

MICHAEL WALZER Y LA «IGUALDAD COMPLEJA»*

Jorge Navarrete Poblete**

Universidad Carlos III de Madrid

1. PRESENTACIÓN



MICHAEL Walzer es, sin duda, un personaje complejo. Quizás porque su prosa contiene recurrentes apelaciones a los «significados compartidos» fue tempranamente clasificado como un filósofo comunitarista. Sin embargo, tanto su reiterada apelación a la participación de los ciudadanos como su exaltación de la virtud cívica le han hecho también merecedor de la etiqueta «republicana», aunque para muchos sigue siendo demasiado liberal.

* Agradezco los comentarios críticos que me hicieron los profesores Eusebio Fernández García, Rafael de Asís, Francisco Javier Ansuátegui y Roberto M. Jiménez Cano.

** El autor es Licenciado en Derecho por la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile), Master de Derechos Fundamentales en la Universidad Carlos III de Madrid y Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en el Doctorado en Derecho de la misma institución. Actualmente escribe su tesis doctoral sobre la obra de Michael Walzer y colabora en la docencia del área de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid.

En varias ocasiones el propio autor se ha definido como un «comunitarista liberal» o un «liberal comunitarista», lo que –por cierto– poco ayuda a quienes tienen por afición la tarea de clasificar a los filósofos morales contemporáneos. Pero si admitimos que Walzer es un comunitarista, deberemos agregar inmediatamente –como lo hace Rafael del Águila– que «lo es de un tipo muy especial» (Walzer, 1996, 11). Dicha especialidad estaría determinada, en primer lugar, y a diferencia de la tradición comunitarista más ortodoxa, por la continua apelación al pluralismo de valores y a la diferenciación. De esta forma, el autor se aleja de cierto resabio parroquial para adentrarnos en el estudio de tradiciones tan diversas como la judía ancestral, la china o la europea occidental y así convertirse, paradójicamente, en un comunitarista cosmopolita. Del mismo modo, el comunitarismo de Walzer hace gala de un método multidisciplinario que lo acerca con frecuencia a las mejores prácticas del clásico estilo liberal.

Por otra parte, también resulta muy ilustrativa su forma de razonar. Walzer gusta de identificar cuestiones que exigen miradas retrospectivas, apelaciones al pasado o –como él mismo las denomina– «ilustraciones históricas». En sus textos abundan las comparaciones, estableciendo semejanzas y diferencias entre tradiciones, lo que es resultado, a mi juicio, tanto de su idea de que la única forma de entender una práctica social es hurgando en su contexto, como del pluralismo de valores del cual hace gala toda su obra.

Con una pluma simple, directa, que nos pasea por la historia universal con una facilidad envidiable, Walzer apela en forma frecuente a lo que piensan sus lectores. Este estilo, lejos de ser casual, se relaciona –según Walzer– con el principal objetivo de escribir la teoría política y la crítica social: aportar claridad adicional al lector. Lejos de lo que ha sido el tópico de las tradiciones filosóficas dominantes, Walzer escapa de las abstracciones generales e hipotéticas para adentrarnos en lo que Rafael Grasa ha denominado el «método impresionista», consistente en una enorme capacidad para aprehender y transmitir el detalle de situaciones históricas (Walzer, 2001, xi). Con todo, este alejamiento de la tradición argumentativa angloamericana también tiene sus desventajas. En ocasiones, su forma de presentar los argumentos puede parecer poco estructurada, inorgánica, donde con frecuencia desliza afirmaciones que no analiza con homogénea exhaustividad, repitiendo más de lo aconsejable y extrayendo ejemplos cuya pertinencia no siempre se advierte con facilidad.

En lo personal, Walzer siempre se ha definido como un intelectual de izquierdas. Pese a la ausencia de un partido socialdemócrata en su país, lo que le ha obligado a llevar una existencia bastante aislada, nunca ha renunciado a su pasión por la política y el debate público. «La única manera de sobrevivir para un especialista en ciencias políticas en los Estados Unidos –afirma Walzer– es tener una puerta de escape de la actividad académica gracias a la acción política» (Walzer, 2000, 47). De este modo –y a diferencia, por ejemplo, de lo que acontecía con Rawls– Walzer no rehuye la polémica y resulta habitual verlo en debates, seminarios, charlas o entrevistas.

Su obra, cuyo ámbito se centra en la ciencia política y sus vínculos con la filosofía, es prolífica y muy variada. Con más de una decena de monografías y centenares de artículos para libros recopilatorios, revistas especializadas y periódicos, sus áreas de interés como investigador comprenden la religión y el judaísmo, las políticas migratorias, el multiculturalismo, los derechos humanos, la justicia distributiva y la ética.

Con todo, son seis las obras que le han dado notable importancia a Michael Walzer en el escenario de la filosofía política contemporánea: *Just and unjust wars*, *Spheres of justice*, *Interpretation and social criticism*, *The company of critics*, *Thick and thin* y *On toleration*. La primera de éstas fue publicada en 1977 y constituye una reflexión inédita en torno a los fenómenos bélicos. La segunda, es la obra donde Walzer despliega sus tesis en materia de justicia distributiva y su descripción constituirá lo medular del presente artículo. Los siguientes tres libros, son una suerte de respuestas a las críticas que generó la publicación de *Spheres of justice*, donde Walzer aprovechó para clarificar algunos conceptos y redondear sus posiciones frente a la función de la filosofía política, su método, la labor del crítico social y la compatibilidad de un particularismo metodológico con una concepción de «mínimos morales». Por último, *On toleration* es una reflexión más general sobre los emergentes problemas de las sociedades modernas, como son el multiculturalismo y la ciudadanía.

2. EL COMUNITARISMO Y «LAS ESFERAS DE LA JUSTICIA»

El mismo año en que Rawls publicaba *A theory of justice*, Michael Walzer y Robert Nozick dictaban en forma conjunta un curso en la Universidad de Harvard que se denominó «Capitalismo y Socialismo». Como resul-

tado de dicha experiencia, Nozick publicó en 1974 su famosa obra *Anarchy, state and utopia*, un texto que constituye una apasionada defensa a la libertad económica, al capitalismo y el «Estado mínimo». De la misma forma, aunque casi diez años más tarde, se publicó *Spheres of justice*. A diferencia de su compañero de cátedra, Walzer pretendió sentar las bases de un proyecto socialista cuyo objetivo es el igualitarismo político: «mi propósito en este libro –afirma Walzer– es describir una sociedad donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación» (Walzer, 1983, xiii-11)¹.

En la década de los ochenta tanto *Spheres of justice*, como *After virtue* (MacIntyre, 1981) y *Liberalism and the limits of justice* (Sandel, 1982) se constituyeron en las obligadas referencias del movimiento antiliberal. Nacido en Norteamérica (Estados Unidos y Canadá, principalmente), el comunitarismo constituye un movimiento intelectual difuso, no compacto, que ha servido de paraguas para un vasto número de intelectuales que –inspirados en el «paradigma de la comunidad» para afrontar los problemas de la filosofía política y moral contemporánea– cuestionaron las bases del proyecto liberal universalista. Quizás el único común denominador para intelectuales como Walzer, Taylor, Barber, Bellah, Sandel, Etzioni o MacIntyre (sólo por nombrar a algunos), sea la crítica al movimiento liberal de inspiración kantiana. De hecho, resulta ya un tópico sostener que más que una corriente de pensamiento autónoma, el comunitarismo es un movimiento antiliberal o –podríamos decir de forma más literaria– el enemigo de los hijos del «Siglo de las Luces». Lo anterior, a mi juicio, es en parte cierto. Los comunitaristas, la mayoría de ellos herederos de la tradición aristotélico-hegeliana, han cuestionado el proyecto ilustrado que consistió en la obligación de iluminar nuestra experiencia moral a partir del sólo uso de la razón. En cambio, afirmarán que el hombre real, a diferencia del sujeto trascendental –como diría Habermas siguiendo a Hegel– se constituye merced a una historia que lo sobrepasa y que no puede «supradeterminar». Esta idea del hombre situado fue el punto de partida para una de las más serias y profundas revisiones al liberalismo, en particular, al primer principio moral subyacente a la idea del mercado: la distinción entre lo público y lo privado. Los comunitaristas acusarán al liberalismo

¹ En lo sucesivo citaré la obra original y la referencia de la traducción al castellano después del guión.

por la imposibilidad de dar una justificación ética a su programa que, acompañado de la neutralidad ética, antepone la justicia a la virtud.

Los autores comunitaristas sostienen que cualquier intento por conseguir una perspectiva imparcial, con pretensiones de neutralidad, termina inevitablemente en una abstracción artificial carente de todo nexo con la praxis concreta que se intenta criticar. «Lo que la Ilustración nos impide ver y tenemos que recuperar ahora, es una concepción de la investigación racional como encarnada en una tradición [...] no hay otra forma de empeñarse en la formulación, la elaboración, la justificación racional y crítica de las formas de racionalidad práctica y de justicia, que desde el interior de una tradición particular de conversación, cooperación y conflicto entre quienes pertenecen a la misma tradición. No hay otro suelo firme, ni otro lugar para la investigación, ni otro modo de proponer, evaluar, aceptar o rechazar los argumentos racionales, que a partir de lo que nos proveer una y otra tradición particular» (MacIntyre, 1988, 7 y 350).

Para los liberales –según esta crítica– aunque la respuesta a las preguntas sobre «¿qué se distribuye?» y «¿cómo se distribuye?» puede ser muy distinta según si se contesta desde el igualitarismo o desde el libertarismo, la respuesta a la pregunta «¿entre quiénes se distribuye?» es siempre la misma. Dicho de otro modo, si para la tradición liberal el objeto de la justicia puede ser muy diverso, el sujeto de la justicia es único: un agente racional que elige en función de sus intereses y que es capaz de estar por encima de toda determinación social y personal. En cambio, para los comunitaristas no es posible apelar a un yo desvinculado (*unencumbered self*) capaz de elegir neutral e imparcialmente principios ideales y universales de justicia. Dicha visión resulta vacía y atenta contra la percepción de los individuos que se hallan inmersos en las más diversas prácticas comunitarias. En definitiva, el «yo» no es previo a sus fines, sino que se constituye en función de los rasgos de la comunidad a la que se pertenece y de la que no es posible desvincularse.

A mi modo de ver, este rasgo del comunitarismo constituye el sello distintivo de *Spheres of justice*, obra para cuya comprensión debemos tener presente tres cuestiones diferentes, aunque relacionadas entre sí: el radical particularismo de Walzer expresado en una convicción metodológica de cómo debe hacerse la filosofía moral y política, su constante apelación a los ejemplos históricos y contemporáneos para examinar las relaciones de distribución de sociedades muy diversas y la constatación de que este libro,

más que fundarse en una concepción universalista del hombre, pone énfasis en una «concepción pluralista de los bienes».

Walzer no cree que sea posible que individuos desconectados de toda vinculación comunitaria elijan principios sustantivos y significativos de justicia social, ya que las decisiones son condicionadas por el significado e interpretación que las comunidades otorgan a los bienes. «Una manera de iniciar la empresa filosófica –la manera original, tal vez– consiste en salir de la caverna, abandonar la ciudad, subir a las montañas y formarse uno mismo (lo que no pueden formarse nunca los hombres y mujeres comunes y corrientes) un punto de vista objetivo y universal. Entonces se puede describir la esfera de la vida cotidiana desde lejos, de modo que ésta pierda sus contornos particulares y adquiera una forma general. Pero lo que yo me propongo es quedarme en la caverna, en la ciudad, en el suelo» (Walzer, 1983, xiv-12)². Del mismo modo, aunque más implícitamente, supone una crítica a la noción rawlsiana de los bienes primarios como bienes que desea cualquier individuo racional en toda sociedad. Dicho en forma sumaria, la hipótesis del libro es que entre los seres humanos no es posible la igualdad simple habida cuenta de las diferencias entre ellos, por tanto únicamente es posible defender la igualdad compleja.

El texto está compuesto por trece apartados. El primero y el último son aquellos que, respectivamente, explican los conceptos de «igualdad compleja» y la tiranía de la dominación como obstáculo de una sociedad justa. Los otros once son un extenso y complejo análisis de las diferentes «esferas de la justicia», a saber, los ámbitos de la vida personal y comunitaria donde se asignan bienes y existen criterios de distribución propios y particulares a cada esfera (la pertenencia, la seguridad y bienestar, el dinero y la mercancía, el cargo, el trabajo duro, el tiempo libre, la educación, el parentesco y el amor, la gracia divina, el reconocimiento y el poder político).

En lo que sigue –y sin entrar al específico análisis que Walzer hace de cada una de las esferas distributivas– intentaré presentar las principales claves para comprender los contenidos de *Spheres of justice*.

² No he citado en forma textual la versión en castellano, ya que en ésta se tradujo la palabra *cave* como «gruta», con lo que se pierde la ironía platónica de la crítica de Walzer.

3. LA IGUALDAD COMPLEJA

Para Walzer la sociedad humana es ante todo una comunidad distributiva, por lo que la idea de justicia «guarda relación tanto con el ser y el hacer como con el tener, con la producción tanto como con el consumo, con la identidad y el status tanto como con el país, el capital o las posesiones personales» (Walzer, 1983, 3-17). El autor no se refiere sólo a los bienes materiales, sino también a los premios, los castigos, los valores espirituales, los honores, los cargos y otras distintas formas de poder. Todos éstos, aunque no se pongan a la venta, se vinculan con ideas y creencias para llevar a cabo la distribución. En consecuencia, no existe un criterio único para la distribución de los bienes y servicios: «el mérito, la calificación, la cuna y la sangre, la amistad, la necesidad, el libre intercambio, la lealtad política, la decisión democrática; todo ello ha tenido lugar, junto con muchos otros factores, en difícil coexistencia, invocado por grupos en competencia, confundidos entre sí» (Walzer, 1983, 4-18).

De este modo, y dando por supuesto el primer principio de justicia de Rawls, Walzer se abocará al tratamiento de las desigualdades sociales y económicas (segundo principio) para describir y conceptualizar –sobre la base del pluralismo o, si se prefiere, de las múltiples y diferentes perspectivas que los hombres tienen sobre los bienes a repartir– lo que él denomina la «igualdad compleja»: «los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural» (Walzer, 1983, 6-19). En este contexto, las reflexiones de Walzer deben ser relacionadas con cuatro conceptos básicos que subyacen su concepción sobre la igualdad compleja: la teoría de los bienes, el predominio o monopolio, los criterios de distribución y las esferas o la relatividad de la justicia.

3.1 La teoría de los bienes

Para Michael Walzer la justicia parte de dos premisas: «La gente distribuye bienes (a otras) personas [y] la gente concibe y crea bienes, que

después distribuye entre sí» (Walzer, 1983, 6-20). Esta distribución se expresa en actos tales como dar, asignar o intercambiar. A diferencia de las clásicas teorías sobre los bienes –que ponían el acento en los productores o consumidores– Walzer hará hincapié en el comportamiento de los agentes distributivos y en el significado que socialmente damos a los bienes que se distribuyen; afirmando que los bienes objeto de la justicia distributiva poseen significados histórico-culturales con independencia de su valor real: «los bienes con sus significados –merced a sus significados– son un medio crucial para las relaciones sociales, entran en la mente de las personas antes de llegar a sus manos, y las formas de distribución son configuradas con arreglo a concepciones compartidas acerca de qué y para qué son los bienes» (Walzer, 1983, 7-20).

De este modo, parece que lo relevante es preguntarse por cuáles son y cómo se distribuyen estos bienes, cuestión que Walzer intenta responder a través de la enunciación de seis ideas básicas. La primera, que independientemente de la existencia de ciertos bienes materiales comunes a todos los hombres (como algunos que nos provee la naturaleza) u otros espirituales (las creencias religiosas) «todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales». La segunda, consiste en afirmar que el proceso social determina la actitud de las personas frente a estos bienes de forma que éstas, insiste Walzer, «asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean –y luego poseen y emplean– los bienes sociales». En tercer lugar, la gama de necesidades humanas es amplia, variable y de jerarquización diversa; por lo que no existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebibles para todos los mundos morales y materiales o bien, de existir, tendría que ser concebido en términos tan abstractos que sería de poca utilidad al reflexionar sobre las particulares formas de la distribución. «El Pan –afirma Walzer– es el sostén de la vida, el cuerpo de Cristo, el símbolo del *Sabat*, el medio de hospitalidad, etc.». La significación de los bienes es lo que determina su movimiento, de forma que «los criterios y procedimientos distributivos son intrínsecos no con respecto al bien en sí mismo sino con respecto al bien social». Del mismo modo, y en quinto lugar, «los significados sociales poseen carácter histórico, al igual que las distribuciones. Éstas, justas e injustas, cambian a través del tiempo». Por último, concluye Walzer, cuando los significados son distintos las distribuciones deben ser autónomas, por lo que todo bien social o conjunto de bienes sociales constituye –siguiendo la terminología del autor– una esfera distributiva dentro de la cual sólo ciertos criterios y disposi-

ciones son apropiados. «El dinero es inapropiado en la esfera de las investiduras eclesiásticas [...] y la piedad no debería constituir ventaja alguna en el mercado» (Walzer, 1983, 7-21 a 10-23).

3.2 El predominio y el monopolio

En estrecha vinculación con esta última idea, Walzer constata que los distintos bienes o «esferas de la justicia» tienden a utilizarse de manera predominante y monopólica, lo que explicaría su menoscabo y escasez, redundando en mayor desigualdad e injusticia. El bien dominante es más o menos sistemáticamente convertido –en lo que el autor denomina la «alquimia social»– en toda clase de oportunidades, poderes y reputación; «de tal suerte, la riqueza es controlada por el más fuerte, el honor por los bien nacidos, los cargos por los bien educados» (Walzer, 1983, 12-26). Dicha situación, amén del natural resentimiento que genera, agudiza el conflicto y exacerba a quienes legítimamente tienen la pretensión de que el bien dominante sea redistribuido o se abran otras vías o alternativas para que otro grupo pueda también disfrutarlo.

A diferencia de antaño, ejemplifica Walzer, los derechos de nacimiento (*v. gr.*, nobleza) ya no son un bien dominante aunque –como sí lo demuestra la historia moderna– el poder, el dinero y la educación han ocupado ese vacío. La dificultad mayor en la justicia distributiva no deriva del predominio cuanto del monopolio y, sobre este último, se dirigen las críticas de filósofos y políticos (sobre la diferencia entre monopolio y predominio volveré más adelante).

La tradicional estrategia para afrontar esta dificultad –que Walzer denomina la «igualdad simple»– se constituye en el punto de partida de su crítica. Si hipotéticamente todo se compra, todo se vende y todos los ciudadanos tienen la misma cantidad de dinero, «el régimen de la igualdad simple no prevalecerá mucho tiempo, pues el progreso posterior a la conversión, el libre intercambio en el mercado, indefectiblemente generará desigualdades en su curso» (Walzer, 1983, 14-27). No es posible mantener el modelo de la igualdad simple por cuanto –insiste el autor– los diversos intereses y capacidades de los individuos provocarán intercambios que de inmediato llevan a las desigualdades. Ni siquiera los Estados fuertemente centralistas han podido alcanzar ese fin y, para conseguirlo, tendrían que intervenir continuamente, con lo que la disputa por el poder estatal se con-

vertiría en el objetivo último de numerosos grupos de tendencias igualitarias. En definitiva, la igualdad simple no es una respuesta adecuada a este desafío, puesto que su concreción significaría establecer un poder estatal dominante constituido por agentes de la represión. En suma, sería reemplazar una forma de tiranía por otra.

Para salir de este dilema Walzer nos propone echar mano a su concepto de «igualdad compleja» que, opuesto a la tiranía, establece tal conjunto de relaciones que el predominio es imposible. «En términos formales, la igualdad compleja significa que ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto», es decir, una forma de «no dominación» (Walzer, 1983, 19-32 y 33). La expresión no es casual ni antojadiza, ya que para Walzer cuando el predominio se verifica sobre las personas, estamos en presencia de cierta forma de tiranía. Las esferas separadas de la justicia se conciben como pequeñas repúblicas en que gobiernan diferentes tipos de personas (así, por ejemplo, en la esfera del amor gobiernan los hermosos y en la política los persuasivos). Cuando un criterio distributivo invade otra esfera, es similar –afirma Walzer– a que un gobernante extranjero tiranizase nuestro pueblo.

Si las esferas son distintos ámbitos de la vida social en los cuales los hombres buscan una justicia distributiva, no resulta razonable –como expresa Walzer– que los que poseen parte del monopolio de una esfera pretendan invadir otras. «La crítica del predominio y la dominación tiene como base un principio distributivo abierto. Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien y simplemente porque poseen y sin tomar en cuenta el significado de X» (Walzer, 1983, 20-33). Si bien pueden darse vínculos diversos, no se puede –en lo que este filósofo ha denominado «la conversión»– pasar de una esfera a otra, y así sucesivamente, con el mismo grado de éxito.

Walzer no se opone a las interrelaciones entre las distintas esferas de justicia, lo que critica es la pretensión de transitar indiscriminadamente de una a otra, sin tener en cuenta las capacidades del individuo, su especialización y la división del trabajo. La defensa de este principio es el principal objetivo de *Spheres of justice*, pues de lo contrario se demostraría la imposibilidad de la igualdad.



3.3 Los criterios de distribución

Cuando Walzer insiste en que la igualdad compleja se basa en un principio distributivo abierto intenta destacar –como contraposición al modelo liberal– que no es correcto que exista un único criterio mediante el cual se realice la justicia. Las convenciones sociales de nuestras comunidades atribuyen esferas distintas a los diversos bienes que hay que distribuir, y en cada esfera rige un criterio distinto. De esa forma, los bienes que se precisan para tener una buena salud se distribuyen según el principio «a cada cual según sus necesidades», los premios y castigos se distribuyen según el mérito, la educación superior según el talento, la ciudadanía según las necesidades y tradiciones de la comunidad y la riqueza según la habilidad y la suerte que se tenga en el mercado. Más importante todavía, las distintas comunidades valoran bienes distintos y desarrollan también principios distributivos diferentes.

De todos los criterios de distribución que el autor identifica, al menos hay tres que parecen repetirse como una constante y que –lejos de justificarse por sí mismos– se entrelazan de las formas más diversas: el intercambio libre, la necesidad y el merecimiento.

Aunque el intercambio libre no garantiza ningún resultado distributivo particular, afirma el autor, «al menos en teoría [éste] crea un mercado en que todos los bienes son convertibles en todos los otros bienes a través del medio neutral del dinero» (Walzer, 1983, 21-34). El problema, y pese a que suele pensarse que todos los bienes son reductibles o convertibles a dinero, es que existen bienes no equiparables (no equivalentes) a monedas de cambio y, adicionalmente, tampoco el dinero es un medio neutral, por cuanto es acaparado o monopolizado por individuos con talento especial para la especulación, la transacción o el comercio.

Este es uno de los temas a los cuales Walzer dedicó especial atención e insistió en la necesidad de dar respuesta a dos preguntas fundamentales: ¿qué es lo que el dinero puede comprar? y ¿cómo se distribuye? Walzer distinguió entre la esfera del dinero y la esfera llamada «dominio de los derechos». Estos últimos, aquellas cosas que el dinero no puede comprar (los «intercambios obstruidos»), impiden cualquier transacción en relación a los seres humanos; el poder político y su influencia, los votos de los ciudadanos, la decisiones de los funcionarios, la justicia o la libertad de expresión, entre otros. Con respecto a la segunda pregunta, Walzer plantea que

los diversos factores que influyen en el mercado, además del carácter de las propias personas, no expresan (ni podría hacerlo) lo que ellas merecen. El mercado lo que hace es recompensar en mayor o menor medida los esfuerzos, pero la justicia distributiva –habida cuenta de la carencia de recursos monetarios– no siempre tiene que ver con la posesión de ciertos productos.

Con todo, lo que a Walzer parece interesarle más, no es la posesión de las cosas, sino –mediado por dicha posesión– el control de las personas: «Una característica central de la economía capitalista es que los poseedores imponen su disciplina a quienes no lo son [...] Lo exigido por la democracia es que la propiedad no tenga connotación política, que no sea convertida en cosas como soberanía, mando autorizado, control sostenido de hombres y mujeres» (Walzer, 1983, 294-304 y 298-308, respectivamente).

En relación a la necesidad, Walzer critica lo incompleta de la máxima de Marx –«a cada quien de acuerdo con sus necesidades»– ya que no «es de utilidad para la distribución de poder político, honor y fama, veleros, libros raros u objetos bellos de la clase que sea. Estas no son cosas que alguien, hablando estrictamente, necesite» (Walzer, 1983, 25-38). Existen bienes diversos que, en estricto sentido, no se corresponden con una exigencia o necesidad imperiosa de ser satisfecha, por eso la distribución de bienes conforme al criterio de la necesidad parece insuficiente. En definitiva, lo importante para la aplicación del criterio de necesidad no es el «poseer», sino el «carecer» de un específico bien.

Por otra parte, afirma el autor, el merecimiento no posee las características de la necesidad y no implica un «tener» de la misma manera que el «poseer» y «consumir». Suponiendo que se tuviese la posibilidad de ordenar la distribución de amor, influencias, cargos, obras de arte y otros poderosos árbitros del merecimiento, no tenemos forma efectiva de lograrlo, en la medida que el merecimiento tiene vinculaciones con juicios sobre ámbitos muy diversos de la condición humana: «El merecimiento es una exigencia seria, aunque exige juicios difíciles, y sólo en condiciones muy especiales produce distribuciones específicas» (Walzer, 1983, 25-37).

3.4 Las esferas (o la relatividad) de la justicia

Walzer, como suele ser su estilo, recuerda que en las sociedades más antiguas la distribución de los bienes quedaba sujeta en buena medida a jerarquías y estamentos (clases o castas) que tendían a reducir los conflictos



en torno a la justicia. En estas sociedades, más estáticas y cerradas, se pensaba que los gobernantes que actuaban con justicia daban a cada quien lo suyo conforme a sus necesidades. Pese a que en la época actual las sociedades son más dinámicas, abiertas y diferenciadas, Walzer cree que «la igualdad compleja exige la defensa de las fronteras; [...] mediante la diferenciación de bienes, tal como la jerarquía funciona mediante la diferenciación de personas» (Walzer, 1983, 28-40).

En este caso la expresión «fronteras» no alude a espacios político geográficos, sino a ámbitos o esferas donde la justicia distributiva se manifiesta. Estos ámbitos no tienen un número determinado, por el contrario son abiertos al desarrollo de una sociedad plural y democrática. Por eso Walzer considera que tan pronto como distinguimos los significados de los bienes sociales o de la vida humana se demarcan las esferas distributivas y comienza la empresa igualitaria como un proceso complejo de múltiples diferencias.

En una de las frases más sugerentes de *Spheres of justice*, y que se refiere a la relatividad (o no relatividad) de la justicia, Walzer afirma que «una sociedad determinada es justa si su vida esencial es vivida de cierta manera», esto es, de una manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros (Walzer, 1983, 313-322). El autor, al intentar responder a la pregunta de «en virtud de qué características somos iguales unos con respecto a otros», sostuvo que los seres humanos somos criaturas que producimos cultura: haciendo y poblando mundos llenos de sentidos. Los individuos se oponen a la tiranía y reclaman justicia –afirma el autor– en cuanto exigen respeto para sus bienes culturales y en sus múltiples sentidos, por lo que «la justicia está enraizada en las distintas nociones de lugares, honores, tareas, cosas de todas clases, que constituyen un modo de vida compartido. Contravenir tales nociones es (siempre) obrar injustamente» (Walzer, 1983, 314-324).

Si efectivamente el hombre es un ser de cultura que busca la libertad, entonces el respeto a los significados de los valores o bienes sociales en una comunidad humana –las «razones internas», como las denomina Walzer– es lo más relevante para entender (y garantizar) la igualdad compleja. Estas ideas del respeto por lo propio y lo particular, especialmente en una época de globalización y predominio del capital, debe hacerse extensiva a otras comunidades y sociedades. «Tendremos que aprender mucho acerca de otros procesos distributivos y acerca de su autonomía relativa o su integra-

ción en el mercado. El predominio del capital fuera del mercado hace injusto al capitalismo» (Walzer, 1983, 315-325).

Sólo procediendo con mayor cautela y equilibrio, tomando nota de las diferencias en una sociedad, en cuanto deben existir otros bienes, principios de distribución, agentes de reparto y procedimientos para lograr los fines de la justicia, podrá asegurarse una mayor igualdad entre los hombres y mujeres. De lo contrario, afirma Walzer –por cuanto los bienes a distribuir no llegan naturalmente sino con imposiciones como el totalitarismo moderno lo mostró– la igualdad simple lleva tanto a la tiranía y a las extorsiones como a las intrigas y a la violencia. Si no se reconoce la autonomía de cada esfera se corre el peligro de la imposición del dinero o del poder político como factores (juntos o separados) que pretendan realizar la justicia como un acto de dominación cuyo único resultado es la violencia, el individualismo y el desamparo.

En definitiva, por decirlo en una frase, la igualdad compleja será aquella que se logra a través de separar las muchas desigualdades, para anularlas y compensarlas unas con otras, de forma tal que ninguna pueda erigirse como la dominante: «el mando sin dominio no es ninguna afrenta a nuestra dignidad, no es ninguna negación de nuestra moral o nuestra capacidad política. El respeto mutuo y el autorrespeto compartido son las fuerzas más poderosas de la *igualdad compleja*, y son también –concluye Walzer– la fuente de su posible división» (Walzer, 1983, 321-330). Cuanto más esferas haya, más posibilidades tiene cualquier persona de disfrutar de la experiencia de triunfar. En definitiva, *Spheres of justice* constituye un esfuerzo por demostrar cómo –en las once principales esferas que el autor identifica– es posible la igualdad compleja.

4. CONCLUSIÓN

Como se ha sugerido más de alguna vez, una de las novedades que Walzer puede exhibir es que permite la crítica del individualismo liberal y de sus presupuestos epistemológicos, conservando al mismo tiempo (e incluso enriqueciendo) el aporte al pluralismo (Mouffe, 1999); echando por tierra, dicho sea de paso, la idea de que la justicia sólo puede pensarse desde un punto de vista universal y construyendo principios generales válidos para todas las sociedades. Siguiendo una vieja intuición hegeliana, Walzer no hace más que

constatar que sólo a partir de una comunidad política determinada, y en el interior de la tradición que la constituye y de las significaciones sociales comunes a sus miembros, puede ser planteada la cuestión de la justicia.

Me parece a mí que el mito de una sociedad compuesta por individuos libres, separados y protegidos dentro de un círculo de derechos, cuyas relaciones se establecen a través de acuerdos voluntarios, es una perspectiva insuficiente, que oculta la complejidad social y hace invisibles otras muchas formas de dominación. Lo que el autor nos propone, y que consiste en el verdadero desafío de la igualdad, es evitar que la lógica interna del mercado termine por invadir otros espacios de la vida social. La casa de cada uno —o siguiendo la máxima liberal «hogar de una persona es su castillo»— es el lugar de la intimidad y aislamiento, de la soledad y meditación de cada quien, pero es también el punto material y espiritual de donde arranca la vida en comunidad. Del mismo modo, la democracia es una manera de asignar el poder y legitimar su uso, dicho de otra forma, es la forma política de asignar el poder. Por lo mismo, lo que debe prevalecer no es el dinero ni la propiedad, sino «la argumentación entre los ciudadanos. La democracia otorga preeminencia al discurso, a la persuasión, a la habilidad retórica [...] Los ciudadanos acuden al foro sin otra cosa que sus argumentos. Cualquier otro bien no político tiene que ser dejado afuera: armas, billeteras, títulos y grados» (Walzer, 1983, 304-313).

De esta forma, para entender el esfuerzo que entraña *Spheres of justice* se requiere comprender que la justicia distributiva afecta a toda la vida social y que el problema de la igualdad es inseparable del de la libertad. Por lo mismo, la igualdad debe ser el resultado de la complejidad social del mundo moderno y el reverso de la libertad, no su opuesto. Para esto, el autor nos propone que el desafío de la igualdad debe ser abordado desde dos perspectivas: la primera, asumir que el problema de la desigualdad no consiste en una identidad de posesiones, sino en «una relación compleja entre personas mediada por un conjunto de bienes», y la segunda, entender que la desigualdad es un problema de subordinación y dominación donde la lucha por la igualdad es la batalla contra todas las diversas formas de dominación.

¿Cómo evitar que diferentes bienes (nacimento, posesión de la tierra, riqueza, gracia divina, etc.) sean utilizados como un medio para perpetuar la dominación?

Desde un punto de vista teórico Walzer nos alerta de que, si efectivamente los bienes son creados y comprendidos social e históricamente, el foco

de la justicia social debe ampliarse (desde la distribución) al proceso mediante el cual un bien se constituye como tal. Sólo de esta forma el significado social de los bienes –lo que significa para quienes es un bien– nos ofrecerá un criterio mediante el cual podamos enjuiciar su distribución a través de un principio de legitimación y crítica. De este modo, los bienes con un significado diverso, que obedecen a patrones de distribución diferentes y que constituyen esferas de distribución autónomas, permiten que la pluralidad y autonomía (relativa) de las esferas de la justicia se transforme en un principio radical: la versión distributiva del «arte de la separación» (Walzer, 1984).

Walzer propuso interpretar el proyecto histórico del liberalismo como un «arte de la separación», que consistió en dibujar un mapa político y social de la sociedad, levantando muros y así delimitando espacios institucionalmente separados. De esta forma, cada separación creó y protegió una libertad: la separación iglesia-Estado propició la libertad de conciencia, la separación del poder político y las universidades posibilitó la libertad académica y la separación del Estado y la sociedad civil permitió la libre competencia y la libertad de empresa. Pues bien, si el gran mérito del liberalismo fue poner límites al poder político y proteger a los individuos a través de las libertades, Walzer nos propone ir más allá y extender el proyecto liberal a muchos más espacios donde éste no advirtió peligros. Por lo mismo, la justicia social consiste en el respeto de los límites y la autonomía de las diferentes esferas de distribución, lo que significa rechazar, por ejemplo, que las cátedras universitarias se adquieran por dinero o cualquier otro criterio que no sea el mérito académico.

Lo que Walzer llama igualdad compleja es simplemente el resultado de la diferenciación social en esferas de la justicia y la preservación de sus prácticas y las reglas internas de su autonomía institucional. Esto explica la distinción entre monopolio y predominio: un bien es predominante cuando determina el valor de los bienes de otras esferas (como la versión social del patrón oro) y el monopolio es una forma de propiedad y control de un bien dominante por parte de un individuo, grupo u organización. Cuando el conflicto social toma la forma de denuncia del monopolio y se reivindica que el bien dominante sea repartido de forma igualitaria esto nos conduce a la igualdad simple. Por lo tanto, Walzer nos propone que la lucha por la justicia se concentre en la reducción o eliminación del predominio de ciertos bienes, de suerte que el éxito y la desigualdad de una determinada esfera no se multiplique e incrementen a lo largo y ancho de la vida social.

En definitiva, la apuesta de Walzer es que el régimen de igualdad compleja no impedirá que se verifiquen diferencias y desigualdades dentro de cada esfera, pero si garantizará –a través de la independencia de las mismas– que el resultado global fuera igualitario.

En los años ochenta, en la medida en que comenzaron a publicarse las obras que desplegaban los planeamientos particularistas el debate intelectual, lejos de moderarse, inició –como pocas veces se había verificado– una escalada de acusaciones y réplicas, cuyos ecos repercuten hasta el día de hoy. Y aunque éstas son varias y se presentaron por intelectuales de inspiración muy diversa, creo que la mayoría de ellas pueden reconducirse a lo que Cohen –en forma sencilla, aunque no por eso menos aguda– denominó el «dilema comunitarista simple». En efecto, en una de las tantas reseñas que se hicieron de *Spheres of justice*, este autor expresó: «Si determinamos qué bienes son entendidos como necesidades por una comunidad, considerando qué bienes efectivamente distribuye esa comunidad de acuerdo con las necesidades, entonces nunca será posible reclamar que una comunidad distribuya un bien de acuerdo con las necesidades cuando no lo hace. ¿Por otra parte, si identificamos a los valores independientemente de las prácticas con los valores, ¿qué seguridad habrá de que identificamos correctamente los valores? Por tanto, si un bien no es distribuido de acuerdo con las necesidades, entonces ¿en qué sentido es verdad que la comunidad lo reconoce como un bien necesario?» (Cohen, 1986, 88).

Por razones obvias, la extensión de este trabajo no permite extenderme en este punto. Las críticas que se hicieron a *Spheres of justice*, como el análisis de las respuestas de su autor, son materia de otros y varios trabajos (v. gr., Miller, 1995). Como el mismo Walzer ha confesado más de alguna vez, tuvo que escribir hasta tres libros más para abordar la cuestión de la «distancia crítica» y la labor de los intelectuales (Walzer, 1987, 1988, 1994). El objetivo de mi trabajo, por decirlo de algún modo, ha sido presentar sólo la primera etapa de este debate.

Con todo, a muchos pudiera parecerles que detrás de la apuesta de Walzer sólo hay una ingeniosa forma de justificar el *statu quo* y así, al modo del «opio de pueblo», tranquilizar las conciencias de tantos por las continuas injusticias que se verifican en las distintas esferas de la vida; sobre la base –habida cuenta de la independencia de las mismas– de confiar en que sea poco probable que los mismos individuos triunfen en todas ellas o, lo

que es peor, que sean las mismas personas que experimenten el fracaso en todas las esferas de la justicia.

Según veo, lo que esta crítica intenta denunciar es que el objetivo de Walzer sería en extremo modesto. Sin embargo, creo también que debemos preguntarnos ¿modesto para quién? Lejos de querer apelar a cualquier forma de particularismo, al hacer esta pregunta deseo interpelar a las mejores formas del universalismo: a ése que es capaz de construir una teoría de la justicia cuyos supuestos y conclusiones excedan las fronteras de la específica realidad social desde donde teoriza. Y quizás para la sorpresa de muchos críticos de Walzer, sean la mayoría de los hombres y mujeres del mundo los que ven irremediamente truncadas sus posibilidades –de estudiar en un colegio decente, de optar a una salud de calidad, de participar activamente en la vida política de su comunidad, o simplemente de convertirse en un buenos padres o esposos– por el simple hecho de haber nacido en una familia que no poseía algún bien dominante: un apellido de renombre, influencias políticas, o simplemente el dinero suficiente.

Que es un objetivo modesto... quizás. Pero sin duda un gran comienzo.

5. BIBLIOGRAFÍA

- COHEN, Joshua (1986): «El comunitarismo y el punto de vista universalista», traducción de S. Abad, en *La Política*, 1, Editorial Paidós, Barcelona, pp. 81-92; título original (1986), «Review of Spheres of justice», en *Journal of Philosophy*, 83, pp. 457-468.
- MACINTYRE, Alasdair (1981): *After virtue. A study in moral theory*, University of Notre Dam Press, Notre Dam; versión en castellano (2001): *Tras la virtud*, traducción de A. Varcárcel, Editorial Crítica, Barcelona.
- (1998): *Whose justice? which rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- MILLER, David (1995): *Pluralism, justice and equality*, Oxford University Press, Nueva York, 1995; versión en castellano (1995): *Pluralismo, justicia e igualdad*, traducción de H. Pons, colección obras de filosofía, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, traducción de V. Viano, colección Estado y Sociedad, número 69, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

- SANDEL, Michael (1982): *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge; versión en castellano (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*, traducción M. Luz Melón, colección Cladema Filosofía del Derecho, Editorial Gedisa, Barcelona.
- WALZER, Michael (1983): *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*, Basic Books, Nueva York; versión en castellano (1987b): *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, traducción H. Rubio, colección Política y Derecho, Editorial del Fondo de Cultura Económica, México.
- (1984): «Liberalism and the art of separation», en *Political Theory*, 12:3, (pp. 315-330); versión en castellano: «El arte de la separación», en WALZER, Michael (2001b), *Guerra, política y moral*, estudio introductorio de Rafael Grasa, colección Pensamiento Contemporáneo, número 64, Editorial Paidós, Barcelona, (pp. 93-114).
 - (1987): *Interpretation and social criticism*, Harvard University Press, Londres; versión en castellano (1993): *Interpretación y crítica social*, traducción de H. Pons, colección Diagonal, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.
 - (1988): *The company of critics. Social criticism and political commitment in the twentieth century*, Basic Books, Nueva York; versión en castellano (1993): *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo xx*, traducción de H. Pons, colección Cultura y Sociedad, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.
 - (1994): *Thick and thin: moral argument at home and abroad*, Notre Dame Press, Indiana; versión en castellano (1996): *Moralidad en el ámbito local e internacional*, traducción y estudio introductorio de R. del Águila, colección Alianza Universidad, Editorial Alianza, Madrid.
 - (2000): «Hablando con Michael Walzer. Un filósofo a contra corriente», entrevista realizada por Amy Otchet, en *El Correo de la UNESCO*, enero.
 - (2001): *Guerra, política y moral*, traducción de T. Fernández y B. Eguíbar, estudio introductorio de Rafael Grasa, colección Pensamiento Contemporáneo, número 64, Editorial Paidós, Barcelona.

