

EL MEJOR DE LOS TIEMPOS  
(UNIVERSALIDAD, INDIVIDUALIDAD Y  
DEMOCRACIA)\*

DAVID GAUTHIER  
*Universidad de Pittsburgh*

ABSTRACT

«The Best of Times» assumes that in our century it is possible, as never before in human history, for each person to live as an autonomous individual in a community without bounds; and from that it fact draws some political implications, such as that our time opens the possibility of a new form of human community deeply supportive of individuality, where the preservation of cultural forms, religions or languages is secondary to stimulating the flourishing of human individuality. Under the label of «political contractarianism», the paper argues for a doctrine of democracy and individual rights that curtails any justification for independent non-voluntary associations. In particular, the paper holds that the communities focused on some substantive good must be voluntary and flourish within bounds set by an overarching political community free of such focus.

**1.** Vivimos en el mejor de los tiempos. Las generaciones futuras volverán la vista atrás hacia este siglo y verán una transformación casi milagrosa que está haciendo posible, como nunca

\* Conferencia impartida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela el 28 de mayo de 1998. Anteriormente presentada en Montreal, Canadá. Traducción de Joaquín R.-Toubes.

antes en la historia humana, que cada persona viva como un individuo autónomo en una comunidad sin ataduras. No podemos saber ahora si nuestro logro inaugurará una era de florecimiento humano, o si nos excederemos, empobreceremos nuestro medio ambiente y pondremos en peligro nuestra supervivencia. Pero podemos saber esto: si tuviéramos que escoger una época para vivir, sabiendo sólo que, cualquiera que sea la época que escojamos, tendríamos las perspectivas medias de las personas de esa época, entonces la época a escoger sería la actual.

Quiero extraer las implicaciones políticas de nuestra afortunada posición. Quiero sostener que los desarrollos que hacen de éste el mejor de los tiempos abren la posibilidad de una nueva forma de comunidad humana profundamente sustentadora de la individualidad. Pero esta forma de comunidad está también profundamente enfrentada a los continuos intentos de confinar el presente a las formas del pasado; de preservar formas culturales, religiones, idiomas, que han hecho su contribución a la historia humana pero que ya han superado su utilidad, convirtiéndose en mordazas en lugar de en herramientas, que impiden más que estimulan la realización de la individualidad humana. Quiero defender una doctrina de la democracia y de los derechos individuales, en cuanto única base legítima y viable para la comunidad humana; y reclamar el reconocimiento cada vez mayor de esta base en nuestra práctica social y política. La enseña bajo la cual defendería estas ideas lleva el nombre de contractualismo político, pero sobre esto volveré más adelante.

Vivimos en el mejor de los tiempos, ante todo, porque vivimos. Considérense las expectativas de vida en el momento de nacer, que mundialmente están ahora por encima de 60 años, y en los países más avanzados por encima de 75. Hace un siglo y medio en los Estados Unidos la expectativa de vida *para los blancos* era de menos de 40 años; en el cambio de siglo, la expectativa total de vida era de 40 y muchos. Los estándares mundiales en el pasado son más difíciles de determinar, pero creo que podemos asumir sin riesgo que hacia el cambio de siglo la expectativa media de vida rondaba la treintena<sup>1</sup>.

En el cambio de siglo, una proporción considerable de seres humanos moría en la infancia, y muchos más de enfermedades

<sup>1</sup> Para las expectativas de vida en los EE.UU. ver, v.gr., *Information Please Almanac 1995* (Boston & New York: Houghton Mifflin), p. 848. Para las expectativas de vida mundiales en el cambio de siglo ver, v.gr., N. Eberstadt, «The Health Crisis in the U.S.S.R.», *New York Review of Books* 28, 2 (1981), p. 23.

infantiles. Hoy en la mayoría de los países sólo muere así una pequeña parte; casi todos los seres humanos pueden confiar en llegar a adultos. La mayoría puede confiar en vivir, sino hasta la vejez, sí ciertamente hasta el final de la madurez; vivir, esto es, durante los años en los cuales los seres humanos son más productivos; vivir no sólo para tener hijos sino para verlos crecer y para conocer a los hijos de sus hijos.

Asociamos con este siglo una explosión demográfica. Pero piénsese un momento en las dos formas que puede tomar esta explosión. Si aumenta el número de personas vivas en un momento dado, esto puede deberse a dos causas: o nacen más personas o, por término medio, cada persona vive más tiempo. Creo que a veces olvidamos que la explosión demográfica que experimentamos tiene ambas causas. Si la esperanza de vida mundial ha crecido en este siglo desde los treinta y muchos hasta los sesenta y pocos, entonces el número de personas vivas en un momento dado será mayor en un 65-70%, incluso aunque no aumentase el número de nacimientos.

La expectativa media de vida mínima compatible con la supervivencia humana está en torno a los 19 años. De modo que el *aumento* en la expectativa media de vida desde aproximadamente 1900 es *mayor* que el aumento en la expectativa de vida desde los albores de la humanidad hasta 1900. Vemos nuestro siglo como una época de matanzas: el Holocausto; la hambruna provocada a los kulaks; la muerte de treinta millones de chinos por causa del maoísmo; la masacre de los armenios, los hutus y los tutsi; diez millones de muertos en la primera guerra mundial, más de veinte millones en la segunda. Olvidamos que en un sentido más profundo ésta es una época de *vivencias*: por cada víctima de una masacre, hay más de diez bebés que en tiempos anteriores no habrían vivido hasta la madurez.

Y piénsese ahora en otra implicación del incremento en la esperanza media de vida. Como la mayoría de los infantes crecen hasta ser adultos y se reproducen, ha decrecido espectacularmente el promedio de niños que debe tener cada mujer para que la comunidad sobreviva. Al añadir años a nuestras vidas, hemos creado la oportunidad de liberar a las mujeres de hacer de la maternidad el centro de sus vidas desde poco después de pasada la pubertad hasta la menopausia —o hasta su muerte al dar a luz. Pues desde luego sólo recientemente el parto ha dejado de ser por lo general una actividad en la que se pone en peligro la vida.

¿Cómo hemos conseguido lo que a las generaciones anteriores les habría parecido sin duda milagroso? Básicamente de dos maneras: mediante la sanidad y mediante la nutrición, las cuales son ambas aplicación de la ciencia, que es un aspecto central de la sociedad moderna de Occidente. Esto debería hacer pensar a quienes elogian el acervo y la sabiduría médicos y dietéticos de los miembros de las sociedades tradicionales: ¿qué hizo este acervo por sus expectativas de vida? Quizás algo, pero ninguna de esas sociedades añadieron a la vida humana los años que nosotros hemos obtenido.

Pero la esperanza de vida no es el único milagro moderno. Permítanme compartir algunas notas de Peter Adamson, autor de un reciente informe de UNICEF sobre el estado de los niños en el mundo<sup>2</sup>. Hoy el 90% de los niños del mundo empiezan los estudios. En el mundo pobre, dos de cada tres niños cumplen cuatro años de escolarización, frente a uno de cada tres a mediados de siglo. La *proporción* se ha doblado en aproximadamente cuarenta años. La renta real en el mundo pobre se ha doblado en este período, y tres cuartas partes de la población está mejor alimentada, mejor educada, más sana y vive más que hace una sola generación.

Leemos acerca de los desastres. Son espectaculares; producen titulares. Podemos leer acerca de los triunfos, pero son menos espectaculares. Leemos sobre gente muriendo de malnutrición. No leemos sobre los muchos más que ya no mueren de malnutrición. Leemos sobre la epidemia de sida, pero leemos mucho menos acerca de la desaparición de la viruela, que mató en cantidades mucho mayores. No leemos sobre las hambrunas que no sucedieron. Y así desarrollamos una imagen distorsionada. Teniendo constantemente ante nosotros recuerdos de desastres, nos hacemos nostálgicos de un pasado supuestamente mejor.

He mencionado cómo los desarrollos en la sanidad y la nutrición no sólo han prolongado la vida, sino que también han liberado a las mujeres de centrar sus vidas en la procreación. Otros desarrollos han liberado a los hombres de centrar las suyas en la producción primaria. Hace menos de dos siglos la mayoría de las personas en Europa occidental vivían todavía de la tierra; en el este muchos estaban sujetos a la tierra<sup>3</sup>. Desde entonces se ha

<sup>2</sup> Lamentablemente no he apuntado la fuente de donde tomé estas notas.

<sup>3</sup> Ver, v.gr., Colin McEvedy, *The Penguin Atlas of Modern History* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972), p. 90.

producido la revolución agrícola, y se ha invertido el efecto de aquella primera revolución agrícola de hace milenios, que llevó a los seres humanos a vivir de la tierra. En EE.UU. la agricultura ocupa sólo aproximadamente el tres por ciento de la población activa. La empresa agrícola tiene visos de sustituir a la granja familiar, ella misma una transformación desde el mundo de los campesinos y siervos.

Pero hay más revoluciones pertinentes a mi argumentación. Una podríamos llamarla la revolución del capital: la revolución en nuestra comprensión y práctica económicas que nos ha permitido mantener una producción per capita en constante crecimiento mediante la sustitución continua del trabajo por capital. El secreto de esto es la creación de capital mediante el ahorro y la inversión en vez del simple consumo de toda la producción, y está en el meollo de la explicación de por qué los países ricos se enriquecen y los países pobres no. La idea de un mundo donde el mañana será materialmente mejor, donde los niños puedan disfrutar de lo que sus padres carecieron, es casi totalmente una idea moderna: la buscaríamos fundamentalmente en vano antes de finales del siglo XVIII.

Otra pareja son las revoluciones en el transporte y la comunicación. Aunque para lo que me ocupa tendrían relevancia muchas de sus facetas, permítanme concentrarme en dos: el final del aislamiento lingüístico y de la separación cultural. El acceso a nuestros iguales y al mundo humano —quizá el mundo vital es la expresión que busco— se realiza primariamente a través del lenguaje. Y esto plantea un simple problema de coordinación: uno quiere hablar (y leer) la lengua que hablan (y leen) los que lo rodean. El problema está resuelto respecto a comunidades pequeñas que carecen de contacto estrecho con otras, dada la capacidad natural de los niños para adquirir la lengua en la que se les habla. Pero cuando comunidades que estaban básicamente aisladas entran en una interacción cada vez más estrecha aparecen problemas, sobre los cuales volveré luego. No obstante también aparecen oportunidades. Las culturas diferentes se hacen accesibles entre sí, y como esta accesibilidad aumenta, el final inevitable es el surgimiento de una cultura universal de heterogeneidad antes unimaginable. Y como insistiré luego, esta heterogeneidad es la condición para que florezca la individualidad.

Una consideración preliminar nos llevará directamente a mi argumentación. Entre los avances intelectuales de los tiempos recientes no hay ninguno, quizá, con mayor relevancia para nuestros asuntos políticos que nuestra mejor comprensión de lo que

Mancur Olson, Jr. ha llamado «la lógica de la acción colectiva»<sup>4</sup>. La etiqueta puede prestarse a confusión si creemos que se refiere sólo a nuestra actuación como colectivo. Pensamos más bien en situaciones en las que se produce un resultado por las actuaciones individuales de una serie de agentes. Y hemos llegado a reconocer con creciente claridad que, en esas situaciones, si no hay una ordenación valorativa común de los resultados, sino que por el contrario diferentes personas tienen diferentes ordenaciones, y si cada uno actúa sobre la base de sus propias valoraciones y de sus expectativas ante las acciones de los demás, entonces el resultado será típicamente subóptimo; esto es, estará clasificado, en las valoraciones de cada persona, por debajo de alguna alternativa viable. Hay contextos de interacción, entre los cuales el ejemplo primordial es el mercado perfectamente competitivo en bienes privados, en los cuales no se da este infeliz estado de cosas; contextos en los cuales todos, al buscar sólo su propio beneficio o interés, están orientados, como por una mano invisible, a actuar de una manera que promueve el resultado óptimo. Pero las lacras de las que debe estar libre el mercado, las lacras de coacción y fraude, son ellas mismas males más públicos que privados, evitables no a través de interacción mercantil sino más bien a través de medidas que resuelvan lo que podemos llamar el problema de la acción colectiva o conjunta.

2. ¿Qué relevancia tiene mi invocación del problema de la acción colectiva? Simplemente ésta: las condiciones materiales y culturales de nuestra existencia, puestas en relación con el problema de acción colectiva con el que nos enfrentamos, proporcionan la justificación necesaria para una estructura política y jurídica que sitúe a los sujetos en un orden político y jurídico universal el cual no tenga ninguna meta o fin sustantivo propio sino que se oriente hacia la mejora de las oportunidades de los sujetos para obtener sus propias metas o fines; una mejora condicionada por y paralela a la aparición de la cultura heterogénea, universal. Dentro de esta estructura política y jurídica prosperarán asociaciones y comunidades con fines más sustantivos, pero por lo general como sociedades voluntarias con posibilidades efectivas de abandono. El propio orden político y jurídico debe ser democrático, en un sentido algo débil que discutiré brevemente más adelante, y debe atribuir a las personas individuales los dere-

<sup>4</sup> De ahí el título de su bien conocido libro, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).

chos necesarios para que alcancen y disfruten efectivamente las oportunidades que proporciona.

El problema de la acción colectiva se plantea respecto a personas carentes de una ordenación valorativa común de los posibles resultados de su interacción. Esta carencia sugiere alguna forma de pluralismo valorativo, pero debemos ser cuidadosos sobre cómo entendemos tal idea. Lo que una persona considera bueno está determinado, al menos en parte, por la mezcla de gustos, preferencias, intereses y preocupaciones naturales y adquiridos que la caracteriza peculiarmente, y debe ser juzgado en último término por su evaluación informada y reflexiva de esos gustos, preferencias e intereses y de las condiciones para su realización o satisfacción en el mundo. No necesitamos suponer un bien superior o universal del cual es parte lo que cada uno considera bueno. El que yo valore razonablemente un cierto estado de cosas como bueno, y el que tu reconozcas mi valoración como razonable por mi parte, de ningún modo te compromete a valorar ese estado de cosas como bueno en cualquier caso. Por eso podemos coincidir con John Stuart Mill en suponer que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, sin ni siquiera tener la tentación de pensar que, como Mill continúa suponiendo, la felicidad general es un bien para la suma de todas las personas, o para el caso un bien a secas<sup>5</sup>.

Este es el pluralismo individualista acerca del bien que según creo debemos tomar como un hecho fundamental de nuestra situación moderna. Ya atribuyamos valor al mundo mediante nuestras valoraciones, o ya encontremos valor en el mundo, cada uno de nosotros lo atribuye o encuentra por sí mismo; aunque —sugiero— de formas que sus iguales pueden entender y, en ese sentido, secundar.

La valoración se dirige hacia lo que una persona considera bueno. No digo que deba dirigirse hacia lo que normalmente reputaríamos como el bien propio de una persona. Si alguien me importa, entonces consideraré bueno su bienestar, pero no es pese a todo *mi* bien. Podríamos, desde luego, estipular que todo lo que importa o interesa a una persona constituye su propio bien, pero esto extendería la idea del bien de una persona hasta el punto de que chocaría con su sentido habitual, e invita al malentendido de que mi enfoque de la valoración requiere que esté interesada en

<sup>5</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1863), cap. IV. [Hay trad. cast. de E. Guisán: *Utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1984].

uno mismo o dirigida hacia uno mismo. Por el contrario, mi enfoque deja bastante abierto el contenido y objeto de las valoraciones de una persona, de lo que considera bueno.

Nótese también que la orientación subjetiva de la valoración no significa que la actividad valorativa se desarrolle de un modo idiosincrático a quien valora, y potencialmente irreconocible por los demás. No es éste el momento de ofrecer una explicación de cómo llegamos a entender las valoraciones de otros relacionándolas con nuestras otras creencias y con nuestras acciones, y cómo podemos entonces evaluarlas como razonables o irrazonables. Pero reconocer las valoraciones de otro como razonables, y por tanto como fuente de buenos apoyos para su acción, no nos obliga en absoluto a encajar esas valoraciones en nuestros propios apoyos para la acción. No obstante, sí abre la puerta para obtener tal encaje si hay razones, enraizadas en las valoraciones de cada persona, para apoyarlo.

El problema de la acción colectiva proporciona esas razones. La noción elemental es que cuando el resultado de que cada uno actúe sobre la base de sus propias valoraciones es que todos hacen menos de lo que podrían, entonces todos y cada uno tienen motivos para ponerse de acuerdo en actuar sobre una base diferente, con el fin de producir los resultados que todos preferirían. Llevando este argumento a su nivel más genérico obtenemos la idea de un *contrato social*, como un acuerdo entre personas para aceptar un conjunto de instituciones y prácticas las cuales cada uno puede esperar que le proporcionen un resultado más favorable, en términos de sus propias valoraciones, que el que podría prever en lo que tradicionalmente se llama estado de naturaleza —una situación en la cual estarían ausentes las instituciones y prácticas sociales. El primer efecto de estas instituciones y prácticas acordadas es restringir la conducta de cada persona de forma que le lleven a encajar en sus propias acciones las valoraciones ajenas además de las suyas propias, de tal modo que cada uno pueda esperar obtener más de aquello que considera bueno debido a las restricciones impuestas sobre sus iguales y a las normas que se les dirigen, que lo que sacrifica debido a las restricciones y a las normas que recaen sobre sí mismo.

Pero este argumento, que es semejante a la tesis de Thomas Hobbes, el más grande de los teóricos del contrato<sup>6</sup>, es para noso-

<sup>6</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), esp. caps. 13-5. [Hay trad. cast. de A. Escohotado: *Leviatán*, Madrid: Editora Nacional, 1983; entre otras].



tros y para nuestra época excesivamente negativo. En la práctica, nos ofrece una escapatoria a los *males* colectivos de la interacción irrestricta. Al hablar de restricciones, hace que el contrato social parezca un mal necesario, en lugar de un bien positivo. Invita a la queja de Glaucón, en la *República*, de que escogemos a regañadientes la justicia, o la adhesión al contrato social, sólo porque somos incapaces de superar los obstáculos que los demás ponen en nuestro camino<sup>7</sup>.

A mi modo de ver, este relato negativo se aplica a buena parte de la historia humana. En un mundo en el cual las expectativas de vida son reducidas y los bienes materiales escasos, un mundo en el cual el mejor estado que la mayoría puede esperar se aleja poco de la explotación, las instituciones y prácticas sociales pueden ofrecer poco de valor positivo para la mayoría de las personas; o mejor dicho, pueden ofrecer poco de valor positivo a no ser que convengan a la gente de que están desempeñando su parte en un orden de cosas más amplio con significación trascendente. Podemos decir, con las palabras del catecismo que aprendí de niño, que es el elevado propósito de Dios el que da sentido a nuestra vida; o podemos decir con palabras de Marx, que la religión es el opio del pueblo<sup>8</sup>; pero, digamos lo que digamos, durante gran parte de la historia humana, los consuelos espirituales y comunales, en lugar de complementar la satisfacción de intereses más materiales e individuales, han sido invocados para compensar su no satisfacción.

En circunstancias de escasez y explotación generalizadas, la idea de instituciones y prácticas sociales que promuevan los intereses de todas las personas es demasiado frágil como para mantener unida a la sociedad. Todas las personas experimentan las restricciones impuestas por las normas sociales; pocas experimentan alguna autorrealización. Pero hoy estamos, o nos acercamos a estar, en una situación diferente. Las transformaciones en las condiciones de la existencia humana que he perfilado someramente están haciendo posible considerar que la sociedad es receptiva hacia la individualidad de los seres humanos, en lugar de consi-

<sup>7</sup> Platón, *República*, 358e-359b. [Hay trad. cast. de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano: *La República*, introd. de M. Fernández-Galiano, Madrid: Alianza, 1988; entre otras].

<sup>8</sup> En «Contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Law - Introduction», *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart), vol. 3, p. 175. [Hay trad. de J.M<sup>a</sup> Ripalda: «Introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en el tomo 5 de las *Obras de Marx y Engels*, Barcelona: Grijalbo-Crítica, 1978, pp. 209-224].

derar que amordaza su individualidad de tal forma que unos pocos pueden apropiarse del remanente social que pueda haber, mientras que la mayoría pende al nivel de subsistencia.

Esta receptividad no es, como ocurría con Hobbes, sobre todo cuestión de constreñir a los sujetos en su propio beneficio. Piénsese más bien en las prácticas e instituciones sociales no sólo como medios de *permitir*, de hacer posible, que los sujetos obtengan objetivos previos más eficazmente mediante la cooperación con sus iguales, sino también de expandir el horizonte de los objetivos que los sujetos pueden adoptar. Quisiera ocuparme de esta expansión, pero nótese antes que nos lleva a ver el contrato social que establece esas prácticas e instituciones no como un mal necesario, sino más bien como un bien positivo. Y lo hace invocando las oportunidades que ofrece para que los sujetos se realicen personalmente.

3. ¿Cómo se aplica a nosotros la idea del contrato social? Desde luego, no podemos tratar los términos y condiciones de nuestra interacción literal y llanamente como un asunto de elección o acuerdo. Pero, suponiendo que estuviéramos en posición de adoptar los términos de la interacción, y contando con que pudiéramos alcanzar un acuerdo sobre ellos, podríamos preguntar cuáles son los términos sobre los que tendría sentido ponernos de acuerdo. Podemos suponer que en tanto nuestras condiciones sociales actuales se correspondan con tales términos, las exigencias que nos planteen serán razonables y justificables, de modo que debemos adherirnos a ellas, y podemos, con límites, castigar a quienes traten de aprovecharse del resto de nosotros infringiéndolas.

Cuando reflexionamos sobre las transformaciones en las condiciones de la vida humana que he bosquejado al comienzo, constatamos que se ha hecho crecientemente posible que toda persona procure una vida que garantice su realización personal. Una vida así no es desde luego solitaria: implica relaciones con otros emocionalmente satisfactorias; pero no está guiada por un estándar de valor prescrito para el agente, sino por uno que éste se prescribe para sí mismo. Lo que toda persona puede pretender, entonces, es ser reconocido como autónoma valorativa y deliberativamente.

En mi artículo «Political Contractarianism» [«Contractualismo político»] bosquejo y defiendo un enfoque del ajuste entre los individuos y su sociedad que se hace eco de esa constatación. Sostengo que «la sociedad debe estar estructurada de modo que, primero, para cada persona normal haya una serie de roles sociales

efectivamente disponibles, cada uno de los cuales exija una contribución productiva por parte de su titular, y recompense a éste en correspondencia con su contribución marginal al producto social conjunto. Segundo, cada uno de esos roles debe ser compatible con un conjunto de planes de vida tales que en circunstancias normales cualquiera de ellos pudiera ser elegido y perseguido satisfactoriamente por alguien que detentase ese rol y que tuviese a su disposición esa parte del producto social conjunto que recompensa la ocupación efectiva»<sup>9</sup>. Una sociedad así estructurada acoge todo lo que se puede tanto las diversas capacidades como los diversos intereses de los seres humanos individuales. Las frases clave, que deben ser subrayadas en nuestro pensamiento, son «contribución productiva», «roles efectivamente disponibles» y «planes...perseguidos satisfactoriamente»; y será preciso comentar cada una de ellas.

Una contribución productiva, en sentido elemental, es la que incrementa el valor de la sociedad para sus miembros. La persona que no hace una contribución productiva es un coste neto para sus iguales: para algunos de ellos las oportunidades disponibles serían más amplias, o la oferta de bienes materiales sería mayor, en su ausencia. Pero entonces no hay razón para que sus iguales le admitan como socio en el contrato social. Por supuesto cuando, como por desgracia sucede a veces, las incapacidades e impedimentos naturales inhabilitan a alguien para contribuir, entonces su lugar debe asegurarse mediante lazos particulares de afecto y por el sentimiento más amplio de la compasión natural. Pero alguien que *podría* ser contribuyente no tiene derecho a ese apoyo. Por tanto supongo que toda persona capaz de contribuir productivamente a la sociedad puede ser requerida para que elija un rol en el cual pueda esperar hacer tal contribución, y para que escoja un plan de vida compatible con él. Al determinar los términos del contrato social, no partimos de los roles y planes de vida adoptados previamente por los futuros miembros de la sociedad, y luego preguntamos cómo pueden conjugarse. Más bien partimos de la provisión de una serie de roles productivos ligados a planes de vida potencialmente satisfactorios, los cuales dejan a las personas libertad para escoger entre esa serie, dentro de los límites de sus capacidades.

<sup>9</sup> David Gauthier, «Political Contractarianism», *The Journal of Political Philosophy* 5,2 (1997), p. 139 [Hay trad. de P. Sánchez en D. Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona: Paidós, 1988].

Dejemos la disponibilidad de roles para una discusión posterior y permítanme examinar brevemente la persecución satisfactoria de planes de vida. El énfasis aquí está en el individuo como un sujeto activo más que pasivo, como un participante que busca realizarse más que como un receptor que busca beneficiarse. Cuando condenamos, como debemos, las constricciones impuestas por los nuevos gobernantes de Afganistán sobre las mujeres, me parece que nuestra principal preocupación no debería ser tanto la desigualdad entre hombres y mujeres que muestran tales constricciones, sino la injusticia más profunda de denegar a las mujeres el derecho a encontrar por sí mismas vidas satisfactorias, y en cambio someterlas a lo que desde una perspectiva humana sólo puede ser visto como restricciones arbitrarias, aberrantes. Si toda persona se hallase en libertad de escoger procurar lo que promete ser una vida satisfactoria, sin restricciones arbitrarias en el ámbito de elección, entonces nadie tendría una razón seria para considerarse injustamente tratado. La igualdad estricta en el resultado se vuelve entonces de escaso interés.

La elección juega un doble papel en el argumento que he expuesto. Una comunidad voluntaria existe por el consentimiento de sus miembros, expresado en su opción de pertenecer a ella. Pero, como he observado, la comunidad política no es voluntaria: nacemos en ella, y no podemos representar plausiblemente el orden que proporciona como consentido. Sin embargo, lo que he dicho muestra que puede verse como si incorporase la elección individual de dos maneras relacionadas. Primero, la comunidad política proporciona un marco dentro del cual los sujetos son capaces de escoger por sí mismos sus roles sociales y planes de vida, y para escoger entre una serie de opciones suficiente para asegurar que, en casos normales, está disponible una opción cuyo resultado esperado promete una satisfacción razonable de los valores del sujeto. Y segundo, al proporcionar esto, la comunidad política puede ser vista como un resultado razonable de la elección que las personas harían, si estuvieran en la posición de decidir juntos *ex ante* sobre sus condiciones de interacción.

Por tanto, para justificar la comunidad política no debemos recurrir directamente a las oportunidades que proporciona, sino a la observación más profunda de que al proporcionar esas oportunidades suscitaría el acuerdo razonable de las personas en posición de elegir juntas sus términos de interacción. Partimos de una *elección hipotética* de los términos de la interacción y vemos que esta elección atiende a las ulteriores *elecciones actuales* que tales términos ponen a disposición de aquéllos cuyas interacciones

regulan. De este modo conservamos la elección, la expresión de la agencia, al frente de nuestra imagen.

4. La idea del contrato social, según la cual el orden político y jurídico ha de ser justificado como el resultado de un acuerdo voluntario y razonable, es un tema persistente en nuestra filosofía política, pese a las dificultades para encontrar una interpretación del acuerdo voluntario que sea a la vez suficiente normativamente y plausible fácticamente. Sostengo que relacionar el contrato con una sociedad política enfocada hacia la oportunidad individual proporciona la interpretación requerida. Y sostengo entonces que tal comunidad puede abrigar la esperanza de obtener de nuestros sentimientos el apoyo requerido para su estabilidad. Pues en una sociedad en la cual las personas interaccionan de modo que permitan a todos la oportunidad de realizarse, cada una de ellas no sólo reconoce la razonabilidad de las acciones de sus iguales al perseguir lo que juzgan un bien, sino que defiende [*affirms*] ese bien con su propia aceptación de y conformidad con las normas y prácticas de la sociedad. Tales defensas expresan el valor que cada uno concede a y recibe de sus iguales, y por tanto le confirman en un sentimiento seguro de la propia valía.

Establezcamos los pasos que llevan a esa defensa mutua de la propia valía. El primero es que sólo en tanto cada persona percibe que la comunidad incrementa sus oportunidades para una vida satisfactoria, debido a los esfuerzos de sí misma y de todos sus iguales, y que las incrementa sin restricciones arbitrarias en el ámbito de sus oportunidades, aceptará sin renuencia las limitaciones y tareas que impone la comunidad. El segundo paso es que al aceptar las limitaciones y asumir las tareas voluntariamente, transforma su significación de tal modo que las percibe como medios de reafirmar el bien de quienes recíprocamente reafirman el bien de ella. Es este paso el que primero implica los sentimientos, y el que nos permite hablar, con Hume, de un «progreso de los sentimientos humanos» en la medida en que se ensancha constantemente el ámbito de la reafirmación<sup>10</sup>. El tercer paso es que al defender el bien de los demás, cada persona expresa un sentido del valor de quienes recíprocamente expresan un sentido del propio valor de ella. El cuarto paso es que al ser considerada valiosa, ve confirmado su sentido natural de la propia valía. Y el paso final

<sup>10</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), sec. III. [Hay trad. de G. López Sastre: *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid: Espasa-Calpe, 1991].

es que, al reconocerse aceptada como una fuente que confirma la valía propia de otros, ve reforzado y afianzado el sentido de su propia valía.

Lo que es de especial importancia para mi argumentación es que este proceso, en el cual se confirma, refuerza y afianza la propia valía, depende sólo de la existencia de una comunidad en la cual cada uno contribuya a la provision de oportunidades equitativas mutuamente beneficiosas de las cuales se benefician todos sucesivamente, y no de un acuerdo sustantivo sobre el bien. Lo que se necesita es que cada uno no sólo reconozca, sino que esté dispuesto a defender, lo que otro reputa bueno; no que coincida con el sentimiento ajeno sobre qué es bueno. Defender no es coincidir [*affirmation is not accord*]. Y quiero sostener que un aspecto distintivo de una comunidad *política* pura es que el valor que cada uno otorga a sus iguales políticos se funda sobre la defensa [*affirmation*] y no sobre ningún acuerdo más sustantivo que requiera un sentido compartido del bien. Las comunidades cuyos miembros sí comparten un sentimiento de lo que es de algún modo bueno —ya sea un pasatiempo, una inquietud social, un credo, o cualquiera de las demás causas e intereses que las personas pueden tener en común— son sin duda de gran importancia para que nuestras vidas sean satisfactorias. Pero quiero distinguirlas nítidamente de la comunidad política moderna, en la cual la misma diversidad de las vidas buenas de sus miembros se convierte en una fuente de riqueza.

5. Si el contrato social hace posible un orden político y jurídico estable sin recurrir a ningún bien político sustantivo, sino a la provision de oportunidades para que las personas procuren su propio bien, entonces se reduce significativamente el tipo de justificación disponible para cualquier forma independiente de asociación *no voluntaria*. Pues ninguna de tales asociaciones puede pretender justificadamente que es necesaria para proporcionar orden y hacer posible la cooperación en los asuntos humanos. En el pasado pudo haber sido necesario recurrir a algún bien supuestamente sustantivo para asegurar la estabilidad social, un recurso que se sobreponía a los intereses de otro modo razonables de los sujetos. Pero hemos superado tales recursos. Por supuesto, una asociación dependiente, tal como un ejército, puede ser aceptable incluso si recluta mediante la conscripción. O también la pertenencia a un jurado puede ser obligatoria. En estos casos el carácter no voluntario de la asociación puede ser considerado plausiblemente una parte razonable del contrato social. Pero dejando de

lado estos instrumentos del orden y la cooperación, podríamos pensar que no podría estar justificada ninguna otra asociación no voluntaria, ya que siempre sería más razonable que las personas prefiriesen su contraparte voluntaria —al menos en el sentido de exigir la existencia de una posibilidad de salida disponible. Aunque creo que este es un poderoso argumento contra la mayoría de las formas de asociación no voluntaria, no creo que sirva para desautorizar algunas formas de relaciones familiares y de parentesco, incluso pese a ser cuestión de nacimiento y sangre más que de elección, e incluso pese a que la salida, en su sentido normal, puede no ser posible. Pero el parentesco no es un asunto que pueda estudiar a fondo aquí.

Aunque la familia pueda traspasar el filtro del acuerdo, la mayoría de las asociaciones no voluntarias no podrán. Las comunidades enfocadas hacia algún bien sustantivo pueden prosperar y de hecho seguramente lo harán, pero prosperarán dentro de límites dispuestos por una comunidad política superior libre de tal enfoque, y se mantendrán debido al esfuerzo voluntario de sus miembros, los cuales serán libres de renunciar a su pertenencia cuando quieran hacerlo. Debemos agradecer la presencia de instituciones que impulsan y expresan formas diversas de sociabilidad humana, y más aún, que impulsan y expresan formas de interés por los órdenes naturales y espirituales que subyacen y acogen a la vida humana. Pero no debemos confundirlas con la comunidad política, y podemos afirmar que su valor disminuiría significativamente si la participación en ellas no resultase de las elecciones libres de los participantes, y si no estuvieran disponibles como parte de la cultura heterogénea, universal.

Pero podría negarse lo anterior y defender una comunidad enfocada hacia algún bien sustantivo como una alternativa superior a un orden político basado en un contrato social. ¿No podría defenderse tal comunidad recurriendo a un bien desconectado del acuerdo y situado fuera del alcance de una comunidad basada en dicho acuerdo, incluso aunque no sea estrictamente necesaria para hacer posible un orden político y jurídico estable?

Esto nos lleva a la cuestión de la diversidad individual. Una comunidad enfocada hacia algún bien sustantivo, vista ahora como deseosa de satisfacer la necesidad de un orden político y jurídico, une la gente por lazos sustantivos tales como el idioma, la historia, la etnia y la fe. Estas son la fuente del supuesto bien que realiza. Tal comunidad existe, entonces, no sólo para proporcionar orden y promover la cooperación, y quizás no para ofrecer a las personas una elección efectiva y significativa entre roles sociales

y planes de vida, sino para mantener un idioma común, o para preservar la pureza étnica, o para expresar una fe compartida. La diversidad en los asuntos humanos se conseguiría entonces no mediante una serie de opciones dentro de una sola comunidad, sino mediante la existencia de comunidades diferentes.

Pero esta forma de diversidad empobrece las vidas humanas en lugar de enriquecerlas. Si ha de unirse a las personas sobre la base de un idioma, se suprime su libertad de hablar otros idiomas. Si ha de unirse a las personas sobre la base de la fe, se suprime su libertad de seguir otros credos. Si ha de unirse a las personas sobre la base de la etnia, los pertenecientes a otras etnias serán sometidos si escapan la «limpieza». La diversidad sería accesible sólo desde el exterior, desde el punto de vista de un observador que ve una sociedad musulmana, una sociedad judía, una sociedad católica, etc. Sólo en la comunidad política contractual la diversidad es accesible totalmente desde el interior, puesto que acoge personas de diferentes etnias, diferentes credos, incluso diferentes lenguas, y les da la libertad y oportunidad de escoger su propia fe, de escoger asociarse más allá de los lazos étnicos, de hablar y usar la lengua de su elección o en la que se han criado.

Una comunidad así debe desde luego mantener canales de comunicación entre sus miembros, y con este motivo puede necesitar un idioma o idiomas públicos. Y esto nos devuelve a un problema que planteé antes: el problema suscitado por el estatuto de las lenguas locales en un mundo en el cual la importancia de la comunicación mundial está aumentando rápidamente. Como los miembros de una comunidad lingüística menor están en contacto creciente con los miembros de otra mayor, su pasado y su futuro ejercen sobre ellos distintas presiones. Desean preservar y continuar una lengua, pero hallan que no pueden usarla como vehículo de contacto con un mundo más vasto. Y este mundo más vasto les ofrece típicamente beneficios tanto materiales como culturales que escapan a los recursos de su comunidad. Para dar significado a nuestras vidas son importantes tanto una herencia compartida como un horizonte amplio de oportunidades. La tragedia de muchos de los grupos menores de pueblos a lo largo del mundo es que tales elementos han entrado en conflicto directo. La conservación de la herencia cierra la puerta a las oportunidades que sólo pueden ser aprovechadas repudiando la herencia. Con los grupos mayores este conflicto puede ser menos agudo, aunque las políticas lingüísticas de gobiernos como el de Quebec parecen designados a exacerbarlo.



En efecto estas políticas me recuerdan el supuesto intento del rey Canuto de legislar sobre las mareas. Cualesquiera que sean sus méritos o deméritos como idioma, el inglés se ha convertido en la solución para el problema de la comunicación de ámbito mundial; la solución no porque posea méritos únicos como idioma, sino más bien porque es el idioma que entienden más personas partícipes en comunicación significativa en ciencia, en negocios, en cultura, que ningún otro, y así se ha convertido en el idioma destacado para los demás que participen en esa comunicación. Esto no quiere decir que deba o debiera suplantar otros idiomas, sino que debe complementar y complementará aquéllos que sobrevivan. Quienes no son educados para hablar, leer y escribir inglés están simplemente siendo privados de acceder a mucho de lo que ofrece la comunidad mundial, y todavía más de lo que ofrecerá en el futuro. En cierto sentido esto repite una vieja evolución, pues el latín era similarmente necesario en el pasado europeo y mediterráneo; pero por supuesto aquel mundo dejaba opciones vitales significativas, y en consecuencia hacía al latín necesario, sólo para unos pocos.

Uno de mis principales tópicos es que el futuro debe prevalecer sobre el pasado. El valor de una herencia compartida se halla principalmente en los recursos que contiene para llevar adelante nuestras vidas. Debe proporcionar un marco interpretativo dentro del cual las nuevas oportunidades puedan apreciarse y dotarse de sentido. De otro modo se convierte en un peso muerto.

Permítanme volver a la siguiente pregunta: ¿diversidad dentro de la comunidad o diversidad entre comunidades? ¿Diversidad desde el punto de vista de cada sujeto, que se encuentra ante un abanico de opciones entre posibles roles sociales y planes de vida, o diversidad desde el punto de vista del observador externo, que se encuentra ante un abanico de sociedades, cada una de las cuales espera que sus miembros acepten el modo de vida de ésta como objetivamente bueno? ¿Diversidad que permite a cada sujeto dar sentido a su propia vida y desarrollar sus propios valores, o diversidad que deja que cada sociedad determine el significado y los valores con autoridad para sus miembros? Dicho con esa crudeza el contraste roza la caricatura, pero se trata de una caricatura que pone de relieve las diferencias esenciales entre los enfoques individualistas y comunitaristas de la diversidad.

No obstante debemos reconocer que las comunidades enfocadas hacia un bien sustantivo pueden mantener modos de vida que son inaccesibles en el orden político que he defendido. Inaccesibles porque aquéllos dependen, para ser estables, de la ausencia de al

menos algunas alternativas que están disponibles cuando desaparecen las restricciones. Si 'en cuanto ven París ya no hay quien les haga quedarse en la granja', entonces no se puede mantener el estilo de vida granjero en una sociedad en la cual las personas pueden elegir ir a París. Pero entonces el estilo de vida granjero no está apoyado por los valores informados y reconocidos de quienes lo siguen —o al menos por los valores de suficientes seguidores como para hacerlo viable. Cualquier justificación que se proponga, entonces, debe suponer un punto de partida que no comparten. Políticamente, tal pretendida justificación carece de valor.

La Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos garantiza el libre ejercicio de la religión al tiempo que prohíbe su institucionalización. Estoy defendiendo en la práctica una visión basada en la primera enmienda sobre la relación entre el orden político y jurídico y los diferentes modos de vida. Ningún modo de vida puede ser institucionalizado; ningún modo de vida puede ser incorporado en el orden político y jurídico. Pero al mismo tiempo ningún modo de vida puede ser prohibido, excepto en la medida en que incida sobre la libertad de las personas para elegir por sí mismas entre los modos de vida. El libre ejercicio de la religión no se extiende, por supuesto, al derecho a convertir a otros por la fuerza al credo de uno mismo, o a impedir por la fuerza a otros que se aparten del credo de uno mismo, incluso aunque este credo autorice a forzar la conversión o prohíba el abandono voluntario. Los musulmanes estadounidenses, aunque su credo niegue el derecho a apostasiar, no pueden recurrir a la garantía del libre ejercicio de la religión para matar a aquéllos de sus hermanos que se hacen apóstatas, ni tampoco siquiera para tratar de evitar la apostasía con medios menos trágicos.

**6.** Una elección libre entre modos de vida —e igualmente un libre ejercicio de la religión— requiere no sólo una oportunidad formal de elegir, sino una oportunidad real basada en una educación y formación apropiada. Requiere que los diversos roles sociales, y los diversos planes de vida, estén efectivamente disponibles, para volver a referirme a una de las expresiones clave de mi explicación del ajuste adecuado entre individuos y sociedad. No basta con negar que puedas retenerlos en la granja si, en caso de que vean París, ya no quieren quedarse. Puede que no te sea posible impedirles, o tratar de impedirles, que vean París. Una cosa es reclamar, por ejemplo, que los indios inuit sean escolarizados en el idioma de sus padres, y que aprendan su historia y cultura. Otra cosa sería, en cambio, proponer que no sean escolarizados también en

el idioma de la sociedad mayor que los rodea, y que no aprendan su historia y cultura. Para poder hacer una elección efectiva de rol social y plan de vida, deben tener un conocimiento de las oportunidades que ofrece esa sociedad mayor. Necesitan un marco interpretativo que les permita darle sentido práctico a esas oportunidades. No estamos haciendo ningún juicio sobre el valor de los modos de vida inuit en el pasado si insistimos en que su valor presente debe depender del juicio de quienes puedan escoger si y cómo continuarlos a la luz de las posibilidades alternativas; si tratar de mantener separada su cultura histórica, integrarla en un todo mayor, o abandonarla. Y la primera alternativa no tiene salida. Suponer que deban ser preservados una cultura o un modo de vida existentes con independencia del efecto reclusivo que pueda tener sobre las personas dentro de ella, y la alienación que pueda imponer respecto de un ámbito más amplio de posibilidades humanas, es suponer que las vidas humanas pueden ser tratadas como piezas de un museo. Una vez más, se estaría dando preferencia al placer del observador ante la diversidad entre las culturas frente a la diversidad cultural interna posibilitada al extender el ámbito de elección individual.

Para poner a disposición de cada persona planes de vida diversos, el contrato social impone a los sujetos, en relación con la procreación y la formación de los niños, exigencias que en los últimos tiempos han sido cada vez más rechazadas que reconocidas. Si todo niño ha de llegar a ser un adulto capaz de participar activamente en la sociedad, desempeñando un rol social en el cual él o ella contribuyan a que los demás se realicen, eligiendo un plan de vida, compatible con el rol social, que promete su propia realización, entonces todos ellos requieren, y tienen el derecho de esperar, ser criados en un entorno seguro y afectuoso, en el cual sean adecuadamente satisfechas sus necesidades materiales y emocionales. Y esto se traduce en la exigencia de que los padres naturales de cada niño se comprometan conjuntamente a proporcionar tal entorno. Quienes sean reacios o incapaces de adquirir tal compromiso carecen del derecho de tener niños. Quiero subrayar que al decir esto no sugiero que debe aceptarse la paternidad de forma que debería rechazarse cualquier rol social o plan de vida incompatible con ese compromiso. No cabe duda de que no hay ninguna obligación de entrar directamente en la actividad reproductiva, si bien los términos razonables de la interacción asignarán a todos la obligación de desempeñar un rol social productivo en unas condiciones en las cuales los miembros de la sociedad, tomados en conjunto, efectivamente se reproducen. Podemos suponer que en

tales condiciones habrá suficientes personas que querrán aceptar la combinación de bendiciones y cargas implicadas en criar niños. Pero la idea de que las personas tienen un derecho natural de reproducirse, en ausencia de un compromiso conjunto de los padres naturales para proveer a las necesidades de su prole, sacrifica las necesidades de los niños para atender caprichos de adultos. La pregunta es: ¿qué condiciones de reproducción sería razonable que acordasen las personas, teniendo en cuenta el conjunto de sus vidas: la atención que reciben de niños así como su vida de adultos? Hemos prescindido miserablemente de proporcionar medios políticos para plantear esa pregunta, y para llevar a la práctica una respuesta razonable a la misma; una respuesta que —creo— debe centrarse en el compromiso conjunto de los padres naturales.

Aunque se reconoce que la paternidad es una responsabilidad, también se piensa en ella como una fuente de derechos: derechos del padre sobre el niño, derechos para definir la dirección de la formación del niño. Yo rechazo esos supuestos derechos, que son restricciones injustificadas del derecho más fundamental del niño a desarrollarse como un adulto capaz efectivamente de escoger entre las oportunidades que proporciona el mundo. Este proceso de desarrollo implicará restricciones sobre el niño, pero las restricciones deben dirigirse a preparar al niño para elegir con conocimiento, reflexión y entrega emocional, entre las opciones de la vida adulta; y no a intentar confinar al futuro adulto a una vida escogida por sus padres.

Es desde luego cierto que muchas personas conceden gran valor a dirigir a sus hijos en el camino de la (según creen) bondad, y por tanto a determinar sus roles sociales y planes de vida. ¿Qué lugar tiene entonces este valor en el contrato social? En la medida en que los padres expresan este valor al animar al niño a adoptar lo que juzgan bueno, al dar ejemplo sobre el modo de vida considerado apropiado, al capacitar al niño para entenderlo intelectualmente y apreciarlo emocionalmente, y en la medida en que al hacer estas cosas los padres no niegan efectivamente al niño la oportunidad de rechazar el plan de vida de ellos, entonces los padres deberían esperar de las instituciones sociales apoyo en lugar de obstrucción. Pero allí donde el valor que los padres conceden a dirigir a sus hijos por caminos precisos entra en conflicto con el acceso de los niños a oportunidades efectivas de determinar sus propios roles sociales y planes de vida, entonces este último debe tener preferencia. Todo esto es fácil de decir. Su significado concreto ha de ser elaborado caso por caso. Tomada como guía, la

búsqueda de términos razonables de acuerdo sobre las oportunidades para realizarse nos da al menos una orientación, pero no hace fácil nuestra tarea.

7. No deseo infravalorar la importancia de esas difícilísimas cuestiones, pero no es mi intención estudiarlas ahora. Permítanme concluir retomando mis tópicos generales, y la idea, en gran parte implícita en lo que he estado argumentando, de que la individualidad y la universalidad son ideales compatibles. En cuanto avanzamos hacia una comunidad y cultura universal, ampliamos el ámbito de las oportunidades disponibles efectivamente para cada individuo. Esto no significa que debamos aspirar a una estructura política monolítica para dicha comunidad, en contraposición a una forma multilateral de federación. Pero sin alguna forma de federación pondremos en grave peligro las perspectivas de que continúe el mejor de los tiempos. Carecemos de recursos políticos eficaces para afrontar en una escala global los problemas de la acción colectiva.

Considérese una vez más el ajuste entre individuo y sociedad. Piénsese en el contrato social como un medio de permitir a cada persona un estatuto normativo seguro en sus relaciones con sus iguales, el cual no podrá ser desafiado o modificado por los procesos políticos creados por el contrato. Podemos expresar con naturalidad este estatuto en términos de derechos subjetivos. Aunque los derechos, en mi opinión, se crean como parte del orden político y jurídico, desempeñan un papel fundacional. Expresan la prioridad normativa del individuo, garantizando su autonomía valorativa y deliberativa, afianzando el requisito de que el orden político esté justificado para él, y asegurando su acceso a las oportunidades de roles sociales productivos y planes de vida satisfactorios.

Sugiero que uno de los próximos pasos en la construcción de un orden político y jurídico global es que los gobiernos empiecen a exigir a otros gobiernos como condición para reconocerlos *de iure* la aceptación de ese conjunto de derechos. Esto es, sugiero que empecemos a poner en práctica la idea de que el derecho de un gobierno a ejercer la autoridad política y jurídica debe derivarse de los derechos fundacionales de las personas [*individuals*]. Y sugiero además que una segunda condición para el reconocimiento *de iure* sea la aceptación de una mínima forma de democracia. Una democracia mínima es aquélla en la que los miembros adultos de una comunidad política tienen la oportunidad efectiva, en intervalos temporales razonables, de apartar del ejercicio de su

autoridad a los miembros nominados para los cuerpos legislativos y ejecutivos, y de reemplazarlos por otras personas. Sin esto, los gobiernos dejan de ser efectivamente responsables ante aquéllos cuyo consentimiento es necesario para su existencia legítima. Para que las instituciones políticas estén justificadas se requiere la responsabilidad de quienes ejercen la autoridad en esas instituciones, al menos en el sentido mínimo de preservar la posibilidad de destituirlos.

Hay quienes considerarán esas exigencias como interferencias injustificadas en los asuntos internos de otras sociedades. Pero no creímos que la existencia de *apartheid* en Sudáfrica era un asunto de interés puramente interno, que había que dejar que los sudafricanos resolviesen dentro de sus propias estructuras de poder. A los negros sudafricanos se les negaron derechos fundacionales, y se les negó participación en la democracia mínima de la destitución. Dondequiera que a las personas se les niegan estos derechos no pueden tener una garantía cierta, ni normalmente una expectativa razonable, de que su sociedad tratará de crear las condiciones requeridas para acceder al ámbito de planes de vida satisfactorios que están haciendo posibles las revoluciones que mencioné al comienzo. Lo que buscamos para esas personas es su propia libertad.

La falta de espacio me impide ir más allá de estas indicaciones respecto a los derechos individuales y la responsabilidad democrática. Concluyo con una idea que tomo prestada del presidente de los Estados Unidos: construir un puente hacia el siglo XXI, hacia el futuro. En sentido literal puede que tal idea no tenga sentido, pero metafóricamente sugiere el valor de estar siempre abiertos a posibilidades nuevas y más amplias. Así entendido, he estado buscando ese puente.