

Democracia y minorías

CARLOS PEÑA GONZÁLEZ*

SUMARIO

- I. LA AUTONOMÍA INDIVIDUAL
- II. EL TRATO DIFERENCIADO
- III. MINORÍAS ÉTNICAS Y CULTURALES
- IV. MINORÍAS EN RAZÓN DE SU PLAN DE VIDA
- V. LAS MINORÍAS CONSISTENTES
- VI. RAZONES DE MORALIDAD EN FAVOR DE LAS MINORÍAS

En las palabras que siguen haré el intento de explorar cuál debe ser la actitud de una democracia liberal frente a las minorías. Entenderé por democracia liberal a una mezcla (que posee varias expresiones institucionales posibles) entre democracia (una tesis acerca de cómo se genera el poder) y liberalismo (una tesis acerca de los límites del poder). Una democracia liberal sería, entonces, aquel sistema en que el poder se genera sobre la base de la voluntad de la mayoría; pero en el que, al mismo tiempo, esa voluntad tiene límites provenientes, *prima facie*, de los derechos individuales. El problema en el que me interesa indagar es en el de si acaso la existencia de minorías provee razones para limitar la voluntad

* Profesor en la Universidad de Chile y en la Universidad Diego Portales. Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales.

de la mayoría o, lo que es lo mismo, si la mayoría —a la luz del ideario liberal— *debe* comportarse de cierta forma con las minorías. Comenzaré distinguiendo varios tipos de minorías para, luego, indagar si existen razones para, en cada caso, limitar los efectos de las decisiones mayoritarias. Sugeriré que la teoría liberal —que hoy parece encontrarse indisolublemente unida al ideal democrático— provee de abundantes razones para establecer arreglos contramayoritarios (es decir, arreglos institucionales que tienen por objetivo explícito bloquear, en ciertos casos, decisiones que cuentan inequívocamente con el apoyo de la mayoría).¹ Como es obvio, el principal de esos arreglos contramayoritarios está constituido por la idea de derechos individuales que aspiran a inmunizar al individuo contra las decisiones de la mayoría; pero no me detendré mayormente en ese caso que es de fácil solución para una buena parte del ideario liberal clásico o igualitario (que lo acepta apelando al principio de Mill o a alguna de las varias versiones de la moral kantiana).² Lo que me interesa dilucidar, más bien, es si es posible justificar en una democracia liberal alguna salvaguarda de las minorías,³ *distin-*

¹ Desde luego, la idea que defiendo es que un arreglo contramayoritario es moralmente adecuado; aunque no me pronuncio sobre si es correcto adoptar un arreglo de esa índole por vías no mayoritarias. Desde luego, un arreglo contramayoritario puede ser adoptado por mayorías simples, *v. gr.*, en una asamblea constituyente la mayoría simple decide que hay ciertas leyes que deben ser adoptadas mediante mayorías calificadas.

Fernando Atria me ha llamado la atención acerca del hecho que de la existencia de razones contramayoritarias no se seguiría la necesidad de establecer un mecanismo no mayoritario como, por ejemplo, la revisión judicial de la ley. En este texto afirmo, nada más, que *si es correcto que existan arreglos contramayoritarios, entonces es, prima facie, incorrecto que la mayoría no los adopte* (si es correcto que deje de fumar, aunque ello perjudique mi interés y mi deseo inmediato, es *prima facie* incorrecto que no adopte esa decisión).

² Como ha sido señalado muchas veces —en mi opinión, Ackerman y Taylor insisten particularmente en ello— este problema se encuentra íntimamente vinculado al de la posibilidad de revisión judicial de la ley. Esa vinculación, sin embargo, es fáctica y no conceptual. La existencia de razones en favor de la protección de grupos, admite varias alternativas institucionales. Es, por eso, incorrecto, pretender que este tipo de debates solo tiene sentido allí donde existen ciertos arreglos institucionales.

³ El texto discurre en la búsqueda de razones para salvaguardar ciertos tipos de minorías aunque ello perjudique el interés o el bienestar agregativo de las mayorías; pero no analiza cuál es el mecanismo contramayoritario más adecuado. Existen varias alternativas. En primer lugar, la existencia de una constitución (un

ta a la aquella que provee la idea de derechos individuales. ¿Está conforme con las ideas que subyacen a la democracia liberal la protección de grupos de individuos con una cultura societal específica que, en su conjunto, no logran imponer sus preferencias por la vía electoral? ¿Es correcto, desde una perspectiva liberal, que el Estado preste subsidios o apoyos a grupos culturales minoritarios que no logran por sí mismos concitar la adhesión voluntaria de los individuos? ¿Está justificado gravar a la mayoría con sacrificios o renunciaciones que permitan compensar a los individuos no en razón de sus méritos específicos, sino en razón de su pertenencia a un grupo?⁴ Este texto sugiere que existen varios casos de minorías o de clases de individuos que exigen esa protección o algún otro tipo de apoyo en aspectos muy relevantes de sus vidas. Voy a sostener que esos arreglos contramayoritarios lejos de perjudicar el ideal democrático lo fortalecen puesto que se encaminan a la protección de la autonomía individual y, además, constituyen una forma de acuerdo institucional que se convendría unánimemente, como lo sugerirían Rawls o Habermas, bajo condiciones de imparcialidad. En mi opinión, ese tipo de arreglos contramayoritarios promueven la democracia (uno de los fundamentos de la democracia es la promoción de la autonomía personal) y son fruto de una regla superior a la de la mayoría (la regla de unanimidad).⁵

sistema de reglas dotadas de prestigio y de dificultades para reformarla, restringe el conjunto de oportunidades de los actores y puede modificar sus preferencias); en segundo lugar, el control constitucional (si el texto constitucional admite varias concepciones —por ejemplo, de igualdad— parece útil algún mecanismo que establezca alguna, precisamente aquella que controla a la mayoría); en tercer lugar se encuentra la división de poderes (sea para hacerlos independientes unos de otros en aspectos relevantes o hacerlos dependientes unos de otros mediante un sistema de frenos y contrapesos). Cfr. ELSTER, J. «Régimen de mayorías y derechos individuales». En SHUTE, Steven y Susan HURLEY (eds.). *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 1998.

4 Por cierto, es todavía posible preguntar si es eficiente, desde un punto de vista económico, ese tipo de protección. Sobre eso —acerca de los cuales volveré hacia el final— debe verse Posner y Becker. Creo, en términos generales, que existen razones suficientes para sugerir que discriminar es ineficiente.

5 Como es sabido, la regla de mayorías ha suscitado múltiples reproches —el más conocido es el de Arrow— y ha originado la búsqueda de una regla superior que es, obviamente, la regla de unanimidad. Arrow mostró que la regla de la democracia (una regla de agregación de preferencias que introduce una base de igualdad al utilitarismo) no conducía a la conformación de escalas transitivas, que

A fin de emprender la tarea que acabo de anunciar, es imprescindible, como dije, que comience distinguiendo brevemente entre varios tipos de minorías. Esta distinción es necesaria porque una democracia liberal no mira con igual simpatía a todos los tipos de minorías (algunas, como las facciones, le provocan profunda repugnancia); otros tipos de minorías no lo son, en rigor (como las mujeres); en fin, la índole de las razones contramayoritarias es distinta según cuál sea la minoría de que se trate. Así, entonces, voy a principiar intentando alguna distinción entre al menos cinco tipos de minorías. Con todo, buena parte de los argumentos que utilizaré a lo largo del texto, los expondré a propósito del primer tipo de minorías. En su conjunto, el texto es de filosofía política normativa (intenta dilucidar cómo debe ser organizada nuestra convivencia) y no un texto de sociología o ciencia política (o sea, no intenta esclarecer las características fácticas que ella reviste). Su propósito es el que sigue: supuesto que nuestro ideal de convivencia es el de una democracia liberal ¿cómo debemos, entonces, tratar a las minorías, es decir a los grupos de individuos cuyos intereses comunes no logran concitar el apoyo de la mayoría? ⁶

son una base de la elección. La unanimidad, por su parte, se cumple en procedimientos como el sugerido por Rawls, Habermas o Pareto. Mientras Pareto utiliza la unanimidad para definir un óptimo de bienestar; los dos primeros incorporan una regla de unanimidad al debate moral que origina principios justificatorios de las decisiones públicas. Todo esto conduce (aparentemente) a la irrelevancia moral de la democracia. Si, en efecto, los principios para adoptar decisiones se alcanzan mediante una regla superior a la de la mayoría ¿para qué, entonces, necesitamos la democracia? Esta paradoja es la que ha permitido elaborar a Nino una justificación epistémica de la democracia. Bajo esta concepción, las leyes no proveen razones morales sino epistémicas. Véase NINO, C.S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 187.

⁶ Quizá convenga que examine brevemente la posibilidad —y la utilidad— de una filosofía política normativa. Es frecuente en nuestro medio escuchar reproches a un intento de esta índole, haciendo pie en el escepticismo o en el relativismo cultural. Resulta útil, entonces, revisar brevemente ambas objeciones.

Como es obvio, una filosofía política normativa no puede ser refutada por una tesis escéptica en cuestiones metaéticas (la filosofía política normativa no establece principios éticos, sino que los usa). Un ejemplo podrá aclarar lo que digo. Considérese un mundo con *solo* tres individuos. ¿Cuántos objetos hay en ese mundo? Desde luego, podríamos decir que hay tres; aunque si, como los lógicos polacos, pensamos que «para dos particulares cualesquiera hay un objeto que es su suma», entonces debiéramos decir (olvidando por un momento la existencia de objetos nulos) que hay siete objetos y no tres. A primera vista, cuántos obje-

Es posible —con arreglo a la literatura— distinguir varios tipos de minorías (podría haber más, desde luego, pero estos tipos son los que, en mi opinión, resultan más relevantes): en primer lugar se encuentran las minorías nacionales (al interior, es obvio, de estados multinacionales) y las minorías étnicas; en segundo lugar, creo que es posible distinguir las minorías en razón de cualidades adscritas (mujeres, homosexuales, niños); en tercer lugar, existen las minorías desafortunadas (discapacitados y otros desfavorecidos por la fortuna); en cuarto lugar, todavía es posible identificar grupos minoritarios en razón de sus planes de vida o por su concepción del bien. Creo que cada uno de esos tipos de minorías plantean a la teoría política y moral que subyace a la democracia, problemas y desafíos de interés. Todavía existe un quinto tipo de minoría. La minoría consistente que se hace del poder (lo que Madison llama *facciones*; o lo que Michels denomina *oligarquías*). En ese orden las trataré en lo que sigue.

I

1. Una de las ideas que el pensamiento liberal defiende con mayor vigor y elegancia, es la idea de autonomía individual.⁷ Que cada hombre y cada mujer está dotado de la capacidad para discernir por sí mis-

tos haya en ese mundo depende de si usamos la versión sencilla o la versión del lógico polaco. ¿Es eso relativismo? Es evidente que una vez que aclaramos cómo estamos usando 'objeto' o 'existe', la pregunta (¿cuántos objetos existen?) tiene una respuesta que no es, en absoluto, un asunto de convención. Intuitivamente: una de las funciones de una Constitución —o de cualquier principio de filosofía política— es evitarnos elegir entre esos mundos (el sencillo y el del lógico polaco, en el ejemplo). Es evidente que en ambos casos es posible hacer inferencias válidas. Pero hay reproches más dignos de interés que esa tesis escéptica. Se trata de algunas afirmaciones procedentes del comunitarismo neohegeliano. Desde este punto de vista, una filosofía política normativa podría incurrir en una «falacia abstractiva», atendido el hecho que nuestras instituciones y principios están fuertemente atados a los contextos de la vida. Es este un argumento sin duda de interés; pero no resulta a mi juicio decisivo. Que nuestros principios estén incorporados a los mundos de la vida no significa que estén atados a ellos y que no pueda existir una moralidad crítica que contribuya, junto a otros factores, a corregir nuestra práctica. En este caso, el análisis y el uso de una moralidad práctica contribuye a modificar lo que Hegel denominó *eticidad*.

⁷ Desde luego, la autonomía puede ser defendida como un resultado del escepticismo o como una tesis ética. Según un liberalismo de tinte escéptico, la autonomía no es un bien, sino el resultado de que no somos capaces de conocerlo.

mo cuál es su bien, de diseñar un plan de vida a la luz de ese discernimiento y de, finalmente, ajustar el conjunto de sus actos a ese plan, es una idea que se encuentra alojada en lo más íntimo del pensamiento liberal. Una vida fiel, ante todo, a sí misma y capaz de someter a escrutinio las convicciones y las tramas de significado que la envuelven —incluida su propia concepción del bien— es la imagen de la vida de un hombre o una mujer autónomos.⁸ La simpatía con que el pensa-

⁸ Desde el punto de vista cultural, esas ideas aparecen vinculadas a lo que se ha denominado el ideal de la autenticidad. La autenticidad es un ideal cultural, íntimamente asociado a la modernidad, que supone que estamos, en algún sentido, en diálogo con nosotros mismos. Pero este diálogo supondría, de manera inevitable, la necesidad de reconocimiento y, entonces, el peligro de lo social (o la enajenación de lo que somos en manos de los demás). Lo social aparece como lo uniforme, lo regular, como aquello que disciplina nuestro actuar convirtiéndolo en conducta. Lo íntimo, en tanto, es aquello que en el interior de nosotros se exhibe como distinto y que parece permanecer siempre sojuzgado por lo social. La intimidad, según esta idea, equivale al refugio de lo que en verdad somos: allí donde se expresa de un modo más sincero nuestra forma de reaccionar frente al mundo; donde se anidan las conductas socialmente anómicas; donde —como lo creyó Agustín— la conciencia era plenamente fiel a sí misma. Heidegger ha descrito cómo la cotidianidad social se mantiene en un término medio que aplasta todo conato de excepción. «Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado como cosa sabida. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. (Hay) un aplanamiento de todas las posibilidades de ser». Rousseau describió en su Emilio lo que llamó *le tourbillon* social y en *La nueva Eloísa* hace decir a Saint Preux : «[...] estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta vida agitada y tumultuosa. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos, me causa vértigo. *De todas las cosas que me impresionan no hay ninguna que capte mi corazón, aunque todas juntas perturben mis sentidos, haciéndome olvidar quién soy y a quien pertenezco*». La sensibilidad del escritor que fue Rousseau es capaz de describir con espléndida naturalidad el torbellino de lo social que lo arrastra perturbado hacia la medianía haciéndole olvidar quién es y a quién pertenece. Esta idea de lo íntimo que poseyó tempranas expresiones —la más conocida es posible hallarla en las Confesiones de Agustín— está íntimamente atada a la sensibilidad moderna y a su temor de enajenarse en el torbellino de lo social. Madame Bovary de Flaubert es, también, una muestra espléndida y trágica de la rebelión de la intimidad del corazón enfrente de lo social que caracteriza a la sensibilidad moderna. Es posible, en fin, en la obra de Tocqueville, encontrar un diagnóstico de esta medianía, de esta supresión de la diferencia, a que tiende lo social. No es el espacio de lo público lo que provoca el escepticismo tranquilo y equilibrado de Tocqueville frente a la democracia sino la esfera de lo social: en esta esfera, dice, hay muchos ambiciosos, pero pocas grandes ambiciones. La idea de volun-

miento liberal —y la teoría democrática que ese pensamiento ha logrado influir— mira la pluralidad que es capaz de exhibir la vida humana, deriva de su valoración de la autonomía. La pluralidad es, en efecto, una expresión de la autonomía y una oportunidad para ejercerla. Múltiples vidas humanas comprometidas en la búsqueda de su propio significado, dan origen a otras tantas formas de vidas posibles que ejercen y se ofrecen, en esa feria magnífica que es la cultura contemporánea, contribuyendo, así, a alentar y hacer más informada la propia búsqueda del bien.

El liberalismo cree que cada individuo —este hombre o esta mujer que somos— está provisto de la facultad no solo de adherir a una cierta noción del bien, sino, además, de la posibilidad de revisarla, de someterla a escrutinio a la luz de la nueva información que la propia vida y su interacción con otros le ofrece. La autonomía liberal no solo consiste en que cada hombre o mujer puede discernir para sí una cierta concepción del bien, sino que, además, consiste en que cada hombre o cada mujer puede *revisar* la concepción del bien a la que, en algún momento adhirió, para sustituirla por otra que, a la luz de las nuevas experiencias, refleja mejor su propio discernimiento. Es obvio que el liberalismo de la autonomía cree que podemos trascender el mundo de la vida —las certezas cotidianas que nos permiten organizar significativamente nuestros actos— mediante la reflexión y el diálogo. El diálogo a que da lugar una sociedad abierta, permite, opina el liberalismo de la autonomía, corregir nuestras prácticas culturales. Una de las diferencias que es posible advertir entre el liberalismo y el comunitarismo, radica justamente, en la diversa propensión que uno y otro muestran frente a la posibilidad de revisar la propia idea de bien.

2. Desde luego, la precedente concepción puede ser defendida bajo la forma de un liberalismo comprensivo, como en Mill, o bajo la for-

tad general de Rousseau —que funda una forma de republicanismo cívico— es una argucia para superar el drama de lo social.

Como veremos luego, la necesidad de reconocimiento —examinada por Hegel en la conocida dialéctica del amo y del esclavo— unido al ideal de autenticidad, habrían originado la idea de un republicanismo liberal ciego a las diferencias y en el que todos son, finalmente, ciudadanos indiferenciados entre sí. Cfr. TAYLOR, *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996; BERLIN, I. «The apotheosis of the romantic will». En *The crooked timber of humanity*. Princeton: University Press, 1990; BERLIN, I. «Herzen y sus memorias». En *Contra la corriente*. México: FCE, 1992.

ma de un liberalismo político, como en Rawls, pero en uno y otro caso el problema es el mismo: ¿porqué una democracia liberal comprometida con el individuo y su libertad personal debiera valorar los reclamos de un grupo con identidad étnica o cultural? ¿Acaso no basta con esgrimir, nada más, la condición de ciudadanos de los hombres y mujeres que integran, o constituyen, esos grupos, para que entonces, los ideales subyacentes a una democracia liberal puedan estimarse cumplidos? ¿No habrá, en fin, algún peligro subyacente a la promoción de grupos que consista, por ejemplo, en suponer que poseen alguna realidad superior a los individuos o una voluntad a la que la decisión individual deba subordinarse? ¿No se encontrará emboscado tras el reclamo de protección de grupos, el fantasma de Rousseau que, con el pretexto de maximizar la libertad positiva, como sugiere Berlin, arriesga el peligro de transformar en un espectro inalcanzable la libertad negativa?

3. La respuesta a esas preguntas —preguntas que apuntan a peligros dignos de ser considerados— exige algún análisis de las características de la identidad personal; un análisis de la índole que ha sugerido el comunitarismo. Hay, creo, un importante fondo de verdad en el comunitarismo: la idea que nuestra identidad está vinculada a constelaciones de significado y a experiencias que no dependen de nuestra voluntad. Las consecuencias que de ese hecho obtiene el comunitarismo son, sin embargo, erróneas, y desconocen la índole de nuestro razonamiento moral.

Como es sabido, el comunitarismo ha reprochado al liberalismo kantiano concebir a los seres humanos como sujetos descontextualizados, desprovistos de todo horizonte de sentido, sujetos «desde ningún lugar» (según el título de una obra de Nagel que ha sido objeto de esa crítica).⁹ Aunque ese reproche carece, según creo, de toda justificación epistemológica,¹⁰ resulta relevante desde el punto de vista con-

⁹ *Una visión de ningún lugar*. México: FCE, 1996.

¹⁰ Las imágenes morales —como la de los sujetos autónomos— poseen una amplia línea de defensa epistemológica. Entre otras, la que ha sugerido Putnam. Este autor ha defendido la idea de que las diferencias entre el realismo científico (la idea de que no existe la solidez de la mesa sobre la que escribo, puesto que es una colmena de átomos en suspensión) y el realismo del sentido común (la idea de que existen cosas sólidas) son perfectamente reconciliables entre sí (de la misma manera que lo sería nuestra imagen de sujetos autónomos y sujetos históricamente cercados). Véase *Words and Life*, Harvard, 1996. Desde luego, esta

ceptual: una imagen de autonomía que no recoja la de identidad es obviamente incompleta (se parecería a la imagen del físico que no describe ningún objeto en absoluto o que no aspira a una cierta relación isomórfica con la realidad). Creo, sin embargo, que la preocupación por la identidad deriva de la importancia de la autonomía. La identidad es relevante desde el punto de vista de una moral normativa (como la que interesa a la filosofía política) si se la vincula a alguna imagen de nuestra realidad moral, como *v. gr.*, la de autonomía. No veo, en cambio, qué interés posea para una moral normativa una visión sociologista de la identidad o alguna otra idea semejante que acabe suprimiendo la posibilidad de una moral distinta a aquello que Hegel denomina eticidad.¹¹ Si yo, *v. gr.*, creo que la propia identidad está anclada en un conjunto de rasgos biográficos sobre los que no tengo ningún control y de los que, como si fueran una sombra, no puedo escapar, entonces, es obvio que la posibilidad de una moral normativa está, por principio, cancelada. La filosofía moral, o la filosofía política, no serían discipli-

defensa de las imágenes morales reposa sobre una interpretación de Kant. Sobre el punto puede verse, PEÑA, G. Carlos. «¿Porqué necesitamos a Kant?». En *Estudios Públicos*. Santiago: Cep, vol. 69, verano, 1988 y PEÑA G., Carlos, «El pluralismo de I. Berlin». En *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, vol. 15, 1997.

- ¹¹ El comunitarismo suele esgrimir la idea de variabilidad cultural en contra del liberalismo de tinte kantiano. Ese reproche, sin embargo, suele reposar en un equívoco, a saber, que la idea de cultura suprime la universalidad. Si bien la idea de cultura surge y se asienta en el lenguaje de las Ciencias Sociales como una reacción al postulado iluminista de una naturaleza humana básica o esencial, la verdad, no obstante, es que no lo ha logrado. El concepto de cultura (que posee también raíces en Vico) pretende, en efecto, enfatizar la diferencia negando, así, el supuesto iluminista. Como sugiere Geertz, se trata, sin embargo, de una estrategia que se revela equivocada y lógicamente inconsistente (que la anemia afecte nada más que a una parte de los seres humanos no la priva del hecho que su estudio nos revele aspectos básicos de la constitución humana). Todo eso explica que la propia antropología y la sociología se hayan esforzado en encontrar universales culturales. Cfr. GEERTZ, C. «El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre». En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992, pp. 43-59. Putnam, H., por su parte, ha enfatizado la idea que una ética universal es distinta de la idea de una forma universal de vida. Así, el relativismo radical de Rorty en cuestiones éticas, sugiere Putnam, proviene de confundir «the notion of a “universal ethic” with the notion of a “universal way of life”». Véase PUTNAM, H. *Pragmatism and relativism: Universal values and traditional ways of life*, in *Words and Life*, cit., pp. 182 y ss.

nas «prácticas» sino disciplinas puramente teóricas.¹² Para evitar ese problema, se hace necesario entonces poner de manifiesto porqué es relevante, desde el punto de vista normativo, la idea de identidad que reclaman los comunitaristas y cómo esa idea puede ser compatibilizada perfectamente con las ideas de tinte más liberal.

Parece obvio que nuestra identidad personal —nuestra idea del bien, de qué somos y a qué aspiramos— no depende solo de nuestra voluntad, sino que está vinculada con una trama de significados que nos excede y que está, en cambio, presente en el lenguaje que usamos, en nuestro universo simbólico, en los recuerdos que compartimos con otros y en la esperanza de que una comunidad transforme una vida transeúnte en una vida firme y definitiva.¹³ La cultura a la que pertenecemos no solo nos permite consolarnos de una existencia fugaz e inferior a nuestros deseos, sino que, además de eso, nos proporciona una constelación de significados —y de un elenco de «otros significantes»— al interior de la cual nuestra experiencia y nuestros actos cotidianos adquieren sentido y una especial densidad.¹⁴ La propia identidad parece estar atada a la exigencia de reconocimiento, poseyendo, a fin de cuentas, una estructura dialógica. Somos, en una medida relevante, el resultado del diálogo y del intercambio con otros, quienes, como un espejo fiel, al devolvernos la imagen de nosotros que hemos ido, paso a paso, construyendo, llenan nuestra vida de ángeles o de esperpentos.¹⁵ El liberalismo, entonces, al valorar al individuo, debe, al mismo tiempo, valorar la cultura, las diversas formas que es capaz de adoptar una vida humana consciente de sí misma. La cultura no solo nos acompaña como la respiración; hasta cierto punto nos constituye, nos provee de un len-

¹² El carácter práctico de una disciplina tiene dos significados: de una parte, una disciplina puede ser práctica porque, como observa Raz, está anclada en una cierta práctica social (aspecto este que el comunitarismo subraya); de otra parte, puede ser práctica porque supone deliberación en el ámbito de lo contingente, porque supone, como sugiere Hare, algún tipo de respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? (aspecto que, por su parte, el comunitarismo tiende a omitir).

¹³ TAYLOR, Ch. *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*. Garka, 1999. Si la mayor parte de las instituciones públicas, ya no nos reconocen y solo mantienen su carácter de prestadoras de servicios, entonces la necesidad de reconocimiento se trasladará, ya que no podrá ser suprimida. Cfr. también, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 1993.

¹⁴ PUTNAM, H. «Pragmatism and relativism: Universal values and traditional ways of life». En *Words and Life*, op. cit., p. 151.

¹⁵ *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, cit., p. 45.

guaje, de un relato acerca de lo que somos, acerca de cuál es nuestro lugar en el mundo y nos provee, además, de una respuesta que intenta explicarnos el misterio de lo absoluto. Hasta cierto punto somos insolubles del grupo al que pertenecemos y con cuya historia nuestra propia vida está entrelazada. El respeto de la autonomía individual exige, entonces, la preservación de la pluralidad cultural. Ella parece estar exigida no solo por el hecho harto evidente de que constituye un error —o un engaño— pretender la defensa del individuo sin defender, al mismo tiempo, la historia colectiva con la que la vida de ese individuo está entrelazada, sino, además, porque para quienes son ajenos a esa forma de vida la pérdida de esa cultura es un empobrecimiento de la propia vida, un nuevo síntoma de escasez en la búsqueda de información que permita esclarecer la permanente búsqueda del bien.

4. Así, entonces, son los propios ideales de autonomía personal que inflaman la imaginación de los demócratas liberales, los que exigen tomar en serio la pluralidad cultural y étnica. Esa pluralidad expresa una búsqueda razonada del bien y contribuye, por eso, a hacer más rica la propia búsqueda de aquellos que, *prima facie*, no la comparten.¹⁶ No se trata de que la cultura posea una realidad ontológica superior a la del individuo —como lo creyeron ciertos tipos de nacionalismos—¹⁷ De lo que se trata es, más bien, que las formas y sentidos culturales son importantes para el desarrollo de la identidad individual. Como ha sugerido Raz, el multiculturalismo no es susceptible de un análisis reductivo en términos de «acciones individuales o estados mentales. Los grupos culturales tienen una vida de suyo propia. No obstante, su reclamo moral de respeto y prosperidad descansa enteramente sobre su vital importancia para la prosperidad de seres humanos individuales. Este caso es un caso liberal por su énfasis en el rol de las culturas como una precondition para la libertad y como un factor que configura el contenido de la libertad individual».¹⁸

¹⁶ Cfr. KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996; WOLLIN, Sh. *Democracia, diferencia y reconocimiento*. En *La política*, vol. 1, Buenos Aires, 1996.

¹⁷ Para una revisión del problema del nacionalismo y la manera en que puede ser compatibilizado con una política liberal del reconocimiento, véase MILLER, David. *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. Barcelona: Paidós, 1997.

¹⁸ «Multiculturalism: a liberal perspective». En *Ethics in the public domain*. Essays in the Morality of Law and Politics. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 178.

5. La pluralidad cultural no tiene, para el liberalismo, un valor en sí misma. Ya se ha dicho, se trata de un valor subordinado o instrumental a la autonomía. Las diversas formas de vida son valiosas en un doble sentido: contribuyen a acrecentar la búsqueda autónoma de la vida buena; pero, además, la membresía cultural permite adoptar cursos de acción significativos.

Ello exige rechazar la existencia de derechos colectivos que favorecen la coerción de un grupo contra sus miembros, es decir, la existencia de derechos colectivos que nieguen el valor de la autonomía. Un examen de los diversos tipos de tolerancia y de los derechos colectivos, ayudará a entender lo que digo.

Kylmincka ha sugerido distinguir entre derechos colectivos externos e internos.¹⁹ Los primeros, reclaman el derecho del grupo —con identidad étnica o nacional— a ser tratado con igual consideración y respeto que otros grupos equivalentes. Los segundos, en cambio, reclaman el derecho del grupo a coaccionar a sus miembros impidiéndoles revisar su concepción del bien. La distinción de Kymlincka ha servido, por eso, para distinguir dos modos de la tolerancia que es propia de las democracias liberales: de una parte, la tolerancia puramente externa o grupal y, de otra parte, la tolerancia individual. La primera suele ser esgrimida por cierta forma de liberalismo del *modus vivendi* (una forma tosca de liberalismo escéptico) y equivale casi a la política religiosa del imperio otomano que si bien permitió la coexistencia pacífica de religiones radicalmente disímiles, lo hizo a costa de aceptar que se castigara la herejía y la apostasía que impiden, como es obvio, la revisión del propio discernimiento acerca del bien. La segunda forma de tolerancia en cambio, fundada estrictamente en la noción de autonomía individual, acuerda el reconocimiento de derechos grupales que no signifiquen coerción contra los miembros del grupo que les impidan una

Raz sugiere —correctamente creo yo— que la libertad, tal cual la entienden Spinoza o Kant, es una conducta de acuerdo con leyes racionales (por eso, una conducta movida por inclinaciones es heterónoma, desde el punto de vista de Kant). Es un punto de vista correcto; aunque la frase según la cual la libertad no equivale a una licencia —una frase conceptualmente impecable— ha sido frecuentemente usada, como ha puesto de manifiesto Berlin, para negar la libertad. Como es obvio, es muy tentador restringir la libertad como licencia para aumentar la libertad como autonomía.

¹⁹ *Op. cit.*, cap. I.

búsqueda razonada del bien (recuérdese que el liberalismo defiende la idea de autonomía como la posibilidad no solo de generar o adherir a una cierta concepción del bien, sino como una posibilidad de someter a escrutinio y a revisar una y otra vez esa concepción). Mientras en el primer grupo estarían los derechos del grupo a sancionar a los individuos que se aparten de las creencias colectivas; en los segundos estarían los derechos lingüísticos (en un amplio sentido, es obvio, de la lengua); los derechos a un estatuto especial de posesión de la tierra; el derecho al gobierno autónomo.

6. Las ideas precedentes, claro está, no son compartidas por el comunitarismo de raigambre hegeliana o neoaristotélica. Para el comunitarismo, la idea del yo está indisolublemente entrelazada con unas tramas de significado que nos exceden y que escapan a nuestra voluntad. Una cierta idea del bien, provista por la comunidad a que pertenecemos, forma parte indisoluble del sujeto que somos y nos acompaña en nuestro discernimiento cotidiano. Como si fuera una sombra, o una condena que a veces nos consuela y a veces nos castiga, la cultura a que pertenecemos configura en nosotros una cierta idea del bien, una cierta idea de lo que es una vida excelsa, que no podríamos abandonar mediante el escrutinio moral. La actitud del liberalismo —de rechazar los derechos del grupo a la restricción interna— podría constituir, así, una forma de etnocentrismo, una falta de reconocimiento.

Walzer, por ejemplo, ha sostenido que existen varias formas de tolerancia y que cada época posee una versión de la suya, atendido que la tolerancia más que una derivación de principios únicos, constituye una práctica social compleja, frecuentemente contradictoria, respecto de la que es inútil pretender una forma única (salvo la aspiración a la coexistencia pacífica).²⁰ La tolerancia moderna (que reposaría sobre una forma de religión civil) y la postmoderna (donde ser extranjero es lo único que tendríamos en común) son formas posibles de tolerancia y no es posible, agrega, saber cuál es mejor. El sugerente análisis de Walzer es, sin embargo, epistemológicamente débil: si sus aseveraciones son correctas, de ahí se sigue entonces que *desde la práctica de una democracia liberal* podemos juzgar las restantes (y no, en cambio, que no podemos juzgar ninguna). Creer que solo existen las prácticas sociales es contradictorio con la idea del relativismo —con la idea de que todas

²⁰ *Una visión de ningún lugar*. México: FCE, 1996.

son equivalentes—. Si yo nada más cuento con mi práctica y no puedo escapar de ella ¿Cómo, entonces, podría evitar juzgar las demás desde la mía o considerar la mía mejor que las demás, salvo, claro está, que me sitúe *por encima* de mi práctica que es, justamente, lo que el comunitarismo rechaza?

7. Son obvias las consecuencias que se siguen de una tesis como la comunitarista. Dejando aparte la inconmensurabilidad de unas culturas con respecto a otras —como, por ejemplo, podría derivarse de un historicismo radical a la Rorty— el comunitarismo favorece los derechos colectivos o grupales sin distinguir, entonces, entre los derechos que establecen restricciones externas e internas, sin discriminar entre los derechos del grupo a ser tratado con igual consideración y respeto que otros grupos y el derecho que algunos grupos reivindican a interferir en la autonomía de sus miembros. Mientras para el liberalismo las demandas del primer tipo están plenamente justificadas —pues constituyen una derivación del valor que posee la autonomía— ello no ocurre con las demandas del segundo grupo las que, en cambio, al restringir la autonomía carecerían de justificación moral.

8. No acaba ahí, sin embargo, el problema puesto que el análisis que antecede puede dar lugar a dos tipos —que, además, son históricamente reales— de democracia liberal. Una versión de la democracia liberal defiende para el Estado un papel estrictamente neutral. El estado no puede considerar a ninguna cultura como intrínsecamente superior a otra y, por lo mismo, debe tratarlas a todas por igual siendo ciego a la diferencia. Dentro de los objetivos de un Estado así concebido, no hay lugar para erigir como meta colectiva la preservación de una cultura (este sería el caso de los Estados Unidos de América).²¹ Otra versión, en cambio, sugiere que el Estado puede comprometerse con la supervivencia de una forma de vida específica, a condición que mantenga un amplio margen de tolerancia respecto de las demás culturas (este sería el caso de Canadá).²²

²¹ Paul Kahn advierte en ese tratamiento neutral —que acaba relegando a las identidades y formas de vida al espacio de lo privado— una forma de disolución de la política. La religión civil, según Kahn, no puede reposar sobre una concepción procedimental del sistema político. Véase «Conceptos cambiantes en la situación política de la religión», en Sela 1999, *Seminario de Teoría Constitucional y Política* (inédito).

²² TAYLOR, Ch. *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Garka, 1999.

9. Una democracia liberal, entonces, debiera tolerar y tratar con igual consideración y respeto a todas las formas de vida por igual, sin pretender que alguna posee un mayor valor intrínseco que cualesquier otra. Esas formas de vida contribuyen a la búsqueda del bien en que cada vida humana está comprometida y ahogarlas importa una pérdida no solo para los miembros del grupo que genera la forma de vida en cuestión, sino una pérdida neta para la sociedad en su conjunto la que, entonces, no podrá ofrecer a los seres humanos que en ella ejercitan sus vidas, maneras inéditas y sorpresivas de indagar su significado. Con todo, una democracia liberal intentará, también, desincentivar las formas de vida que sofoquen la autonomía de sus miembros y que pretendan interferir en sus vidas sin que medie consentimiento. Una democracia liberal no consentirá en derechos grupales que reclaman interferencias no consentidas en la vida de los miembros del grupo y hará esfuerzos por salvaguardar la posibilidad de la desafección y el escrutinio moral, establecido, como va dicho, que el liberalismo no solo está comprometido con la idea de autonomía como capacidad para forjar una cierta idea del bien, sino que, por sobre todo, con la idea de autonomía como capacidad para revisar críticamente las concepciones del bien a las que, en algún momento, se ha adherido.

10. Las precedentes ideas no son, obviamente, compatibles con el proyecto de Estado Nacional. La idea de un Estado Nacional es la idea de una unidad política que se corresponde con una unidad culturalmente homogénea. En el caso de Chile, la idea de un Estado de esa índole está fuertemente arraigada y, por lo mismo, la consolidación del Estado en Chile supuso un gigantesco, y a veces cruel, esfuerzo de homogeneización cultural. Varios fenómenos contribuyeron a ello, como lo pone de manifiesto la historiografía. Un sistema de educación pública que se expande sostenidamente a lo largo del siglo diecinueve y que intenta generalizar la racionalidad del logos escrito frente a la oralidad;²³ una larga guerra que al movilizar a los ciudadanos contribuyó a

²³ «La educación pública que se extendió en Chile a lo largo del siglo XIX fue uno de los mecanismos de control y cohesión utilizados por el Estado para crear una nueva sociedad concebida como la asociación de hombres libres y racionales, emancipados de sus creencias y pertenencias tradicionales. Se aspiraba transitar de la cultura oral propia del grupo inmediato a la cultura escrita propia de una comunidad universal que se expresaba a través de la razón» [...]. «El Estado optó por lo que hemos llamado una "política de omisión" , es decir, por no diseñar

desarraigarlos y a sustituir su pertenencia comunitaria por su adscripción al país o a la república; una tradición de un amplio centralismo que ahoga las peculiaridades; una amplia iconografía histórica provista de abundantes héroes son algunas de las maneras en que la Nación se va configurando en Chile, como ha sugerido Góngora,²⁴ desde el Estado. La idea de un Estado Nacional va indisolublemente ligada a la homogeneización cultural y a un proyecto político —como es la idea de una república de ciudadanos— que es ciego a la diferencia. Las razones que acabo de exponer, abogan, en cambio, por un Estado que se reconozca plural y que, en razón de ello, promueva un trato igual a todas las identidades.

¿Es coherente ese propósito con lo que han sido los proyectos de las elites modernizadoras en nuestro país?

A primera vista, no, sin duda. Las características que poseyó el proyecto de modernización en Chile, lo vincularían con una visión iluminista ciega a la diferencia. Una revisión de la historiografía muestra, sin embargo, hasta qué punto se trata de un debate abierto sobre el que conviene volver porque, es bien sabido, la historiografía es un intento contemporáneo de definir lo que somos. ¿Cómo ha examinado la historiografía este rasgo de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser? ¿Se ha recogido el reclamo de identidades múltiples en los proyectos de cambio en Chile? ¿Cómo se ha relatado nuestra identidad por parte de la historiografía?

La historiografía liberal y positivista del diecinueve solió presentar el proyecto modernizador de la elite como una ruptura enfrente del estado indiano y el pasado colonial²⁵ y, así, como la construcción de una nueva identidad. Desde ese punto de vista las instituciones y el Estado son fruto (y muestra del éxito) de ese primer proyecto moderni-

una política educacional específica para los indígenas, sino una política uniforme a nivel nacional que borrara los particularismos culturales que debilitaban el concepto de unidad nacional». SERRANO, Sol. «De escuelas indígenas sin pueblos a pueblos sin escuelas indígenas: la Educación en la Araucanía en el siglo XIX». En *Historia*. Santiago: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. 29, 1995-1996, pp. 423-474.

²⁴ Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX. Santiago: Universitaria, 1986.

²⁵ Véase VILLALOBOS, Sergio. «Introducción para una nueva historia». En *Historia del Pueblo Chileno*. Santiago: Zig Zag, 1983, p. 16; JOCELYN HOLT, A. *La Independencia de Chile. Tradición, modernización y mito*. Madrid: Mapfre, p. 300 y ss.

zador. Esa visión —la independencia como ruptura y acto fundacional genuino— se mantuvo en lo fundamental hasta que la llamada cuestión social puso en crisis el modelo de Estado Constitucional del diecinueve. Surgió así en la cultura chilena una hiperestesia que dio origen a múltiples discursos acerca de las crisis.²⁶ La historiografía aristocrática —denominada así por Villalobos— dio curso a una nueva interpretación de la historia decimonónica.²⁷ La independencia, más que una ruptura y un acto fundacional, habría sido un intento frustrado por parte de las elites de autonomizar Chile del pasado a cuyo amparo se constituyó su *ethos*. Chile habría preexistido a la Independencia y en el desconocimiento de este hecho fundamental radicaría la razón de su crisis. Superarla supone, según este modo de ver las cosas, reivindicar el papel del Estado frente a la fronda (así, *v. gr.* en Edwards) o revalidar el corporativismo hispano y medieval (así, *v. gr.* en Eyzaguirre, Philippi).²⁸

En la historiografía y el ensayo contemporáneos, esa disputa aparece planteada de nuevo, aunque ahora se suscita en derredor de los conceptos de tradición y modernidad.

Hay quienes —haciendo pie en la sociología de la cultura— sugieren la hipótesis de que el *ethos* nacional se habría constituido en el dieciséis al amparo del barroco.²⁹ El barroco —un proyecto ecuménico tridentino, más sensual que intelectual, sincrético e inclusivo, más abierto a las identidades— habría sido un intento anterior al de la ilustración por superar las crisis de legitimidad sin transgredir el reconocimiento (de ahí que se esgrima, en este tipo de visión, a la religiosidad

²⁶ GODOY, Hernán. *El Carácter Chileno*. Santiago: Universitaria, 1976, p.288.

²⁷ VILLALOBOS, Sergio. *Op. cit.*, p.28; MORANDÉ, Pedro. *Cultura y Modernización en América Latina. Ensayo acerca de la crisis del desarrollismo y su superación*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984, pp. 15-26; RUIZ Y CRISTI. *El Pensamiento Conservador en Chile*. Santiago: Universitaria, 1992, p. 9.

²⁸ Cfr. RUIZ Y CRISTI. *Op. cit.* pp. 9-16. Estos autores hacen un paralelo entre esos ensayistas y el pensamiento histórico francés: Edwards defendería una versión modernizada de la *thèse royaliste*; Eyzaguirre defendería la *thèse nobiliaire*.

²⁹ Se entiende que aludo al barroco como síntesis cultural. Lo propio del barroco, desde este punto de vista, es su carácter sincrético, inclusivo y no exclusivo. El barroco, se ha dicho, es laxo: intenta alcanzar una síntesis por adición sensual. Son fundamentales aquí: MORANDÉ, Pedro. *Cultura y Modernización en América Latina*, 1984, *Op. cit.*; COUSIÑO, Carlos. *Razón y Ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América latina*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990.

popular como una forma de nueva síntesis social); sería la otra modernidad oculta en Latinoamérica. Los proyectos modernizadores de las elites (las liberales y positivistas del diecinueve y las desarrollistas del veinte) serían continuadoras de la ilustración instalada por vez primera en América con el reformismo borbón, pero no habrían logrado permear el «mundo de la vida». La hacienda y el rito —y no el texto y el mercado— serían las instituciones claves del mundo latinoamericano y el proyecto de modernización que las olvide, como ocurriría con los de tinte ilustrado, estaría destinado al fracaso.

Jocelyn Holt, en cambio, defiende la hipótesis que la independencia constituyó un genuino principio de modernidad en Chile cuyos orígenes estarían, en última instancia, en el reformismo borbón. La visión constructivista y voluntarista del poder estatal, introducidas por vez primera por los borbones, sumada a una permanente estrategia de cooptación por parte de la oligarquía, habría permeado la cultura de Chile y habría facilitado su ingreso a la modernidad. La elite del diecinueve habría transitado hacia el liberalismo en una estrategia de cooptación permanente —originada en su actitud frente al reformismo borbón— y una de las consecuencias no previstas de su intento habría sido erigir en Chile un genuino principio de emancipación moderna que se trasuntaría en ciertas características que, de hecho, presentaría la sociedad civil.³⁰

La disputa entre esas dos visiones³¹ —al cabo, una disputa ideológica relativa a cuánto republicanismo cívico hemos logrado construir— no puede ser decidida aquí. Con todo, parece claro que la visión de la historiografía liberal y positivista —que tras el análisis filológico y la abundante documentación, esconde una tesis de historia interpretativa— no es del todo correcta. La independencia no fue una revolución social, sino —como lo muestran los acontecimientos posteriores de la

³⁰ Esa tesis (inserta en una hipótesis relativa a una hermenéutica de la historiografía nacional, que debe ser confrontada con Villalobos, S. *Introducción para una nueva historia. Op. cit.*) ha sido espléndidamente expuesta por JOCELYN HOLT, Alfredo. *La Independencia de Chile. Tradición, modernización y mito. Op. cit.*, p.267-297.

³¹ Es obvio que la disputa entre esas dos visiones es una reedición de la disputa europea (representada por las figuras de Habermas y Gadamer) relativa a si la ilustración es un proyecto frustrado o inconcluso. Debe verse al respecto el discurso de Habermas al recibir el premio Adorno «La ilustración un proyecto incompleto», en FOSTER et al, *La Posmodernidad*, Barcelona: 1986.

república conservadora— nada más una revolución política. Otra cosa, claro está, es sostener que las revoluciones políticas o institucionales son mero cambio de superestructuras o un puro disfraz involuntario tras el que pervive oculta la tradición. Las revoluciones políticas, al alterar las estructuras de plausibilidad del mundo de la vida (o sea, las instituciones) acaban modificando las antiguas estructuras de significación.³² En Chile no hubo burguesía —si por burguesía se entiende un grupo social dotado de una ética del ahorro ascético y no una clase con tendencia al consumo conspicuo— ni disidencia religiosa, ni, feudalismo; en suma, ninguno de los supuestos sociales e históricos del genuino liberalismo que la inteligencia chilena del diecinueve intentó hacer suyo. Pero, como digo, la república democrática y liberal, tampoco es un intento fatuo. Es la única posibilidad de establecer un horizonte de legitimidad en la convivencia, aunque a ello se oponga —como lúcidamente lo ha mostrado un autor— el centralismo de los últimos tres siglos de Latinoamérica. El liberalismo en Chile, en el sentido sociológico fijado por Mannheim, habría sido más ideológico y mítico que utópico, si es que por liberalismo se entiende una cierta concepción relativa al fundamento y al límite de la obligación política que remite a la subjetividad y que se expresa en la idea de derechos básicos, contractualismo y constitución, o sea, si se entiende por liberalismo una tesis que independiza a la sociedad civil de la Iglesia y del Estado. En otras palabras, el liberalismo en Chile parece más un fenómeno destinado a mantener que a transformar; más encaminado a ocultar las identidades que a superarlas mediante la ciudadanía.

II

11. El caso de las mujeres es distinto al caso de las minorías que han logrado constituir culturas societales; pero, en mi opinión, una democracia liberal cuenta con buenas razones para considerar un trato diferenciado en razón del género. Como sugerí, una democracia liberal se compromete a brindar a los ciudadanos un trato igualitario.³³ Ese

³² GEERTZ, C. «La política del significado». En *La interpretación de las culturas*, *op. cit.* pp. 262 y ss.

³³ No es difícil encontrar en la Constitución cláusulas que prescriben una regla de igualdad. Con todo, al haber varias concepciones de igualdad, una misma regla puede justificar políticas distintas.

ideal puede ser realizado en dos sentidos. Uno de ellos —que, como ha sido sugerido, tiene raíces en Rousseau y en Kant—³⁴ sostiene que la igualdad se alcanza por la igual participación, bajo la forma de ciudadanía, en el espacio público. Desde el punto de vista público, los seres humanos deberían ser tratados sin consideración a ninguna cualidad adscrita. Este punto de vista defiende una cierta discontinuidad entre el mundo de la vida —el mundo de nuestras certezas cotidianas en el que cada uno define su identidad— y el espacio de la deliberación colectiva en que se produciría una necesaria e inevitable homogeneización. Al lado de ese punto de vista, se encuentra lo que se ha denominado —con inevitable resonancia hegeliana— la «política del reconocimiento». La «política del reconocimiento» supone, como ya lo sugerí, que la identidad está vinculada al reconocimiento que los demás hacen del modo en que cada uno se percibe. Según este punto de vista, la falta de reconocimiento de la propia identidad equivaldría a una forma de opresión que desmedra las bases de la autoestima y el respeto de sí mismo. El autorrespeto —uno de los bienes primarios según Rawls— equivale a la conciencia de un individuo que «su plan de vida es meritorio y su consecución valiosa». La falta de reconocimiento importaría un desmedro inevitable a las bases del autorrespeto.

Dworkin ha presentado también un análisis de esas dos formas de concebir la igualdad; aunque lo ha hecho rehuendo toda resonancia

³⁴ Rousseau, como es sabido, recoge el ideal de la intimidad, la idea de que hay una voz interior que nos constituye y que ansía con ser reconocida; pero, al mismo tiempo, Rousseau teme que por medio de ese reconocimiento nos constituyamos en siervos de los demás (de ahí el temor que él muestra al «torbellino social»). La solución rousseauiana a ese problema consiste en igualarlos a todos en el reconocimiento abstracto de la república. En la conocida Carta a D'Alembert (Santiago: Arcis, 1996), Rousseau comparó lo social con el teatro y lo político (que será luego la voluntad general) con la fiesta. Su oposición al teatro radica en la analogía que él advierte entre esta actividad artística y lo social. El espacio de lo político, según Rousseau, garantiza un reconocimiento igual de todas las identidades.

El caso de Kant (que ha inspirado buena parte del ideario liberal) es distinto. Para Kant, nuestros apetitos —que hasta cierto punto nos definen— no permiten constituir una ley moral. Por eso, la tercera tesis de la *Crítica de la Razón Práctica* reclama una determinación de la voluntad no por la materia, sino por la forma. El liberalismo de derechos —con su fuerte acento procesual— se inspira en una tesis kantiana como esa.

hegeliana (como la que posee el uso del concepto de «reconocimiento»). Se encuentra, de una parte, el derecho a un *igual tratamiento*, que es, *prima facie*, el derecho a ser contabilizado de la misma manera que cualesquier otro, por ejemplo, en el derecho a voto o en la distribución de cargas. De otra parte, se encuentra el *derecho a ser tratado con igual consideración y respeto*, es decir, el derecho a que mis peculiaridades se tomen en cuenta como las peculiaridades de cualesquier otro. Mientras el primer tipo de igualdad enfatiza la asignación pareja de ventajas o bienes de otra índole; el segundo enfatiza, más bien, la necesidad de que lo que cada uno es se considere con igual respeto y consideración. Así, por ejemplo, un padre confiere igual tratamiento a sus hijos si reparte entre ellos, en porciones iguales, las tareas domésticas o les permite intervenir de la misma forma en las conversaciones familiares. Pero si, postrado uno de los hijos con una enfermedad que al otro apenas le incomoda, el padre distribuye por igual la última porción de medicina, entonces ese padre, sostiene Dworkin, está infringiendo el derecho a un igual trato y consideración. Es obvio, como el propio Dworkin lo reconoce, que el derecho a un igual tratamiento —como en el ejemplo que acabo de sugerir— puede infringir el derecho a ser tratado con igual consideración y respeto, de donde se sigue que el segundo tiene primacía respecto del primero. Como el propio Dworkin sugiere, la discriminación inversa viola la primera versión de la igualdad —los hijos, en el ejemplo, no recibirán una porción igual de fármaco—; pero favorece a segunda —los hijos fueron considerados en la peculiaridad que padecían—. Dworkin sugiere que ambas formas de concebir la igualdad pueden ser defendidas echando mano de argumentos utilitaristas; aunque solo la segunda puede serlo, además, merced a argumentos ideales. El igual tratamiento puede, ser, en efecto, esgrimido como un mecanismo para que los *actualmente* más aptos accedan a los cargos socialmente importantes y, de esa manera, la tasa general de bienestar aumente. El derecho a ser considerado con igual consideración y respeto, por su parte, puede también ser defendido de esa manera: el ingreso de los hoy postergados puede favorecer la competencia y, de esa manera, fomentar también el bienestar. Puede también permitir, en el mediano plazo, discriminar mejor en términos moralmente correctos y eficientes (distinguir mejor, por ejemplo, a los flojos de los que no lo son, sin echar mano a estereotipos raciales). Con todo, un argumento ideal —dice Dworkin— puede ser esgrimido a favor del segundo tipo de igualdad, pero no a favor del primero: una sociedad que trate con

igual consideración a sus miembros es una sociedad mejor, desde el punto de vista moral, que una que los trate simplemente igual.³⁵

12. Me parece que una democracia liberal es compatible con ambas formas de concebir el trato igualitario; aunque, en mi opinión, existen buenas razones para promover —al igual que ocurría con las minorías étnicas o culturales— una política del reconocimiento (o, si se prefiere la denominación de Dworkin, una política de igual trato y consideración). La principal razón para ello es que pareciera existir una cierta disociación entre la calidad de sujeto que una democracia liberal asigna a las mujeres, por una parte, y el tipo de identidad que persistentemente promueve, por la otra. Aunque esta disociación es abiertamente reconocida, e incluso promovida por una cierta forma del pensamiento liberal (sobre todo por aquella que aparece inspirada en Kant, como se vio) ella no puede tolerarse hasta el extremo de permitir que una cualidad adscrita —como el género— resulte decisiva en la distribución de oportunidades sociales. Ello violaría el igual trato y consideración a que los ciudadanos tienen derecho; pero, además, infringiría un principio básico de la justicia liberal: la distribución meritocrática de ventajas. Como veremos luego, al tratar de las discapacidades, uno de los principios básicos de una democracia liberal (derivados del postulado de la autonomía) es que la distribución de oportunidades y ventajas en la vida debe ser resultado del mérito o de las ambiciones y no, en cambio, un simple resultado de las dotaciones naturales que le tocó en suerte a cada uno.

13. Existen, con todo, formas más radicales de considerar el problema del género; aunque, en mi opinión, estas formas se apartan de los postulados básicos de una democracia liberal. El género puede ser tratado —desde un historicismo radical— como una construcción social que, adosada sobre el sexo, permite erigir un conjunto de distinciones (como lo público y lo privado o la noción de consentimiento) en las que se oculta un discurso esencialmente andrógino que define para las mujeres un papel subordinado en la vida social. El problema del género, según este punto de vista, no puede ser definido como uno de discriminación (es decir, a la luz de un ideal de igualdad) sino como uno de dominación.³⁶

³⁵ «La discriminación inversa». En *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989.

³⁶ He explorado ese punto de vista en «Género y Liberalismo de Derechos». En *Anuario de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, vol.

14. Ahora bien, de los dos puntos de vista respecto del género compatibles, a mi juicio, con una democracia liberal, solo uno de ellos da origen a la necesidad de ejecutar acciones afirmativas o actos de discriminación positiva en favor de las mujeres. El ideal de igualdad ciudadana (o igualdad en la atribución de derechos con prescindencia de cualidades adscritas) solo justifica formas de justicia compensatorias de carácter individualizado (si Ana fue víctima de una injusticia, Ana, y nadie más, tiene derecho a una reparación; Ana no podría reivindicar un mejor trato sobre la base que sus congéneres han sido históricamente maltratadas). La solución a que arriba lo que se ha denominado «política del reconocimiento» es, obviamente, distinta. Si nuestra identidad está vinculada a experiencias que nos exceden y a universos simbólicos intersubjetivos, entonces existen buenas razones para promover acciones afirmativas que favorezcan una condición de igualdad tal que permita que las propias mujeres narren su identidad y discutan aquella que han recibido, por ejemplo, de los hombres. En este caso, la acción afirmativa tendría por objeto promover un reconocimiento igual de la identidad de hombres y mujeres.³⁷

III

15. Al caso de las minorías étnicas y culturales (*supra* I) y las mujeres (*supra* II), cabe agregar lo que denominé minorías desafortunadas. Con esa expresión, me refiero al caso de quienes padecen desventajas naturales en la vida y que, por lo mismo, serán desventajados incluso en un escenario de igualdad de recursos (pero con desigualdad de capacidades, como sugiere Sen).³⁸ ¿Existen razones para imponer sacrificios a la mayoría —v. gr. aumentando los recursos vía rentas generales o imponiendo costos de oportunidad de los recursos existentes—

15, 1997. Cfr. MACKINNON, C. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Valencia: Cátedra, 1995. Esta autora examina al liberalismo como una práctica social discontinua que solo en apariencia usaría un lenguaje andrógino. A fin de cuentas, el liberalismo encubriría una forma de dominación.

³⁷ Una cuestión técnica de carácter mínimo. Una política del reconocimiento de carácter democrático —donde cada hombre o mujer cuenten como uno— supone utilizar la distinción entre «preferencias personales» y «preferencias externas» que ha sugerido Dworkin.

³⁸ SEN, A. *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, 1997, p.79.

en favor de quienes poseen desventajas naturales? Creo, en términos generales, que sí; aunque el problema ha sabido discutirse al interior de los principios de una democracia liberal y aunque incluso autores como Rawls carecen de una respuesta definitiva frente a este problema.

16. En términos generales, el liberalismo reivindica un trato igual para todos los sujetos, hombres o mujeres. Esa exigencia de un trato igual deriva de la condición de autonomía. La noción de autonomía supone que un sujeto, como he sugerido ya, es capaz de adoptar decisiones que hacen significativa su vida y capaz, asimismo, de ejecutar actos voluntarios a la luz de esas decisiones. El liberalismo se muestra proclive a promover esa igual condición y a remover los obstáculos (como las deficiencias de información o de autorrespeto) que impiden que cada ser humano esté en condiciones de ejercer la autonomía que, en tanto agente moral, lo caracteriza. Una vez que esa igual condición se alcanza, el liberalismo mira con simpatía las diferencias y las desventajas que son producto del mérito, la imaginación o el talento de los hombres o las mujeres. No considera que ese tipo de diferencias lesionen la igualdad: ellas son una muestra de la inevitable diversidad a que conduce tratar a los seres humanos como iguales. Sin embargo, las diferencias que no son producto del mérito o la imaginación de sus autores, no resultan, en principio, moralmente correctas. No hay, en esta parte, diferencias relevantes entre las desventajas sociales y económicas de un sujeto y sus desventajas naturales. Ambas debieran ser consideradas al tiempo de diseñar políticas sociales y económicas que tiendan a favorecer un trato igual para todas las personas.

17. Creo que hay varios argumentos en favor de considerar de la misma manera las desventajas sociales y económicas y las desventajas naturales.³⁹ En primer lugar, ambas serían protegidas si pudiéramos diseñar nuestras instituciones bajo condiciones de imparcialidad (si usted pudiera negociar un acuerdo a este respecto considerando su propio interés y sin conocer sus habilidades personales, es seguro que se protegería, y estaría dispuesto a proteger a otros, contra una probable discapacidad); en segundo lugar, no parecen ser moralmente correctas las diferencias que no son producto del propio mérito, las diferencias no

³⁹ Desde luego, no cuentan como desventajas naturales los casos de incapacidad que son imputables a la acción de otros seres humanos y que son materia de justicia correctiva. Estos casos deben ser resueltos mediante los sistemas de responsabilidad o, en su caso, sistemas de seguro.

merecidas no parecen resultar compatibles con la idea de igualdad que, según he sugerido, subyace a una democracia liberal (una sociedad democrática está dispuesta a reconocer aquellas diferencias que se deben al talento o al mérito; pero no aquellas que se deben a una simple lotería natural, descontado, claro está, dentro de ciertos márgenes, el nivel de inteligencia).

IV

18. Un caso aparentemente fácil para una democracia liberal es el de las minorías que lo son en razón de su plan de vida (esto incluye opciones religiosas minoritarias, sexuales, estéticas o de una índole semejante). Es propio de este tipo de minorías el hecho que, a diferencia de las primeras que hemos visto, no logran conformar una cultura social específica.

En principio, una democracia liberal no considera a ningún plan de vida como intrínsecamente superior a otro y le repugna imponer planes de vida sobre el supuesto que hay algunos de ellos que suponen un error o un malgasto de las propias capacidades. Ello no es, necesariamente, fruto de un escepticismo metaético del liberalismo —no se deriva del hecho que el liberalismo carezca, necesariamente, de una cierta noción del bien o de alguna idea acerca de cómo debemos vivir— sino de la propia índole de la vida humana que se resiste a ser vivida sobre la base de un significado impuesto. Parece obvio que imponer un cierto plan de vida no mejora la situación de aquel a quien se le impone: un significado vital impuesto (respecto del cual el sujeto no encuentra razones para adherir) no es un significado genuino que aumente la calidad de la vida del sujeto en cuestión.⁴⁰

19. Lo anterior no obsta, sin embargo, a que un Estado comprometido con una democracia liberal pueda intentar desalentar ciertos planes de vida que importen un malgasto definitivo de la propia autonomía (como el consumo de drogas duras, por ejemplo). Como Ulises frente a las sirenas, los seres humanos podemos distinguir entre nuestros intereses actuales y nuestros intereses de más largo plazo: puede no estar dentro de mi interés actual dejar de fumar, pero de ahí no se sigue que no intente hacerlo mediante técnicas de «autoatamamiento». El

⁴⁰ DWORKIN, R. *Liberalism, A matter of principle*. Harvard, 1994.

fenómeno no es muy distinto al que se suscita con el control contramayoritario establecido por la mayoría: una mayoría que consciente en tener una Constitución o revisión judicial de la ley, es una mayoría que sabe que si bien transgrede su interés actual, maximiza su interés de largo plazo. En este aspecto, parece necesario distinguir entre «reprimir algo», «ser indiferente» o «promover». La primera alternativa está, creo, excluida de las posibilidades morales de una democracia liberal; las dos restantes son posibles. Una democracia liberal de neutralidad estricta propugnaría una actitud indiferente; una democracia liberal comprometida con la autonomía tendería a promover formas que alentarán una vida autónoma, permitiendo, sin embargo, un amplio espacio a las vidas que no suscriban ese ideal.

20. Un caso de especial interés —por las vinculaciones históricas que presenta con el concepto de tolerancia y las características que reviste el proyecto de Estado Nacional en Chile— es el caso de las minorías religiosas. En principio, una democracia liberal —sobre el supuesto de la libertad de conciencia y de culto— debe tratar con igual consideración y respeto a todas las creencias religiosas e, incluso, a aquellas personas que no suscriben ninguna. *Prima facie*, no parece justificada la imposición de gravámenes a la mayoría, o a una minoría, para favorecer a los creyentes frente a los que no lo son o a algunos creyentes frente a otros. Ello viene exigido no solo por una política de reconocimiento (si bien la identidad de la mayoría de los individuos suele estar atada a una creencia religiosa que confiere significado al conjunto de sus vidas; también hay identidades que carecen de toda vinculación con un culto específico), sino que deriva naturalmente del derecho de todos los individuos —y grupos, como ya se vio— a un trato igualitario.

21. El caso de las minorías que lo son en razón de su plan de vida, es un caso que puede ser resuelto a fin de cuentas mediante los instrumentos clásicos del pensamiento liberal: el estado carecería de razones para intervenir si no media un daño no consentido a terceros.

V

22. En fin, resta el caso de las minorías consistentes. El caso de las minorías consistentes es un caso que, esta vez, no requiere recurrir a los ideales liberales sino a la propia noción de democracia. Parece obvio que una democracia liberal que proteja a las minorías precedentes

(étnicas o culturales, de género, desafortunadas o en razón de su plan de vida), carece de razones para tolerar a las minorías que transgreden la voluntad de las mayorías. Las minorías consistentes son aquellas que defienden ventajas ilegítimas y que violan el carácter procedimental de la democracia.⁴¹ Si bien Madison (en los papeles federalistas) creyó que la propia índole de una democracia protegía suficientemente contra las facciones minoritarias (motivo por el cual la democracia debía protegerse de las facciones mayoritarias)⁴² lo cierto es que la experiencia parece mostrar que las minorías consistentes que han logrado reunir suficiente poder, pueden transgredir el ideal —consustancial a las democracias— de que las decisiones se adoptan por aquellos que conciten la adhesión de las mayorías.

23. Son varios los fenómenos que resulta útil, en esta parte, considerar. Se encuentra, en primer lugar, la relación entre el dinero y la política. Si bien no resulta repugnante que los agentes privados financien la actividad política (la actividad política es un bien público y su financiamiento por privados —y no con cargo a rentas generales— resulta atractiva) ello no resulta recomendable cuando no existen mecanismos institucionales que impidan la extorsión y la corrupción (es decir, el cambio de decisiones por dinero). En segundo lugar, tampoco parece estar justificada la hipostasía de la Nación que entrega a un grupo social (en el caso de Chile, los militares) la custodia de los valores que la configuran.⁴³ Hipostasiar la Nación —concederle una realidad ontológica que requiere ser tutelada— resulta contradictorio con el ideal democrático de una sociedad en el que las múltiples formas de vida contribuyen a definir la propia identidad. En tercer lugar, se encuentra el caso de la mayoría parlamentaria que se opone a la formación de nuevas mayorías. Suele ocurrir, que quienes están en el poder tiendan a asociarse entre sí para perjudicar a sus competidores, por ejemplo, quienes son hoy parlamentarios tenderán siempre a desalentar el ingreso de nuevos candidatos a escena. En otras palabras, las mayorías parlamen-

⁴¹ Una democracia procedimental es un sistema de adopción de decisiones en el que el respeto del procedimiento funda la legitimidad de la decisión que se adopta. Sobre esta base, Nino ha justificado la democracia como una forma de constructivismo epistemológico.

⁴² *Federalista*, n.º 10.

⁴³ Ya vimos —*supra* I— que la existencia de múltiples identidades étnicas o culturales es un requisito de una democracia liberal.

tarias tienen fuertes incentivos para impedir que la mayoría que los eligió pueda conformar una nueva mayoría. Esta es, como es obvio, una de las paradojas de un sistema de mayorías y una democracia preocupada de sí misma debe hacer esfuerzos para impedir la formación de oligarquías.

VI

24. Los argumentos precedentes tienen en común el hecho que esgrimen alguna razón de moralidad en favor de las minorías. Arguyen que en un estado democrático liberal las minorías tienen derecho a ser tratadas con igual consideración y respeto lo que, según hemos visto, incluye la preservación de la identidad o ciertas formas de acción afirmativa.

El aspecto que quiero considerar ahora es distinto. Me interesa examinar si existen razones de eficiencia para promover un trato no discriminatorio respecto de grupos.

La eficiencia puede ser definida de varias formas; pero en lo que sigue la entenderé de la manera que, *prima facie*, resulta más distante a los argumentos precedentes: entenderé por eficiencia el aumento de la riqueza, según la entiende Posner. La ventaja que tiene este argumento de eficiencia es que permite, dentro de ciertos límites, la comparación de preferencias (una sociedad es más rica si es mayor la suma de sus preferencias reveladas).

Desde el punto de vista económico, el rechazo de grupos minoritarios es un problema de costos en un doble sentido.

En primer lugar, la preferencia discriminatoria tiene costos obvios en el intercambio y, a primera vista, hay personas que pagarán un cierto precio por no relacionarse con miembros de grupos minoritarios.⁴⁴ Esto es lo que, al parecer, ocurre en los mercados con el trato discriminatorio. Si a usted le provoca rechazo interactuar o comerciar con un mapuche, por ejemplo, y si, por ese motivo, rechaza venderle algo, prefiriendo, en cambio, entregarlo a un descendiente de inmigrante por un precio menor, entonces usted recibirá menos dinero y el bien no habrá ido a manos de quien más lo valora. La cantidad total de riqueza será,

⁴⁴ Véase para lo que sigue, POSNER, R. *Economic Analysis of Law*, Aspen Law, 1998, pp. 715 y ss.

como producto de su decisión, menor y la tasa total de bienestar será inferior a lo que sería si usted no discriminara. La pérdida de bienestar, sin embargo, se distribuye de diversa forma entre quien discrimina y el grupo minoritario. El fenómeno del comercio internacional ayuda a entender el punto. El comercio internacional —es decir, un intercambio intenso sin barreras— es más beneficioso para los países pequeños que para los grandes. Esta es la razón de porqué Estados Unidos reporta menos perjuicio de las trabas al comercio internacional que, por ejemplo, Suiza. Un país pequeño tiene un mercado insuficiente para disfrutar de las economías de escala y la especialización, en tanto que un país grande puede alcanzar ese objetivo sin intercambio. El resultado es que la preferencia del discriminador tiene un costo que se externaliza en las minorías. Discriminar, en consecuencia, produce una pérdida desigual de bienestar. El caso analizado muestra además, desde el punto de vista económico, porqué las minorías sufren mucho más de discriminación que las mayorías (discriminar para las minorías desfavorece su propio interés).⁴⁵ Todo esto, sin embargo, descontado que en un mercado competitivo, los no discriminadores debieran tender a desplazar a los que discriminan. Fenómeno menos probable si en el mercado existen monopolios.

En segundo lugar, se encuentra la función de disminuir costos de transacción que la discriminación supone. Una persona puede discriminar no en razón de la raza globalmente entendida, sino en razón de alguna cualidad de la que la raza es un indicador. En este caso, la discriminación contribuye al aumento de la riqueza porque disminuye costos de transacción. Si usted cree que los mapuches son flojos, entonces tenderá a usar la proveniencia étnica como una «marca» que indica flojera y evitará contratarlos. La alternativa de no discriminación es, en este caso, aparentemente ineficiente: si usted no quiere contratar flojos y, al mismo tiempo, no discriminar, se verá obligado a emprender un examen detallado de la pensión al trabajo de cada mapuche que pos-

⁴⁵ BECKER, G. *The economic approach to human behavior*. Chicago: Press, 1978, pp. 17-32. El carácter de asignación de riqueza que posee la discriminación, explica que las leyes discriminatorias puedan ser vistas como un tipo específico de impuestos. Como es obvio, entre mayor sea el impuesto, habrá más probabilidades que los discriminadores tiendan a incurrir en mayores costos para discriminar. Así, *v. gr.*, la prohibición de segregar colegios públicos, incentivará a los discriminadores a gastar en educación privada, etc.

tule y eso lo desincentivará a tenerlos en cuenta. La economía de la información indicará que, en este caso, hay incentivos para discriminar. Para que esa discriminación sea eficiente es necesario, sin embargo, que exista una correlación entre la proveniencia étnica y la propensión al trabajo y que la discriminación étnica valúe la propensión al esfuerzo a menor costo que otras alternativas disponibles.

Mientras en el primer caso, la discriminación es producto de una preferencia por la que se paga un precio (precio que, sin embargo, no refleja el costo total de la preferencia, como se vio); en el segundo caso, la discriminación es resultado de la economía de la información y parecería ineficiente para cada actor del mercado pretender verificarla (cada actor del mercado operaría como un *free rider* y no es claro que el perjuicio que esa discriminación causa sea superior al costo de corregirla obteniendo información fidedigna).

¿Contradice las conclusiones precedentes este análisis de eficiencia? ¿Debiéramos concluir que es eficiente discriminar y que, en consecuencia, es necesario escoger aquí entre el bienestar y el derecho a un igual trato?

Creo que en ambos casos es mejor, desde el punto de vista económico, la no discriminación. En el primer caso (el caso en que un actor económico pretende pagar por su preferencia) no hay argumentos económicos que, *prima facie*, la justifiquen. Como se vio, con frecuencia ese tipo de discriminación posee costos que no se internalizan totalmente en los precios, puesto que la pérdida de bienestar se distribuye desigualmente. Ello ocurre porque —como sugirió Dworkin— el mercado no logra distinguir entre preferencias personales y preferencias externas, entre lo que alguien prefiere para sí mismo y lo que prefiere para otros. El resultado es que la asignación de recursos no se produce —como lo sugiere la economía neoclásica— por las preferencias de otros sobre bienes escasos, sino por las preferencias de otros sobre formas de vida minoritarias. El segundo caso (en que la discriminación era producto de la economía de la información) corregir los estereotipos erróneos es un bien público que autoriza, desde el punto de vista económico, la intervención estatal. La pervivencia de información errónea perjudica al mercado e induce a acciones ineficientes. En este caso, la discriminación no se producía porque el sujeto en cuestión fuera mapuche, sino porque era flojo (se tomaba en cuenta su procedencia étnica como indicador de flojera). Como la flojera es un atributo relevante —y es moralmente correcto que se prefiera a un sujeto responsa-

ble que a uno flojo—⁴⁶ la mejora de la información ayudará a que esta discriminación eficiente se produzca. De la misma forma que es función del Estado corregir —y, dentro de ciertos límites, reprimir— la información errónea o engañosa, así también ocurre con este tipo de estereotipos que subyacen a la discriminación. Se trata de un caso en que hay divergencia entre los costos sociales y los costos privados que debería ser corregida por la acción estatal.⁴⁷

⁴⁶ En ese caso hay ganancias utilitarias tanto desde el punto de vista económico (la sociedad será más eficiente) como moral (las ventajas y desventajas se distribuirán, ahora, no basándose en cualidades adscritas sino al mérito de cada uno).

⁴⁷ Este parece ser un caso de «teoría del señalamiento». Si, por ejemplo, la escolaridad fuese nada más un indicador de propensión al trabajo —sin producir ningún bien social adicional— entonces la sociedad estaría mejor sin ella (su cantidad de riqueza sería mayor). Si la escolaridad no aumentara la productividad, entonces operaría simplemente como un mecanismo de distribución de ingresos. La diferencia, sin embargo, entre este caso y la discriminación racial consiste en que en el primero hay costos directos (que se descuentan de la tasa final de bienestar) en tanto que en el segundo caso no parece haber ese tipo de costos.