



DEMOCRACIA E IGUALDAD

Ramón VARGAS-MACHUCA

La inspiración igualitaria brota en la tradición ilustrada ante todo como un ideal de protesta y de intención emancipadora. En esta ocasión, la revuelta de los hombres contra el destino, que la mayor parte de los relatos igualitarios a lo largo de la historia recomendaba al grito de «¡Levantaos!», viene estimulada por los incumplimientos de la utopía liberal. Durante los dos últimos siglos, el pensamiento igualitario en el seno de la civilización capitalista ha sido parasitario del liberalismo, ha representado, sobre todo, la reacción crítica a sus deficiencias. La evolución histórica de la tradición igualitaria ha ido unida a la crítica de las diversas formas de dominación y explotación que se han ido originando en el desarrollo de la civilización capitalista, levantando, por un lado, acta de los incumplimientos de la utopía liberal y, por otro, desplegando distintos programas alternativos dispuestos a suprimir cuantas situaciones representaran un fraude a las esperanzas suscitadas por aquel ideario.

Lo específico, pues, de la apuesta ilustrada por la igualdad no ha sido tanto la pasión por un igualitarismo nivelador a ultranza como el

rechazo de ciertas desigualdades consideradas injustas, indeseables y remediables. Ha procurado dicha tradición determinar qué construcciones, desventajas y diferencias discriminan, agravian y humillan, y ha promocionado además igualdades y sistemas de igualación que, ya fuera por merecimiento o por compensación, se han considerado moralmente recomendables. En la raíz de la tradición igualitaria no se haya un «estándar moral» básico contrapuesto al del liberalismo, sino un modo de interpretar a éste que da lugar al desarrollo de concepciones de la justicia diferenciadas en relación con su originaria matriz liberal. En virtud de dicha concepción se postula la instauración de igualdades y la cancelación de desigualdades, y además la determinación de los procedimientos y proyectos políticos a través de los cuales ello es factible.

A partir de este presupuesto, el punto de vista que vamos a mantener es el siguiente: la matriz igualitaria en la tradición ilustrada promociona concepciones de la justicia más informadas que aquellas por las que, por lo común, ha transitado la ideología liberal a secas. Una de ellas ha sido la concepción marxista de la justicia, que deviene a la postre antiliberal; otra, la concepción democrática de la justicia, que si bien obliga a comportarse políticamente como liberales, también empuja a ser algo más que liberales.

Liberalismo y justicia

Existe en la actualidad un consenso generalizado, al menos fáctico, en torno a la idea de que el horizonte ético-político del liberalismo es hoy por hoy irrebasable, y que a su impulso hay que imputar el relativo éxito de las grandes revoluciones políticas que hoy en día merece la pena considerar en cierto modo ejemplares, a saber, la francesa y la americana. Pero conviene advertir de entrada que no se deben identificar los postulados político-morales del liberalismo con el liberalismo económico. El presupuesto de la ética del liberalismo es el principio moral de la *autonomía individual* y el derecho a la autorealización personal, entendido como el poder proyectar la propia vida según se quiera. Esta básica concepción de lo bueno subyace también a la aspiración autotélica de la tradición igualitaria. El segundo principio, ya más específico, del liberalismo es la *nomocracia*, que establece que la moral está compuesta por reglas aceptables para cualquier individuo en circunstancias ideales. Tales reglas deben ser neutrales respecto a los distintos intereses; los destinatarios de las mismas son los individuos y no entidades colectivas, y deben aplicarse a todos del mismo modo. En su versión política, esta concepción moral deviene, ante todo, «*rule of law*» y se aferra al Estado de derecho para limitar la arbitrariedad del soberano, proteger la seguridad de los individuos y solventar los eventuales conflictos entre los ciudadanos.

Por su parte, el liberalismo económico sostiene que el orden económico y el intercambio mercantil son el resultado del libre juego de los individuos como agentes económicos, y que la transición entre capital y trabajo es, por su propia naturaleza, justa. Como se sabe, la utopía del liberalismo económico supone además que los hombres, al procurar sus preferencias particulares, determinan sus verdaderas necesidades y cooperan en interés de todos. Pero tales suposiciones no son un postulado moral del liberalismo, sino una presunción que pretende arrogarse naturaleza empírica, lo que acaba siendo refutado por la misma experiencia. En resumen, el criterio de retribución del liberalismo económico, que se considera justo porque se da por supuesto que el procedimiento de intercambio lo es y la dotación de bienes iniciales también lo es, representa una idealización —mistificación diría Marx— con pretensiones normativas de lo que ocurre de un modo bien diferente en la realidad. Los óptimos de información, transparencia y simetría que supone la utopía del mercado no se corresponden con la realidad de la coerción y desigualdad de los intercambios económicos reales. En consecuencia, la concepción de la justicia que subyace al liberalismo económico es irrelevante porque aporta poca información de lo que sucede de un modo real en las relaciones sociales.

La propia existencia del liberalismo político es la prueba más contundente de la radical insuficiencia del intercambio económico capitalista. El liberalismo político reclama la necesidad del Estado para garantizar el funcionamiento racional y aceptable de la economía y un orden social básicamente justo, ya que esto no se produce por la simple combinación de las actuaciones particulares o por la espontánea relación de los individuos. El funcionamiento del mercado requiere de hecho leyes que rebajen los costes de las transacciones, que hagan previsibles las conductas de los contratantes y que amortigüen las consecuencias de una interacción asimétrica que, como demuestra la experiencia, reduce drásticamente las expectativas de la inmensa mayoría de los individuos. De ahí que haya venido correspondiendo a la regulación política aminorar las construcciones informativas, las disfunciones sociales y las externalidades negativas del funcionamiento de la economía.

Que ese ha sido el objetivo del liberalismo político lo prueba el que ni Locke, ni Montesquieu, ni Madison, ni Constant fueron de hecho teóricos de la economía del *«laissez-faire»*. Para ellos el liberalismo representó la supremacía de la ley y el Estado constitucional; la libertad era la libertad política y no tanto el principio económico del libre comercio o la ley de la supervivencia de los mejor dotados. Como enfatiza Sartori, «el liberalismo ha limitado al poder absoluto y arbitrario; ha vencido al círculo de la desesperación expresado por la pregunta: ¿quién controla a los controladores?; ha liberado al hombre del temor al príncipe; es la sola ingeniería de la historia que dota a los fines de medios».

Sin embargo, para la tradición igualitaria, una ordenación política basada sólo en el derecho no representa una concepción de la justicia aceptable, porque el requisito de legalidad no proporciona sin más los medios para obtener información adecuada sobre los intereses preferentes de los individuos, y no posee los resortes para restituir lo que a cada cual le corresponde, o lo que los individuos necesitan tanto para su autorealización como para el desarrollo de su propio potencial y funciones más valiosas. Tanto la teoría de la justicia completa en sentido marxiano, como una teoría democrática de la justicia que cualifica moralmente el derecho y la autoridad, han representado históricamente los intentos por responder, ciertamente con desigual fortuna, a las demandas político-morales de la tradición igualitaria.

Justicia completa y perfeccionismo moral

La teoría de la justicia que proviene de Marx es, como ha recordado Jon Elster, una combinación del principio de contribución —«a cada cual según su trabajo»— y del principio de las necesidades —«de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades»—. El principio de contribución funciona como criterio de la justicia distributiva mientras el principio de las necesidades no esté aún maduro para su aplicación. De ahí que en una primera fase los incentivos materiales se necesiten todavía en el trabajo o en el desarrollo de las habilidades, mientras que en una fase ulterior los individuos desplegarían sus capacidades por sentido de la solidaridad con la comunidad, o porque el trabajo se habría convertido en el «primer deseo vital». De este compromiso del marxismo con una teoría de la justicia surgen no sólo criterios para el reparto de ventajas y desventajas, sino también un proyecto de organización alternativa de la vida social: el socialismo. Este requiere que los medios de producción sean propiedad pública y la economía esté organizada centralizadamente, lo que permitirá una utilización plena del potencial productivo y una distribución igualitaria del bienestar. El socialismo confía además en que el establecimiento de estos dispositivos sociales garantizará un cambio de actitudes tal, que los individuos se volverán altruistas, apoyarán el bienestar colectivo y vivirán en armonía con la naturaleza. Como se ve, de los criterios de justicia del marxismo brota una utopía social. No de otro modo hay que entender esa suerte de comunismo libertario que en la fase final realizará la autonomía de cada uno, satisfará las necesidades de todos y logrará, una vez superadas todas las alienaciones, el sueño de la sociedad reconciliada y transparente.

Posiblemente, y aún más tras el aparatoso naufragio padecido por el ideario comunista, descalificar la teoría de la justicia que viene de Marx sería un anacronismo y un intento de «lancear a moro muerto», sobre todo si no se tiene la perspectiva de mirar a aquel como lo que es: un clásico. La raíz de la tradición igualitaria, como hemos recor-

dado más arriba, se encuentra tanto en la radicalización de la crítica a los incumplimientos de la razón moderna, como en las insatisfacciones producidas por el capitalismo. Esto le ha llevado en ocasiones a trascender a aquella razón, a negar ese sistema económico y a estimular un proyecto alternativo de sociedad. Pero lo que por lo común la tradición marxista no ha tenido en cuenta es lo siguiente: que el hecho de que el capitalismo produzca acciones y resultados inmorales o irracionales, e idealice indebidamente su práctica, no transforma *ipso facto* en algo recomendable o viable a su alternativa, el socialismo marxista. Es la propia naturaleza fantástica de esas idealizaciones, tanto la liberal como la marxista, lo que las hace por definición inactuales e irrealizables, utopías en su sentido literal más fuerte. A estas alturas además, y tras el derrumbe del marxismo como ideología, bien puede decirse que, mientras el socialismo permaneció fiel a su condición de ideal ético, a su naturaleza utópica y por tanto crítica, fue siempre moralmente mucho más fértil y más informado que la utopía liberal capitalista. Pero cuando el socialismo marxista se obstinó en considerar viable su ideal, cuando mutó su utopía en eucronía, pretendiendo transformarla en realidad empírica, entonces — y esa ha sido la tentación de la mayor parte de los marxismos— los rendimientos fueron más que decepcionantes.

¿Cómo explicar, entonces, el que durante decenios los distintos marxismos y sus adherentes hayan confiado una y otra vez en la viabilidad del socialismo como final feliz de su ofensiva anticapitalista, consiguiendo de ese modo y hasta hace bien poco desacreditar las estrategias reformistas? Lo que ha ocurrido con la mayoría de los marxismos es que han decretado la viabilidad de aquel estado social que con arreglo a sus criterios parecía deseable y justo. Han ignorado que esa estimulación del deseo, que mezcla el plano de la idealidad y el fáctico, tropieza a la postre con las rebajas de la historia real. Esta termina, en el mejor de los casos, por acomodar lo deseable a lo factible, instaurando a lo sumo el reino de las realizaciones imperfectas.

Más de dos siglos de cultura política ilustrada nos han puesto de manifiesto que los resultados de una ética racional o son imposibles o son inevitablemente parciales. De ahí el dilema que tienen los idearios morales con vocación de absoluto: o pretenden tal excelencia que desesperan del puesto de la razón en la moral, es decir, renuncian a la ética, o bien tienen que idear una ética tan perfecta que ésta termina por no ser humana. Sólo una conciencia creyente, aunque se trate de una religión laica, puede alimentar hoy la ecuación clásica que decreta la paridad ente bien y justicia, felicidad y virtud, o un ideal de lo bueno capaz de integrar armónicamente nuestros particulares planes de vida y las estructuras de lo justo público. Y puesto que según dicha creencia no puede haber conflicto entre libertad y virtud, los esfuerzos por erradicar las injusticias se entrelazan rígidamente con la adopción de ideales de excelencia humana, los cuales hay que implantar en lo

privado y en lo público, reconfortando por igual el anhelo de felicidad y el deseo de justicia.

Es evidente que en la raíz última de una concepción así está la idea de que la justicia o es completa o no merece la pena el empeño. Por su parte, una teoría de la justicia completa aviva el radicalismo político, estimula una disposición pasional a la ruptura y requiere recursos psicológicos de excepción. Pero la tragedia de esta disposición y ese modo de pensar es que suele atropellar con los excesos voluntaristas lo que debiera proponer el entendimiento empíricamente informado. Su perfeccionismo arrolla al individuo concreto en nombre de un «autotético» individuo ideal y desprecia, en nombre también de una sociedad ideal, las posibilidades de reforma de las sociedades existentes.

Hoy, sin embargo, es sobre todo el deseo de evitar el error y las ganas de superar el conflicto lo que provoca una inclinación más bien atemperada por la verdad y por la justicia, lejos de las pretensiones de una justicia total y de una justificación completa de la moral. De este modo, se busca la justicia a sabiendas de que esta pretende ser ante todo un procedimiento universalizable que sin garantías de éxito o acierto aspira a lo sumo a corregir injusticias parciales.

Justicia, democracia e igualdad

Toda teoría de la justicia se propone determinar la distribución de derechos y deberes, que se originan en el sistema social y sus instituciones. De entrada, un principio de justicia proporciona una información más bien formal: tratar lo igual de forma igual y lo desigual de forma desigual; dar a cada cual lo que se le debe. Pero la cuestión que acucia no se satisface con prescripciones tan genéricas. Lo que verdaderamente hace relevante una concepción de la justicia es la información que la misma es capaz de proporcionarnos para discernir qué es, en concreto, lo que se debe a cada cual, y en razón de qué algunas igualdades deben ser procuradas o preservadas, y ciertas diferencias erradicadas o compensadas. Pues bien, la tradición ilustrada igualitaria radica la substancia de su concepción de la justicia en el postulado de la autonomía de la persona, y en las exigencias que dimanan del derecho a la autorealización de los individuos. Cuantas normas y pautas gobiernan la interacción en nuestro contexto civilizatorio, dicen hacerlo en nombre de tales criterios últimos: la igual dignidad, consideración y trato que se debe a todo miembro de la especie humana por pertenecer a la misma, el respeto a la vida y el derecho a que ésta sea vivida en condiciones dignas; el que las personas no sean utilizadas como medios sino como fines; la restricción al máximo del uso de la coerción y la violencia; la protección de un perímetro en torno al individuo que le permita gozar de un mínimo de no interferencia; la imparcialidad en las reglas del gobierno de la comunidad; la procura de

cierta igualdad de condiciones de partida, de circunstancias y resultados, en algunos aspectos e independientemente de los méritos o de la suerte en la «lotería natural o social».

Ramón Vargas-
Machuca

La primera reclamación a la que dio origen una concepción de la justicia basada en la igual dignidad y el mismo valor de todo hombre, ha sido la de la igualdad de trato y la exigencia de imparcialidad. Esta primera exigencia, que se ha dado en llamar igualdad formal o gobierno legal, constituye el meollo del liberalismo político: los mismos derechos jurídicos y políticos como fueros de todo individuo; la misma importancia social y la igual consideración de méritos a cada uno, normas constitucionales, requisitos formales y garantías procesales como constricciones morales al derecho. El que los rasgos de esta clase de igualdad sean formales no quiere decir que sean vacíos. Constituyen requisitos imprescindibles para el desarrollo de otras igualdades o de las llamadas libertades positivas, y de cualquier otra reclamación y actuación que se consideren de justicia.

Ciertamente, el liberalismo político no agota las exigencias de la justicia, ni elimina todas las diferencias que lesionan derechos. Para eliminar o atenuar esas diferencias se requieren, sin duda, políticas de compensación y de redistribución. Se trata de que los humanos por su condición de tales sean iguales en algún aspecto que se considere éticamente relevante, independientemente de su suerte e, incluso, independientemente de lo que se consideren méritos. Ello requiere, como dice Dahl, acometer una *reasignación de distintivos fundamentales* —ingresos, riquezas, posición social, posibilidades de instrucción y poder de disuasión— a fin de eliminar desigualdades que discriminan y humillan. El objetivo de una redistribución así concebida no es privar a todos de poder en aras de una nivelación uniformizadora, sino dotar a los individuos de derechos, oportunidades y condiciones que les permitan, en la lógica de una interacción cooperativa y disponiendo de información solvente, beneficiarse de lo que de deseable tienen los bienes y lograr el desarrollo más valioso posible de sus dotes y capacidades.

Un primer y fundamental requisito para ello es la generalización de los llamados derechos humanos, lo que traducido políticamente significa la *universalización del principio de ciudadanía*. Los derechos civiles, políticos y sociales que se citan hoy en la mayoría de las constituciones democráticas, son la concreción en un momento histórico de las exigencias de esa libertad igualitaria, prototipo de la moral ilustrada. Representan aquellos un conjunto de disposiciones y facultades que no se deben regatear a las personas y que las capacita para funcionar conforme a la dignidad de tales. Los individuos dotados de tales dispositivos aumentan su información, sus oportunidades y sus posibilidades de decisión, pudiendo así disfrutar de los recursos de la sociedad y de la naturaleza, aspirar a lo más deseable y elegir, de entre lo disponible, lo más valioso. Su instauración cualifica la concepción del bienestar, me-

jora la interacción social y promueve, en consecuencia, un estado social valioso, en palabras de A. Sen. Pero no hay otro modo de ir progresando en tal dirección que la generalización de un gobierno de la interacción social que favorezca grados de información, participación y un cierto control de las decisiones por parte de los afectados. Ni los derechos humanos como condición de un funcionamiento que maximiza las potencialidades de los individuos, ni un estado social valioso, ni el acceso a la información necesaria para alcanzar estos logros, pueden ser concebidos si no es en el contexto de un paulatino y progresivo desarrollo de la democracia como régimen político.

La democracia de la que hablamos, en cuyo seno pueden promoverse acciones y resultados justos, no tiene por qué confundirse con el autogobierno, ni representa la instauración de una voluntad general rousseauiana. Nos referimos, más bien, a un régimen político que regula la toma de decisiones colectivas y los mecanismos por los que se autorizan las que unos pocos toman en nombre de otros. Como se sabe, hoy en día la mayoría de las decisiones relevantes para el sistema social son decisiones sustraídas a la competencia de cada individuo como tal, es decir, son decisiones colectivizadas. De entre éstas, las más importantes son las políticas, porque son soberanas, ineludibles, y sancionables (Sartori). Pero lo que va a determinar que aquéllas sean decisiones tomadas con arreglo a un procedimiento justo, es el que satisfagan ciertos requisitos que son sensibles a determinados estímulos morales, como los siguientes: distribuir el poder con igualdad; otorgar a cada individuo igual participación en las decisiones, ofrecer fuentes alternativas de información, establecer el derecho a asociarse y dar un peso igual a los intereses de cada cual; garantizar el anonimato, la neutralidad y la imparcialidad; promover normas constitucionales y garantías procesales a través de estructuras jurídicas establecidas previamente; desarrollar el principio de responsabilidad política. Es justamente la institución de la democracia representativa la que se ajusta a esos requisitos de la democracia procesal.

Uno de los grandes problemas de toda teoría de la justicia es el contenido informativo que precisa la aplicación de sus principios generales. El régimen democrático, que por su propia naturaleza promueve el reconocimiento de la interdependencia y la comunicación entre individuos, produce inevitablemente un trasiego de información que tiende a socializarse, a contrastarse y que, a la postre, permite que quienes deciden y quienes controlan a los que deciden puedan hacerlo de un modo informado. Desde este punto de vista, la democracia es informativamente fértil, favorece la aparición de programas rivales y su contenido informativo es además alto porque promueve creencias y opciones racionales. En primer lugar, la democracia demanda persuadir y argumentar, dar razones de las preferencias y de los fines que cada cual procura a su través. En segundo lugar, la democracia busca un entendimiento competente de situaciones, de objetivos y de medios coherentes con aquéllos, así como una evaluación de las consecuencias

previsibles, ya que los decisores, bien porque son los propios afectados, o bien porque tienen que responder de sus decisiones ante éstos, intentan una relación proporcionada entre costes y beneficios, buscando la maximización de los resultados. En tercer lugar, la democracia es un sistema de decisión que, siendo sus beneficiarios individuos concretos, reclama información particularizada y precisa, tanto a la hora de determinar necesidades, méritos y recompensas, como también a la hora de rectificar consecuencias indeseables. Y por último, siendo la democracia un régimen que tiende a generalizar algún tipo de participación, o al menos de influencia, de los individuos en la gestión de sus propios intereses, es normal que promueva la universalización de una cierta ilustración básica, así como inteligencia prudencial en los mismos, tanto para percatarse de lo que realmente les interesa como de lo que pueden alcanzar.

Hay además notas específicas del régimen democrático que no sólo muestran que en él se procede de un modo justo, sino que contribuyen a progresar en la búsqueda de resultados justos. La democracia es una institución en la que el representado autoriza y controla la decisión del representante. Este tiene periódicamente que rendir cuentas ante aquel y, en consecuencia, debe tender a ser sensible y receptivo ante las necesidades y reclamaciones de los representados, las cuales, por lo común, suelen articularse y argumentarse, además, en nombre de la justicia. Esto no supone que los resultados del procedimiento democrático terminen siendo justos. La democracia, como dice Elías Díaz, no agota la legitimidad ni la justicia, pero no vemos otra vía más justa y más moral tanto para identificar acciones, omisiones o resultados injustos, como para intentar evitarlos o rectificarlos. Y es que la democracia, al otorgar a los individuos ciertos derechos y distintivos, permite a los mismos ejercer algún control sobre normas, y evaluar acciones y resultados, por lo que siempre es posible reconducir el curso de los acontecimientos e, incluso, volver a empezar. Claro que ello ni asegura el mejor mundo moral posible ni el logro de un estado social justo. Obliga, más bien, a conformarse con posibilidades imperfectas de aproximación a lo justo. Pero si no se quiere caer en el dogmatismo, el fundamentalismo o en los excesos del paternalismo político, hay que convenir que cuantos objetivos, acciones o resultados se pretendan en nombre de una mayor justicia deberán ser concordantes con la lógica democrática y sus requisitos. De lo contrario, aquéllos podrán ser valorados a la luz de cualquier otro patrón moral, pero no a la luz de una concepción de la justicia congruente con las bases del liberalismo moral y las raíces de la tradición igualitaria.

Economía moral

El ideal de justicia que subyace al esfuerzo por maximizar la democracia supone una ética suplementaria que coincide con los objetivos de emancipación de la tradición igualitaria. En un mundo donde dis-

tintas formas de dominación se enseñorean del gobierno de la interacción humana, donde los derechos de la justicia y los sentimientos de solidaridad son a menudo ignorados en las relaciones internacionales y obviados en las relaciones económicas, políticas e incluso en el ámbito familiar, la legitimación de la democracia exige incorporar contenidos redistributivos en sus programas, y no consentir *a priori* zonas francas al despliegue de sus exigencias. Es más, en la medida en que la democracia se adentre en distintos órdenes de la vida social, penetre en el interior de las relaciones intraestatales e informe las transnacionales, las formas de dominación irán cediendo a la lógica de la cooperación y favoreciendo programas de igualación, de compensación y, por tanto, de reasignación de bienes, recursos y oportunidades que den como resultado un sistema social más integrado y cohesionado, así como un funcionamiento de los individuos sin duda humanamente más valioso.

Las prerrogativas que confiere la condición de ciudadano son una permanente incitación a extenderlo al conjunto de la interacción social. De ahí la primacía de lo político y la vocación expansiva de la democracia. Pero ello no nos lleva a mantener la vieja aspiración de la izquierda radical de politización total del individuo, ni a sostener que todos los problemas se resuelven jaleando la pulsión participatoria. Creemos, más bien, que muchas veces ciertos movimientos político-sociales han intentado sobreponerse a la falta de entendimiento competente de la situación con la simple apelación a la participación política. La socialización de la política no puede suponer la extrapolación de la actividad política convencional a otras esferas, o la parlamentarización de la vida social por la vía de la multiplicación indiscriminada de institutos de participación, lo cual hasta ahora sólo ha dado resultados decepcionantes, y en muchos casos sólo ha servido para ampliar los puestos disponibles para los políticos profesionales. En todo caso, una mayor socialización de la política, que exigiría iniciativas nuevas y una articulación institucional aún inédita, debería asentarse sobre el convencimiento de que el monopolio estatal del poder controlado democráticamente ha sido un factor de progreso, y que dicho modelo como fenómeno de racionalización política debería ejercer una función paradigmática para la organización de la democracia ampliada.

Pero el desafío para los impulsos igualitarios de la tradición ilustrada reside en que sin dar la espalda a las exigencias del liberalismo político, aquélla sea capaz de volver concretas las incitaciones de la ética dando a la economía una determinada orientación moral. De hecho, tras los programas de la economía clásica existen opciones metafísicas —el individualismo ontológico— y morales —el utilitarismo moral—, así como una perpetuación de los principios más rancios del liberalismo económico. Con estos presupuestos no se tienen en cuenta, a la hora de decidir estrategias o evaluar resultados económicos, ni las comparaciones interpersonales, ni otro concepto de bienestar que no

sea la agregación de preferencias, ni otra motivación de los comportamientos que el egoísmo.

*Ramón Vargas-
Machuca*

Sin embargo, desde la sensibilidad que inspira criterios de justicia congruentes con las exigencias de una libertad igualitaria, es razonable esperar de las teorías económicas que operen con una información más cualificada y basada en lo siguiente: un concepto de bienestar más valioso, una ordenación de preferencias que no consagre estados sociales de explotación o de progresivo deterioro de las condiciones de supervivencia, y una prevención de las externalidades negativas de los procesos económicos. Ahora bien, sólo el desarrollo de un orden político democrático y su mayor incidencia en la economía puede mejorar el contenido informativo de las hipótesis, predicciones y opciones económicas, haciéndolas sensibles a las reclamaciones de lo justo tal como aquí se han descrito, y respetuosas con las restricciones que impone el equilibrio natural. Los rasgos que distinguen la institución de la democracia y la perspectiva de su progresivo despliegue transnacional la hacen especialmente recomendable para articular cierto control de la acumulación capitalista, de la formación de la ganancia, de la composición de la oferta global de recursos, bienes, servicios, así como de su distribución y, en general, garantizar las condiciones mínimas de supervivencia de la especie.

Ciudadanía, solidaridad y paternalismo político

La democracia existente es hoy poca y para pocos. Satisface las preferencias de unos cuantos y es, además, fruto de un proceso de socialización que prima comportamientos más bien egoístas, no solidarios y escasamente cooperativos con el resto de la especie. Algunos dirán, y no les falta algo de razón, que estimula pasiones sin valor o placeres sin hondura. Esta democracia, además, contempla impasible la explotación de dos terceras partes de la humanidad y la marginación de un tercio de los que viven en el interior de esa parte desarrollada. No es extraño, pues, que estando así las cosas alguien diga que donde exista la desnutrición o la muerte por hambre hablar de política o democracia es un lujo. Sin embargo, el que la democracia sea hoy demediada no implica su descalificación sino la necesidad de cualificarla, entre otras cosas, por medio de su ampliación a aquellos grupos humanos que, hoy por hoy, carecen de las disposiciones básicas no ya para realizar la democracia, sino para poder siquiera concebirla como algo deseable.

Todo esto convierte la solidaridad en un esfuerzo ineludible de legitimización de la justicia democrática. La información que proporciona la democracia y la naturaleza de los valores que defiende, la convierten en el orden idóneo en el que puede tomar cuerpo dicho sentimiento y a través del cual ampliar el ámbito de la cooperación. La so-

lideridad es hoy ante todo la expresión más razonable del instinto de supervivencia colectiva. Estimula el que nos hagamos cargo de los incapacitados, de los «sin voz», de las generaciones futuras y de todos aquellos que no saben o no pueden expresar ni satisfacer sus intereses. Si no se quiere que la democracia pase a ser considerada un contrapunto escandaloso en vez de una referencia ejemplar, hay que cultivar cierta dosis de altruismo, una disposición a sacrificar algo del propio bienestar en beneficio de los peor situados, e incluso empezar a modificar en algo nuestro particular orden de preferencias y nuestras expectativas. De lo contrario, la democracia quedará reservada para esa minoría que disfruta en demasía de recursos, confort individual, oportunidades y poder a costa de aquellos, la mayoría del planeta, que carecen de todo, incluso de la capacidad de imaginarla como forma de la convivencia.

Llegados a este punto y constatadas las insuficiencias de la democracia, surge el problema moral de si antes que la institución de la democracia, y además de ella, no habrá que proporcionar a los individuos y a los grupos humanos otros bienes y capacidades que los hagan competentes para organizar la interacción y funcionar de un modo valioso. Se trata de una vieja disputa, cuya mala resolución ha justificado estados sociales moralmente rechazables y ha corrompido las mejores intenciones. ¿Quién decide y por qué procedimiento lo que es un bien básico de todos? ¿Cuándo y de qué modo alguien o una institución debe interferir en la vida de un tercero para «hacerle el bien», para capacitarlo o para volverlo «virtuoso»? A estas alturas de la historia hay motivos más que sobrados para alimentar recelos y sospechas respecto a cualquier forma de paternalismo y para que siga en pie la pregunta de quién igualará a los igualadores. Por eso no cabe justificar cualquier suerte de paternalismo, si no es desde el lado de la democracia y de sus prácticas y, por tanto, del lado del impulso universalizador del principio de ciudadanía.

No podía ser de otro modo desde las convicciones que compartimos. En primer lugar, porque todo humano por el solo hecho de serlo tiene derecho a disponer de libertad, recursos, poder y conocimientos imprescindibles para llevar una vida digna; en segundo lugar, porque quienes tengan dotes y posibilidades suficientes para contribuir a satisfacer ese derecho no pueden desentenderse moralmente de dicha responsabilidad, lo cual sería una omisión moralmente condenable; en tercer lugar, porque el fin primordial de una eventual intervención dentro del perímetro vital de aquellos que los estudiosos del paternalismo llaman «incapacitados o incompetentes básicos» debe ser procurarles aquello que les permita superar los obstáculos para el desarrollo de una existencia digna. No se trataría, pues, ni de colonizar ni de redimir, sino de dotar a quienes carezcan de ellos de cuantos recursos y disposiciones son pertinentes para una existencia y un desarrollo valioso como personas. Por tanto, cualquier forma de paternalismo debe

estar constreñida exclusivamente a esta perspectiva moral, conlleva el germen de su propia disolución en el tiempo —excepto, claro está, en el caso de la atención a incapacitados irrecuperables por causa psíquica o física— y debe estar sometida a algún régimen de control democrático en su ejecución y en la evaluación de sus objetivos, medios y resultados. No hay, pues, escapatoria. A la hora de considerar indeseable un determinado estado de cosas, verificar las carencias radicales de ciertos individuos y determinar actuaciones tendentes a remediarlos, no cabe eludir la aduana democrática, si de verdad se quiere evitar el peligro de una información distorsionada acerca de los intereses preferentes y bienes básicos de los individuos y, sobre todo, si se pretende una justificación ética aceptable.

Es verdad que la igualdad democrática recela de los atajos que conducen hacia la utopía de la autorealización y el autogobierno pero, aceptando sus rodeos, se mejora la protección de los derechos humanos, se favorece la satisfacción de las necesidades preferentes de los individuos, se abre la esperanza a una progresiva universalización del principio de ciudadanía y a que se atienda incluso a las condiciones de supervivencia de las generaciones futuras. Sólo esto nos cabe razonablemente esperar del viejo ideal igualitario y de la institución de la democracia.

Ponencia presentada en el seminario El concepto de igualdad, organizado por la Fundación Pablo Iglesias y cuyos textos serán publicados próximamente por la Editorial Pablo Iglesias.