

ÉTICA Y ECONOMÍA

MIREN MAITE ANSA

Profesora del Departamento de Economía Aplicada I
Escuela Universitaria de Estudios Empresariales - Donostia-San Sebastián

ABSTRACT

■ *En este trabajo hemos querido hacer una aproximación breve a lo que podríamos llamar distintas formas de organización de la sociedad. Se trata de reflexionar acerca de lo que podría ser una sociedad buena. Es evidente que los aspectos económicos y los éticos han de estar presentes en una discusión de esta naturaleza. Presentamos cuatro tradiciones modernas de la ética económica social: el utilitarismo, el libertarismo, el marxismo analítico y el igualitarismo liberal. La idea que hace de guía es: «Una sociedad buena es una sociedad justa». Sin embargo los modelos institucionales resultantes son muy distintos.*

■ *Lan honetan hurbilketa labur bat egin nahi izan dugu gizartearen antolamendu-modu desberdinak deitu dezakegun horretara. Gizarte on bat izan zitekeen horri buruz hausnartzea da helburua. Argi dago izaera horretako eztabaida batetan alderdi ekonomikoak nahiz alderdi etikoak hartu behar direla kontuan. Etika ekonomiko sozialaren lau tradizio moderno aurkezten ditugu: utilitarismoa, libertarismoa, marxismo analitikoa eta igualitarismo liberala. Guztiaren gidari den ideia ondoko hau da: «Gizarte on bat gizarte zuzen bat da». Hala ere, hortik ondorioztatzen diren erakunde-ereduak oso bestelakoak dira.*

■ *This article gives a brief outline of what we might call the different way of organising a society. It reflects on just what a «good» society might be. Economic and ethi-*

cal aspects must clearly be mentioned in a discussion of this nature. We present four modern forms of social economic ethics: utilitarianism, libertarianism, analytical Marxism and liberal egalitarianism. The guiding idea is that «a good society is a just society». However, the resulting institutional models are very different.

1. Presentación

A diario tenemos contacto con la ética. ¿esto está bien?, ¿debo hacer aquello?, ¿cómo hay que vivir?, fulano es una buena persona, debemos pagar a hacienda, ¿es justo el comercio internacional?... etc. Cuando pensamos en las respuestas o juicios que nos merecen tales cuestiones estamos en contacto con un tema de la ética.

Las definiciones y explicaciones de términos son difíciles. Nosotros adoptaremos la explicación del término «ética» que da el profesor Moore: «la ética es la investigación general sobre lo bueno»¹. Claro que aquí vamos a tratar de ética económica. Podríamos decir que la ética económica es la parte de la ética que trata del comportamiento de las personas, de las empresas y de las instituciones en el ámbito económico, es decir, aquél que hace referencia a la producción, al intercambio y a la distribución de bienes y servicios que se lleva a cabo en una sociedad.

Queremos examinar y distinguir, dentro de la esfera económica, los comportamientos, tanto individuales como colectivos, que son éticos y los que no lo son. No pretendemos ser neutrales. En cada situación indicaremos distintas opciones y, si cabe, la postura personal que mantenemos. Tampoco pretendemos dar respuestas acabadas. No las tenemos.

Lo que haremos es una aproximación al tema de la ética económica tomando como sujeto de análisis la sociedad en su conjunto (sociedad cuya dimensión podría ser local, nacional, planetaria o cualquier otra) y reflexionar y hacer propuestas acerca de la *forma buena* de organizar dicha sociedad. Los agentes implicados serían todas las personas, tanto físicas como jurídicas, así como todas las instituciones.

Es difícil saber qué es una sociedad buena. Inspirándonos en Arnsperger y Van Parijs² vamos a dar primacía a la justicia social, considerarla el ingrediente principal de una sociedad buena. En una palabra, sugerimos que una aproximación bastante aceptable de una sociedad buena es una sociedad justa. Los autores arriba mencionados entienden como justicia social el conjunto de principios que

¹ Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p.113.

² Ch. Arnsperger y Ph. Van Parijs, *Ética económica y social*, Paidós Barcelona, 2002.

rigen la definición y la distribución equitativa de derechos y deberes entre los miembros de la sociedad. En esta línea presentaremos cuatro tradiciones éticas que tratan de definir esos principios característicos de las instituciones justas: el utilitarismo, el libertarismo, el marxismo analítico y el igualitarismo liberal.

2. El utilitarismo

Jeremy Bentham (1789) y Jhon Stuart Mill (1861), son referencias obligadas al hablar de esta corriente ética-económica. Influenciado muy especialmente por el empirismo inglés (Locke, Hume) el utilitarismo proclama que la felicidad de los individuos es el objetivo principal. Por lo tanto hay que diseñar políticas y llevar a cabo proyectos que proporcionen la mayor cantidad de felicidad al mayor número de personas. Aquí lo importante de las acciones son sus consecuencias. Conceptos como utilidad, satisfacción y bienestar se suelen usar como sustitutos de felicidad.

Las versiones modernas del utilitarismo entienden que las causas del bienestar pueden ser, además de las materiales u otras obvias, tan sutiles como se quiera, incluyendo las de carácter intelectual, estético, altruista o cualquier otra. La única restricción consiste en que se exige a los individuos que hagan elecciones racionales. Por poner un ejemplo: si una determinada sociedad reconoce y manifiesta que los inmigrantes tienen derecho a trabajar e instalarse en el país de acogida, desde una perspectiva utilitarista, tal manifestación prevalecerá sobre otras consideraciones y los inmigrantes serán acogidos.

Para medir el bienestar o la utilidad que diferentes políticas u opciones posibles proporcionan a un determinado colectivo, el utilitarismo proporciona distintas formas de proceder: *el utilitarismo clásico* propone calcular la utilidad o el grado de satisfacción que cada individuo obtiene de cada política y hacer la suma. Se elegirá la opción que presente una utilidad total mayor para la colectividad (transgeneracional) considerada. *El utilitarismo medio*, versión generalmente preferida por los utilitaristas contemporáneos, recomienda, elegir la opción que mayor utilidad media o bienestar medio proporcione. Como tercer procedimiento traemos aquí el que se conoce como *utilitarismo del umbral*. Consiste en elegir la opción que maximiza la suma de utilidades (como en el utilitarismo clásico), con la condición de que la utilidad media (utilitarismo medio) tenga un valor suficientemente aceptable. Este tercer procedimiento viene a ser un intermedio entre los dos anteriores.

El hecho de adherirse a uno u otro es relevante porque la opción que se elija puede depender del procedimiento que se utilice en la elección. Pensemos, por poner un ejemplo, que estamos diseñando la política universitaria, y que pode-

mos elegir entre estas dos opciones: a) mantenemos constante el número de estudiantes y su nivel medio de formación; b) multiplicamos por tres el número de estudiantes que acceden a la universidad pero reducimos a la mitad el nivel medio de formación. El utilitarismo medio elegiría la opción «a», mientras que el clásico elegiría la «b». El utilitarismo del umbral elegiría maximizar la utilidad per-cápita en tanto no se alcance ese umbral suficientemente aceptable y, a partir de ahí, pasaría a maximizar la suma de las utilidades. Hay que elegir. Los clásicos quieren maximizar la suma aunque los sumandos, quizás, sean miserables; los medios están dispuestos a repartir, la enseñanza universitaria en este caso, entre menos estudiantes para que la formación per-cápita sea mayor; los del umbral se quedarían en el medio.

Claro que, estamos suponiendo que los deseos o preferencias de las personas pueden traducirse a funciones de utilidad que luego sumaremos. Las condiciones necesarias para poder hacerlo son extremadamente exigentes y fueron cuestionadas hace mucho tiempo, en los años treinta, reemplazándose el concepto de utilidad cardinal por el de utilidad ordinal, es decir, que se pasó a expresar las preferencias de las personas mediante ordenaciones no susceptibles de medida, con lo que la maximización de la utilidad global resulta imposible de calcular. La teoría económica, consciente de esta crítica ordinalista, pasa a utilizar el criterio, no cardinalista, de *Optimalidad de Pareto*³ para hacer la elección entre distintas opciones.

Bajo ciertas condiciones ocurre que toda situación que maximiza la suma de utilidades cardinales es necesariamente Pareto Óptima. A la inversa, sin embargo, no se da esta implicación: el conjunto de soluciones Pareto-óptimas es mucho más amplio que el que selecciona el utilitarismo. Y aquí está el problema: la que denominamos como «*nueva economía del bienestar*» es incapaz de distinguir entre dos opciones que sean Pareto-óptimas. Hay una excepción: si el 100% de los individuos prefieren una de las opciones, entonces, ésta pasa a ser superior a la otra; en caso contrario la elección es imposible.

La «*teoría de la elección social*» se ha construido, en parte, para escapar de este problema de incomparabilidad entre opciones Pareto-óptimas (a excepción del caso del 100%). Esta escuela de pensamiento, a la hora de elegir entre opciones distintas, sustituye el enfoque paretiano por otro más general basado en el requerimiento de mayorías inferiores al 100%. Para minimizar riesgos (incomparabilidad, contradicción) que siguen existiendo en función del valor de esa mayoría requerida, lo que se ha hecho en muchos casos ha sido adoptar el criterio de mayoría simple (50% de los individuos o más) en los casos de elección de una opción única.

³ *Óptimo en el sentido de Pareto*: Término utilizado para describir las situaciones en las que es imposible mejorar el bienestar de una persona sin empeorar el de alguna otra.

Desgraciadamente este criterio no acaba con los problemas. Como pone en evidencia la Paradoja de Condorcet, (Arrow generalizó su alcance más tarde con el teorema de imposibilidad), la regla de mayoría simple tiene también sus riesgos: puede ocurrir que individuos racionales (con preferencias transitivas), constituyan un grupo irracional y la elección de una de las opciones sea imposible porque, sea cual sea la opción que se elija, siempre hay una mayoría simple que prefiere otra de las opciones en juego, luego, no se puede proceder a la elección definitiva de una de ellas.

¿Qué tienen que hacer los utilitaristas para mantenerse fieles a su espíritu? Algunos sugieren no obsesionarse con los problemas de la medición, ser prácticos y tratar de hacer aproximaciones; otros prefieren restringir el campo de actuación a aquellos temas que sean susceptibles de ser tratados con las exigencias utilitaristas.

En lo que sigue nos proponemos mostrar un par de problemas éticos que plantea el utilitarismo. El primero hace referencia al ámbito de las desigualdades de renta entre los individuos de una sociedad, y lo podemos plantear así: el hecho de centrarse en maximizar utilidades (totales o medias) puede ser, en lo que concierne al nivel de bienestar, más o menos acertado pero, ¿hay alguna garantía de que no se darán desigualdades inaceptables entre los miembros de la colectividad? Los utilitaristas argumentan que la suma de utilidades es máxima sólo cuando las utilidades marginales de todos los individuos para todos los bienes son iguales. Ninguna otra opción sería superior a ésta en el sentido de que ninguna reasignación de bienes conseguiría aumentar la utilidad total. Mientras las utilidades marginales no fueran iguales siempre se podría quitar, por ejemplo, un euro a alguien con baja utilidad marginal y dárselo a otro de utilidad marginal mayor con lo que la suma total de utilidades aumentaría. Así un sistema impositivo que transfiriera renta de los más ricos a los más pobres conseguiría aumentar el nivel total de bienestar de esa sociedad.

Este resultado bastante esperanzador, en lo concerniente a manifestar cierta vocación igualitarista del utilitarismo, queda muy disminuído si aceptamos la hipótesis de que los individuos tienen funciones de utilidad cuyas utilidades marginales son decrecientes. Así, dependiendo de la forma en que los individuos conviertan la renta en utilidad, convivirán las utilidades marginales iguales con los niveles de renta distintos tendiéndose a concentrar más renta en las manos de los individuos que más la valoran. Hay más, pero esta circunstancia daña seriamente las posibilidades redistributivas de la teoría utilitarista.

El segundo problema ético importante del utilitarismo concierne a los resultados, en relación con los derechos fundamentales, que la aplicación de sus principios maximizadores pueden implicar. El problema reside en que el utilitarismo nunca puede defender ni garantizar un derecho por encima de todo por muy fundamental que ese derecho sea. Por poner un ejemplo exagerado: si hoy en día una sociedad decidiera que tener esclavos aumenta su nivel de bienestar el utilita-

rismo daría la bienvenida a la esclavitud. Algunos utilitaristas se defenderían de este tipo de críticas argumentando que una sociedad que no puede garantizar, en este caso, la libertad no puede estar maximizando el nivel agregado de bienestar, por lo que la recomendación utilitarista sería, probablemente, la de no permitir la esclavitud. Otro argumento que esgrimen es el de que las funciones de utilidad permiten incluir todo aquello que tiene importancia para cada persona, incluidas la libertad, la igualdad y todo lo que cada uno considere relevante. Y eso, el bienestar así concebido, es lo que se maximiza. Si esto nos lleva a tropezar con que se viola algún derecho básico, peor para el derecho básico. Los utilitaristas, un tanto arrogantes frente a estas críticas, se defienden así.

Afortunadamente hay teorías alternativas, que es lo que hace falta, para hacer una defensa bien fundamentada de otros puntos de vista. A continuación examinaremos otra de estas teorías:

3. El libertarismo

Hacia 1970 esta corriente de pensamiento se constituye en una alternativa al utilitarismo con las aportaciones, entre otros, de filósofos y economistas norteamericanos como John Hospers, Murray Rothbard, David Friedman, Robert Nozick y Hillel Steiner⁴. En una palabra: los libertarios proclaman que una sociedad justa es una sociedad libre.

Para hacernos una idea de lo que esto significa, en una sociedad organizada con la máxima libertaria, el tráfico de drogas, la prostitución infantil, la venta de órganos o el suicidio estarían dentro de la ley; tampoco sería obligatorio ir a la escuela, vacunarse, estar en la mesa cuando hay elecciones o socorrer a un herido en un accidente de tráfico, por citar algunos ejemplos.

Digamos que cada persona tiene pleno derecho de propiedad sobre sí misma y que lo único que no puede es violar los derechos de los demás, por lo que resulta imprescindible tener explicitado un «*sistema coherente de derechos de propiedad*».

El primero es el *derecho de propiedad de la persona sobre sí misma (autopropiedad)*, derecho fundamental e irrenunciable sobre el que pesan tres restricciones:

1. Un libertario no tiene derecho a venderse como esclavo;
2. Cuando se trata de niños se admiten restricciones al derecho de propiedad de ellos sobre sí mismos; y

⁴ Una referencia clásica obligada es Jhon Locke. Más recientes: Alexander von Humboldt, Ludwig von Mises y Friederich von Hayek.

3. Cuando alguien hace estragos y perjudica al resto de la sociedad, (violadores, asesinos, ladrones...) puede ser privado de su derecho de propiedad sobre sí mismo ya que amenaza el de los demás.

Y si nos referimos a los principios que regulan *los derechos de propiedad sobre los objetos*, el proyecto libertario establece:

1. Que una persona será la legítima propietaria de un bien cuando lo haya adquirido a través de una *transferencia voluntaria y justa*, expresa o tácita, con o sin contrapartida material o monetaria, con la persona que anteriormente era dueña legítima. Aquí caben: la compra la herencia, el regalo, la creación personal, el alquiler...etc. Hay que descartar la venta de niños (pues el derecho a la libertad de éstos tiene preferencia sobre los derechos de propiedad de los padres) y las trasferencias fraudulentas aunque, trabajar por un salario miserable cuando no existe otra alternativa, por ejemplo, no se considera fraudulento sino voluntario. Y,
2. Que el *legítimo propietario inicial* de un bien será quien lo reivindique primero. El libertarismo «de derechas» (Israel Kirzner) defiende esta concepción radical del derecho de apropiación original, sin embargo, la mayoría de los libertarios aceptan la condición de pagar una tasa cuyo importe está determinado, bien por la cláusula Lockean⁵, bien por el criterio de justicia Paineano⁶; (libertarismo «de izquierdas» éste último).

Estos tres principios (autopropiedad, transferencia justa y apropiación original) son los que configuran, coherentemente, lo que los libertarios dirían que es una sociedad justa. A condición de que éstos sean escrupulosamente respetados para y por todos, poco importan: el nivel de bienestar agregado, la suma de utilidades individuales, las desigualdades de renta y riqueza, los óptimos de Pareto, la asignación eficiente de los recursos o cualquier otro concepto o idea que incorporemos de la ciencia económica.

Las consecuencias de los actos no importan (no es un enfoque consecuencialista) y tampoco la estructura que tenga la sociedad (no es un enfoque configu-

⁵ Dicha cláusula, establecida por Locke (1690), dice que una persona no puede apoderarse de una parte de la naturaleza más que dejando una cantidad suficiente y de la misma calidad para los demás —*enough and as good*—. Un autor más reciente e influyente como Robert Nozick (1939-2002), suaviza así la cláusula Lockiana: la apropiación de un recurso natural que anteriormente no era de nadie es legítima si las demás personas no se encuentran peor de lo que se encontrarían en un «estado de naturaleza», es decir, sin ningún derecho de propiedad de nadie y siendo todos los bienes accesibles a todos. En otro caso una compensación a los perjudicados puede legitimar la apropiación.

⁶ El libertarismo «de izquierdas», inspirado por Thomas Paine (1796) y con seguidores actuales como Hillel Steiner (1994) y Peter Vallentyne (1998) considera insuficiente la cláusula lockeana y sostiene la partición por igual de la renta territorial mediante la asignación a cada persona de una *renta básica* financiada exclusivamente con un impuesto territorial.

racional). Para los libertarios lo único que importa para determinar si una situación es justa o injusta es la procedencia histórica de dicha situación, (es un enfoque histórico o retrospectivo o procedimental), es decir, si es fruto, o no, de acciones y transacciones respetuosas con los tres principios arriba señalados. Sólo en caso afirmativo la situación será justa.

Para poner en práctica la teoría libertaria y dado que los derechos de propiedad se han violado a lo largo de la historia en infinidad de ocasiones, lo primero que habría que hacer, según esta teoría, es empezar de nuevo: distribuir de forma igualitaria toda la riqueza entre todas las personas y rectificar (principio de rectificación, añadido por Nozick a los otros tres principios) los errores del pasado. Una vez finalizada esta fase y para garantizar el cumplimiento de la ley libertaria se necesitaría del Estado. Bastaría con que fuera pequeñísimo, mínimo, como un «guardián nocturno», organizado, eficaz y con la suficiente financiación. Todas las demás iniciativas (culturales, productivas, sanitarias, investigadoras...etc), pertenecerían al ámbito privado. Hay, pues, razones para ver en el enfoque libertario una defensa, incluso radical, de lo que llamamos «neoliberalismo» en el sentido de que recurre al mercado y lo justifica como mecanismo de asignación de recursos, casi exclusivo y en detrimento del sector público, a excepción del guardián nocturno que hemos dicho más arriba. Las fronteras, las restricciones arancelarias, los obstáculos al tráfico de mercancías y personas, los impuestos, las leyes antimonopolio, la educación y sanidad gratuitas,... por citar algunos ejemplos, estarían fuera de lugar.

Hay que reconocer que el pensamiento libertario, al ostentar la defensa de la libertad individual por encima de todo, puede tener un fuerte atractivo para muchos. Sin embargo, ha provocado objeciones éticas importantes que pasamos a señalar brevemente.

La primera objeción hace referencia a *la eficiencia económica* de la propuesta libertaria. Ellos defienden, para sentirse más cómodos, que la protección estricta de los derechos de propiedad contribuye también a la eficiencia económica y al bienestar social. Pero claro, no se admiten leyes que regulen las emisiones de gases o las capturas de peces o las condiciones laborales. Para decirlo en una palabra, en caso de conflicto entre derechos de propiedad y eficiencia económica, siendo coherentes, peor para la eficiencia económica, será la sacrificada.

La segunda objeción hace referencia al lugar que *la igualdad* en renta y riqueza ocupa dentro del proyecto libertario. Para los libertarios no hay mayor ni mejor igualdad que la «igualdad de derechos» que ellos proclaman. Quieren hacer atractivo su proyecto y para ello también sostienen que su propuesta traería la expansión y la difusión espontánea de la riqueza. Incluso la caridad tendría su sitio.

De esta manera pretenden ganar adeptos y diluir la creencia ampliamente compartida de que cualquier variante del libertarismo es totalmente compatible con las desigualdades de riqueza más extremas, lo cuál, es totalmente incompatible con una

sociedad justa. Otra vez, por decirlo en una palabra: en caso de conflicto entre igualdad y derechos libertarios, peor para la igualdad que será la sacrificada.

La tercera objeción ética es la más letal de todas pues pone en entredicho que *la libertad*, (la garantizada por los tres principios libertarios) reivindicación esencial, primera y casi única del libertarismo, sea realmente lo que importa. Los críticos señalan que la libertad que garantizan los principios libertarios es una libertad formal, es decir un derecho sin contenido ni alcance reales, porque el acceso a los medios necesarios para ejercer la libertad, aunque explícito en los principios, no está garantizado para todos ni constituye una preocupación para los defensores de esta tradición.

Alguien podría, cumpliendo con los principios libertarios, contratar a otra persona por un salario de miseria, exigirle que trabaje horas extras gratis los domingos y pedirle, además, que esté siempre contenta. Claro que nadie le obliga y, si no tiene otra fuente de ingresos, pues es su problema, no el de los libertarios. En una palabra: la libertad de los libertarios no parece que configuraría una sociedad justa.

Pero, ¿cómo es una sociedad justa? A continuación nos proponemos examinar otra teoría de la sociedad justa y su propuesta concreta de organización de la sociedad.

4. El marxismo analítico⁷

Ni el utilitarismo ni el libertarismo satisfacen, adecuadamente, una exigencia ética fundamental para muchos: *la igualdad*. Esta es la crítica de quienes, adhi-

⁷ El «marxismo analítico» es una corriente anglosajona de pensamiento político y social, surgida en los años 70 que, según John Roemer, se diferencia del marxismo clásico en que éste último prefiere no distanciarse demasiado de la historia real mientras que los analíticos reconocen la necesidad de la abstracción y no tienen reparos en utilizarla. Los marxistas analíticos pretenden, por un lado, tomar de la tradición marxista unas ideas centrales y, por otro lado, aplicar a estas ideas las herramientas intelectuales heredadas de la filosofía analítica y de la economía matemática. Todo ello con el objetivo de revisar y de actualizar la tradición clásica para hacerla más aplicable a las circunstancias económicas y sociales del siglo XXI. Algunos autores que suelen citarse en las listas de los marxistas analíticos podrían ser: G.A.Cohen, Jon Elster, Jhon Roemer, Philippe van Parijs, Robert Van der Veen, Samuel Bowles, entre otros.

Elster tenía preparada una larga respuesta a la pregunta sobre si era marxista: «Si se considera marxista a quien sostiene todas las creencias que el mismo Marx consideraba como sus ideas más importantes, incluyendo el marxismo científico, la teoría del valor trabajo, la teoría de la tasa decreciente de la ganancia, la unidad de la teoría y la práctica en la lucha revolucionaria y la visión utópica de una transparente sociedad comunista inmune a la escasez, ciertamente yo no soy marxista. Pero si se entiende por marxista alguien capaz de encontrar en Marx la fuente de sus más importantes creencias, soy ciertamente marxista» (Elster, Jon: Una introducción a Carlos Marx, Siglo XXI, Madrid 1991; cita de Daniel Raventos en «20 años de marxismo analítico», Viento Sur n.º 33).

riéndose a la tradición marxista, interpretan que su núcleo propone una concepción radicalmente igualitaria de la justicia social.

Como se sabe, el marxismo en su interpretación más ortoxosa tiene un núcleo formado por la conjunción de dos teorías de las que ninguna tiene la menor pretensión ética: una es la *teoría del materialismo dialéctico*⁸ y la otra es la *teoría del materialismo histórico*⁹.

Es conocida la reticencia de Marx a introducir juicios éticos en su análisis. Pero la importancia del marxismo hoy, en materia de ética económica, se debe a que, además de explicar los hechos, también entra a valorar como «*deben ser las cosas*», como debe de articularse la sociedad, cuál es el futuro deseable y digno de unos determinados compromisos y sacrificios sin los cuales ese futuro no ocurriría.

Este enfoque normativo tiene numerosos objetores, (el mismo Marx en parte de su obra), que sostendrían, por ejemplo, que el socialismo sucederá al capitalismo no porque sea más justo, sino porque las leyes inexorables de la historia acabarán por sustituir un modo de producción despilfarrador por otro más racional que sea capaz de asegurar el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero al lado de este enfoque del marxismo existe otro (que también está en otra parte de la obra de Marx), que se adhiere claramente al proyecto de construir una sociedad mejor, más justa y éticamente superior al capitalismo. Vamos a exponer aquí dos interpretaciones de este proyecto de sociedad desde la óptica del «marxismo analítico».

Primera interpretación: instauración de un régimen de abundancia

En esta primera interpretación del proyecto ético marxista se defiende, principalmente, la consecución de un objetivo: *abolir la alienación*.

Marx concibe la alienación como una situación aberrante y contraria a la naturaleza humana. En el modo de producción capitalista, se da cuando el trabajador se ve obligado a vender su «fuerza de trabajo» a cambio de un salario para poder sobrevivir, en lugar de trabajar para su propio desarrollo y autorrealización. De ahí deduce que la propiedad privada, inherente al sistema capitalista, no provoca la realización del ser humano sino su embrutecimiento, su «alienación».

⁸ Teoría metafísica que asigna un papel central al concepto de «contradicción» en su interpretación de la naturaleza profunda de la realidad.

⁹ Teoría general de la historia cuya tesis principal afirma que la naturaleza de las relaciones de producción —feudal, capitalista o socialista, por ejemplo— se ajusta al desarrollo de las «fuerzas productivas», es decir al crecimiento de la productividad del trabajo, ejerciendo sobre este desarrollo una influencia decisiva.

Sin embargo, a los ojos de Marx, no son los trabajadores los únicos alienados. También lo son los capitalistas, en el sentido de que están deshumanizados, alienados, por su culto al dinero, por su afán de poseer¹⁰.

Para poner fin a la alienación, además de la supresión de la propiedad privada y del mercado capitalista de trabajo, es absolutamente necesario que las fuerzas productivas se desarrollen de tal manera que reine «*la abundancia*». En ese momento se podrán satisfacer las necesidades de todos con el producto del trabajo, siendo éste, además, lo suficientemente atractivo y llevadero como para que se ofrezca voluntaria y gratuitamente. La idea marxista «*¡De cada uno según sus capacidades y a cada uno según sus necesidades!*» se correspondería con este régimen de abundancia.

Quienes se adhieren a esta interpretación del proyecto ético marxista entienden que, cuanto más rápido aumente la productividad, antes se conseguirá la situación de abundancia necesaria para que desaparezca la alienación. Se puede optar por una vía capitalista o por una vía socialista; habría que elegir el camino más corto, rápido y seguro —sin necesidad de apoyarse dogmáticamente en la superioridad del socialismo respecto del capitalismo, por ejemplo— de acceder al régimen de abundancia.

Como señalan Arnsperger y Van Parijs, cualquiera que sea la vía que se adopte, un número indefinido de generaciones tendrán que sacrificarse hasta conseguir esa hipotética situación futura de abundancia. Este sacrificio de unos por otros puede ser un problema desde el punto de vista ético. Los autores arriba mencionados sugieren que se podría replantear el proyecto de forma que se reparta el sacrificio entre un número amplio de generaciones hasta que, finalmente, este reino de la libertad sea una realidad.

Segunda interpretación: una sociedad justa (socialista)

En esta segunda interpretación del proyecto ético marxista, el objetivo principal consiste en: «*abolir la explotación del hombre por el hombre característica de toda sociedad de clases y en particular del capitalismo*».

Esta interpretación hace hincapié en la superioridad del socialismo respecto del capitalismo, no porque aquél sea más eficiente —pretensión un tanto debilitada hoy en día— sino porque es más justo. El núcleo de este enfoque está en el concepto de «*explotación*» que vamos a definir de forma precisa.

Supondremos una sociedad ficticia tal que:

—Existen dos tipos de individuos: los trabajadores y los no trabajadores.

¹⁰ Esta última idea de Marx de la alineación de los capitalistas, la señala Henri Denis en «*Historia del Pensamiento Económico*» Ariel. 1970. p. 333.

- Los trabajadores son los productores de todos los bienes de esta sociedad, a excepción de los que la naturaleza proporciona directamente.
- Parte del producto total obtenido en el período se dedica a reponer los medios de producción consumidos en dicho período, siendo la resultante de esta resta el producto neto.
- Una parte de este producto neto va a parar a manos de los no trabajadores. Denominaremos a esa parte producto excedente (plusproducto) y, trabajo excedente (plustrabajo) al trabajo dedicado a producir dicho producto excedente.

Pues bien: siguiendo la concepción marxista habitual, *los trabajadores son explotados si y sólo si realizan trabajo excedente*, lo que equivale a decir que existe explotación cuando los no trabajadores se apropian de una parte del producto neto.

Los trabajadores se ven obligados a realizar trabajo excedente porque no son los dueños de los medios de producción. Desde este punto de vista puede deducirse que la explotación es inherente al sistema capitalista. En una sociedad socialista (ideal) los trabajadores poseerían colectivamente los medios de producción y decidirían la distribución del producto social entre los trabajadores y los no trabajadores (ancianos, estudiantes, enfermos... etc).

En los dos casos una parte del producto social va a parar a manos de los no trabajadores pero, la diferencia está en que en el caso de la sociedad socialista esta transferencia es voluntaria y la deciden los trabajadores por lo que no constituye ninguna forma de explotación. Esta última idea es esencial: la ventaja directamente ética del socialismo sobre el capitalismo estriba en que *«el socialismo (ideal) está necesariamente exento de explotación»*.

Pero, ¿es injusta la explotación tal y como la hemos definido anteriormente? Es fundamental aclarar este punto para poder defender el socialismo por ser un sistema social más justo.

Primera posible respuesta: *«La explotación es injusta porque los trabajadores tienen derecho al producto íntegro de su trabajo»*. ¿Es convincente esta respuesta, de tipo socialista-ricardiana? Para que lo sea, primero habría que probar que los trabajadores son los únicos creadores de producto y, segundo habría que admitir que es justo que el producto íntegro del trabajo retorne a los trabajadores.

Por poner un ejemplo: imaginemos dos pescadores uno de los cuáles usa una barca y el otro no. Admitamos que el usuario de la barca puede pescar muchos más peces que el otro pescador, en el mismo número de horas, y puede disfrutar de un nivel de vida mucho mejor. ¿No resulta evidente, primero, que la barca (capital) contribuye a la producción? y, segundo, ¿sería justo que el usuario de la barca se adueñase de todos los peces que captura, en base a que tiene derecho al producto íntegro de su trabajo o, resulta, por el contrario, que no queda muy

claro si es el dueño de todo lo que captura sólo por ser quien con su barca llegó primero?

Este tipo de cuestiones nos conducen a pensar que esta primera posible respuesta no es la más apropiada si el marxismo quiere dar respuestas que sean coherentes con una concepción de la justicia social en la que la igualdad es la exigencia principal.

Segunda posible respuesta: *«la explotación es injusta porque implica, necesariamente, un intercambio desigual»*. El intercambio desigual tendría, digamos, una víctima y un beneficiario. Sería víctima quien produjera más trabajo socialmente necesario que el que recibe incorporado en los bienes que compra con su renta. Sería beneficiario quien hiciera justo lo contrario, en el período considerado.

Teniendo en cuenta este *«criterio de contribución»* a la sociedad que se concreta en el *«trabajo socialmente necesario efectuado a lo largo del período»* es evidente que, en un determinado período, los no trabajadores son beneficiarios del intercambio desigual (explotadores), en el sentido de que reciben una parte del producto neto, mientras que los trabajadores serían contribuyentes en términos netos positivos a dicho producto social (explotados).

Si la explotación entendida como intercambio desigual de valor-trabajo es injusta, ¿podemos, entonces, defender el intercambio igual de valor-trabajo como un principio de justicia igualitaria?

El principio de intercambio igual establecería que, en términos de trabajo socialmente necesario (es decir necesario, por término medio, para producir los bienes en cuestión dadas las condiciones de la producción), las ventajas que cada individuo obtiene de la cooperación social han de ser exactamente iguales a sus contribuciones.

Este principio también plantea problemas en el sentido de que tiene implicaciones anti-igualitaristas. Puede ocurrir que un trabajador sea menos diestro que la media o, que trabaje una tierra más pobre o, que la maquinaria de la empresa donde trabaja sea más vieja..., y que, como consecuencia, sólo tenga derecho a una parte menor del producto social que otro trabajador.

Por lo tanto, el principio de intercambio igual de valor-trabajo tampoco sirve para garantizar la igualdad, exigencia ética central de este proyecto¹¹.

Tercera posible respuesta: *«la explotación es injusta porque implica la desigualdad de bienestar material de los individuos debida a una desigualdad en las*

¹¹ Los autores de *«Ética económica y social»* (Arnsperger y Van Parijs»), señalan la posibilidad de corregir este problema introduciendo algún tipo de proporcionalidad entre el trabajo efectivamente aportado y la renta monetaria obtenida.

dotaciones iniciales de los mismos». En opinión del economista John Roemer¹², autor que se suele señalar como marxista analítico, se considera que: «una persona es víctima de explotación capitalista si su situación material pudiera verse mejorada (considerando que los demás factores permanecen iguales) en caso de repartir entre todos, a partes iguales, la propiedad de los medios de producción. Por el contrario, se considera que una persona es un explotador capitalista si este reparto igual hace que su condición material empeore».

Esta definición puede aplicarse al caso, por ejemplo, en que cada individuo combine rentas de capital y de trabajo de formas diversas y permite también identificar otras formas de injusticia además de la ligada a la explotación capitalista.

Así un trabajador de alta cualificación (y por ello alta renta) podría ajustarse a la definición de explotador y, si generalizamos la definición de Roemer, una persona sería beneficiaria o víctima de la explotación feudal según ganase o perdiese, en términos de bienestar material, en caso de que cada persona viera reconocida una plena libertad formal.

Observemos que en el enfoque propuesto por Roemer lo que importa no es la desigualdad de las dotaciones (libertad, capital, cualificación...) en sí misma, sino la desigualdad de bienestar material a que induce la distribución no igualitaria de dichas dotaciones.

Observemos también que, la comparación de la situación real existente con la de referencia (igualitaria en las dotaciones iniciales) es prácticamente imposible, por lo que el problema de la clasificación de los individuos en explotadores y explotados, se reduce, en este caso, a determinar si una persona dispone de una dotación inicial mayor o menor que la dotación media.

Una observación más: si un individuo tiene un capital mayor porque ha ahorrado, o bien, disfruta de una renta mayor por estar más cualificado debido a que ha realizado un esfuerzo personal mayor..., es decir, si se dan situaciones de explotación en el sentido arriba señalado pero siendo las dotaciones iniciales iguales, podríamos llegar a la conclusión de que la explotación (tal y como está definida) podría no ser injusta.

Esta última observación ha llevado a Roemer a pasar de su teoría de la explotación a una teoría general de la igualdad de oportunidades que presentaremos de forma muy breve¹³.

En las sociedades occidentales de hoy, según Roemer, predominan dos concepciones de la igualdad de oportunidades: una establece que hay que hacer lo posi-

¹² John E. Roemer, *Teoría general de la explotación y de las clases*, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A. 1989.

¹³ John E. Roemer: «*Variantes de la igualdad de oportunidades*» <http://www.fractal.com.mx/F16roeme.html>

ble por «*nivelar el terreno de juego*» que pisan los individuos que compiten entre sí por un puesto. La otra la denomina Roemer como «*principio de no discriminación*» que establece que todos los individuos que optan por un puesto han de ser tratados por igual siempre que cumplan las exigencias inherentes a dicho puesto.

Para nivelar el terreno de juego podríamos, por ejemplo, dedicar más recursos económicos a la educación de los niños que procedan de capas socio-económicas desfavorecidas. Así podrían estar mejor preparados para competir, en el futuro, por un puesto, con niños de extracción socio-económica más alta. Un ejemplo del segundo principio sería el de que la raza o el sexo no deberían importar a la hora de elegir una persona para un puesto.

Observemos que la igualdad de oportunidades basada en el principio de «*nivelación del terreno de juego*» tiene más alcance y es más exigente que la basada en el principio de la «*no discriminación*». Obviamente si los niños ricos tienen acceso a una mejor educación resultará que, en el futuro estarán mejor preparados para optar a un puesto que los niños pobres y, en consecuencia, aunque éstos últimos no sean discriminados, en función de su raza sexo... etc, ésto no será suficiente para garantizar la igualdad de oportunidades en la competencia por un puesto.

Cabría decir que para nivelar el terreno de juego habría que compensar con dosis complementarias de recursos (libros, profesores, clases...), a quienes cuentan con dotaciones menores de los mismos.

Entre la ciudadanía —señala Roemer— hay distintas opiniones sobre lo que es necesario hacer para propiciar la igualdad de oportunidades (desde no discriminar, en un extremo, hasta intervenir activamente en la sociedad para compensar todo tipo de desigualdades, en el otro) pero, todas están de acuerdo en que la igualdad de oportunidades ha de exigir en algún momento que el individuo se haga responsable de la consecución de tal igualdad. La inclusión de esta «*responsabilidad individual*» nos lleva a entender la igualdad de oportunidades así: *antes de empezar a competir, ha de igualarse el terreno de juego para todos, practicando la intervención social cuando sea necesaria pero, una vez hecho esto, los individuos han de responsabilizarse de la consecución de los objetivos y del logro de la igualdad.*

Resulta obvio que si dos personas no cuentan con los mismos recursos no tienen igualdad de oportunidades pero, puede ocurrir que teniendo los mismos recursos no los aprovechen con igual efectividad; a veces porque no pueden (por poner un caso extremo pensemos en los niños con retraso mental) y otras veces porque, aún pudiendo, no quieren hacerlo.

Según Roemer el objetivo de una política de igualdad de oportunidades consiste en asignar recursos de forma que se consiga compensar las circunstancias (en general, su medio social), que están más allá del control del individuo e influyen en su capacidad y en sus logros pero, no habría que compensar aquéllas consecuencias que se derivan de las diferencias de esfuerzo o voluntad.

Observemos que esta «política de igualdad de oportunidades» se aparta de lo que, en general, entendemos comúnmente por «política de igualdad» a secas, a la que también podríamos denominar como «política de igualdad horizontal», igual para todos, la cual establece que los recursos per-cápita que se invierten en los individuos (en su educación, en su salud...), no debieran de venir determinados por sus circunstancias (origen social, nivel de ingresos...).

Veamos cómo se puede aplicar la política de igualdad de oportunidades, según Roemer, al caso educativo. Supongamos que la sociedad decide qué «circunstancias» va a estimar como ajenas a la responsabilidad individual. Esta decisión será polémica puesto que entrarán en juego diversas teorías políticas, psicológicas, biológicas y sociales. Por ejemplo las tres características que indicamos a continuación podrían, siempre según el autor, constituir un conjunto de circunstancias: el coeficiente intelectual, los niveles de ingreso y educación de los padres y la identidad étnica y social.

En función de los valores que toman esas circunstancias, se clasificarían los niños en «tipos» y, en consecuencia, todos los niños de un mismo tipo tendrían igual capacidad de convertir los recursos invertidos en ellos en resultados escolares.

A partir de aquí la distribución de los recursos entre los niños podría hacerse así: cada niño en cada tipo recibiría la misma cantidad recursos aunque, en general, los recursos per-cápita adjudicados a niños pertenecientes a distintos tipos serán distintos entre sí. Obviamente, dentro de cada tipo, habrá niños que se esfuercen más y otros que se esfuercen menos y, dado que todos los niños de un mismo tipo son idénticos respecto a sus circunstancias y tienen la misma capacidad, será en función del esfuerzo lo que cada uno consiga en términos de resultados escolares.

El objetivo de esta política de igualdad de oportunidades sería el de igualar por término medio los resultados escolares de todos los tipos, pero no los resultados de todos los niños de un mismo tipo que podrán ser distintos en función del esfuerzo. De esta manera, se pretende asignar los recursos de modo que, los resultados escolares de todos los niños dependan únicamente de su esfuerzo y no de sus circunstancias.

Roemer describe cómo, junto con Julian Betts, un especialista en economía del trabajo del Departamento de Economía de la USCD, han aplicado esta teoría para calcular la política presupuestaria que sería necesaria en Estados Unidos para igualar las oportunidades de adquirir la misma capacidad de ganarse la vida entre dos tipos: blancos y negros. Dichos cálculos estiman que, para nivelar el terreno de juego, habría que gastar tres veces más en un estudiante negro que en uno blanco. Los autores advierten que, por algunas razones relativas a la calidad de los datos, no hay que confiar demasiado en esa cifra, pero que la conclusión de que se debiera de invertir bastante más en unos que en otros salta a la vista.

Y, haciendo referencia a la aplicación práctica de la política de igualdad de oportunidades para este caso, el autor propone que se distribuyan los fondos educativos entre las escuelas en función de la proporción de estudiantes de cada tipo (blancos y negros) que se admitan. Si tomamos como válida la proporción de tres a uno que hemos señalado más arriba, una escuela que tuviera el 90% de alumnos negros recibiría casi el triple de fondos per cápita que otra que tuviera el 90% de alumnos blancos.

Dentro de cada escuela no habría diferencia en el gasto según la raza y cabría suponer —dice Roemer— «que tal política podría fomentar una integración escolar coherente: los tipos más favorecidos tendrían un incentivo para acudir a las escuelas pobladas mayoritariamente por tipos desfavorecidos, puesto que éstas últimas tendrían mayores recursos».

Pero, se pregunta el autor, ¿hasta qué punto hay que aplicar la política de igualdad de oportunidades?, ¿hay que admitir a los cortos de vista en las escuelas de pilotos de aviación?, ¿debemos conceder el título de cirujano a quien ha suspendido los cursos correspondientes, aunque se haya esforzado mucho y provenga de un entorno social desfavorecido? Obviamente nadie estaría dispuesto a aceptar ésto.

Roemer defiende la aplicación de una política de igualdad de oportunidades en el proceso de admisión a las escuelas de aviación o a las facultades de medicina. Por el contrario para el acceso a un puesto de cirujano o de piloto, el principio correcto, dice, es el de no discriminación, ya que además de los intereses de los candidatos, a cirujano o a aviador, hay que tener en cuenta los intereses de los usuarios a los que irán destinados sus servicios¹⁴. Por lo tanto, un individuo desfavorecido, aunque haya realizado un gran esfuerzo, no sería contratado si no reúne las condiciones que el puesto requiere.

Finalmente queremos señalar algunas dificultades a las que se enfrenta esta propuesta.

Por ejemplo, ¿qué cantidad de recursos tiene que dedicar una sociedad a «nivelar el terreno de juego», teniendo en cuenta que esos recursos son limitados y que el bienestar global (presente y futuro) depende de la asignación que se haga de los mismos?

Nos fijamos también en que la sociedad puede considerar importantes otros aspectos, además de la igualdad de oportunidades, por ejemplo, la eficiencia social o, la libertad de elegir su modo de vida. Habría que delimitar también qué

¹⁴ ¿Quién querría ser operado por un supuesto cirujano incompetente que haya obtenido su plaza en virtud del principio de igualdad de oportunidades o, volaría en un avión pilotado por un corto de vista?

se considera «circunstancias» para cada caso; cómo medir el esfuerzo¹⁵; cuáles serían los instrumentos de política social que se van a utilizar, así como, los límites o el alcance que la sociedad quiere poner a la aplicación de esta política de igualdad de oportunidades.

5. El igualitarismo liberal de John Rawls

La concepción liberal-igualitarista es la cuarta referencia fundamental de la ética económica y social contemporánea que vamos a comentar en este trabajo.

La referencia a la *Teoría de la justicia*¹⁶ de John Rawls es obligatoria puesto que, además de la importancia que tiene por sí misma, es considerada como pionera del neocontractualismo y su influencia, en el ámbito de la ética económica y social contemporánea, ha sido amplia y relevante. Los ideales de libertad e igualdad y la adhesión simultánea y coherente a ambos es el desafío al que se enfrenta esta concepción liberal-igualitaria de la justicia.

Según Javier Muguerza¹⁷: «La *bête noire* para Rawls no es, en cualquier caso, sino otra ética normativa, como la utilitarista» y el mismo Rawls en su teoría de la justicia (véase la traducción de M.D.G, p. 40) dice: «Mi propósito es el de elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitarista en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones. Creo que, en esencia, el contraste entre el punto de vista contractualista y el utilitarista sigue siendo el mismo en todos esos casos»; «el tipo de utilitarismo que describiré aquí —dice también— es el de la doctrina clásica tradicional, la cual recibe, quizá, su formulación más clara y más accesible en Sidgwick»¹⁸.

Nosotros ya hemos expuesto las características más importantes del utilitarismo en otro apartado de este mismo trabajo y no nos vamos a repetir. Lo que sí queremos destacar es el hecho de que, después de ciento y pico años, el utilitarismo dominante se enfrenta a una teoría alternativa de peso y bien articulada. De ahí la importancia que se le otorga a la obra de Rawls.

¹⁵ En la aplicación de esta teoría que hacen Roemer y Betts, referente a la política presupuestaria educativa en Estados Unidos, utilizan como medida del esfuerzo el «número de cursos escolares a los que el individuo ha asistido».

¹⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachussets, 1971. Hay traducción al castellano de María Dolores González: *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica. México-Madrid, 1979. Es esta traducción la que estamos manejando en el presente trabajo a todos los efectos.

¹⁷ Javier Muguerza, *Desde la Perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 164.

¹⁸ El adversario intelectual a quien se enfrenta Rawls es Henry Sidgwick (*The Methods of Ethics*, 1874, 7.^a ed., 1907; *Principles of Political Economy*, 1883; *Outlines of the History of Ethics*, 1886), cuya obra es considerada en *La teoría de la justicia*, cit., pág. 40 como formulación general del utilitarismo clásico.

Para conocer la propuesta rawlsiana empezaremos dando su definición de justicia: «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento»¹⁹. Por lo tanto, según esta propuesta, todas las leyes e instituciones han de respetar los límites impuestos por los principios de la justicia y, las leyes y las instituciones, habrán de reformarse o abolirse si son injustas.

Pero, **¿cuáles son los principios de la justicia?** Dice Rawls: «Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una *posición inicial de igualdad* como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especificar los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. Este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad»²⁰. Observemos que Rawls, y así lo reconoce explícitamente, resucita la tradición contractualista, es decir, la teoría del contrato social de Locke, Rousseau y Kant.

Esa *posición inicial de igualdad* de la que se parte no es real sino hipotética y, a la hora de dar una descripción de la misma, Rawls propone imaginar individuos racionales que persiguen la consecución de sus intereses²¹ y que se reúnen para, mediante el diálogo y la negociación, llegar a un acuerdo y constituirse en sociedad civil.

El planteamiento de Rawls no es nuevo pero sí es una novedad la hipótesis adicional que añade que se conoce como *la hipótesis del velo de ignorancia* que establece que, en el transcurso de la negociación, los negociadores del contrato han de ignorar completamente su situación particular y la de sus semejantes. Es decir que, las personas aceptan cubrirse con el velo de suerte que, por así decirlo —como dice J. Muguerza— «cualquiera pudiera ser cualquiera». La salud, la inteligencia, la riqueza, el nivel social, la edad, el sexo, la raza, la forma de pensar, etc., de todos y cada uno son una incógnita para las personas que negocian los términos del contrato. Este desconocimiento afecta exclusivamente a las características particulares de los individuos y no a sus conocimientos generales de tipo histórico, económico, psicológico, etc., que pudieran tener.

Es obvio que el objetivo del velo es facilitar un ejercicio mental de imparcialidad que conduzca a formular principios justos. El orden social resultante ten-

¹⁹ *La Teoría de la Justicia*, cit., pág. 19.

²⁰ *La Teoría de la Justicia*, cit., pág. 28.

²¹ Javier Muguerza en *Desde la Perplejidad*, en la nota nº 24 de la pág. 199, señala que esta caracterización de la racionalidad, al ser la misma que la que está en la base de la T^a convencional de la decisión racional, le ha costado a Rawls ser acusado de «carecer de una concepción de la racionalidad puramente moral» y hasta de «ser un utilitarista disfrazado». Para Muguerza, estas acusaciones son infundadas porque tal concepción de la racionalidad, no es la única ni sobre todo, la fundamental para el neocontractualismo de Rawls.

dría que ser racionalmente²² aceptado como justo por todos, tanto si beneficia como si perjudica a cada cual, porque se habrían tenido en cuenta, equitativamente, los intereses de todos y nadie sabría con antelación si, con la instauración de los principios acordados, iba a salir beneficiado o perjudicado.

Entonces, volvemos a preguntarnos, **¿cuáles son los principios de la justicia?** En opinión de Rawls los principios de la justicia que las partes contratantes estarían dispuestas a aceptar habrían de ser:

1. **Principio de la igual libertad** según el cual, «el funcionamiento de las instituciones sociales ha de ser tal que toda persona tiene un derecho igual al conjunto más extenso de libertades fundamentales²³ iguales que sea compatible con un conjunto similar de libertades para todos». Tras distribuir equitativamente la libertad, los negociadores distribuirían otros bienes fundamentales (renta y riqueza, poder, ventajas sociales), de acuerdo con otro principio que, a su vez, se desglosa en otros dos.
- 2a. **Un principio de igualdad equitativa de las oportunidades** que garantice a todos las mismas oportunidades de acceso a dichos bienes, con los talentos dados; y, dado que algunas desigualdades pueden ser beneficiosas para todo el mundo,
- 2b. **Un principio de la diferencia** que establece que las desigualdades sólo serán toleradas cuando éstas favorezcan a los miembros menos aventajados de la sociedad.

Veamos los *dos principios* de la Teoría de la justicia, que de hecho son tres (el de *libertad* y el de *igualdad de oportunidades* corregido con el de *diferencia*), con un poco más de detalle:

²² Dice Javier Muguerza en *Desde la Perplejidad*, nota n.º 26 en la pág 199 que éste y no otro es el concepto de racionalidad que él considera fundamental en el neocontractualismo de Rawls, en la medida que incorpora su «concepción propiamente moral de la racionalidad». Dicho concepto que es el *rationality as fairness* de Rawls no está, según Muguerza, ausente de *A Theory of Justice*, y podría incluso rastrearse en anteriores trabajos del autor. Más, por si cabrían dudas —insiste Muguerza— Rawls se ha cuidado de distinguirlo expresamente del concepto utilitario de racionalidad, llamado ahora «lo racional», bajo la denominación de «lo razonable», puntualizando que es la introducción de este elemento en la «posición originaria» lo que convierte a sus sujetos en «agentes morales» además de racionales. La insistencia de Rawls —continúa Muguerza— en subrayar el carácter «cooperativo» de semejante ejercicio de la racionalidad o «razonabilidad», así como la importancia concedida a la «simetría» y «publicidad» de la «discusión entre las partes», abona fuertemente una interpretación dialógica de la misma en cuanto diferente del monológico cálculo de medios y fines del simple agente racional de la teoría de la decisión.

²³ Las libertades fundamentales a que se hace referencia serían: Derecho de voto y elegibilidad, Libertad de expresión y de reunión, Libertad de conciencia y de pensamiento, Libertad de la persona para detentar la propiedad personal, Protección frente al arresto y la desposesión arbitrarios (véase Arnspenger y Van Parijs, 77).

El principio de igual libertad garantiza las libertades fundamentales a todos los ciudadanos al «*nivel más elevado que se pueda garantizar a todos por igual*». Se entiende, pues, que estas libertades no son derechos absolutos y que se pueden restringir y regular pero sólo para favorecer otras libertades fundamentales. Por poner un ejemplo obvio, uno no puede usar su libertad de expresión para mentir y perjudicar a otro.

El principio de igualdad equitativa de oportunidades garantiza que las personas que tengan la misma capacidad y talento tengan la misma posibilidad de acceder a una determinada ocupación o posición social. Observemos que posibilidad y probabilidad no son la misma cosa. Sólo se confundirían en el caso de que todos los que tuvieran la posibilidad de hacer una cosa quisieran, además, hacerla y, eso no es así siempre. Pues bien, este principio no garantizaría la misma probabilidad de acceso a una posición sino la misma posibilidad.

La igualdad de oportunidades es además equitativa, es decir, que todo tipo de exclusión arbitraria por raza, sexo...etc., ha de ser radicalmente apartada pero, así como hay que garantizar (sobretudo a través de una enseñanza eficiente, obligatoria y gratuita) las mismas posibilidades a personas de igual talento, una sociedad no debe consumir recursos para asegurar el acceso a todas las personas (sea cual sea su talento y habilidades) a todas las posiciones. O sea que, no habría que gastar recursos preparando a los cortos de vista para ser pilotos de aviación.

Respecto al principio de la diferencia, podemos admitir que, puede haber algunas desigualdades justas, por ejemplo, cuando se designa como jefe de expedición a aquél que mejor conoce el terreno, o cuando a un médico se le facilita material quirúrgico²⁴. Cabe pensar que esa desigualdad redundará en beneficio de todos y que puede resultar mejor que un reparto en términos de igualdad estricta.

Si admitimos que algunas desigualdades pueden ser justas, la aplicación del principio de la diferencia trataría de compaginar igualdad y eficiencia lo que presupondría, según el mismo Rawls sugerir, que las instituciones sociales habrían de elegir, de entre las opciones posibles, aquélla que fuera la mejor para los más pobres²⁵.

²⁴ Naturalmente, semejante afirmación depende mucho del ejemplo que se escoja. Incluso implicando que la situación de todo el mundo mejorara, el principio en cuestión estaría muy lejos de justificar las desigualdades económicas en un sentido —dice Muguera— «medianamente ético del término justificación». Desde posiciones marxistas se ha criticado la vinculación de los principios de Rawls con el principio de optimalidad de Pareto.

²⁵ Estamos hablando de la estrategia —decisión bajo condiciones de incertidumbre— que en teoría de juegos se conoce como «*estrategia maximin*», es decir que se maximiza la menor de las alternativas. Se trataría de construir un índice que recogiera y valorara, con la misma unidad de medida, aspectos y bienes tan diversos como: poder, renta, riqueza, privilegios, y las «bases sociales del autorespeto», bien primario éste considerado quizás como el más importante por Rawls y que integraría aquéllas condiciones necesarias para que uno se valore a sí mismo y sea valorado por la sociedad. Pues bien, a la vista de las dificultades de construcción de semejante índice y de otras cuestiones técnicas, algunos han llegado a

Falta por ver el *orden de prioridad* que Rawls impone a sus principios. Observemos que puede haber contradicción entre el principio de libertad y el de igualdad corregido, por Rawls, con el de diferencia. Sabemos que la libertad es uno de los bienes fundamentales a distribuir, de la misma forma que los bienes materiales o las ventajas sociales.

Pues bien, podría ocurrir que la restricción de la libertad de algunos individuos redundara en un incremento de bienes, del tipo que sea, para otros individuos o incluso para todo el mundo. Estaríamos en un caso de «desigualdad beneficiosa» que satisfaría el segundo principio de la justicia. Y todavía más, podría ocurrir que la restricción de libertades de algunos redundara, además de en más bienes, en una distribución igualitaria de los mismos. Pensemos —como sugiere Mugerza— en los que se denominaban «países del socialismo real» que, como es evidente, de ninguna manera pueden considerarse como países realmente libres.

Rawls se da cuenta de esta posible contradicción y postula la *prioridad estricta* del principio de libertad sobre los restantes principios de la justicia. De modo que ningún incremento de bienes ni reparto igualitario de los mismos justifica el sacrificio de la libertad²⁶. En una sociedad rawlsiana no se podría eliminar la discriminación racial prohibiendo reuniones políticas ni «comprar» la libertad de una minoría étnica desfavorecida a cambio de algunas comodidades, por poner algún ejemplo.

Rawls se decanta por la libertad que, aparentemente al menos, dicen que es el valor prioritario en nuestras sociedades occidentales. Pero también hay que decir que los principios rawlsianos son totalmente contrarios a las teorías meritocráticas de la distribución las cuáles harían posible la explotación de la mayoría en beneficio de una minoría privilegiada.

Dice Mugerza que considerando la teoría de la justicia de Rawls en su conjunto, sin poner el dedo en su toque utilitarista o en algún otro, puede ser una buena filosofía de recambio desde la que legitimar²⁷ el «Estado del Bienestar». Claro que, el Estado del Bienestar está en crisis... pero eso sería ya otro tema.

decir que toda la teoría de Rawls ha fracasado pero otros —entre ellos J. Mugerza— consideran completamente intocado el núcleo «dialógico» de la construcción rawlsiana, encabezada por una noción de racionalidad que no tiene que ver con ninguna estrategia de maximización.

²⁶ La cláusula de prioridad lexicográfica sería: el principio de igual libertad (1) es estrictamente prioritario con relación al principio de igualdad equitativa de oportunidades (2a), y éste, a su vez, estrictamente prioritario con relación al principio de la diferencia (2b). Ch. Arnsperger y Ph. Van Parijs, *Ética económica y social*, Paidós Barcelona, 2002, p. 77.

²⁷ Dice Javier Mugerza en *Desde la Perplejidad*, nota nº 37 en la pág 201 que «los problemas del neocontractualismo son en parte —pero hay que precaverse, en cualquier caso, contra la falacia consistente en confundir la parte con el todo— problemas de legitimación del capitalismo tardío».

Bibliografía

- ARNSPERGER, Ch. y VAN PARIJS, Ph. *Ética económica y social* (2002), Paidós, Barcelona.
- DENIS, H. *Historia del pensamiento económico* (1970), Ariel, Barcelona.
- GÓMEZ, C. *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX* (2002), Alianza Editorial, Madrid.
- MUGUERZA, J. *Desde la perplejidad* (1990), Fondo de Cultura Económica, México.
- NAREDO, J.M. *La economía en evolución* (1987), Ministerio de Economía y Hacienda, Madrid.
- RAWLS, J. *Teoría de la justicia* (1979), Fondo de Cultura Económica, México.
- ROEMER, J.E. *Teoría general de la explotación y de las clases* (1989), Siglo XXI, Madrid.
- SEN, A. *Sobre Ética y Economía* (1989), Alianza Editorial, Madrid.
- SEN, A. *Sobre la desigualdad económica* (1979), Crítica, Barcelona.