguales, que no tienen todos el mismo valor. Por lo tanto, otro patrón de juicio debe ser invocado.

En los argumentos inductivos, entonces, la solidaridad de las premisas hacia la conclusión dependerá de cuánto más difícil sea rechazar la conclusión una vez que se han aceptado las premisas.

Considérese este otro ejemplo:

La calle está cubierta de granizo
— — — — —
Ha granizado (5)

Desde luego, es posible que la calle esté cubierta de granizo sin que haya granizado, pero ocurre que ello parece bastante improbable. De hecho, es comparativamente mucho más probable que haya granizado si la calle está cubierta de granizo de lo que es —en el ejemplo anterior— que haya llovido si la calle está mojada. En este último argumento rechazar la conclusión una vez que se han aceptado las premisas (la única premisa, de hecho) es bastante más difícil que en el primero. Como resultado, (5) parece un argumento inductivamente más fuerte que (1).

Considérese ahora este otro argumento:

María está embarazada
— — — — —
María no es virgen (6)

De nuevo, la conclusión no está enteramente contenida en las premisas: es perfectamente posible que María esté embarazada y que, sin embargo, aún sea virgen (su embarazo podría haber sido provocado por

métodos artificiales o, incluso, aunque sea una hipótesis muy improbable, por la intervención del Espíritu Santo). Ocurre, no obstante, que, en circunstancias normales, las causas alternativas del embarazo de María nos resultan menos plausibles (en algún caso, extremadamente menos plausible) que la causa obvia y natural. Desde luego, nuevas premisas podrían hacer menos probable la conclusión. Por ejemplo:

María está embarazada
 María jamás ha mostrado interés en el sexo
 — — — — —
 María no es virgen (7)

Debe admitirse que, ahora, la conclusión ya no parece recibir tanta solidaridad de las premisas. Pero podría incluso ser peor:

María está embarazada
 María jamás ha mostrado interés en el sexo
 María tiene más de 40 años
 — — — — —
 María no es virgen (8)

A esta altura las premisas parecen ofrecer ya muy poco apoyo a la conclusión. Obsérvese que la última premisa en ser incluida, en ausencia de las demás, daría bastante apoyo a la conclusión (después de todo, la mayor parte de las personas no llega virgen a los 40 años), pero, en conjunción con las otras dos, opera exactamente en el sentido contrario, pues hace más probable que María haya quedado embarazada por métodos no naturales y, por lo tanto, menos probable que la evidencia de su embarazo pueda usarse para apoyar la afirmación de que no es virgen.

Un argumento inductivo, entonces, es, por su propia naturaleza, un argumento que puede hacerse internamente más débil o más fuerte según se le agreguen o se le quiten premisas. Eso no ocurre con los argumentos deductivos: en un argumento deductivo sólo la extracción de premisas puede afectar la relación de solidaridad entre éstas y la conclusión; no importa cuántas premisas se agreguen, la solidaridad entre las premisas y la conclusión se mantendrá inalterada en ese caso. Quien desee impugnar un argumento deductivamente válido, entonces, deberá impugnar alguna de sus premisas, pero será inútil que intente hacerlo por la vía de agregar nuevas premisas, pues la conclusión se encuentra ya enteramente contenida en las premisas originales.

Fuera de las matemáticas rara vez se espera que las premisas de un argumento sean solidarias con su conclusión de un modo deductivo, es

decir, rara vez se espera que esta última esté ya enteramente contenida en las primeras. Fuera de las matemáticas, entonces, rara vez se usan argumentos deductivos.

En resumen, pues, para que los argumentos puedan contribuir a superar desacuerdos es necesario que haya una base de acuerdo o un sustrato común y también que las partes reconozcan la fuerza o la autoridad de los mismos. Todo ello es necesario, pero no es suficiente. Tener buenos argumentos no basta: es necesario, además, tener argumentos elocuentes.

En efecto, un buen argumento, es decir, un argumento cuyas premisas son aceptadas por un cierto auditorio y que ofrecen, a su vez, un buen respaldo a la conclusión que se pretende establecer, puede, no obstante, no convencer a ese mismo auditorio. "El argumento era bueno, pero no convenció al auditorio", se escucha decir a veces. Esta clase particular de vínculo entre el argumento y el auditorio al que se dirige es el que determina su elocuencia, su capacidad de persuasión. Así, pues, si la fuerza del argumento viene dada por una relación o un vínculo específico entre las premisas y la conclusión, su elocuencia o capacidad de persuasión viene dada también por una relación o un vínculo específico, pero, en este caso, entre el argumento mismo y el auditorio al cual está dirigido.

Desde luego, un buen argumento puede convencer precisamente porque es un buen argumento, pero también pueden resultar convincentes los malos argumentos y, en algunas circunstancias, incluso resultan convincentes los peores. A la inversa, un argumento puede no convencer porque no es un buen argumento, pero, como se dijo más arriba, también es posible que no convenza a pesar de ser bueno. Un auditorio puede rechazar alegremente los mejores argumentos y aceptar, sin embargo, los peores. Por ejemplo, un ataque personal virulento y sin conexión alguna con el tema que se encuentra sujeto a debate puede funcionar muy bien, bajo ciertas circunstancias, como premisa de un argumento dirigido a rechazar las opiniones de la persona atacada. Un argumento de esas características es, desde luego, vergonzoso, pero, por desgracia, puede ser muy efectivo.

La capacidad de persuasión de un argumento es, pues, independiente de la fuerza interna que pueda tener. Desde luego, algunos auditorios juzgarán los argumentos exclusivamente en función de su fuerza, en cuyo caso una y otra propiedades serán en los hechos indistinguibles. Pero ello es más bien la excepción, no la regla. En la inmensa mayoría de los casos una y otra propiedades serán en los hechos muy distintas.

La capacidad persuasiva de un argumento, entonces, es relativa a un auditorio. Un argumento que persuade a un cierto auditorio puede,

a su vez, ser rechazado por otro. Además, es un fenómeno gradual. Puede decirse que un cierto argumento convenció a un cierto auditorio, pero no mucho, sólo un poco: lo suficiente como para no generar un estruendoso rechazo. O, al revés, que el argumento generó rechazo en el auditorio, pero sólo un rechazo moderado, no uno de tipo enérgico.

En la práctica, entonces, rara vez un argumento será juzgado exclusivamente por la fuerza con que las premisas apoyan la conclusión, sino por una mezcla cambiante, según las circunstancias, de sus méritos intrínsecos y de las circunstancias de la recepción del mismo. Desde la antigüedad, el estudio de las reglas y de las estrategias para potenciar el efecto de los argumentos sobre los distintos auditorios, es decir, para aumentar su capacidad persuasiva, recibe el nombre de “retórica”. El estudio de los argumentos desde el punto de vista de su fuerza interna, por su parte, recibe el nombre de “lógica”.

La rama de la lógica que se ocupa de la evaluación de argumentos en el lenguaje natural es la llamada “lógica informal”. La mayor parte de la lógica informal, en virtud de lo que se ha dicho más arriba, es lógica *inductiva* informal, aunque una cierta dosis de lógica *deductiva* informal también puede ser necesaria, sobre todo para evaluar argumentos que, aunque informales (en el sentido de estar formulados en el lenguaje natural), se usan en circunstancias especiales. La argumentación jurídica, donde se espera —muy razonablemente— que las premisas de un fallo judicial den un apoyo completo —y no meramente parcial— a la conclusión del mismo, es un ejemplo de lo anterior.

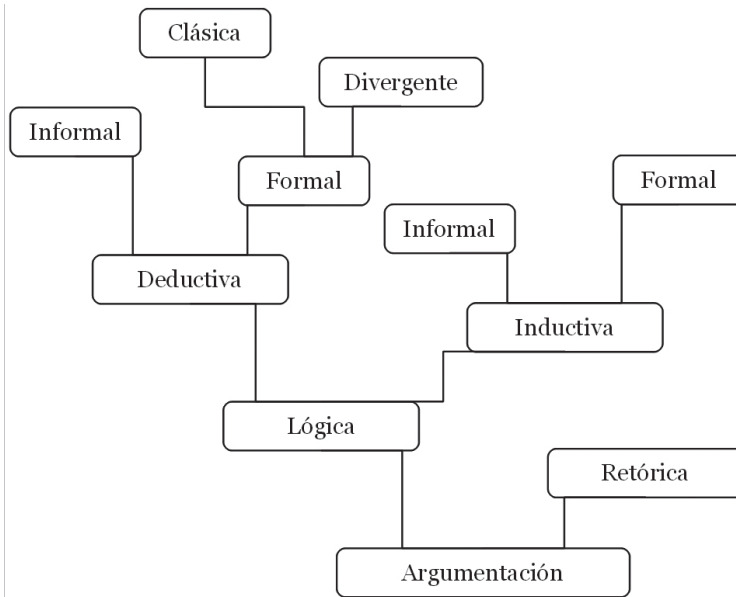
Por su parte, la rama de la lógica que se ocupa de la evaluación de argumentos en lenguajes artificiales es la llamada “lógica formal”. La inmensa mayoría de la lógica formal que practican los lógicos profesionales es lógica *deductiva* formal, aunque también existen aproximaciones a una lógica *inductiva* formal. Por lo dicho anteriormente, la lógica deductiva formal es de interés sobre todo, aunque no en forma exclusiva, de los matemáticos. La principal utilidad de la lógica formal fuera del ámbito de las matemáticas está en la filosofía, pero no para evaluar argumentos, como podría pensarse, sino para clarificar la llamada “forma lógica” de los enunciados. En efecto, la forma gramatical de los enunciados, es decir, la forma que estos adoptan en los lenguajes históricos o naturales, es muchas veces equívoca o confusa. La principal utilidad de la lógica formal para la filosofía es la de ayudar a analizar lo que determinadas expresiones del lenguaje natural quieren decir, esto es, analizar el significado de esas expresiones. La lógica inductiva formal, por su parte, ha sido considerada tradicionalmente como la parte central de la teoría de la confirmación, es decir, ha sido enmarcada en una rama de la filosofía de la ciencia.

En resumen, pues, podemos dividir las teorías de la argumentación en aquellas que se ocupan fundamentalmente del respaldo que las premisas ofrecen a la conclusión de un argumento y aquellas que se ocupan fundamentalmente de la persuasión que un argumento ejerce sobre un cierto auditorio. Históricamente, el conjunto de las primeras recibe el nombre genérico de *lógica* y el conjunto de las segundas el nombre genérico de *retórica*.

Dentro de la lógica es posible hacer unas cuantas distinciones conceptuales. Por una parte, es posible distinguir entre aquellas lógicas que se ocupan de argumentos en los cuales el respaldo que ofrecen las premisas a la conclusión es completo y aquellas otras lógicas que se ocupan de argumentos en los cuales el respaldo que las premisas ofrecen a la conclusión es incompleto o parcial. El conjunto de las primeras recibe el nombre genérico de *lógica deductiva* y el conjunto de las segundas el nombre genérico de *lógica no deductiva* (o, también, *lógica inductiva*). Por su parte, dentro de la lógica deductiva es posible distinguir entre aquellas lógicas que toman por objeto los argumentos del lenguaje natural y aquellas otras que toman por objeto los argumentos de algún lenguaje artificial. El conjunto de las primeras recibe el nombre genérico de *lógica deductiva formal* y el conjunto de las segundas el nombre genérico de *lógica deductiva informal*. Otro tanto puede hacerse dentro de la lógica inductiva. Como resultado se tiene, por una parte, la *lógica inductiva formal* y, por otra, la *lógica inductiva informal*.

Por su parte, dentro de la lógica deductiva formal es posible distinguir la *lógica clásica* como una tradición de límites bien definidos tanto histórica como conceptualmente y la *lógica no clásica* o *lógica divergente* como el conjunto de aquellas lógicas que se apartan, por uno u otro motivo, de esa tradición.

Un esquema quizás ayude a organizar mejor estas ideas (ver página siguiente). Dentro de ese esquema, la lógica viva de Vaz Ferreira puede ser ubicada —como se dijo en la introducción— dentro de la lógica informal, tanto en su variedad deductiva como en su variedad inductiva.



II

El método de la lógica viva consiste no en identificar clases argumentales, es decir, no en sistematizar, organizar o clasificar argumentos, sino más bien en formular precauciones, hacer advertencias, indicar caminos sinuosos o potenciales peligros en la argumentación. En este sentido, su método funciona en forma análoga al modo en que funcionan algunas señales de tránsito. A diferencia de aquellas que ordenan al conductor hacer algo cuya naturaleza es dicotómica —como detener completamente el vehículo o ceder el paso o conducir a menos de una cierta velocidad— las advertencias de la lógica viva vazferreiriana se parecen más a aquellas otras señales que indican al conductor que debe tener cuidado, que debe ser prevenido, porque hay, por ejemplo, una curva pronunciada o una pendiente peligrosa o porque transita por una zona resbaladiza.

- *Tome en cuenta que no todos los elementos que interactúan para conformar un argumento están siempre explícitamente puestos en discurso.*
- *Tome en cuenta que el lenguaje natural contiene términos inexactos.*

- *Tome en cuenta que no hay dos argumentos idénticos.*

Éstas son algunas de las advertencias típicas de la lógica viva vazferreiriana. La idea es que, una vez acostumbrado a tener en cuenta estos peligros, uno se vuelve más cauteloso cuando argumenta: uno desarrolla hábitos o costumbres que mejoran su desempeño argumental. Por el contrario, el hecho de ignorar estas advertencias —el hecho de proceder con escasa o nula cautela—, de modo análogo a lo que ocurre si se ignoran las advertencias viales, puede llevar a salirse del camino: en este caso, a desbarrancar en la argumentación. Quien ignore la primera de las advertencias anteriores será pasible de incurrir —entre otras muchas— en la falacia de “falsa oposición”. Quien ignore la segunda de esas advertencias será pasible de incurrir en alguna forma de la falacia de “falsa precisión”. Finalmente, quien ignore la tercera de esas advertencias será pasible de incurrir —entre otras muchas— en alguna forma de la falacia de “falsa sistematización” o de “falsa generalización”.

Falsa oposición

La falsa oposición es una típica (o quizás debería decirse: la típica) falacia vazferreiriana. Es una falacia que afecta a argumentos deductivos, pero no es una falacia que tenga que ver con la relación de justificación, sino más bien con una de las premisas del argumento, que, para el caso, no se encuentra explícitamente puesta en discurso. Dicho de otro modo, un argumento que constituye una falacia de falsa oposición es un argumento correcto (un argumento deductivamente válido), pero aún así es un mal argumento, pues incluye una premisa que difícilmente estaríamos dispuestos a aceptar: una premisa que, sin embargo, no es explícitamente enunciada (con lo cual el argumento gana una cierta apariencia de solidez que está en el centro mismo de su carácter falaz). La falta de solidez del argumento puede pasar inadvertida si esa premisa problemática no es adecuadamente identificada y expuesta a la luz. La detección del error supone, pues, estar atentos a la primera de las advertencias de Vaz Ferreira: tomar en cuenta que no todos los elementos que conforman un argumento están siempre explícitamente puestos en discurso.

Lógica viva es pródigo en detalles y ejemplos de dos tipos de paralogismos de falsa oposición: (a) uno que consiste en afirmar algo y, sobre la base de esa afirmación, negar otras posibilidades que no son incompatibles con lo que se afirma, sino eventualmente complementarias; y

(b) otro que consiste en afirmar una propiedad, factor o nota que incide sobre una cosa compleja y, sobre la base de esa afirmación, negar otras propiedades, factores o notas que no son incompatibles en ese caso concreto con la propiedad, factor o nota que se afirma, sino eventualmente complementarias.¹

Como ha señalado Luis Vega, una buena muestra de los paralogismos excluyentes del tipo (a) se encuentra en la discusión de una propuesta que el propio Vaz Ferreira expuso en el Consejo Universitario y que él mismo cuenta. Vaz Ferreira había propuesto hacer obligatoria, durante el bachillerato, la lectura de grandes obras del pensamiento universal, prestadas por la Universidad, para familiarizar a los estudiantes con los grandes autores y elevar así el nivel de la enseñanza. La propuesta suscitó una discusión entre los consejeros, que compartían los objetivos de Vaz Ferreira pero discrepaban con respecto a los medios: uno alegaba que el verdadero procedimiento para ese fin era organizar conferencias, otro sostenía que el único procedimiento indicado consistía en que fueran los profesores quienes hicieran las lecturas en clase y así varios consejeros hicieron sus propuestas, cada una de las cuales era, en la óptica de quien la proponía, la única y verdadera solución al problema. Pero es evidente que muchas de las medidas propuestas, lejos de ser excluyentes entre sí, podían resultar perfectamente complementarias.

Según Vega, nuevamente, una buena ilustración de los paralogismos de falsa oposición del tipo (b) —que descartan todos los factores (menos uno) que confluyen en un objeto o situación dada en beneficio exclusivo del factor restante, que es considerado como único y excluyente— es la discusión que Vaz Ferreira recoge y esquematiza en torno al problema del origen de las nacionalidades: “¿Qué es lo que hace verdaderamente una nacionalidad? —La raza —nos dice una escuela. —No —dice otra. Las condiciones geográficas y geológicas. —Tampoco es cierto —dice una tercera. Lo que hace las nacionalidades es la comunidad de religión. —Falso —dice una cuarta. Lo que hace las nacionalidades es la comunidad de leyes. Y para otra será la comunidad de idioma...”. Ahora bien, observa Vaz Ferreira, la nacionalidad es algo complejo, en cuya formación y explicación entran todos esos factores, aunque en proporciones distintas según los casos. Así, pues, quien sólo reconozca un único factor y rechace la contribución o cooperación de los demás, “se condena fatalmente a pensar mal”, dice nuestro autor.

Como puede verse, es habitual usar —quizás inadvertidamente— la falacia de falsa oposición como un recurso retórico. Por ejemplo, si uno quiere decir que una cierta solución a un problema le parece mejor que

1 Aquí retomo una clasificación de Luis Vega (2008).

otra u otras, durante el fragor de la discusión puede sentirse tentado a exagerar un poco las cosas y concluir que, puesto que esa es una solución al problema, es entonces la *única* solución al problema (con lo cual se ha supuesto implícitamente que sólo puede haber una).

Ésta es una solución al problema “equis”
(El problema “equis” sólo puede tener una solución)

Ésta es la única solución al problema “equis”

Del mismo modo, si uno cree que la causa principal de un evento es tal o cual, puede sentirse tentado a concluir que, puesto que esa es una causa del evento, es entonces la *única* causa del evento (con lo cual se ha supuesto implícitamente que el evento es monocausal).

Ésta es una causa del evento “equis”
(El evento “equis” sólo puede tener una causa)

Ésta es la única causa del evento “equis”

El innegable instinto lógico de Vaz Ferreira lo llevó a notar correctamente que la falsa oposición es una falacia muy común en las discusiones informales, quizás la más común de todas.

Así puestas las cosas, la falacia de falsa oposición es un argumento deductivamente válido. Debe insistirse en este punto: el argumento no es malo porque las premisas no respalden la conclusión, cosa que de hecho hacen (porque se trata, justamente, de un argumento deductivamente válido), sino porque supone un estado de confusión conceptual en el proponente del argumento y eventualmente también en los destinatarios del mismo, estado que los lleva a aceptar (implícitamente, es decir, en forma no discursiva: en forma “subdiscursiva”) una premisa falsa. Alguien que no note ese hecho puede no darse cuenta de qué es lo que está mal con el argumento, sobre todo si el proponente, por razones retóricas, invierte la presentación de las afirmaciones: primero anuncia que su solución es la única buena y luego fundamenta el por qué es buena (pero no el por qué es la *única* buena) con lo que puede confundir a su auditorio a ese respecto. Alguien que no se dé cuenta del error puede pensar que, en efecto, el proponente ha mostrado lo que se proponía, a saber, que su solución es la única buena, cuando sólo ha mostrado que es buena sin más. Es precisamente porque inducen a esta clase de equívocos —y no por otra razón— que estos argumentos pueden ser considerados falaces.

La idea de Vaz Ferreira es que, por lo general, detrás de los malos razonamientos —en la práctica, no en la pura teoría— hay formas de pensar equivocadas, hay estados mentales confusos, pero que no se hacen explícita o discursivamente confusos, sino que afectan implícita o “subdiscursivamente” a los argumentos que se manejan en el discurso público. Una de las tesis centrales de la lógica viva es, pues, que la confusión real es esa que no se expresa en el lenguaje, o que, si se expresa, lo hace de forma incipiente, no completamente nítida (al menos en la mayor parte de las ocasiones), mientras que la confusión que se expresa en el lenguaje es una confusión de algún modo derivada. En todos esos casos, el crítico deberá inferir, a partir de la evidencia lingüística (es decir, a partir de lo que está explícitamente puesto en discurso, ya sea de forma oral o de forma escrita), cuáles son los posibles estados mentales confusos que están haciendo desbarrancar la argumentación. La operación supone un cierto riesgo, desde luego, pues consiste en ir de algo público, de algo perfectamente accesible (el discurso oral o escrito), a algo no público, a algo parcialmente inaccesible (los estados mentales de las personas), es decir, ir de los malos razonamientos en el plano discursivo a los errores o a las confusiones mentales que los originan. Esa operación sólo podrá hacerse de forma tentativa e hipotética y tomando para ello los mayores cuidados.

Falsa precisión

La falsa precisión es otra de las falacias en las que Vaz Ferreira ha hecho gran hincapié. Es un subproducto de la ilusión de pensar que el lenguaje natural es como el lenguaje matemático y extraer de allí conclusiones erradas. Para decirlo rápidamente: es la falacia de tomar por exacto lo que no es exacto.

Según observa Vaz Ferreira, el carácter claro y riguroso de las clasificaciones matemáticas viene dado por el hecho de que involucran conceptos que se aplican a los casos concretos en forma exacta, precisa, dicotómica: quedan excluidos los casos dudosos, limítrofes o de frontera. En las matemáticas las respuestas son categóricas, terminantes: se tiene (o no se tiene) la propiedad en cuestión si y sólo si se reúnen (o no se reúnen) ciertas condiciones especificadas en una definición. Eso es todo. No hay términos medios, transiciones, penumbras o casos limítrofes. Una sucesión es acotada o no es acotada, una función es continua o no es continua, un número es primo o no es primo. No hay términos medios: no hay sucesiones

más o menos acotadas, o funciones más o menos continuas, o números más o menos primos.

Esta situación no se corresponde con lo que ocurre con las clasificaciones ni bien abandonamos lo que Vaz Ferreira llama el “esquematismo geométrico” que es propio de las matemáticas para ingresar en el áspero terreno de las ciencias empíricas y de la vida cotidiana. En contraste con las anteriores, las clasificaciones empíricas no pueden sino aplicarse imperfectamente a las realidades que buscan esquematizar y para las que han sido pensadas. Aquí aparecen ya las “cuestiones de grados”, los límites borrosos entre las categorías. La realidad empírica es continua, mientras que los conceptos que se le aplican son discretos. Es decir, la realidad empírica carece de límites precisos, mientras que los conceptos que se le aplican tienen o deberían tener (aunque sea como ideal) límites precisos. Así, pues, la aplicación de conceptos exactos a una realidad continua sólo puede ser aproximada. Un ejemplo de concepto exacto es el concepto de imputabilidad penal. La imputabilidad penal es la capacidad de un individuo para entender que su conducta lesiona los intereses de sus semejantes y para adecuar su actuación a esa comprensión: significa atribuir a alguien capacidad de discernimiento y, por lo tanto, responsabilidad por las consecuencias de sus actos. Quien carece de discernimiento no puede ser penalmente responsable de sus actos. El concepto es exacto porque, dado un caso concreto, se aplica o no se aplica: un individuo es imputable (es penalmente responsable de sus actos) o no es imputable; no es posible que sea más o menos imputable, no es posible que sea imputable pero sólo un poco. Sin embargo, la realidad empírica a la cual se aplica el concepto es una realidad continua: el discernimiento no es una capacidad que los individuos desarrollen de forma discontinua, abrupta, repentina. Por ello es, precisamente, que la aplicación del concepto genera debates, a diferencia de lo que ocurre con el concepto de sucesión acotada, o de función continua, o de número primo, que no están abiertos a discusión alguna, sino solamente a la comprensión o la incomprensión de los mismos.

La mayor parte de los conceptos empíricos, sobre todo de los conceptos empíricos de la vida cotidiana, sin embargo, heredan el carácter más o menos continuo de las realidades que nombran y son conceptos inexactos, es decir, son conceptos que tiene ámbitos de aplicación clara (un conjunto de casos a los que se aplican claramente y un conjunto de casos a los que no se aplican, también claramente), pero también ámbitos cuya aplicación es dudosa: casos en lo que puede ser que se apliquen o puede ser que no se apliquen; casos en los que puede ser que se apliquen, pero sólo un poco.

Las clasificaciones empíricas, en cualquier caso, carecen necesariamente de la exactitud de las clasificaciones matemáticas: ya sea porque los conceptos que se aplican son exactos, pero su aplicación es dudosa; ya sea porque los conceptos que se aplican ni siquiera son exactos. La inexactitud de las clasificaciones empíricas, es bueno notarlo, también viene en grados: no son igualmente imprecisas las clasificaciones de, por ejemplo, la biología que las clasificaciones de, por ejemplo, la psicología. Puesto que la pérdida de rigor en las clasificaciones empíricas es gradual, Vaz Ferreira reconoce que algunas de ellas pueden, en la práctica, aproximarse en forma bastante razonable a las clasificaciones matemáticas: “Todavía, de una manera general y relativamente bastante precisa, podrá decirse que un animal es o no un vertebrado, que un vertebrado es o no un pez, etc. (...) Pero se nota que esta clasificación no tiene ya un rigor tan absoluto como el de la clasificación matemática. Y, si pasamos a otras clasificaciones, notamos que el rigor se va perdiendo cada vez más”.

De este modo, las clasificaciones matemáticas funcionan como una especie de horizonte o límite ideal hacia el cual se acercan progresivamente las clasificaciones empíricas (o del cual se alejan con una progresiva pérdida de rigor, si se prefiere verlo de ese modo). Sin embargo, el ideal dicotómico de los conceptos y de las clasificaciones matemáticas puede ser un ideal peligroso fuera de las matemáticas: un ideal que nos empuje hacia la trampa de las dicotomías absolutas. Aunque indudablemente hay casos en que las dicotomías absolutas poseen valores de orden teórico o práctico (por ejemplo, puede pensarse que es importante para un orden jurídico garantista que la imputabilidad siga siendo un concepto dicotómico, más allá del lugar donde se establezca el límite), es importante que no se pierda de vista que las realidades que nombran esos conceptos nunca son discretas, sino que son continuas. Conceptos clasificatorios matemáticos, como los mencionados más arriba, se aplican exactamente a los objetos matemáticos que nombran, mientras que conceptos clasificatorios empíricos, como psicótico o paranoico, *nunca* lo hacen, puesto que presentan casos limítrofes que hacen que su aplicación a los objetos empíricos sea sólo aproximada, inexacta, en algunos casos muy incierta.

Los casos fronterizos impiden que muchas veces se pueda decir: “Tal individuo es loco o no es loco” con la claridad y la precisión con que se dice: “Tal figura es un triángulo o no lo es”. La inexactitud de los conceptos empíricos desafía la aplicación de la ley lógica clásica del tercero excluido, pues esa ley sólo es válida (sólo es aplicable) en los casos en que los conceptos involucrados tienen límites precisos. No es que las reglas de la lógica clásica no sean exactas: es que no son completamente

generales. Como señala Vaz Ferreira: “las reglas de la lógica clásica son rigurosamente exactas; pero sólo bien aplicables para los casos en que los términos puedan usarse como los términos matemáticos; para los demás casos, no son en rigor aplicables (aunque puedan serlo prácticamente como aproximaciones)”.

Pensar que las clasificaciones empíricas y los conceptos clasificatorios asociados a ellas deben comportarse como las clasificaciones y los conceptos clasificatorios matemáticos forma parte de los conceptos falsos que (cierta concepción de) la lógica clásica ha originado. Desde el punto de vista de Vaz Ferreira, el ideal de la lógica clásica puede ser un ideal peligroso, puesto que puede llevarnos hacia la trampa de las dicotomías absolutas. Este peligro puede ser evitado si tomamos el modelo de las clasificaciones matemáticas como lo que es en verdad: un esquema para pensar, que puede ser revisado a la luz de nuestras necesidades y de nuestros intereses teóricos y prácticos.

Falsa sistematización

Una de las razones que quizás haya contribuido a que los indudables méritos intelectuales de Vaz Ferreira brillen hoy en día menos de lo que deberían es su propia sensibilidad filosófica, fuertemente refractaria al pensamiento sistemático. Esta asistematicidad de sus reflexiones ha sido confundida, a veces, con falta de rigor o con falta de vuelo filosófico. Sin embargo, el peligro de pensar por grandes sistemas y los beneficios de pensar, en cambio, por ideas modestas es, precisamente, uno de los puntos centrales de su filosofía.

Toda la obra de Vaz Ferreira está atravesada por una cierta advertencia acerca de lo que podríamos denominar “el carácter heraclíteo” de la argumentación, esto es, el hecho de que nunca nos topamos dos veces con el mismo argumento. La insistencia de nuestro autor en este aspecto tiene como contracara la resistencia a considerar siquiera como posibilidad la elaboración de cualquier teoría sistemática de la argumentación. (Lo que vale para los fenómenos argumentales, por supuesto, vale también para otros fenómenos, pero aquí sólo resultan relevantes los primeros.)

Pensar por sistemas es, para Vaz Ferreira, pensar por razonamientos hechos de antemano, por fórmulas, por esquemas que se aplican a situaciones nuevas en forma análoga al modo en que se aplicaron antes a situaciones para las cuales dieron buenos resultados. Pensar por sistemas es —idealmente— pensar sobre la base del conocimiento de principios generales y del modo de integrarlos, pero, sobre todo,

es asumir que, por su propia naturaleza, los casos relevantes para un cierto dominio del conocimiento han de repetirse exactamente iguales —como en las matemáticas— o en forma razonablemente homogénea —como en algunas ciencias empíricas—. Pensar por sistemas es, pues, para nuestro autor, pensar de una vez y para siempre, sin renovar el pensamiento en cada caso particular. El pensamiento sistemático es, podríamos decirlo así, “pensamiento ciego”.

El caso extremo opuesto al pensamiento sistemático es aquel en que los casos particulares son tan diferentes y contienen tanto de inesperado y sabemos tan poco o nos es muy difícil integrar lo que sabemos, que es imprudente todo razonamiento anticipado: “conviene reservar, para cada caso particular, el razonamiento entero”, dice nuestro autor.

Aunque Vaz Ferreira admite que, entre esos dos casos extremos, está el que considera más común, que es cuando se aplica el razonamiento sistemático a las grandes líneas generales de un fenómeno, pero se reserva el razonamiento no sistemático para la complementación y la corrección de esas tendencias generales en cada caso particular, es forzoso admitir que en buena parte de su obra su pensamiento tiende a estar más cerca de uno de esos polos (el segundo) que del camino intermedio.

Quizás el balance más acabado, sistemático y esclarecedor sobre las coordenadas metodológicas de la obra de Vaz haya sido pronunciado por Javier Sasso en su contribución a la obra colectiva *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, que publicó la Facultad de Humanidades en 1996. En su trabajo, Sasso sostiene que coexisten en Vaz Ferreira dos modos muy distintos de entender la práctica filosófica: “uno que se opone a los esquemas recibidos e intenta clarificar las auténticas oposiciones que están en juego, y otro que, rechazando de hecho toda esquematización, renuncia —también de hecho— a resolver (e incluso intentar resolver) problema alguno”. Es este segundo modo el que tal vez, siempre según Sasso, haya terminado por imponerse sobre el primero a lo largo de la trayectoria intelectual del autor. Sasso entiende que un cierto grado de esquematismo, de simplificación, de regularización, de “geometrización” —para ponerlo en los términos de Vaz Ferreira— debe asumirse necesariamente en la práctica filosófica, so pena de disolver la posibilidad misma de esa práctica en una penumbra impenetrable, esto es, la posibilidad misma de abordar mediante la razón y el análisis —por oposición al instinto y la intuición— los problemas de la filosofía.

A los efectos de lo que nos concierne aquí, que es la argumentación, quizás podría incluirse una última advertencia en la lista elaborada más arriba. No es una advertencia canónicamente vazferreiriana, pero tampoco deja de estar en sintonía con el pensamiento de nuestro autor.

- No sea excesivamente precavido. No se inhiba de formular argumentos, aunque éstos inevitablemente vayan a ser esquemáticos en un cierto grado. Que el exceso de cuidado no lo paralice.

Algunas lecturas para profundizar

Andreoli, M. (comp.), 1996, *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*. Montevideo: FHCE, Udelar.

Comesaña, J.M., 2001, *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires: Eudeba.

Copi, I., 1972, *Introducción a la lógica*. Buenos Aires: Eudeba.

Fisher, A., 2004, *The logic of real arguments*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marafiotti, R. (comp.), 1995, *Temas de argumentación*. Buenos Aires: Biblos.

Marafiotti, R., 2003, *Los patrones de la argumentación*. Buenos Aires: Biblos.

Lo Cascio, V., 1998, *Gramática de la argumentación*. Madrid: Alianza.

Perelman, Ch. & Olbrechts-Tyteca, L., 1989, *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos.

Vaz Ferreira, C., 1957, *Lógica viva*. Montevideo: Edición Homenaje de la Cámara de Representantes.

Vega, L., 2003, *Si de argumentar se trata. Una introducción a la argumentación*. Barcelona: Montesinos.

———, 2008, “Sobre paralogismos: ideas para tener en cuenta”, *Crítica* (México), vol. 40, no. 119, pp. 45-65.

Walton, D., 2008, *Informal logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weston, A., 1994, *Las claves de la argumentación*. Barcelona: Ariel.

ALGUNAS REFLEXIONES ESTÉTICAS

Inés Moreno (IPA -UDELAR)

Introducción

Esta propuesta consiste en el abordaje del fenómeno del arte a partir de tres ejes que permiten visualizar continuidad y ruptura en la historia del arte, vista como un conjunto de prácticas de carácter complejo de enorme variabilidad en los diferentes contextos histórico-culturales, pero al mismo tiempo siempre presente en la vida social y cultural.

Se trata fundamentalmente de una selección de diversos textos críticos que hablan del fenómeno “arte” en distintos momentos de su historia y desde diferentes perspectivas. Los mismos están organizados y comentados de manera de orientar al estudiante y al lector en general.

Los ejes que articulan este trabajo son:

I- Arte como concepto histórico y su desarrollo

II- Origen del estilo clásico: Mímesis y Belleza

III- Ruptura con la tradición clasicista: Arte moderno y contemporáneo

Luego de un breve rastreo histórico de los vínculos de la palabra “arte” con sus contenidos, se presentará el fenómeno del arte clásico

en términos de ruptura con la tradición y surgimiento -de la mano de la mimesis- de un paradigma que dominará la historia del arte hasta el siglo XX. En ese momento, paradójicamente, la novedad que da lugar a la 2º gran crisis del arte – la irrupción de las vanguardias modernas- lo hace en nombre de la no-mimesis. Su ruptura con el pasado y la tradición va en la dirección contraria de lo que fue “revolucionario” en el siglo V a.c. Aquello que constituyó la novedad en el mundo antiguo, se vuelve retrógrado a los ojos del arte moderno.

Acompañamos la selección de textos en cada uno de los temas, con comentarios que contribuyen a su interpretación y contextualización.

Todo este material pretende ser, más un punto de partida en el planteo de algunos problemas de la Estética, que su respuesta final.

I - “Arte”: evolución y complejidad del concepto

I. 1- Antigüedad y Edad Media

Pocas actividades, a lo largo de la historia del hombre, han estado tan constantemente presente en las más diversas formas culturales y organizaciones sociales, como lo que hoy llamamos, en un sentido muy amplio, actividad artística, En todo tiempo y lugar en el que se encuentren indicios de vida humana comunitaria, encontramos a la vez, indicios de un interés por las “formas” – para decirlo del modo más general- desvinculado de toda funcionalidad práctica. No siendo imprescindible para la supervivencia, ni del individuo ni del grupo, el interés artístico ha sido una constante que se manifiesta de las más diversas formas: colecciones de objetos, pinturas, dibujos, diseños decorativos, esculturas, danzas, danzas, relatos, atuendos y adornos del cuerpo, entre tantos otros. Junto a esta característica del fenómeno artístico, sobresale otra que no es menos notable: la enorme variabilidad de la denotación del término “arte” y “obra de arte”.

Muchas de las cosas que hoy denominamos “obra de arte” – una pintura rupestre, una virgen románica, una catedral gótica- no fueron consideradas en su época de ésta manera ya que en su momento desempeñaban otro rol mágico, religioso, pedagógico etc., y ni siquiera existía un término equivalente a “arte” en su acepción actual. Por otra parte si comparamos los objetos artísticos encontramos tal diversidad en sus materiales procedimientos y naturaleza, que su definición – tanto como la construcción de su historia- constituye un problema de la mayor complejidad, pero al mismo tiempo del mayor interés.

La expresión «arte» se deriva del latín «ars», que a su vez es una traducción del griego «τέχνη». Sin embargo «τέχνη» y «ars» no tenían en gran medida el mismo significado del que hoy día tiene «arte». La línea que une la expresión contemporánea más reciente con las que le precedieron es continua pero no recta. A través de los años se ha alterado el sentido de las expresiones. Los cambios -leves o radicales- han sido constantes, y a través de milenios han hecho que cambie totalmente el sentido de las antiguas expresiones.

«τέχνη», en Grecia, «ars» en Roma y en la Edad Media, incluso en una época tan tardía como los comienzos de la época moderna, en la época del Renacimiento, significaba destreza; a saber, la destreza que se requería para construir un objeto, una casa, una estatua, un barco, el armazón de una cama, un recipiente, una prenda de vestir, y además la destreza que se requería para mandar también un ejército, para medir un campo, para dominar una audiencia. Todas estas destrezas se denominaron artes; el arte del arquitecto, del escultor, del alfarero, del sastre, del estratega, del geómetra, del retórico. Una destreza se basa en el conocimiento de unas reglas, y por tanto no existía ningún tipo de arte sin reglas, sin preceptos: el arte del arquitecto tiene sus reglas, diferentes de las del escultor, del alfarero, del geómetra y del general.¹

W. Tatarkiewicz “Historia de seis ideas”

Así el concepto de “regla” queda incorporado a la noción de arte que se comienza a usar en el mundo moderno. Aquello que no posee regla alguna y es solamente el resultado de la inspiración o fantasía no es arte para los antiguos o para los escolásticos: se trataba de la antítesis del arte. En siglos anteriores, los griegos habían pensado que la poesía se originaba por medio de la inspiración divina (Musas) y no la consideraban entre lo que ellos llamaban “arte” es decir la “τέχνη”.

Platón escribió en el Gorgias que el arte no es un trabajo irracional (Gorg. 465a). Se trata del conocimiento de los preceptos adecuados y útiles que son fundamentales para lograr un objetivo preestablecido y Galeno definió el arte como aquel conjunto de preceptos universales, adecuados y útiles que sirven a un propósito establecido, definición que se conservó no sólo entre los escritos medievales, sino también en el Renacimiento.

1 W. Tatarkiewicz (1995) pág. 39

El arte, tal y como se entendía en la antigüedad y en la Edad Media, tenía por tanto un ámbito considerablemente más amplio de lo que tiene hoy día. No comprendía sólo las bellas artes, sino también los oficios manuales, la pintura era un arte igual que lo era la sastrería. No sólo se consideraba arte el producto de una destreza, sino que por encima de todo estaba la destreza de la producción en sí, el dominio de las reglas, el conocimiento experto. En consecuencia, no sólo podían considerarse arte la pintura y la sastrería, sino también la gramática y la lógica en tanto en cuanto son conjuntos de reglas, tipos de habilidades. De este modo, el arte tuvo en un tiempo un campo mucho más amplio: era más, amplio porque incluía no sólo los oficios manuales, sino también parte de las ciencias.

Aquello que vinculaba las artes con las artesanías impresionó más a los antiguos y a los escolásticos que lo que las separaba, nunca dividieron las artes en bellas artes y artesanías. En su lugar, las dividieron según su práctica requiriese sólo un esfuerzo mental o también uno físico. A las artes del primer tipo los antiguos las denominaron liberales, ó liberal (liberada), y a las segundas vulgares, o comunes; la Edad Media denominó las segundas como artes mecánicas. Estas dos clases de artes no se encontraban separadas simplemente, sino que se valoraban de forma bastante diferente: se pensaba que las artes liberales eran infinitamente superiores a las comunes, las artes mecánicas.²

W. Tatarkiewicz “Historia de seis ideas”

Las artes liberales - la gramática, retórica, lógica, aritmética, geometría, astronomía y música - que se referían a las ciencias (entendiendo la música como teoría de la armonía, como musicología) se enseñaban en las Universidades en las facultas artium, “facultad de artes” las de la segunda clase apenas formaban una escuela de destrezas prácticas o bellas artes.

Durante la Edad Media se intentó considerar las artes mecánicas de forma simétrica a las artes liberales y reducirlas igualmente a siete. Esto no fue fácil, ya que existían un número más considerable de artes mecánicas, y sólo se necesitó introducir algunas de las artes mecánicas -las más importantes en la clasificación, o definir las siete de forma tan amplia que cada una incluyera muchas artesanías y artes. Las mejores clasificaciones que se hicieron de las siete artes mecánicas las ofrece Radulf de Campo Vulgo, llamado el Ardiente

² Ibidem pág. 40

(Ardens), y Hugo de San Víctor, pertenecientes ambos al siglo XII. La lista de Radulf incluye: ars vtctuaría, que servía para alimentar a la gente, lanificaria, que servía para vestirles, architectura, que les daba cobijo, suffragatoria, que les suministraba medios de transporte, medicinaría, que curaba enfermedades, negotiataria, que era el arte de intercambiar mercancías, y militaría o arte de defenderse del enemigo. La lista de Hugo (Didascalion, II 24) incluía las siguientes artes mecánicas: lanifium, armatura, navigatio, agricultura, venatio, medicina, theatrica.

Sólo la música - dentro de lo que hoy llamamos “artes”- estaba incluida en las artes liberales, fundamentalmente como teoría de la armonía y no como práctica de canto o de tocar instrumentos.

Entre las artes mecánicas figura sólo la arquitectura (incluida por Hugo bajo el concepto más inclusivo de armadura) – y el arte teatral (aunque “teatro” abarcaba todo arte de entretenimiento colectivo; las competiciones públicas, carreras y el circo). La poesía no forma parte de ninguna clasificación, lo cual se explica por que ya en la antigüedad, y más aún en la Edad Media, se pensaba que era un tipo de filosofía o profecía, y no un arte. El poeta era un profeta, no un artista en el sentido en que se manejaba en la antigüedad. Todo el diálogo platónico Ion, está destinado, precisamente a mostrar que el poeta – y con mas razón el rapsoda- no poseen conocimiento alguno, a su actividad no le corresponde ninguna « τέχνη ».

La pintura, y la escultura no se incluían ni entre las artes liberales ni entre las mecánicas. Podrían incluirse entre las artes mecánicas ya que requieren un esfuerzo físico pero en las clasificaciones de estas artes, limitadas de modo programático como estaban a siete, sólo se mencionarían las siete más importantes, y en lo referente a las artes mecánicas la medida de su importancia fue la utilidad; por esa razón ni Radulf ni Hugo las incluyeron en sus clasificaciones.

I. 2- El concepto del “arte” en el mundo renacentista

Este modo de clasificación continuó vigente hasta el Renacimiento, momento en el cual comenzó a gestarse una transformación que determinaría la aplicación de la noción “arte” en lo sucesivo.

Lentamente se fue desarrollando en el mundo moderno una teoría del arte que diera respuesta a los nuevos planteos que surgían de las novedades que el arte planteaba y que ejerció influencia, al mismo tiempo, en la producción artística misma. La historia moderna pone de manifiesto esta recíproca dependencia entre “arte” y “teoría”. Aunque

en la época de Francisco Petrarca (1304-1374) y de Giovanni Bocaccio (1313- 1375) seguía en la literatura el reinado de los modos medievales, es indudable que fueron anuncios significativos en el siglo XIV de las concepciones que regirían la poesía del siglo XV en sus concepciones sobre lo “bello”, la “poesía” y el “arte”.

La belleza, raramente aludida en la poesía medieval, fue para estos autores un rasgo definitorio de la misma, tanto como su carácter expresivo. En la consideración de la alegoría, como otro de sus rasgos característicos, se apartaron de la concepción medieval; en el entendido que para el medioevo la alegoría poética tiene el cometido de transmitir verdades teológico –filosóficas ocultas, en cambio para estos dos poetas, la poesía era un modo de adornar las verdades cotidianas comunes y corrientes reconociendo en este procedimiento poético sólo una finalidad estética.

El quehacer del poeta es imaginar, esto es, componer, embellecer y recrear con tintes artísticos la verdad de las cosas humanas, naturales o cualesquiera otras y alterarla con el velo de la encantadora ficción, una vez desvanecido el cual comenzará a resaltar la verdad, tanto más agradable cuanto más difícil sea de indagar.

F. Petrarca *Epistolae Seniles*, XII, 2

La poesía es un cierto ímpetu por inventar y expresar refinadamente, o bien por escribir lo que se haya descubierto. Los efectos de éste ímpetu son portentosos, como por ejemplo, impulsar a la mente al deseo de expresarse, concebir invenciones extraordinarias e inauditas, disponerlas, una vez maduradas, en un orden determinado, realzar la composición con una trabazón original de las palabras y de las frases, y cubrir la verdad con un envoltorio fabuloso y bello [...] Además, por mucho que apremie a los ánimos gracias a los cuales se ha expandido, el impulso raramente logra algo apreciable si fallan los instrumentos con los que se ha realizado habitualmente lo pensado, como son los preceptos de la gramática y la retórica, cuyo completo conocimiento es provechoso[...] la auténtica poesía es lo que se compone bajo un velo y se expone refinadamente.

G. Bocaccio *Genealogía Deorum Gentilium*, XIV, 7

La transición entre el arte medieval al renacentista, que comenzó en la literatura, rápidamente se extendió a las artes plásticas, cuyos logros superaron ampliamente, en cuanto novedad e innovación técnica, a los de la literatura.

I. 3- Separación de “arte” y “artesanía”

Para que el antiguo concepto de arte engendrara al que hoy día se utiliza más hubieron de suceder dos cosas: en primer lugar, los oficios las ciencias tuvieron que eliminarse del ámbito del arte, e incluirse la poesía; y en segundo lugar, hubo que tomar conciencia de que lo que queda de las artes una vez purgados los oficios y las ciencias constituye una entidad coherente una clase separada de destrezas, funciones y producciones humanas. Incluir la poesía entre las artes fue lo más fácil: Aristóteles, al establecer las reglas de la tragedia, había pensado ya que se trataba de una destreza y, por tanto, de un arte. Durante la Edad Media, por supuesto, esto se había olvidado, pero ahora era sólo cuestión de hacer que se recordara. Y cuando a mediados del siglo XVI se publicó la Poética de Aristóteles, traducida y anotada en Italia, una vez que ésta hubo despertado admiración y ganado un gran número de imitadores, dejó de ponerse en duda la inclusión de la poesía entre las artes.

La separación de las bellas artes de los oficios la facilitó la situación social, esto es, a causa del impulso que sentían los artistas por mejorar su situación. La belleza, en el Renacimiento, comenzó a valorarse más y a jugar un rol en la vida que no había tenido desde los tiempos antiguos: sus productores -pintores, escultores, arquitectos- se valoraron más: de cualquier modo pensaban que eran

superiores a los artesanos y querían que se les dejase de identificar con las artesanías. La mala situación económica estuvo, inesperadamente, de su parte: el comercio y a industria, que habían prosperado a finales de la Edad Media, habían decaído ahora y, dudándose de todas las formas antiguas de inversión del capital, se comenzó a pensar que las obras de arte eran unas formas de inversión nada peores e incluso mejores que otras. Esto mejoró el estado financiero y situación social de los artistas, y a su vez aumentó sus ambiciones; querían distinguirse, separarse de los artesanos, que se les considerara como los representantes de las artes liberales. Y lo consiguieron, aunque fuera sólo de modo gradual: los pintores antes que los escultores.

Al comienzo la situación social de los artistas plásticos no era favorable. En Florencia y algunas otras ciudades existían los gremios, como forma de agrupación dominante. Los artistas plásticos no formaban un gremio independiente; los pintores estaban integrados en el de los médicos y boticarios – como en la Florencia de 1378- o en el de los bombasari (papeleros) – como

en Bolonia. Los arquitectos y escultores, formaban gremio junto con carpinteros y albañiles. En el siglo XV algunos lograron penetrar en los círculos de la burguesía, pero no dejan de ser casos excepcionales.

La burguesía formaba una clase a la que un arquitecto o pintor no tenían prácticamente ningún acceso, y para salirse de la clase de los artesanos sólo quedaba la opción de acercarse a los círculos cortesanos o bien a los científicos. Y fue precisamente por su ambición de elevar su posición social que los pintores y arquitectos empezaron a exigir que sus respectivas artes se incluyeran entre las artes liberales, más próximas a las ciencias que a la artesanía.

En cuanto a los más destacados arquitectos renacentistas, no pertenecían ya a los gremios, ni siquiera tenían una formación técnica sino humanista. Prácticamente la arquitectura dejó de ser una profesión convirtiéndose en un oficio al que podían dedicarse personas de distintas profesiones: Brunelleschi fue orfebre, Bramante al principio ejerció de Pintor, Alberti fue sobre todo escritor; ni Rafael ni Miguel Ángel, las dos figuras claves de la arquitectura renacentista, fueron arquitectos profesionales. Alberti, Leonardo da Vinci o Miguel Ángel fueron al tiempo pintores, escultores, escritores y científicos, es decir, no eran profesionales.³

W. Tatarkiewicz “Historia de la Estética” T.III

Más difícil fue separar las bellas artes de las ciencias: lo que lo impedía era precisamente las ambiciones de los pintores y escultores. Enfrentados a la opción de que sedes tratara como artesanos ó como eruditos, eligieron la segunda opción, pues la situación social de los eruditos era incomparablemente superior. Además, se hallaban predispuestos a tomar esa dirección por la concepción tradicional del arte que la basaba en el estudio de las leyes y reglas. El ideal de los notables artistas del Renacimiento fue fortalecer las leyes que regían sus trabajos, calcular sus obras con precisión matemática. Este es el caso de Piero della Francesca y de Leonardo. Se trataba de una tendencia típica de las últimas décadas del siglo XV: Luca Pacioli presentó sus cálculos sobre la proporción perfecta en *De divina proportione* en 1497: Piero había escrito su *De perspectiva pingendi* algo antes. Fue en los últimos años del Renacimiento cuando se hizo una objeción a esta concepción precisa, científica y matemática: el arte puede hacer quizás más que la ciencia, pero no

3 W. Tatarkiewicz (1991) T. III pág. 59

puede hacer lo mismo. Un indicio de esta objeción aparece ya en Miguel Angel y Galileo hizo más hincapié en ella.

La separación de las bellas artes de los oficios manuales y las ciencias fue, sin embargo, un asunto más fácil de lo que fue tomar conciencia de que constituyen por sí solas una clase coherente. Durante mucho tiempo no se había dispuesto de conceptos y términos con los que referirse a todas las bellas artes: fue necesario crear estos conceptos y términos.

A. Hoy día es bastante difícil entender el hecho de que en el Renacimiento no se poseía inicialmente el concepto de escultor tal y como nosotros lo comprendemos actualmente. En una fecha tan tardía como finales del siglo xv Angelo Poliziano, cuando escribió su enciclopedia de las artes, el Panepistemon, utilizó cinco conceptos diferentes en vez de uno: statuarii (quienes trabajaban la piedra), caelatores (los que trabajaban el metal), sculptores (la madera), fictores (la arcilla), encausti (la cera). Estos trabajadores se diferenciaban entre sí en vez de agruparse, igual que, según nuestro actual sistema de conceptos y profesiones se tiende a separar al carpintero del albañil en vez de agruparlos. El arte de cada uno de estos cinco grupos se consideraba que era distinto, porque cada uno trabajaba un material diferente y con métodos diferentes. Fue sólo en el siglo XVI cuando comenzó el proceso de integración conceptual, y surtió un concepto más amplio que abarcó estas cinco categorías: el nombre de quienes trabajaban la madera, los escultores, se adoptó como su designación y con el tiempo este nombre incluyó también a quienes trabajaban la piedra, el metal, la arcilla y la cera.

B. Otra integración tuvo lugar al mismo tiempo. Por fin comenzó a comprenderse que las obras del escultor están relacionadas con las destrezas, y las obras del pintor y arquitecto se relacionaban hasta tal punto que pueden abarcarse con un solo concepto y denominarse bajo un único nombre común. Hoy día nos parece extraño que esto hubiese ocurrido tan tarde, de que se hubiera podido trabajar durante tanto tiempo sin poseer un concepto general de las artes visuales. El concepto tomó forma en el siglo XVI, sin embargo, no se utilizó el término de artes visuales ni el de bellas artes. En su lugar, se hicieron referencias a las Arte de arti del disegno. El término se derivaba de la convicción de que el diseño, o el dibujo, es lo que unifica a estas artes, es lo común a todas ellas. ... A pesar de la evolución del concepto de las «artes del diseño», el actual sistema conceptual no se había conseguido aún: las «artes del diseño» no se habían unificado aún con las de la música,

poesía y el teatro. No existía un concepto o término común para estas artes. Comenzaron a hacerse esfuerzos para su creación en el siglo XVI, pero se vio que el asunto era difícil y la realización de la tarea duró dos siglos. En estos momentos, se pensaba que había una afinidad entre todas estas artes, pero no estaba claro qué era lo que las unía entre sí al tiempo que las separaba de las artesanías y las ciencias, sobre qué base podría formarse un concepto que fuera común a todas ellas. Entre los siglos XV y XVIII se realizarían muchos intentos e ideas.⁴

W. Tatarkiewicz “Historia de seis ideas”

I. 4 - Defensa de las artes plásticas como disciplinas no “mecánicas”

A comienzos del Renacimiento “arte” refería a habilidades en general, próximas a las ciencias o artesanías (sentido tradicional que continuaba el de τέχνη), como señalamos antes. A lo largo de todo ese período histórico competirán el sentido de arte como “artesanía” – es decir como una operación sometida a reglas y puramente mecánica- con el de arte como “ciencia” o arte liberal en el cual la actividad intelectual es determinante. Los siguientes textos seleccionados son un claro ejemplo de la postura de los artistas y escritores de la época en defensa del carácter liberal de las artes plásticas, cuya práctica se encontraba – por sus procedimientos y materiales- confundida con los oficios en general.

Primero hablamos de la humana proporción respecto de su cuerpo y de sus miembros, ya que del cuerpo humano se deriva toda medida con sus denominaciones, y toda suerte de proporciones y proporcionalidad hallan en él el dictado del altísimo mediante los intrínsecos secretos de la naturaleza ...Los antiguos, considerando la debida disposición del cuerpo humano, disponían sus grandes obras y sagrados templos según proporción.

L. Pacioli, “Divina Proportione”

No permitamos que nadie se acerque a la escultura a no ser que, además de tener destreza, sea muy inteligente. Nada hay sin cultura ni instrucción. En realidad, cuando hablamos de la cultura

⁴ W. Tatarkiewicz (1995) pág. 44

y de la instrucción, queremos referirnos al mejor conocimiento posible de esas disciplinas que los griegos llaman “matemáticas”, la aritmética, la música y la geometría, sin las cuales nada puede ser realmente perfecto.

P. Gáurico, “De Sculptura”

Primero hemos considerado que el edificio es cierto cuerpo, realizado como todos los demás cuerpos de diseño y materia: el uno lo produce el ingenio, la otra la naturaleza; y donde en uno se procede con aplicación de mente y pensamiento, se hace en la otra con arreglo y selección.

L.B. Alberti, “La arquitectura”

Los saberes que se sirven de las manos han de llamarse artes: éstas adquieren su lucidez y perfección, en primer lugar, gracias a la facultad matemática de calcular, medir y pesar...Sin su empleo todas las artes vacilan, confiadas a la engañosa sensación, a la imaginación, a la experiencia y a la conjetura. Toda la arquitectura, por tanto es semejante puesto que es, de entre todas las artes, la que hace uso en mayor medida de la capacidad matemática, como también lo es la muy penetrante música.

Marsilio Ficino, “Comm. In Philebum”, II, 53

Así, le digo que para pintar una bella me sería preciso ver a varias bellas, con la condición de que V.S^a se encontrase conmigo para seleccionar lo mejor. Mas habiendo escasez de buen juicio y de mujeres bellas, me sirvo de cierta idea que se viene a mi mente.

Rafael Sanzio carta B. Castiglione

Estudia primero la ciencia, y a continuación la práctica que nace de esa ciencia...Triste del maestro cuya obra supera a su juicio; sólo se eleva a la perfección del arte aquel cuya obra es superada por el juicio.

Harás de modo que en cuanto a medidas y tamaños –sometidos a perspectiva– nada pase a la obra sin ser más bien considerado por la razón y los efectos naturales, siendo ésta la vía de hacerte honrar a causa de tu arte.

La pintura es un asunto de la mente.

La pintura es de mayor discurso mental y de mayor artificio y maravilla que la escultura.

Dos son las partes principales en las cuales se divide la pintura, a saber los lineamientos que circundan las figuras de los cuerpos imaginarios que se llaman diseño y, segundo, aquello que se llama sombra. Pero éste diseño es de tanta excelencia que no sólo busca las obras de natura, sino otras infinitas además de aquellas que natura hace. Y es el mismo que exige al escultor realizar simulacros con su ciencia, y a todas las artes manuales, por infinitas que fuesen, les enseña además su perfecta finalidad. Y por ello concluiremos que no es sólo una ciencia, sino una deidad que por su nombre debe recordarse, la cual deidad reproduce todas las obras visibles que el sumo Dios ha hecho.

Leonardo da Vinci, “Tratado de la Pintura”

Yo respondo que se pinta con el cerebro y no con las manos.

Miguel Ángel carta a Mons. Aliotti (1542)

El mejor de los artistas no tiene ni un concepto que un mármol no circunscriba dentro de sí con su exceso; sólo esto es lo que logra la mano que obedece al intelecto.

Miguel Angel, poema LXXXIII

I.5 - El comienzo de la denominación “Bellas Artes”

En 1747, Charles Batteux utilizó la denominación «bellas» artes para darle el título a su obra (*Les beaux arts réduits á un même principe*) cuyo efecto fue inmediato: con él se estableció un concepto.

Desde el siglo XVIII en adelante se distinguieron claramente los oficios manuales de las artes, y éstas de las ciencias; así solamente las bellas artes eran realmente artes, por lo cual se consideró que era posible y adecuado denominarlas sencillamente “artes”. La aceptación de esta terminología no se dio inmediatamente, por supuesto, sino hasta el siglo XIX. En esa época cambió el significado de la expresión «arte»: se restringió su ámbito, y ahora incluía sólo

las bellas artes, dejando fuera las artesanías y las ciencias. Puede decirse que sólo se conservó el término, y que surgió un nuevo concepto de arte.

Una vez ocurrido eso, el nombre de «bellas artes» fue aceptado por un grupo de artes aún más restringido, las artes visuales, las mismas que antes habían sido denominadas «artes del diseño»: ese fue el propósito que tenían tales nombres y que se utilizó en el siglo XIX como «Escuela de Bellas Artes» y «Sociedad para el estímulo de las Bellas Artes»: éstas designaban escuelas y sociedades relacionadas con la pintura y escultura, y no con la poesía o la música.

Antes de todo eso, a mediados del siglo XVIII, había sucedido otra cosa: no sólo había tomado forma el concepto de bellas artes, sino que también se había establecido la teoría de estas artes. Esto es, se había establecido la opinión que hacía referencia a las características comunes de las bellas artes, a aquello que constituye su esencia. Esa teoría del siglo XVIII parece cuestionable hoy día, pero en esa época se reconoció casi universalmente, y así fue durante mucho tiempo. Fue obra del mismo Charles Batteaux el que se estableciera el nombre y el concepto de las bellas artes... La teoría de las bellas artes que Batteaux presentó se reducía a afirmar que la característica común a todas ellas es que imitan la realidad., Parecía que había estado viajando por una ruta antigua, verdaderamente muy antigua, y que era bien conocida desde la antigüedad. Sin embargo, sólo de forma aparente, pues ya desde la antigüedad (para ser más precisos, desde Platón y Aristóteles) las artes se habían dividido en originales e imitativas, y todas las discusiones que se hicieron sobre la mimesis, o la imitatio, en el curso de más de dos mil años había pertenecido exclusivamente a las artes «imitativas» o «miméticas», a la pintura, escultura y poesía, y no a la arquitectura o la música. Batteaux fue el primero que consideró que todas las bellas artes eran miméticas, y basó su teoría general en la mimesis. La teoría no parece ser correcta; no obstante gozó de gran popularidad. Se trataba de la primera teoría general del arte que se hacía para realizar una nueva comprensión de las artes. El siglo XVIII, además de aislar el arte en sentido moderno, construyó también una expresión para referirse al hecho singular de las leyes que lo gobiernan. Mucho antes, Aristóteles había escrito (Poética, 1460 b 13 n) que «lo que es cierto en política puede no serlo en poesía» y que lo que puede ser cierto en arte puede no ser posible en la realidad. Sin embargo, sólo a finales del siglo XVIII se expresó el siguiente aforismo: «El arte es aquello

que se da a sí mismo su propia regla»... Sin embargo, esta idea que hacía referencia a la autonomía del arte no obtuvo la aceptación que tuvo la idea de Batteux.

Mirando retrospectivamente la evolución del concepto de arte, diremos que esta evolución fue natural y verdaderamente inevitable. Únicamente puede preguntarse por qué se necesitaron tantos siglos para que el concepto adquiriese la forma que tiene hoy día. Sin embargo, sucedió algo peculiar. El concepto del arte antiguo-medieval -punto de partida de la evolución- había sido difícil pero claro, y había permitido que se llegara a una definición sencilla y correcta. Por otra parte, el concepto actual, el punto final de esa evolución, más restringido que el anterior y al parecer mejor definido, está de hecho indefinido- elude la definición. Esto se confirma en los diccionarios y enciclopedias actuales: porque o bien evitan hacer una definición, o conservan la antigua. La definición de Larousse, «application de la connaissance raisonnée et des moyens spéciaux á la réalisation d'une conception», es obvio que se refiere al concepto de arte de la antigüedad y no al actual. O también, restringiendo el concepto según su evolución posterior, se lleva a cabo una descripción del arte del mismo modo que se hacía en el siglo XVIII: con ayuda de la belleza. Lalande describe las «artes» como «toute production de la beauté par les oeuvres d'un être conscient», y Runes las denomina como los productos que «tienen como principio la belleza». Pero, posteriormente, el arte no se corresponde ya con esta definición en muchas de sus corrientes, por lo menos desde los dadaístas y los surrealistas: la belleza no sólo no es ya una característica distintiva del arte, sino que ni siquiera es un rasgo indispensable. Y los teóricos, deseando explicar el arte contemporáneo, rechazan esa definición. Por el año 1900 se dudaba ya de la validez que tenía la definición del arte por medio de la belleza. Medio siglo después, la convicción de que la definición no es válida se había hecho casi universal. Y en ese momento comenzó otro periodo en la historia del concepto de arte.

La historia del concepto en Europa ha durado así veinticinco siglos y se divide grosso modo en dos períodos, afirmando cada uno un concepto de arte diferente. El primer periodo del concepto duró mucho tiempo, abarcando desde el siglo V a. de J. C. al XVI d. de J. C. A través de estos largos siglos, el arte se construyó como una producción sujeta a reglas. Ese fue el primer concepto que se elaboró. Los años 1500 - 1750 fueron años de transición: el concepto antiguo, aunque había perdido su puesto anterior, se conservaba

todavía, mientras que a se estaba gestando el nuevo. Finalmente, alrededor de Concepto antiguo cedió su lugar al moderno. Ahora “arte” significaba producir belleza. Este último concepto tuvo una aceptación tan universal como había tenido el antiguo. Su ámbito era ahora mayor, e incluía las siete artes que Batteux había nombrado en su clasificación, y únicamente esas artes. Durante siglo y medio, más o menos, el concepto parecía ser el adecuado, hasta tal punto que los estetas y teóricos del arte no pensaron en cambiarlo ni en mejorarlo. Hasta que por fin surgió un cambio: éste resultó en parte de analizar más profundamente el concepto, y en parte de la evolución que las mismas artes habían seguido durante esta época. Estas dejaron de ajustarse al antiguo concepto, para corresponderse con su definición inicial.⁵

W. Tatarkiewicz “Historia de seis ideas”

II - Origen del estilo clásico: mimesis y belleza

II. 1- La revolución griega en el arte

El surgimiento del “arte clásico” griego significó en la historia del arte algo más que un simple cambio estilístico. Junto con éste, no de poca significación, lo que cambia es el modo de concebir la representación, cuya primera forma de denominación la recibió de los textos platónicos bajo el concepto de “mimesis”. Este término ya existía en el mundo antiguo, pero Platón le otorga un sentido radicalmente nuevo: la reproducción de la apariencia del mundo natural.

Las formas de representación preclásicas- características de los estados teocráticos tales como Egipto y la Mesopotamia - no buscan la “fidelidad” con las apariencias que la percepción registra del mundo. Su objetivo es otro, en la medida en que la “imagen” la “palabra” participan del culto, el ritual, la ceremonia, no se concibe otra función para representaciones u oraciones que no esté enmarcada en estas prácticas. No eran concebidas -tal como actualmente lo entendemos- como objetos de arte a ser contemplados y estimados por su valor estético. El comienzo de la historia de ese concepto “arte” lo constituye el fenómeno del arte griego clásico que comienza en el siglo V a.c. concebido como “imitación” que persigue un “ideal de belleza” cuyo valor reside en estos dos objetivos: la mimesis y la belleza independientemente de toda otra función.

5 Ibidem pág. 49



Kouros s VI a.c
Mármol

Apolo de Piombino 500 a.c.
Bronce

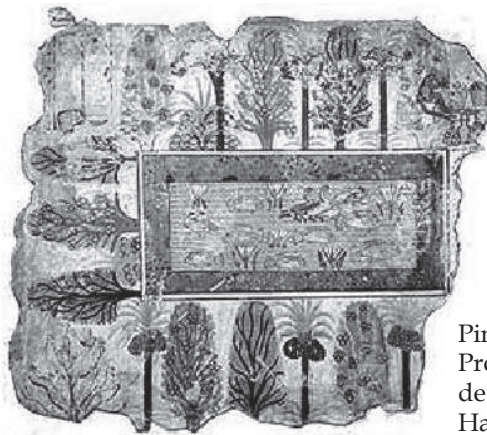
El joven de Critias 480 a.c.
Mármol

La rápida evolución hacia formas de representación cada vez más “fieles” a la anatomía humana en la escultura, muestran el carácter revolucionario de este fenómeno. En 150 años se transforma radicalmente la intencionalidad estilística – tal como vemos en el ejemplo de la figura, al tiempo que la novedad de la mimesis es realizada con una habilidad y destreza- tanto en el caso de la escultura como en el de la pintura- que también resulta sorprendente.

Quienes deseen estudiar la relación entre forma función en un contexto contemporáneo harán bien[...] fijándose en la rígida convención de los juegos. Porque en éstos la finalidad de la imagen o símbolo impone estrictos límites a la fantasía del diseñador. Dicha finalidad pide una cosa ante todo: distinciones claras. No importa si los cuadrados del tablero de ajedrez son blancos y negros o rojos y verdes, mientras se distinguen. Y lo mismo ocurre con los colores de las piezas de los adversarios. Hasta qué punto habrá que articular mediante rasgos distintivos las piezas mismas, dependerá de

las reglas del juego. En el de damas, donde cada jugador necesita sólo dos categorías de piezas, hacemos una dama simplemente poniendo una pieza encima de otra. En el ajedrez tenemos que distinguir más categorías; ningún diseñador de piezas de ajedrez, sin embargo, se preocupará de la apariencia de las torres y los caballos reales, de los reyes y de las reinas, sino sólo de formar claros rasgos distintivos que hagan a unas piezas diferentes de las otras. Mientras se respeten tales distinciones, puede dejar volar la fantasía como le plazca. He escogido este ejemplo de los juegos, un poco traído por los pelos, porque nos permite estudiar la articulación, la creación de distinciones, sin la intrusión del problema del parecido o de la representación. Pero también conocemos contextos en nuestra cultura en los que cierto grado de «representación» se admite en el simbolismo, pero sin permitir que difumine la claridad conceptual requerida por la función. Los mapas son un ejemplo. El cartógrafo representará generalmente el agua por un azul y la vegetación por un verde. Cuando la finalidad del mapa pide una distinción entre campos y bosques, introducirá una nueva articulación en sus verdes, y elegirá el más oscuro para los bosques. Pero más allá de la indicación de esta diferencia, los «reales» del particular paisaje es evidente que no le interesarán.⁶

E.H. Gombrich “Arte e Ilusión”



Pintura de un estanque.
Procedente de una tumba
de Tebas.
Hacia el 1400 a.c.

6 E. H. Gombrich (1979) pág 115

En esta pintura, los objetos que forman parte de un jardín con un estanque; árboles, plantas acuáticas, peces, aves etc., son representados, no tal como se verían desde un ángulo determinado – como lo haríamos nosotros si tuviéramos que representar la escena- sino tal como “se piensan” los diferentes elementos. Es por esto que su imagen adopta el perfil mas claro: el estanque sólo representa su forma rectangular, visto desde arriba; los árboles, sin embargo, desde el lado, así se ofrecen a la vista con el tronco y la copa -imagen más completa y precisa; y así con los demás elementos que obedecen más a la necesidad de “claridad” y “distinción”, que a la voluntad de crear un efecto de realidad, voluntad completamente ajena al estilo egipcio.

El pintor egipcio distinguía por ejemplo entre un moreno oscuro para las pieles de hombres y un amarillo claro para las de mujer. En aquel contexto, es evidente que la tonalidad real de la carne de la persona representada importaba tan poco como le importa al cartógrafo el color real de un río.

Precisamente por esta razón, no parece que pueda llevarnos muy lejos el análisis de un estilo así en términos de «saber» frente a “ver”, o de “táctil” frente a “óptico”. ¿Acaso el embalsamador egipcio sabía del cuerpo humano menos que el escultor griego? El carácter conceptual y diagramático de las imágenes egipcias es todavía materia de especulación. En este contexto, la palabra «magia» no explica lo bastante. Pero tal vez el mismo carácter del arte egipcio, con su énfasis puesto en la clara legibilidad, puede proporcionar una pista para aprehender la interacción de forma y función en dicho arte.

Lo que es probablemente la más antigua representación de un pintor en su trabajo viene de una cámara funeraria egipcia del Imperio Antiguo. Es la figura del noble Mereru-ka, al que, cerca de la entrada de su tumba en Sakkara, se representa sentado ante su caballete, pintando jeroglíficos en una tabla (fig.). Se ven los signos de las tres estaciones del año egipcio: la estación de la inundación, la del florecimiento, y la árida. No sabemos la finalidad de esta representación poco usual, pero se ha señalado que en otro lugar, en el ciclo de un templo, esos mismos jeroglíficos de las estaciones van acompañados de ilustraciones de las ocupaciones típicas del año, tales como la siembra y la cosecha.⁷

E.H. Gombrich “Arte e Ilusión”

⁷ Ibidem pág. 117

II. 2- Una hipótesis para explicar la “revolución griega”

En “Arte e Ilusión”, E. Gombrich propone una hipótesis que intenta explicar el fenómeno inédito de la radical transformación de la imagen y su función en las artes visuales de la Grecia clásica:

Se ha sugerido que tal limitación se debe a una limitación de los medios, que impedía al arte pre-griego el evocar una escena de apariencia viva. Sus estereotipos de gestos y grupos, su inhabilidad para representar la locación espacial, hacían imposible un arte de la narración mitológica. Es la hipótesis sostenida en el coloquio de Chicago por el especialista en arte griego, el profesor Hanfmann, que resume sucintamente la opinión predominante: «Cuando los escultores y pintores clásicos descubrieron un método convincente para representar el cuerpo humano, pusieron en marcha una reacción en cadena que transformó el carácter de la narración griega.»

Como el lector habrá adivinado, me siento impelido a proponer la hipótesis puesta; cuando los escultores y pintores clásicos descubrieron el carácter de la narración griega, pusieron en marcha una reacción en cadena que transformó los métodos de representación del cuerpo humano; y bastante más que esto.

¿Cuál es, en efecto el carácter de la narración griega, según lo conocemos por Homero? Dicho brevemente, le interesa no tan sólo el «qué» sino también el «como» de los acontecimientos míticos. Claro que esta distinción no es muy estricta. No puede darse un relato de acontecimientos que no incluya descripción de una u otra especie, y nadie sostendría que la epopeya de Gilgamesh o el Antiguo Testamento carecen de escenas vívidas. Pero tal vez se da de todos modos una diferencia en la manera como Homero presenta los incidentes frente a Troya, los mismos pensamientos de los héroes, o la reacción del hijito de Héctor que se asusta de las plumas del casco de su padre. El poeta es aquí un testigo ocular. Si se le preguntara cómo podía saber tan exactamente lo ocurrido, apelaría a la autoridad de la Musa que se lo contó todo y permitió que su visión interior atravesara el abismo del tiempo. No sabemos si los pintores y los escultores invocaban una sanción similar, curando empezaron a aventurarse por el terreno de la auténtica narración mitológica. Pero era forzoso que se siguiera, una secuencia; en una ilustración narrativa es imposible mantener ninguna distinción entre el «que» y el «como». Una pintura de la creación no nos dirá tan sólo, como la Santa Escritura, que «en el principio creó Dios

el cielo y la tierra». Tanto si quiere como si no, el artista pictórico tiene que incluir información suplementaria sobre la manera como Dios operó, e incluso a qué «se parecían» Dios, y el mundo en el día de la creación. La Iglesia cristiana ha tenido que batallar con este indeseado concomitante de la ilustración desde los primeros inicios de los ciclos bíblicos. Puede muy bien ser la misma dificultad lo que retuvo a las culturas más antiguas de lanzarse a la narración pictórica de temas sacros. Pero allí donde el poeta tenía la licencia de variar y bordar sobre el mito y de demorarse en el «cómo» al relatar los acontecimientos épicos, quedaba la vía abierta para que el artista visual hiciera lo mismo.⁸

E.H. Gombrich “Arte e Ilusión”

II. 3 Mimesis, Belleza y Autonomía

La transformación del arte hacia el camino de la mimesis y la belleza implica algo más que un simple cambio estilístico en la realización e interpretación de las imágenes. Se trata del comienzo de un camino –sin retorno- hacia la autonomía de la actividad artística, conjuntamente –como no puede ser de otro modo- con la institucionalización del arte en un ámbito completamente independiente de otros que constituyen la sociedad, tales como el religioso o el político. Se constituye un campo dentro del cual, las prácticas, el camino de exploración, de investigación y los productos que de allí resulten, obedecen a una lógica interna de desarrollo y de búsqueda, cuyos límites serán también el resultado de esa misma búsqueda. La búsqueda de la “imitación” y de la “belleza” en el arte constituyen el comienzo de su autonomía y determinan la búsqueda de la especificidad de la tarea del arte como tema central en la reflexión estética.

El concepto de mimesis en la antigüedad es introducido por Platón en un sentido totalmente nuevo, a saber el de “imitación”, sentido radicalmente al sentido arcaico de mimesis vinculada al ritual y al culto dionisiaco evocando los actos que realiza el sacerdote en los que se procura reproducir la realidad interna y no la realidad exterior, significado que toma el término, repito, con Platón. Esto revela la conciencia del filósofo de un fenómeno totalmente nuevo en el mundo de la representación que debía ser diferenciado del mundo de la representación arcaica, como no se disponía de un termino que diera cuenta de los

⁸ Ibidem pág 122

asombrosamente rápidos cambios en ese terreno es que Platón utiliza un término ya existente otorgándole un nuevo contenido, primer indicio del acuso de recibo de los filósofos de la nueva situación del arte.

Platón es el primer filósofo que da cuenta de un fenómeno absolutamente nuevo en su tiempo. El de un arte que además de constituir una novedad estilística (el naturalismo), constituye al mismo tiempo el punto de partida de un camino de creciente autonomía de la actividad artística independizándose paulatinamente de los fines extraartísticos: político-religiosos. Este es el gran problema para la postura platónica en relación con las artes de su época. Es el primero en detectar con toda claridad que si el arte no está al servicio del Estado, como claramente lo había hecho en los grandes estados teocráticos de Egipto y la Mesopotamia entonces constituye un peligro.

La conquista de la ilusión por el arte era un logro tan reciente que el comentario sobre la pintura y la escultura se centraba inevitablemente en la imitación.

Plinio, en su Historia natural, contaba la historia de la pintura y la escultura como historia de inventos, así afirmaba que:

Polignoto de Tasos fue el primero que pintó a mujeres con vestidos traslúcidos y cubrió sus cabezas con mitras de diversos colores y el primero que mejoró la pintura en muchos aspectos; de hecho, hizo a sus figuras abrir la boca, enseñar los dientes e introdujo en los rostros gestos distintos apartándolos de su antiguo rigor y Pitágoras de Regio fue el primero que representó con gran precisión las venas, los tendones y el cabello.⁹

Plinio el Viejo, "Historia Natural" - siglo I d.c.

Pero al mismo tiempo, como afirma Gombrich podemos decir que los griegos inventaron el "arte" o, mejor dicho, el "arte" en el sentido en que lo entendemos hoy:

"Cuando Quintiliano decía que la retorcida actitud del Discóbolo de Mirón era particularmente digna de alabanza por su novedad y dificultad, codificaba un criterio de crítica que enlazaba al arte con la solución de problemas"¹⁰

G.H. Gombrich Arte e Ilusión

9 Plinio el Viejo 1987 pág.90

10 E.H. Gombrich (1979) pág. 135

Problemas que son el resultado de la creciente autonomía del arte respecto a sus funciones político religiosas y que apuntan a una especificidad de lo artístico que trae aparejada la exploración y la investigación de problemas que tienen que ver con lo estrictamente artístico y la peculiaridad de la relación mimesis-belleza, problemas neta y específicamente estéticos.

Es decir que la mimesis vinculada a la belleza no está presente en los textos filosóficos de la antigüedad. del modo en que recién la interpretación neoclásica lo ha hecho. Plinio coloca la mimesis en su obra junto con la historia de inventos, una historia que habría llegado a un máximo de perfección en cuanto al efecto ilusionista con los pintores Zeuxis y Parrasio cuyas anécdotas son muy conocidas:

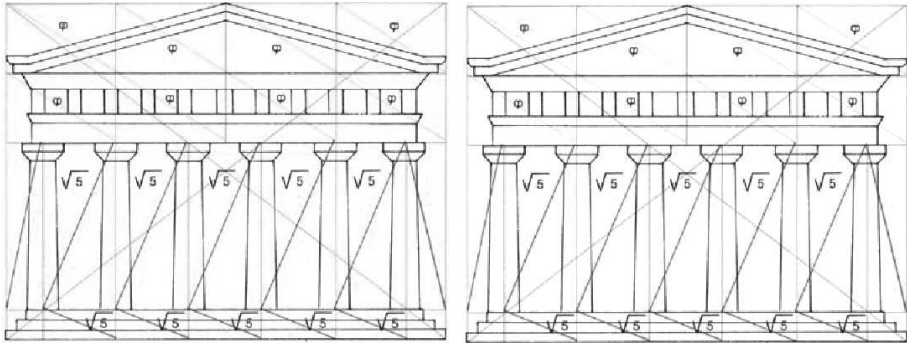
Se cuenta que éste último [Parrasio] compitió con Zeuxis: éste presentó unas uvas pintadas con tanto acierto que unos pájaros se habían acercado volando a la escena, y aquel presentó una tela pintada con tanto realismo que Zeuxis, henchido de orgullo por el juicio de los pájaros, se apresuró a quitar al fin la tela para mostrar la pintura, y al darse cuenta de su error, con ingenua vergüenza, concedió la palma a su rival porque él había engañado a los pájaros, pero Parrasio le había engañado a él que era artista.¹¹

Plinio el Viejo “Historia Natural” Siglo I d.c.

II. 4 – El canon de belleza griego

Los griegos también crearon un canon para el arte; un canon basado en la medida y la proporción o “symmetria” (que era el término que ellos aplicaban en referencia a la composición nacida de la proporción). La mayoría de los cánones en la historia del arte han tenido una justificación social o litúrgica, el canon clásico griego, aunque basado en convenciones tanto como el egipcio, se coloca en sus antípodas por quedar legitimado por un interés exclusivamente estético ajeno a toda dependencia de la imagen con la función mágico-religiosa-ceremonial. Otro elemento que caracteriza el canon griego es su flexibilidad, pues admite correcciones y modificaciones permanentes según las necesidades en cada caso. Sus medidas están determinadas por las proporciones internas de la obra y pueden expresarse matemáticamente.

¹¹ Plinio el Viejo 1987 pág. 93



El Templo de Ceres en Paestum (460 a.C.) tiene su fachada construida siguiendo un sistema de triángulos áureos, al igual que los mayores templos griegos, relacionados, sobre todo, con el orden dórico.

1. Ejes de las columnas inclinados hacia el interior
2. Espacios más estrechos entre las columnas próximas al ángulo
3. Columnas ensanchadas en el centro (con énfasis)
4. Las columnas exteriores son más anchas
5. "Abombamiento" de las líneas horizontales



Transformaciones que debían realizarse en la construcción de un templo para neutralizar deformaciones ópticas.

Para los egipcios el canon de proporciones bastaba de por sí para predeterminar el resultado final (y por eso podía ser aplicado inmediatamente, apenas las piedra quedaban ya listas), mientras que para los griegos se requería, además del canon, algo completamente diferente: la observación visual...el escultor egipcio, como un cantero no necesitaba otra cosa que las dimensiones con que la obra debía realizarse y fundándose por completo en ellas podía reproducir (o mejor "producir") las figuras en cualquier lugar y en

cualquier número de partes que se fijara, mientras que el escultor griego no podía aplicar el canon enseguida a su bloque de piedra, sino que tenía que referirse según cada caso...a un “precepto visual” que tenga en cuenta la flexibilidad orgánica del cuerpo que hay que representar, la diversidad de los escorzos que se ofrezcan a la mirada del artista del artista, y aun posiblemente, las condiciones particulares bajo las que la obra concluida debe ser contemplada. No hay que decir que todo esto imponía al sistema canónico de las proporciones innumerables rectificaciones en el momento de ponerlo en práctica.¹²

Erwin Panofsky “El significado en las artes Visuales”

El arte clásico sostenía que para cada obra había un canon (χάνων), es decir pautas obligatorias que en las artes plásticas eran equivalentes al “nomos” de la música; en ambos casos el significado era “ley” o “norma”. Determinaban cuantas veces, en una columna el fuste debería ser mas grande que el capite, o cuantas veces, en una estatua perfecta el cuerpo debía ser mayor que la cabeza. En el campo de la escultura, fue Policleto quien elaboró un canon cuantitativo y con proporciones fijas. El texto de Policleto no se conserva pero podemos reconstruirlo parcialmente a través de algunos testimonios:

(Crisipo)...sostiene que la belleza no consiste en los elementos, sino en la proporción armoniosa de las partes, en la proporción de un dedo con relación a otro dedo. De todos los dedos respecto al resto de la mano del resto de la mano respecto a la muñeca, de ésta respecto al antebrazo, del antebrazo respecto al brazo entero, y de todas las partes, en fin, respecto a todas las otras como se halla escrito en el canon de Policleto.. Pues tras enseñarnos a nosotros en aquel libro todas las simetrías del cuerpo. Policleto confirmó de hecho su teoría al hacer una estatua según lo prescrito por su teoría y llamarla, precisamente también a la estatua como al libro “Canon”.

Galeno, Placita. Hippocratis. Et Platonis V

Así al menos los modeladores, pintores, estatuarios, y en general los escultores, pintan y modelan lo más hermoso dentro de cada especie, como el hombre mejor formado, caballo, buey o león, examinando

12 E. Panofsky (1987), pág. 90

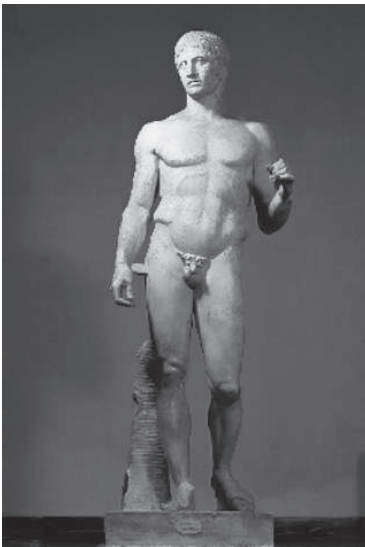
el término medio en aquella clase. Y de algún modo, se alaba una estatua llamada “Canon” de Policleto, que recibió tal nombre por ser exacta la simetría de todas las partes en relación unas con otras.

Galeno, De Temper

El arte griego clásico tuvo en cuenta las dimensiones mudables que derivan del movimiento orgánico, el escorzo resultante del proceso de la visión, y en fin, la necesidad de corregir en ciertos casos, la impresión óptica del observador por medio de ajustes “eurítmicos”. En consecuencia los griegos no podían apoyarse sobre un sistema de proporciones que, fijando las dimensiones “objetivas” definiera también irrevocablemente las dimensiones técnicas. Sólo podían admitir una teoría de las proporciones con la condición de que ésta permitiera al artista la libertad de variar las dimensiones “objetivas” en cada caso particular mediante combinaciones libres; en suma con la condición de que la teoría se limitara a desempeñar el papel de una antropometría.

Por esta razón disponemos de informaciones mucho menos exactas sobre la teoría griega de las proporciones, tal como fue desarrollada y aplicada en la época clásica, que sobre el sistema egipcio.¹³

Erwin Panofsky “El significado en las artes Visuales”



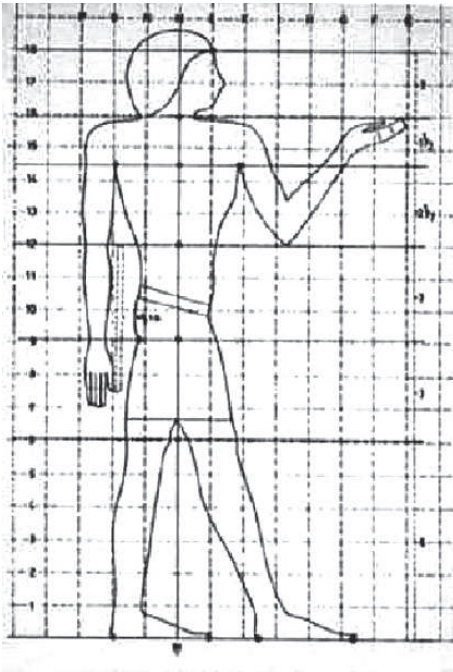
Doríforo Policleto 450 a.c.
También llamado “Canon”
por ser una escultura
programática del artista,
siguiendo rigurosamente las
reglas de su Canon.

13 Ibidem. pág. 84

El artista-teórico egipcio comenzaba por construir una red de cuadrados iguales y luego insertaba dentro de esta red los contornos de su figura, sin preocuparse por hacer coincidir cada línea de la retícula con una de las articulaciones orgánicamente importantes del cuerpo... [muchas de las] horizontales y verticales pasan por puntos absolutamente faltos de significación. [ver figura abajo]

El artista- teórico griego procedía de manera opuesta. No tomaba como punto de partida un cuadrículado mecánicamente construido en el que seguidamente acomodaba la figura; en lugar de eso, principiaba por la figura humana, orgánicamente diferenciada en torso, miembros y partes de los miembros y trataba seguidamente de averiguar cómo estas partes se relacionaban entre sí y con el todo....Así pues no es un principio de identidad mecánica, sino un principio de diferenciación orgánica lo que constituye la base del canon de Policleto; hubiera sido del todo imposible incorporar sus preceptos a una red de cuadros.¹⁴

Erwin Panofsky “El significado en las artes Visuales”



El “canon tardío” del arte egipcio

¹⁴ Ibidem. pág. 85

El canon de Policleto apuntaba a llevar a la práctica una “ley” de la estética, y es un rasgo bien característico del pensamiento clásico el que no haya podido concebir este un semejante “ley” sino en forma de relaciones expresables en fracciones. Con la sola excepción de Plotino y de sus seguidores, la estética clásica identificaba el principio de la belleza con la consonancia de unas partes con otras y con el todo.¹⁵

E. Panofsky “El significado en las artes Visuales”

II. 5- Platón y el arte de su época

Es conocido el rechazo de Platón a las artes de su tiempo, son conocidos los argumentos bajo los cuales considera “peligrosa” la mimesis. Lo que no está suficientemente comentado, es el papel que juegan los textos platónicos en el reconocimiento del valor de esta novedad en el mundo tanto de la representación visual como de la poesía. Es necesario. Para ello, leer entrelíneas los textos ya que ninguno de ellos se dedica en su totalidad a analizar el tema del arte y sólo alude a él tangencialmente en el marco del tratamiento de temas ético-políticos y gnoseológico-metafísicos. Trataremos de mostrar en las ideas que subyacen en los textos mismos, la clara conciencia del filósofo de los cambios operados en las artes de su época, como primer testimonio contundente de ellos, es decir el reconocimiento, aunque por la negativa, de la revolución operada en el campo de las artes en dirección a una creciente autonomía e institucionalización del arte como actividad independiente de otras actividades. No existe ningún filósofo contemporáneo a ésta novedad que diera cuenta suficientemente y menos tratara sistemáticamente la emergencia de una novedad tan radical, en Platón, al menos como síntoma, lo podemos detectar en la virulencia de su reacción.

Siempre se ha interpretado a Platón como el “enemigo” del arte de su tiempo y se han considerado ampliamente sus argumentos en contra de las practicas del arte mimético como una reacción conservadora que no da cuenta nada más que de los propósitos políticos y de la doctrina filosófica de Platón, a saber la forma de organización de la polis ideal y la Teoría de las Ideas. De este modo Platón permanecería totalmente ajeno a los problemas específicos que plantea el arte de su tiempo no aportando nada su lectura a la interpretación y comprensión del fenómeno radicalmente nuevo que se da en la Grecia del s V a.c. en

15 Ibidem. pág. 88

el terreno de las artes. Proponemos leer a Platón en otra clave, por así decirlo; como un vocero de los cambios aludidos, como un testigo presencial de tales hechos reconociéndolos y dando cuenta de ellos y de la importancia que ellos comportan, aunque por la negativa, es decir bajo la forma del “rechazo”.

Platón no vincula, en sus diálogos, mimesis y belleza; en la mayoría de los textos en los que se refiere al arte específicamente habla sólo de mimesis y lo hace en tono despectivo – como ya señalamos- no tanto por un desinterés real en el arte, como por su interés mucho mas fuerte y evidente en los problemas político y metafísico-cognocitivos.

Cuando se refiere a la Belleza lo hace en un sentido que excede la belleza estética en un sentido ético-metafísico vinculándola a la virtud, en Filebo, por ejemplo, encontramos un análisis psicológico de orientación moralista y como tal presente en el arte pero también en toda manifestación virtuosa. En otros diálogos como el Fedro relaciona la Belleza con la Verdad como eidos, de la misma manera en el Hippias la noción de la Belleza está al servicio de la preocupación por “la definición”.

La crítica de Platón a las artes miméticas se apoyan en dos tipos de argumentos: Los ético-pedagógicos y los argumentos filosóficos respaldados en su teoría de las ideas.

Los primeros afirman que el arte (fundamentalmente poético) es nocivo en tanto muchos de los contenidos de los textos de los poetas no son convenientes en la formación del gobernante. Por lo que Platón afirma:

En primer lugar, por tanto, hemos de vigilar a los que inventan las fábulas, aceptándoles tan sólo las que se estimen convenientes y rechazando las otras.

Platón “La República” Libro II 377 e

Aquellos que afirman que es más digna de temor la muerte que la esclavitud: Preferiría trabajar la tierra sirviendo a otro hombre y en el que no se reuniesen grandes recursos que ser soberano de toda la multitud de los muertos

... Porque pienso que diríamos que poetas y compositores de fábulas se equivocan gravemente cuando afirman que los hombres de bien son en su mayoría infortunados y que los malos son felices,

en razón de lo cual convendría cometer injusticias escondidas, si se admite que la justicia es un bien para los demás y un mal para el que la practica.¹⁶

Platón “La República” Libro II 392 a

Elementos todos inespecíficos del lenguaje poético. Refiriéndose únicamente al contenido de los versos como mensajes inadecuados para los jóvenes. Sin embargo Hay un elemento que constituye la especificidad de lo poético a la que alude Platón significativamente. En primer lugar su carácter emotivo y conmovedor:

Y haremos nosotros muy bien en suprimir los lamentos de los hombres ilustres, para atribuírselos en cambio a las mujeres, y de éstas a las más débiles tanto como los hombres más perversos, para que sientan repugnancia a imitarles aquellos que queremos instruir para la vigilancia de la ciudad.

Platón “La República” L. III 387 c

Es el intento de evitar la provocación de toda emoción desmedida incluyendo también la euforia:

porque cuando alguien se entrega a una risa violenta, casi seguro que sufre después de una alteración violenta.

Platón “La República” L. III 389 a

Son estos los elementos “catárticos” retomados luego por Aristóteles en la Poética como específicamente trágicos señalando la experiencia de compasión y terror como los fines propios de la poesía trágica.

Platón visualiza como peligroso, aquello que está reconociendo por la negativa como elemento específico del arte poético: su carácter emotivo.

Aunque en algún pasaje del comienzo de la República apele a la Verdad, claramente no la exalta como criterio dominante en la poesía. Desde la perspectiva pedagógica no parece importarle tanto el discurso verdadero o falso más bien tiene una mirada pragmática de la verdad más cercana a Protágoras en todo caso; lo que en realidad le

16 Ibidem 392 a

preocupa es lo que “conviene” que los jóvenes escuchen. Esto queda claro en el siguiente pasaje: Si a alguien es lícito faltar a la verdad será únicamente a los que gobiernan la ciudad, autorizados para hacerlo con respecto a sus enemigos y conciudadanos. Nadie más podrá hacerlo. (389 b)

Más explícito es aun respecto de la especificidad del quehacer del poeta cuando afirma en boca de Sócrates:

Adimanto ni tu ni yo somos poetas en este momento, sino sólo fundadores de una ciudad. Y como tales fundadores no nos corresponde inventar fábulas, sino solamente conocer a qué modelos deben atenerse los poetas para componerlas y no salirse de él.

Platón “La República” L. III 379 b

Y en otro pasaje, particularmente significativo, expresa no solamente dicha especificidad sino el poder de seducción y el reconocimiento de algo así como una “calidad” poética que en tanto más lograda como tal mucho mayor peligro entraña:

Pediremos a Homero y a los demás poetas que no lleve a mal el que borremos de sus obras estos o parecidos versos, y no por considerarlos faltos de poesía o desagradables para los oídos de la mayoría, sino por cuanto al ser más poéticos tanto menos podrán escucharlo los niños y los hombres que deban disfrutar de la libertad y temer más la esclavitud que la muerte.

Platón “La República” L. III 387 d

Si Platón hubiese considerado la poesía como simple pasatiempo, o la mera expresión de una cierta “locura divina” no se hubiese ocupado de prevenir contra ella con el énfasis y la preocupación que lo hizo. Esto es un síntoma sin duda de la creciente autonomía que la actividad de los poetas y los artistas en general iban conquistando desde un lugar en la sociedad ya no incautado por las instituciones que representan el poder.

Los argumentos filosóficos e encuentran fundamentalmente en el libro X de la república dentro del contexto de su teoría de las ideas. El famoso pasaje de la cama del artesano y la del pintor alejada en tercer grado de la idea revela aquí su interés en el conocimiento y su ideal la verdad y no el arte:

queda demostrado de manera suficiente que el imitador no tiene conocimiento profundo de las cosas que imita, con lo cual convierte su arte imitativo no en algo serio sino mas bien en algo infantil... la pintura y toda imitación realiza su obra a gran distancia de la verdad.

Platón “La República” Libro X

La visión de la mimesis en las artes visuales que aparece aquí en Platón es la ingenua consideración de la mimesis como mera réplica, como simple copia facsimilar de las apariencias del mundo natural. Sin embargo no es esta mirada, aunque predominante, no es la única que ha expresado Platón en sus diálogos, en el libro V de la República y en un pasaje muy breve dentro de un texto en el que se está refiriendo a su proyecto de polis ideal señala:

Crees acaso que perdería algo la calidad del pintor que después de haber pintado el modelo más humano más hermoso y con los retoques más perfectos no fuese capaz de probar la existencia de ese hombre?

Platón “La República” L. V 472a

Esta afirmación contradice la primer postura frente a la mimesis y revela implícitamente la apreciación de Platón de valores específicamente pictóricos en el reconocimiento de “calidades” que no tienen que ver con los artilugios y fantasmagorías de quienes simplemente se entretienen engañando con falsas realidades.

En el sofista, al criticar las alteraciones que realiza el escultor respecto de las verdaderas proporciones del cuerpo humano para crear ciertos efectos de realidad.

No lo hacen así (copiar fielmente) los que tienen que moldear o pintar alguna obra de gran envergadura, si ellos reprodujeran estas bellezas con sus verdaderas dimensiones, tu sabes bien que las partes superiores se nos aparecerían demasiado pequeñas y las partes inferiores demasiado grandes puesto que vemos las unas de cerca y las otras de lejos.

Platón “Sofista” 236 b.

Estas apreciaciones refieren a un tipo de técnica que los artistas dominan encaminada a inventar formas que logren un efecto de realidad convincente y que no tiene que ver con las meras réplicas.

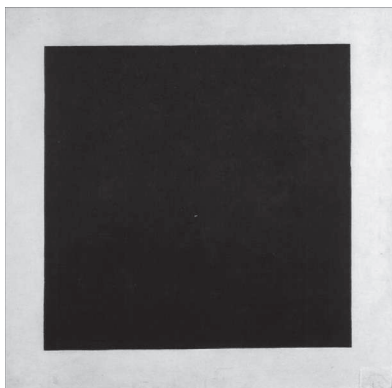
Debemos considerar el momento en el que vive Platón como un momento de revoluciones muy significativas, quizá la única que se le equipare es la revolución que tuvo lugar en la emergencia de los nuevos lenguajes del arte de vanguardia en el siglo XX. En este momento la reacción platónica y su rechazo a las artes miméticas tienen un valor más como síntoma de ciertos acontecimientos absolutamente inéditos en la historia del arte que como una teoría del arte.

III- Ruptura con la tradición clasicista: arte moderno y contemporáneo

III. 1 - Las vanguardias del siglo XX. El nuevo lugar de las teorías: los manifiestos

La ruptura con la tradición clásico-renacentista - que ya había comenzado en el siglo XIX con el Romanticismo, el Realismo y el Impresionismo- en los inicios del siglo XX, se profundiza, rechazando definitivamente toda forma de mimesis en el arte y haciendo ingresar dentro de la categoría de lo artístico, objetos que antes no habían tenido ningún lugar en los museos; aparece así el arte prehistórico, primitivo y arcaico; las artes exóticas y decorativas; el arte de los niños y de los alienados, etc.. Una imparable dinámica aperturista del concepto tradicional de arte se puso en marcha.

A lo largo de la historia se ha intentado interpretar el fenómeno artístico a través de teorías que buscaron definir el arte; cada una de ellas, discutiendo con otras, privilegiaba algún rasgo de lo artístico en particular, confiando en la posibilidad de llegar a una definición satisfactoria. Digamos que había un supuesto básico en todas ellas y es que el arte es un fenómeno que aunque complejo, se prestaba a una definición que lograra dar cuenta de su peculiaridad. La novedad de la segunda mitad del siglo XX es que la definición del arte se ha vuelto ella misma un problema, y la búsqueda consiste no en decir que cosa es el arte sino en responder si es posible dar alguna definición de arte. La pregunta es: el concepto “arte” se presta a una definición, o es por su peculiar naturaleza imposible de definir?



Cuadrado Negro sobre fondo blanco 1913. K Málevich

El carácter expansionista del arte moderno – que señalamos al comienzo de este apartado aludiendo a la cantidad de objetos que comienzan a incluirse bajo la categoría de “obra de arte” a comienzos del siglo XX- se combina con una segunda característica que consiste en la creciente importancia de la actividad reflexiva que acompaña las obras de arte bajo la forma de manifiestos o poéticas y hasta llegar en algunos casos a confundirse con la obra misma; como ocurre por ejemplo con la emblemática obra del año 1913 de Málevich, “cuadrado negro sobre fondo blanco”. De esta obra, dice Málevich:

Cuando en 1913 a lo largo de mis esfuerzos desesperados por liberar al arte del lastre de la objetividad, me refugié en la forma del cuadrado y expuse una pintura que no representaba más que un cuadrado negro sobre un fondo blanco, los críticos y el público se quejaron: Se perdió todo lo que habíamos amado. Estamos en un desierto. Lo que tenemos ante nosotros no es más que un cuadrado negro sobre un fondo blanco Y buscaban palabras aplastantes para alejar el símbolo del desierto y para reencontrar en el cuadrado muerto la imagen preferida de la realidad, la objetividad real y la sensibilidad moral... La crítica y el público consideraban a esta obra incomprensible y peligrosa...Pero no se podía esperar otra cosa.

La ascensión a las alturas del arte no objetivo es fatigosa y llena de tormentos y, sin embargo, nos hace felices...Ya no hay imágenes de la realidad, ya no hay representaciones ideales No queda más que el desierto! Pero ese desierto está lleno del espíritu de la sensibilidad no-objetiva que todo lo penetra.”

Manifiesto Suprematista¹⁷:

Esta explicación se hace necesaria para la comprensión del “cuadrado”, que no puede comprenderse en todo su sentido, sólo observando la obra, cuyas características meramente perceptivas no constituyen el aspecto más relevante; su valor es de carácter conceptual; podría decirse que el “cuadrado negro sobre fondo blanco” es una de las primeras obras de “arte conceptual” *avant la lettre*.

A este rasgo del arte de vanguardia- que habría que señalar que no es representativo, en absoluto, de la totalidad de las manifestaciones modernas, sino sólo de una parte reducida de ellas, en el entendido que el valor estético tiene en algunos artistas un lugar central indudable y no necesita la explicación conceptual para su apreciación, como ocurre con Matisse, Picasso y muchos otros-, Umberto Eco le llama “empalidecimiento del valor estético frente al valor cultural abstracto” de la obra de arte, que hace prevalecer la poética por sobre la obra misma; el proyecto intelectual, por sobre el producto de dicho proyecto, y que describe de este modo:

El irse articulando el arte contemporáneo cada vez más como reflexión de su mismo problema (poesía del hacer poesía, arte sobre arte, obra de arte como poética de sí misma) obliga a registrar el hecho de que en muchos de los actuales productos artísticos, el proyecto operativo que en ellos se expresa, la idea de un modo de formar que realizan en concreto, resulta siempre más importante que el objeto formado; y si en épocas pasadas se tenía conciencia de una poética- en el terreno crítico- como instrumento accesorio para penetrar cada vez mejor la naturaleza de la obra, hoy nos damos cuenta de que muchas operaciones críticas (que a menudo se califican de historia de la cultura, excluyendo explícitamente el ocuparse de la “valoración” de una obra en particular) consideran la obra formada como instrumento accesorio para comprender un nuevo modo de formar, un proyecto de poética.¹⁸

Umberto Eco “La definición del arte”

En el ámbito de la poesía también se da este fenómeno: Se ha dicho que Mallarme hace poesía para hablar de la poesía, y su “Hoja en blanco” podría pensarse como la contrapartida literaria del “cuadrado negro” de Malevich, cómo también se ha sostenido que “Finnegans Wake” no es más que su propia poética. En el mismo sentido, Pierre

¹⁸ Eco, U. 1960, pág.128

Bourdieu (sobre quien volveremos en el último capítulo del presente trabajo), señala en “Las reglas del Arte”, subrayando el carácter de producción social de la obra de arte:

Jamás, sin duda la irreductibilidad de la labor de producción simbólica al acto de fabricación material llevado a cabo por el artista se había manifestado de forma tan evidente como en la actualidad. La labor artística en su nueva definición hace que los artistas se vuelvan más tributarios que nunca de todo el acompañamiento de comentarios y de analistas que contribuyen directamente a la producción de la obra a través de la reflexión sobre un arte que a su vez incorpora a menudo una reflexión sobre el arte, y sobre una labor artística que comporta siempre una labor del artista sobre sí mismo.¹⁹

Pierre Bourdieu “Las Reglas del Arte”

III. 2 - Marcel Duchamp: el ready-made

El otro elemento influyente en la separación del objeto artístico de las cualidades estéticas, lo constituye el caso de Marcel Duchamp y sus conocidos ready-mades. Abandonando definitivamente la pintura a los 25 años, Duchamp comienza a trabajar con objetos de uso corriente postulándolos como “obras de arte” o como un irónico “anti-arte”. Objetos manufacturados a los que excepcionalmente imprime alguna transformación y a los que solo la decisión del artista transforma en obra de arte. Como si se tratara de una operación de carácter mágico, su interés no es estético, sino de índole intelectual.

“El ready- made no postula un valor nuevo: es un dardo contra lo que llamamos valioso. Es crítica activa: un puntapié contra la obra de arte sentada en su pedestal de adjetivos”.²⁰

Octavio Paz “La apariencia desnuda”

Lo que se vuelve determinante para el curso de las artes visuales en la segunda mitad del siglo XX es la “lectura” que de Duchamp hace la contemporaneidad que instituye como obra de arte, sin más, aquello

19 Bourdieu, P. 1995, pág. 257.

20 Paz, O. 1990, pág. 31.

que Duchamp no presentó como tal sino como su opuesto y así lo sostiene él mismo respondiendo a una entrevista de 1966 en ocasión de la exposición retrospectiva en la Tate Gallery en homenaje a Duchamp realizada por Otto Hahn y publicada en un número especial de “Art and Artist” dedicado a ésta exposición, bajo el título “Passport N G255300”:



Rueda de bicicleta 1913
Marcel Duchamp

-Cuál es la interpretación posible de la Rueda de bicicleta?. Cabe ver en ella la integración del movimiento en la obra de arte? O un punto de partida fundamental, como los chinos que inventaron la rueda?

-Esa máquina no tiene propósito, a no ser el de librarme de la obra de arte. Se trataba de una fantasía. Yo no la llamé “obra de arte”. Quería acabar con la idea de crear obras de arte. Por qué tendrían ellas que ser estáticas?

-Y el libro de geometría expuesto a la intemperie?. Cabe decir que se trata de la idea de integrar el tiempo en el espacio?. Jugando con el término “geometría en el espacio” y el “tiempo”, lluvia o sol, cuya intervención transformaría el libro?

- No. Como tampoco la idea de integrar el movimiento en la escultura. Sólo se trataba de humor. Para denigrar la seriedad de un libro de principios.²¹

Marcel Duchamp

21 Gough-Cooper J. y Caumont J. 1993, 1 de Julio.



Fuente 1917
Marcel Duchamp

En el mismo sentido es conocida la expresión de sorpresa de Marcel Duchamp, a mediados de los 60 -cuando se encontraba radicado en EEUU-, al constatar que él “...les había tirado el urinario a la cara para escandalizarlos y ahora lo encuentran estéticamente valioso...!”.

III. 3 - El arte pop y la interpretación de Arthur Danto

En el arte contemporáneo, a partir del fenómeno “Pop”- fenómeno que constituye una ruptura con la historia del arte más significativa aún, como quiebre, que la de las vanguardias del XX- la pregunta que se vuelve pertinente es: cómo se reconoce una obra de arte cuando sus cualidades perceptibles no lo permiten?; el paradigma de esta situación lo constituye la exposición de 1964 de Andy Warhol cuando exhibe en la Galería Stable un conjunto de cajas apiladas, conteniendo esponjas para lavar, bajo el nombre de “brillo box” “qué hace la diferencia entre una obra de arte y algo que no es una obra de arte cuando no hay una diferencia perceptible entre ellos”, se pregunta Arthur Danto a raíz precisamente de esa exposición de Warhol²² en la que las cajas y el modo de aparecer apiladas no se distingue en lo más mínimo de su apariencia en el depósito del supermercado. En el artículo de Danto que aparece en el mismo año de la exposición, “The Art World”, se sostiene que una teoría del arte no sólo explica la obra si no que “la hace posible”; nuevamente la legitimación de la obra como tal se plantea como una elaboración de tipo conceptual fundamentalmente. Una obra de arte

22 Danto, A. 1997, pág. 35

está enmarcada en lo que Danto llama “una atmósfera de teoría”. Ese contexto o atmósfera es creado por los cambios de prácticas y convenciones del arte, las obras, la intención de los artistas, la apreciación de la crítica, y los demás elementos que conforman el “mundo del arte”.²³

De ésta manera señala:

“... distinguir las obras de arte de otras cosas, no es sencillo, incluso para los que hablan una misma lengua, y en estos días no cualquiera podría tener conciencia de estar en el terreno del arte sin una teoría artística que se lo dijera. Y parte de la razón de esto descansa en el hecho de que ese terreno se constituye en artístico en virtud de teorías artísticas.”²⁴

A. Danto “El Mundo del Arte”



Andy Warhol, Brillo
Box, 1964

Apuntando al papel legitimador de la teoría como requisito fundamental para el reconocimiento del arte como tal. Así el arte mimético-naturalista está legitimado por la Teoría de la Imitación (TI) desde sus

²³ La descripción que hace de esta situación Pierre Bourdieu es muy gráfica: “El artista que al escribir su nombre en un ready-made, le confiere un precio de mercado sin proporción con su costo de fabricación, debe su eficacia mágica a toda la lógica del campo que le reconoce y le autoriza; su acto no sería más que un gesto insensato o insignificante sin el universo de los oficiantes y de los creyentes que están dispuestos a producirlo como dotado de un sentido y de un valor, por referencia a toda la producción cuyo producto son sus categorías de percepción y de valoración.” (“Las reglas del arte” 1995, pág. 256.)

²⁴ Danto, A. 1964, pág 572.

primeros tiempos, con la concepción platónica de la obra de arte como “espejo” del mundo, es decir como su mera réplica. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, la pintura postimpresionista necesitó de otra teoría legitimadora; la teoría de que el arte imita la naturaleza excluía a Van Gogh, Gauguin y Cézanne del “mundo del arte”. Es entonces que, según Danto, se reemplaza la TI por la Teoría de la Realidad (TR), que sostiene que una obra de arte es una realidad en sí misma autosuficiente y que vale por sí y no por aquello que representa. La obra de arte no “imita” nada, constituye una nueva entidad ontológica y no una mera réplica facsimilar del mundo. De ese modo se incluye dentro de la clase “Obra de arte”, además del arte mimético, también el arte no naturalista, el arte totalmente abstracto, y un sin número de objetos tales como los ready-made”.

La teoría de Danto tiene como objetivo, la validación de las formas de arte contemporáneo por los mismos mecanismos legitimadores que han funcionado en la historia en las diferentes épocas. Y considera que la misma TR que permitió aceptar como “obras de arte” la pintura post-impresionista, es la legitimadora en los años 60 del arte Pop. La “cama” de Rauchenberg, es uno de los ejemplos utilizados por Danto en el artículo mencionado, señalando la posibilidad de concebir una “cama” como obra de arte desde el momento en que el artista se desembarazó de la obligación de hacer réplicas del mundo, para dedicarse a crear objetos plenos de autonomía: desde allí, todo es posible; no sólo el arte abstracto, sino que también cualquier objeto fabricado en serie y de uso corriente, puede serlo. Qué es lo que distingue una obra de arte de un objeto de uso cualquiera?, Qué diferencia la cama de Rauchenberg y un cama común?.

No son sus cualidades perceptibles, por cierto, ya que ambas pueden ser idénticas; es una teoría la que configura un mundo del arte, en el cual es posible que las camas, las cajas de jabón o las latas de sopa, sean apreciadas y comercializadas como arte.²⁵ Y no solamente

25 Habría que señalar una posible objeción a esta tesis de Danto – entre otras muchas posibles: el problema que se plantea en el arte a partir de la 2da. Mitad del siglo XX no es similar al panorama de comienzos de siglo, en lo más mínimo. La pintura posimpresionista era rechazada en su época en nombre del “buen gusto” en términos de “mala pintura”, pero reconocible en todo momento como tal: los cuadros de Van Gogh podrían ser considerados delirios de un loco, pero no por ello menos cuadros, es decir, no se confundían con cualquier otro objeto extraestético. La indiferenciación inmediata entre objeto artístico y objeto de uso es un fenómeno que comienza en la década de los 60 con el arte Pop y coloca al arte en una nueva situación, inédita y por tanto inequívoca con la situación de comienzos del siglo XX, aunque Danto quiera colocar todas las formas de arte contemporáneo protegido bajo el paradigma de la llamada por él TR al igual que las formas del arte moderno.

se pierde la distinción inmediata de objeto de arte, sino que hasta la noción misma de “objeto” deja de ser relevante; en el arte conceptual el fenómeno físico y sus cualidades estéticas no interesan ya. Para Danto, esta nueva situación del arte -en el campo de las artes visuales particularmente- obliga a considerar que la teoría del arte excede en mucho el análisis del fenómeno estético vinculado a la experiencia perceptiva. Una obra de arte no es captada por la percepción, sino en tanto es interpretada, lo cual implica siempre un acto intencional. No se trata de un objeto dado, sino de una estructura semiótica que se construye en y por la interpretación.

III. 4 - El arte contemporáneo y la desmaterialización del arte

La denominación “arte contemporáneo” aparece a fines del siglo XX, para referirse a una forma particular de arte y no a formas artísticas que se realizan en el tiempo “presente”. “Contemporáneo”- ahora sustantivado- es el arte que corresponde al período “pos-histórico, para usar la expresión de Arthur Danto, quien en su libro “Después del fin del arte”, caracteriza esta nueva situación de la manera siguiente:

“Lo contemporáneo no se conservó mucho tiempo más con el sentido de lo “más reciente”, y lo moderno pareció haber sido un estilo que floreció aproximadamente entre 1880 y 1960. Incluso podría decirse, supongo, que parte del arte moderno continuó produciéndose (un arte que permaneció bajo la imperativa estilística del modernismo) pero no podría considerarse contemporáneo, excepto, nuevamente, en el sentido estrictamente temporal del término.”²⁶

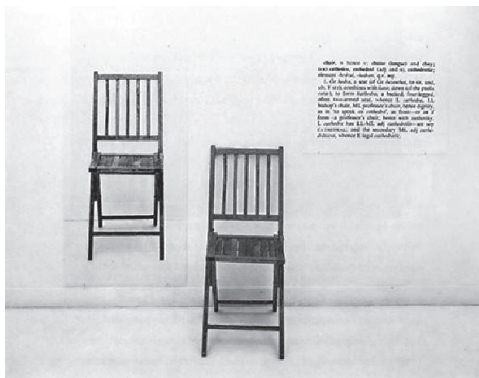
A.Danto “Después del fin del arte” 1997

Pero ha ocurrido que claramente a partir de los 70 la forma de arte dominante es la del arte llamado, en términos generales, “arte conceptual”, cuyo origen más reciente lo marcó Joseph Kosuth -para quien la única tarea para un artista de nuestro tiempo era “investigar la naturaleza del mismo arte”²⁷; y más lejanamente, los ready mades de Duchamp, a los que nos referimos en el capítulo I. Para el conceptualismo, “la idea o el concepto es el aspecto más importante de la obra. Cuando un artista se vale de una forma de arte conceptual, significa

²⁶ Danto, A. 1997, pág.33

²⁷ Kosuth, J. 1969, pág.155.

que todo el proyecto y las decisiones se establecen primero y la ejecución es un hecho mecánico. La idea se convierte en una máquina que produce arte”.²⁸



Joseph Kosuth, 1965,
Una y tres sillas

Las diversas acepciones y prácticas del “arte conceptual” han supuesto un desplazamiento del objeto (tradicional y objetual) hacia la idea o, por lo menos hacia la concepción. Esto implica una atención a la teoría y un desentendimiento de la obra como objeto físico... Importan más los procesos formativos, de constitución, que la obra terminada y realizada.²⁹

Simón Marchán Fiz “Del arte objetual al arte del concepto”

Así, la cultura contemporánea ha continuado una de las líneas que aparecen en el arte de vanguardia y que caracterizamos como anti-estética. Acentuando fuertemente los aspectos reflexivos de la obra hasta el punto en que su presencia física se transforma en un accesorio. El arte conceptual, prescinde de la necesidad del objeto artístico tradicional.

Este desplazamiento de la importancia del “objeto” al “proyecto” ofrece no pocas dificultades. Es claro que el elemento conceptual ha estado siempre presente en la producción artística, de múltiples formas, el problema con el arte contemporáneo es que lo conceptual, bajo la forma del predominio del proyecto, desplazando a lo periférico cualquier otro elemento de la obra, produce algo más que un desplazamiento. Tal como sostiene Juan Fló, tiene lugar una ruptura histórica:

²⁸ Paragraphs on conceptual art, Artforum V/10. 1967, pág.80

²⁹ Marchán Fiz, S. 1986, pág. 249.

“Si, como es obvio, reconocemos que las obras de arte en toda su historia, ponen en juego una interacción entre lo visual y lo conceptual, parecería que no es fácil marcar el momento en el cual ocurre un predominio de lo segundo. En realidad no se trata de una cuestión de magnitudes sino de relaciones: el arte conceptual parte de algunos proyectos que son diseñados de modo suficiente a nivel del pensamiento. Las artes visuales en toda su historia, salvo cuando se repite un modelo y se conoce de memoria cada paso de la realización, no pueden preformar la obra en el pensamiento y deben ir creándola a lo largo de su producción material, controlada visualmente y “descubierta” a lo largo de esa producción. Esta inversión de la secuencia causal no comporta un mero desplazamiento, sino una extrema ruptura que impone limitaciones muy severas. El concepto expresado de manera metafórica mediante realizaciones materiales visibles se enfrenta con una disyuntiva de hierro: o propone algo así como un simple retruécano, como un juego de ingenio...que controla y define la interpretación, o deja librado los sentidos de la obra a lo que pueda surgir en el infinito espacio de la subjetividad y las asociaciones del receptor”.³⁰

Juan Fló. “Los sentidos encontrados” (Polémica con Gabriel Peluffo)

La obra de arte carece, así, de realidad estética formal, y los soportes físicos no son más que un medio para sugerencias, signos, que harían reflexionar sobre otra cosa que no es la obra misma en su materialidad más elemental. Los documentos escritos, los catálogos y diferentes discursos que acompañan a la obra pasan a tener mayor importancia que ella misma. Un paso más en la dirección en la que apuntaba el “cuadrado negro sobre fondo blanco” de Málevich, pero un paso que es decisivo para renunciar totalmente al carácter material-perceptivo del arte que había dominado toda la historia del arte en el pasado. Es el comienzo de la era de la “desmaterialización” de la que tanto se ha hablado en el contexto del arte contemporáneo y que da título a una de las obras más conocidas de Lucy Lippard, quien afirma que:

A nivel práctico los artistas conceptuales ofrecían una mirada perspicaz sobre lo que se suponía que era el arte y el punto al que había llegado; en el extremo utópico, algunos trataban de imaginar un nuevo mundo y el arte que debía reflejarlo o inspirarlo. El arte

³⁰ Fló, J. 2007, pág. 78

conceptual (o “arte ultra conceptual” como lo denominé principio para distinguirlo de la pintura y la escultura minimalista, de las earthworks y de otras amplias tentativas que aparecieron a principios de los años 60 como algo inusualmente cerebral) era muy abierto en cuanto a estilo y contenido, pero muy específico desde el punto de vista material. Para mí el arte conceptual significa una obra en la que la idea tiene suma importancia y la forma material es secundaria, de poca entidad, efímera, barata, sin pretensiones y/o desmaterializada [...] Se ha discutido mucho sobre lo que era/es el arte conceptual, sobre quien lo empezó y quien hizo qué, y cuando, cuáles eran y cuáles debían haber sido sus objetivos filosóficos y políticos. Yo estaba allí, pero no confío en mi memoria. Tampoco confío en la de los demás. Y menos aún de las revisiones generales autorizadas de los que no estaban allí entonces. Por tanto me voy a citar mucho en este texto, puesto que yo sabía entonces sobre ello mucho más de lo que se ahora, a pesar de las ventajas que supone analizarlo retrospectivamente.³¹

Lucy Lippard Seis años: “La desmaterialización del objeto artístico de 1966 a 1972”

Un hecho emblemático, ilustra en relación a la pérdida de importancia del “objeto” de arte en tanto objeto material. La 28ª Bienal de San Pablo, realizada en 2008, consistió en una bienal de arte sin obras de arte. Ivo Mesquita, curador de la muestra, propuso una celebración en vacío, sin ninguna obra, convirtiendo el espacio más importante del edificio diseñado por Oscar Niemeyer, en un gran ámbito de reflexión. Ya en 1996, el tema de la Bienal fue “la desmaterialización del arte en el final del milenio”; en 2008 parece haberse llevado a la práctica en la propia exposición, ese concepto y su curador afirma en este sentido que “la Bienal responde a un modelo de exposición del siglo XIX y estamos en el XXI. No creo que este modelo esté agotado, pero necesita una profunda revisión.” Esta breve declaración de Mesquita es particularmente relevante para nuestras consideraciones, efectivamente la nueva situación del arte no se ha desprendido de las viejas estructuras, generándose un estado de confusión del que el tema de la valoración es el que padece el mayor grado de ambigüedad y confusión.

Lucy Lippard pertenece a una tendencia del arte contemporáneo que ha querido imprimirle un carácter ideológico fuerte y le ha adjudicado

31 Lippard, L. (2004) pág 7-8

la tarea de defender la causa de las minorías, y los más débiles, denunciando las injusticias sociales y la violencia del poder de cualquier tipo; llamando la atención sobre los diferentes tipos de abusos que se dan en la sociedad contemporánea. En este sentido afirma:

“La época del arte conceptual, que fue también la del movimiento por los derechos civiles, la guerra de Vietnam, el movimiento de liberación de la mujer y la contracultura- fue realmente contestataria, y las implicaciones democráticas que tiene esta frase resultan perfectamente adecuadas aunque nunca se hicieran realidad. “Imagina”, nos exhortaba John Lennon. Y el poder de la imaginación estaba en el centro incluso en los intentos más burdos de escapar del confinamiento cultural”, como lo expresó Robert Smithson, de los sacrosantos muros de marfil y las heroicas mitologías patriarcales con que se iniciaron los años 60. Liberados del status del objeto, los artistas conceptuales eran libres de dejar correr su imaginación. Mirando con perspectiva queda claro que podían haber corrido más, pero en el mundo artístico de finales de los años 60 el arte conceptual me parecía ser la única carrera en la ciudad.”³²

Lucy Lippard, Seis años: “La desmaterialización del objeto artístico de 1966 a 1972

Paradójicamente, una de las explicaciones-no carentes de cinismo- que explican la valoración del arte contemporáneo, se basan simplemente en el éxito y particularmente en el éxito del mercado. Es decir que se considera valiosa la obra de Damián Hirst, por ejemplo, en la medida que sus animales en formol, su más reciente clavera incrustada en piedras preciosas y sus diversas instalaciones, se cotizan en el mercado internacional a precios que no sólo no guardan relación con los costos de los materiales sino que tampoco lo hace por las habilidades desplegadas en la fabricación de tales obras. Su valor está precisamente en su valor, entendiendo por éste meramente la cotización en el mercado que obedece exclusivamente a la especulación. En relación a esto citamos nuevamente a Lippard:

Incluso en 1969, cuando nos imaginábamos que rodarían nuestras cabezas, yo sospeché que “el mundo del arte probablemente será capaz de absorber el arte conceptual como otro “movimiento” y no prestarle mucha atención; el establishment del arte depende

32 Ibidem. pág. 7

tanto de los objetos que se pueden comprar y vender que no espero que no espero que haga mucho a favor de un arte que se opone a los sistemas imperantes” (esto sigue siendo válido en la actualidad: el arte que es demasiado específico, el que llama a las cosas por su nombre, el que trata de política, un lugar o cualquier otra cosa, no es comercializable hasta que se abstrae, se generaliza, se difumina). En 1973 yo escribía con cierta desilusión en el “Post-scriptum” de *Six Years*: “Las esperanzas de que el “arte conceptual” fuera capaz de evitar la comercialización general, el perjudicial enfoque “progresivo” de la modernidad, eran en su mayor parte infundadas. En 1969 parecía [...] que nadie, ni siquiera un público ávido de novedades, pagaría dinero, o l meno no mucho, por una fotocopia referente a un acontecimiento pasado o nunca percibido directamente, un grupo de fotografías que documentaban una situación o condición efímera, un proyecto de obra que no se realizaría o por palabras habladas pero no grabadas; parecía por tanto que esos artistas quedarían liberados de la fuerza de la tiranía del status de la mercancía y la orientación al mercado. Tres años más tarde, los principales artistas conceptuales están vendiendo obras por sumas sustanciosas aquí y en Europa; están representados (y, lo que es más inesperado, expuestos) por las galerías más prestigiosas del mundo del arte. Dicho claramente, por más que se hayan logrado revoluciones menores en la comunicación a través del proceso de desmaterialización del objeto [...] el arte y los artistas siguen siendo un lujo en la sociedad capitalista.³³

Lucy Lippard Seis años: “La desmaterialización del objeto artístico de 1966 a 1972”

III. 5 - Obra de arte: ¿Mercancía o Metáfora crítica?

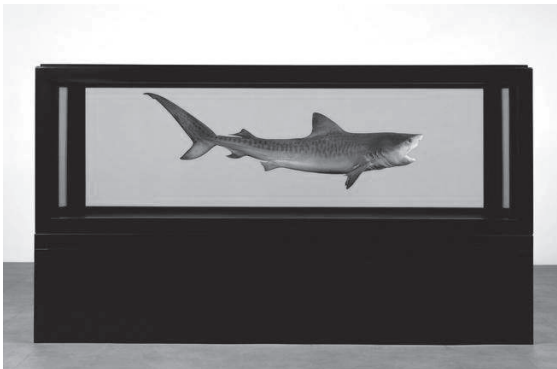
El arte conceptual, no solamente es un lujo en la sociedad capitalista-como lo ha sido siempre, según sostiene Lippard- sino que manifiesta ostensiblemente como único valor, la inserción exitosa en el mercado y en la cultura contemporánea instaurándose como el paradigma hegemónico del arte y desplazando toda otra forma de arte que no corresponda al canon actual, como ocurre claramente con la pintura y la escultura – lenguajes artísticos que en todos centros institucionales relevantes en las artes visuales, se consideran pertenecientes al arte del pasado.

33 Ibid pág. 27



Damien Hirst Beautiful
Inside My Head
Forever 2008

En 2008 Damien Hirst rompió un nuevo record comercial transformándose en el primer artista que elimina los galeristas como intermediarios de sus transacciones comerciales. Doscientos millones de dólares fue el saldo final alcanzado por Beautiful Inside My Head Forever (la famosa clavera) el 16 de Septiembre de 2008 en Sotheby's. Este resultado estuvo muy por encima de las estimaciones previstas y no hace más que acrecentar la ya cuantiosa fortuna del artista más rico del Reino Unido, cuya fortuna se calcula en los mil millones de dólares. El record mayor de la subasta lo marcó un mueble de oro y diamantes llamado Unknow pleasures, vendido en tres millones de dólares y también estuvieron presentes en la subasta los animales embalsamados en formaldehído y otras instalaciones. “Me levanté esta mañana con los dientes expuestos al viento de la recesión”- declaró en el New York Times el manager de Hirst, Frank Dunphy- “pero salimos tan confiados como siempre”; y uno de los encargados de la subasta afirmó que “Hirst es un artista global que puede desafiar las economías locales.”



Damien Hirst, The
Kingdom tiburón,
vidrio, acero, silicona
y solución de
formaldehído.

Para Robert Hughes, las obras de Damián Hirst son piezas de marketing, “ingeniosas pero absurdas” y exageradamente sobrevaloradas como mercancías vulgares, por tratarse de objetos realizados con tan poco trabajo. Las obras de Hirst son, para el crítico australiano, meros íconos de lo que denomina “el arte como espectáculo”. Sobre este acontecimiento afirma:

“Hirst es básicamente un pirata, y su habilidad está en el modo en que logró embaucar a mucha gente relacionada con el arte, desde personal de museos ...hasta millonarios en el mercado de Nueva York, que le otorgaron crédito a su originalidad y a la importancia de sus ideas. Esta habilidad manipuladora es su real éxito como artista.

Actualmente la presencia de un Hirst en una colección es un signo seguro de embotamiento del gusto. Qué persona sería podría querer esos collages de mariposas muertas que no son más que réplicas de la decoración victoriana?

Qué hay en esas vacías pinturas efectistas, versiones agrandadas de seudo arte de domingo? Quién puede mirar por un tiempo su pueril pintura de puntos Briget Riley, o las imitaciones de frascos de remedios en una estantería de farmacia? ...su obra es simplista y sensacionalista, el boleto para coleccionistas snobs... Dónde veas hirsts también verás pelotas de Jeff Koons, piedras garabateadas de Michael Basquiat, chistes pobres de Richard Prince y pin-ups de nurses e inevitablemente las últimas obras realistas de Warhol. Tales obras de arte están obligadas a colgarse juntas, en un uniforme mensaje de nuestra decadencia de fin de siglo.”³⁴

R. Hughes “The Guardian” 13 de setiembre de 2008

34 Hughes R. “Day of the Dead”, artículo publicado en “The Guardian” el sábado 13 de Setiembre de 2008.



Jeff Koons Rabbit 1986

Damian Hirst responde a Hughes, precisamente desde la única lógica que parece dominar su obra: la lógica del mercado:

“Creo que Rembrandt, Velásquez y Goya, pensaban en los aspectos comerciales de su obra. Estoy haciendo lo que esos artistas harían si estuvieran vivos.”³⁵

Damián Hirst “Sydney Morning Herald”, 9 de setiembre de 2008.

Y entre otras opiniones que aparecieron en la prensa en relación al acontecimiento resulta sugerente lo que escribe Germaine Greer, y el filósofo europeo Alejandro García Düttmann, ambos desde un artículo periodístico:

“Hughes dice estar asombrado de que la estatua de la “Virgen Madre de Hirst de 10m de altura tenga un valor de 5 millones de libras y sin embargo esté hecha por alguien “con tan pocas habilidades”. Lo que es conmovedor sobre la desesperación de Hughes es que él piensa que los artistas aún hacen las cosas. Hubo una

35 Hirst, D. “Hirst his back at Aussie critic”, artículo publicado en el Sydney Morning Herald el 9 de Setiembre de 2008.

época en la cual Hirst realmente hizo obras de arte con sus propias manos. Una crítica más contundente de sus instalaciones podría ser que la factura de la artesanía exigidos por Hirst no es realmente muy buena. Los estantes y armarios en “Farmacia” (1992) eran descuidados y mal ajustados, pero aún así se vendieron por 11m. La primera vez que vi a “Mother and Child Divided” (1993), con burbujas de gas adheridas a los cuerpos en descomposición de vacas y terneros, y le di un buen vistazo a la estructura de sus vitrinas, se erizó mi piel. Tuve la visión momentánea de todo el conjunto explotando, y arrojando a los espectadores chorros de formaldehído, fragmentos de cristal y una tormenta de partes de la vaca expelidas hacia ellos. Hirst es bastante franco sobre lo que no hace. No pinta sus triunfantemente vacías obras puntuales- las mejores pinturas de Damien Hirst son las pintadas por Rachel Howard. Su genio indiscutible consiste en lograr que la gente le compre. Damien Hirst es una marca, porque la forma de arte del siglo 21 es la comercialización. Para desarrollar una marca tan fuerte de algo tan notoriamente raído hay una razón enormemente creativa - incluso revolucionaria. .. Hirst sabe aún más. Los precios que su trabajo obtiene son las verificaciones de su argumento principal, no son el argumento. Nadie sabe mejor que Hirst que los consumidores de su trabajo son incapaces de llegar a ese punto. Su vaca muerta es un descendiente directo del becerro de oro”.³⁶

Germaine Greer “The Guardian” 22/09/2008

“A mi lo que me llama la atención...me estoy refiriendo a esa manera de hablar sobre el arte, sobretodo de Europa o de Estados Unidos, es la importancia que tiene cierta jerga filosófica. Hay palabras clave que se utilizan como fetiches: lo nómada, el rizoma, el otro y la alteridad, lo transversal y lo no jerárquico, el acontecimiento. Una idea mía sería la de reescribir “La jerga de la autenticidad” de Adorno, pero respecto al mundo del arte. Hay una autocelebración del mundo del arte en esa jerga y ahí donde pretende abrirse es más bien bastante cerrado, y no va muy lejos... Vengo de la Bienal de música contemporánea...lo que me llamó la atención es la manera cómo se tratan entre ellos...paradigmática de la relación entre artistas: a cada uno le parece que lo que está haciendo el otro es “interesante”, pero lo que no hace ninguno jamás es meterse con

36 Germaine Greer, “Bob, dear, Damien Hirst is just one of many artists you don’t get” artículo publicado en The Guardian, el 22 de Setiembre de 2008.

la obra del otro, decirle, “lo que estás haciendo no tiene sentido y es muy malo”. Hay una especie de respeto pero es menos que respeto, hay una palabra mágica que no significa nada. Pero ese mundo de arte organizado, ese mundo de las bienales funciona solamente porque existe ese tipo de relación y lo que se ha perdido es una mirada crítica dentro del mundo del arte.”³⁷

Alejandro García Düttmann, Entrevista publicada en La diaria Montevideo 12 de Junio 2009

Finalmente no podemos dejar de preguntarnos cuál es el lugar de la valoración artística? - que sin duda sigue existiendo actualmente en la actividad de los críticos, jurados, admisiones a bienales y otros-, y cómo es ella posible ante la ausencia de todo criterio directriz? Al desaparecer los manifiestos, las teorías y doctrinas, cómo es posible fundar un juicio valorativo? Sobre que bases se distingue lo estimable en arte?. Esto no parece tener una fácil solución en la medida en que toda forma de valoración debe ser argumentada, y en principio toda argumentación recae en una teoría. Seguramente los criterios valorativos no podrán ser estéticos y no descansará la justa apreciación en el buen gusto, noción desarrollada en el siglo XVIII, tan devaluada y perimida en la contemporaneidad, como la propia noción de modernidad, ya que como afirma Danto: “Donde una obra de arte puede consistir en cualquier objeto legitimado como arte, surge la pregunta: porque soy yo una obra de arte?. Con esa pregunta terminó la historia del modernismo. Ha terminado porque el modernismo fue demasiado local y materialista, interesado por la forma, la superficie, la pigmentación y el gusto que definían la pintura en su pureza”.³⁸

Esto abre las puertas a un tema específico, que es el de la valoración del arte y su problemática justificación en el contexto de la situación contemporánea- particularmente en el ámbito de las artes visuales. Tema que dejamos pendiente para próximas oportunidades, ya que su análisis excede los límites razonables de ésta propuesta.

37 Extraído de una entrevista realizada al filósofo por Andrea Carriquiry y Gabriel Lagos, publicada en el diario “La diaria” de Montevideo el 12 de Junio de 2009.

38 Danto A 1997, pág. 36

Bibliografía

- AA.VV. - (1999), "Conceptual Art: A Critical Anthology", Alexander Alberro y Blake, Stimson (eds.). Cambridge: MIT Press.
- Bourdieu, P. - 1980, "Questions de Sociologie", París: Minuit.
- 1995, "Las reglas del arte", Barcelona: Anagrama
- Danto, A. - (1964) "The Art World" en Journal of Philosophy. Oct. Págs. 571-587.
- (1999), "Después del fin del arte", Barcelona, Paidós
- (2002). "La transfiguración del lugar común: una filosofía del arte", Barcelona, Paidós.
- Fló, J. - (2007), "Final de una polémica o un buen principio" en "Los sentidos encontrados" de Juan Fló y Gabriel Peluffo, Montevideo: Ediciones de Brecha.
- Eco, Umberto - (1970), "La definición del arte", Barcelona: Martínez Roca.
- Gombrich, E.H. - (1979), "Arte e Ilusión", Barcelona, Gustavo Gilli
- Lippard, L., - (2004), "Seis años: "La desmaterialización del objeto artístico de 1966 a 1972" Madrid: Akal.
- Marchan Fiz, - (1986), "Del arte objetual al arte de concepto", Madrid: Akal.
- Panofsky, Edwin - (1987) "El significado en las artes visuales", Madrid, Alianza.
- Paz, Octavio - (1990), "La apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp", México: Ediciones Era.
- Platón - (1977), "Obras completas", Madrid, Aguilar.

Plinio el Viejo - (1987), "Textos de historia del Arte" (de "Historia Natural") Madrid, Visor.

Tatarkiewicz, W - (1991) "Historia de la Estética" (3 tomos), Madrid, Akal.

- (1995) "Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, Mimesis, experiencia estética." Madrid, Akal.

