

PHILIPPE VAN PARIJS

¿QUÉ ES UNA SOCIEDAD JUSTA?

*Introducción a la práctica
de la filosofía política*

Traducción de
JUANA A. BIGNOZZI

Edición española
a cargo del profesor
EDUARD GONZALO

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Prefacio	6
-----------------------	----------

INTRODUCCIÓN

1. Breve alegato por la filosofía política, a la manera anglosajona.	9
1.1. Una concepción analítica y existencial de la filosofía	9
1.2. De la ortodoxia utilitarista a la empresa de Rawls	10
1.3. La filosofía libertaria de Robert Nozick.....	13
1.4. La manera analítica.....	14

PRIMERA PARTE

TEORÍAS

2. Los avatares del utilitarismo	19
2.1. ¿Qué es el utilitarismo?	20
2.2. El rechazo de las comparaciones interpersonales	23
2.3. Bienes primarios y preferencia fundamental	27
2.4. La precariedad de las preferencias individuales	33
2.5. Utilitarismo e igualitarismo	36
2.6. Utilitarismo y derechos del hombre	40
2.7. ¿Las intuiciones morales son soberanas?.....	45
3. La doble originalidad de Rawls	49
3.1. Hacia arriba y hacia abajo	49
3.2. La clarificación de 1980	53
3.3. El kantismo de Rawls	55
3.4. Rawls y el utilitarismo	58
3.5. Rawls y el liberalismo	63
3.6. Rawls y el igualitarismo.....	65
4. Un dilema del marxismo	70
4.1. La explotación paradigmática	72
4.2. La expropiación.....	73
4.3. Del intercambio desigual a la desproporcionalidad	76
4.4. De la desigualdad en la propiedad del capital a la desigualdad de las oportunidades	80
4.5.¿Nada injusto habría en la explotación?	83

5. La ambivalencia del libertarianismo	85
5.1. Un anarco-capitalismo	87
5.2. Fisuras amenazadoras	90
5.3. Una implicación inesperada	92

SEGUNDA PARTE

CONFRONTACIONES

6. La tradición marxista frente al desafío libertario	96
6.1. La explotación marxiana: algunas escaramuzas.....	97
6.2. De dónde procede la explotación y de qué es la fuente	100
6.3. La pretendida incoherencia de la justicia socialista	103
6.4. La incoherencia de la teoría de la apropiación originaria de Nozick.....	105
6.5. Nozick corregido: de Kirzner a Steiner	108
6.6. La apuesta decisiva: ¿la justicia socialista es opresiva?	116
6.7. Nozick contradicho: de Cohen a Roemer.....	116
6.8. Libertarianismo y comunismo	119
7. La economía del bienestar frente al desafío libertario	123
7.1. De Mili a Sen	124
7.2. La equidad como proporcionalidad (Homans).....	128
7.3. La equidad como maximin (Rawls)	139
7.4. La equidad como no envidia (Foley)	131
7.5. La crítica libertaria	135
7.6. La igualdad de las oportunidades (Dworkin).....	136
7.7. La desnuda propiedad de uno mismo (Cohen)	138
7.8. El contrato social liberal (Kolm)	139
7.9. Maximizar la libertad real de todos	140
8. El pensamiento de John Rawls frente al desafío libertario.....	144
8.1. Libertad y propiedad: Nozick contra Rawls.....	144
8.2. La objeción *«Wilt Chamberlain»	147
8.3. La objeción de los talentos	150
8.4. La solución de Rawls	153
8.5. El escenario colectivista	156
8.6. El desmoronamiento	158
8.7. La asignación universal lo más elevada posible	160
8.8. ¿Dos Rawls?	164

9.	¿Una respuesta coherente a los neoliberalismos?	167
9.1.	Neoliberalismo instrumental y neoliberalismo fundamental	168
9.2.	La respuesta real libertariana	170
9.3.	¿Libertad o subsidiariedad?	174
9.4.	¿Libres pero miserables?	176
9.5.	¿No suficientemente universalista?	179
9.6.	¿Sin embargo insoslayable?	180

CONCLUSIÓN

10.	¿Qué es una sociedad justa?	183
10.1.	Escasez, egoísmo, pluralismo: las «circunstancias de la justicia»	183
10.2.	Teorías perfeccionistas y teorías liberales	185
10.3.	El liberalismo propietario	188
10.4.	El liberalismo solidarista	190
10.5.	Teorías retrospectivas y teorías prospectivas	193
10.6.	Las dos tradiciones contractualistas	195
10.7.	Las críticas marxista y ecologista	200
10.8.	La crítica comunitarista	203
10.9.	La teoría normativa del pluralismo democrático	209

Bibliografía	215
---------------------------	-----

Fuentes	231
----------------------	-----

PREFACIO

No, la invectiva y la exégesis no son los únicos registros de la filosofía política. Para ser pertinente no es necesario volverse panfletario, al igual que para ser respetable no se requiere convertirse en intérprete. Existe otra manera de hacer filosofía política que responde a las interpelaciones del mundo sin renunciar a las exigencias del espíritu. El primer objetivo de este libro es mostrarla en acción.

Para alcanzar este objetivo, por supuesto, es indispensable presentar las referencias insoslayables de la filosofía política concebida de esa manera. Hay que situar en ella a los clásicos, de Rawls y Nozick a Dworkin y Gauthier. Hay que hacer comprender qué es el utilitarismo ordinal o el marxismo analítico. Hay que definir la optimalidad de Pareto y el criterio de no envidia, el maximin y la cláusula de Locke. Hay que explicar el alcance del teorema de imposibilidad de Arrow y de la teoría de la explotación de Roemer. *Pero es esencial no quedarse sólo en eso.* Hay que entrar en el tema, adelantar algunas tesis y criticar otras, explorar sus implicaciones, clarificar controversias, resolver paradojas, refutar objeciones —todo esto adoptando, tanto frente a los libertarios como frente a los marxistas, a los liberales como a los comunitaristas, una actitud de simpatía crítica que permita el diálogo sin dejar de lado las convicciones.

Estas dos empresas —presentación de las referencias insoslayables e ilustración del desarrollo de la obra en marcha— se llevan adelante paralelamente en el conjunto del libro, aunque en la primera parte («Teorías») se ponga más el acento sobre la primera y en la segunda parte («Confrontaciones») sobre la segunda. Con más exactitud, el capítulo introductorio, centrado en la noción de equilibrio reflexivo, precisa y discute, con el apoyo de los ejemplos, el método inherente al desarrollo. Los tres primeros capítulos de la primera parte constituyen cada uno una introducción crítica a una de las principales respuestas sistemáticas aportadas al tema de la justicia en el

pensamiento contemporáneo desde un punto de vista que calificaré, en la conclusión, de solidarista: la maximización del bienestar colectivo que preconizan los utilitaristas; el liberalismo igualitario de John Rawls; la teoría de la explotación reformulada por los marxistas analíticos. El último capítulo de esta parte, en más de un sentido el más ligero del libro, se vuelve hacia la teoría puramente histórica de la justicia propuesta por los libertarios —principal componente de lo que en la conclusión llamaré el enfoque propietarista— y constituye por lo tanto un prelude a los debates que forman la sustancia de la segunda parte. En efecto, tres de los cuatro capítulos que la componen exploran los recursos de los que disponen las tres tradiciones solidaristas —marxista, utilitarista y liberal igualitaria— para responder al desafío lanzado por el libertarismo, punta de lanza filosófica del pensamiento neoliberal. El cuarto examina cierto número de objeciones particularmente importantes dirigidas a lo que parece ser la respuesta más adecuada a este desafío. Y finalmente el capítulo conclusivo da una visión sintética de las respuestas dadas a la pregunta ¿Qué es una sociedad justa? que aparecen a través del libro y examina alguna de las objeciones más serias dirigidas al proyecto del que esas respuestas participan.

Con excepción del último, todos los capítulos están basados en textos publicados anteriormente, en francés o en inglés, en revistas o en obras colectivas. Cada uno ha sido trabajado, a veces profundamente, para que pudiera integrarse mejor en la estructura de conjunto del libro. Estas modificaciones, sin embargo, se esforzaron por preservar tres rasgos particularmente valiosos respecto de los objetivos buscados. En primer lugar, la diversidad de estilo sigue reflejando el carácter más o menos académico del público al que estaban destinados los textos iniciales: la filosofía política es un caso de discusión minuciosa al margen del mundanal ruido, pero también una intervención en los debates públicos de nuestras sociedades. Por lo cual el grado de dificultad varía de un capítulo al otro. En cada una de las dos partes, el más accesible es el último capítulo y el menos el primero. En segundo lugar cada capítulo puede leerse independientemente de los otros, aunque numerosas remisiones permiten localizar con facilidad los lugares donde un punto simplemente mencionado se discute con mayor profundidad. Con lo cual espero que el uso de este libro con fines didácticos se vea facilitado. Finalmente y sobre todo casi nada he intentado para ocultar el hecho de que a través de la sucesión casi cronológica de sus capítulos, este libro constituye una *búsqueda*. Al tomar en serio las objeciones siempre renovadas, el recorrido que se presenta en estas páginas consiste en la búsqueda obstinada de un conjunto de principios que integran adecuadamente nuestras intuiciones en materia de justicia. El objetivo de este libro no

es presentar y defender una teoría totalmente construida, sino iniciar en una práctica viva. No se trata pues de borrar los desafíos, las dificultades, las dudas, las correcciones que forman esta práctica. Los últimos capítulos permiten, sin embargo, situar el lugar adonde esa búsqueda —¿provisionalmente?— me ha llevado.

Por su contribución, directa o indirecta, a esta búsqueda o a la transcripción de sus resultados, este libro es deudor de otras personas además de mí. El apoyo fiel y eficaz del Fondo nacional belga de investigación científica me procuró una excepcional libertad de espíritu y de movimiento, que me esforcé en utilizar de la mejor manera posible a través de la preparación de este libro y en mis otras actividades. El departamento de economía de la Universidad de Manchester (en 1983), el departamento de economía política de la Universidad de Amsterdam (en 1985) y, sobre todo, los departamentos de filosofía y de ciencias económicas de la Universidad católica de Lovaina (desde 1980) aportaron a la reflexión que se expresa en este libro un medio instructivo, receptivo y agradable. La iniciativa y, a veces, la insistencia de los que solicitaron las intervenciones de las que surgieron la mayoría de los capítulos (véase «Fuentes» al final del volumen) no sólo permitieron que estos textos fueran escritos. Contribuyeron también a su mismo desarrollo dándome la ocasión de someter a la crítica algunos de los argumentos que colman este libro. Dominique Berns redactó una primera versión francesa de los capítulos inicialmente escritos en inglés, y una lectura atenta del conjunto de los capítulos por Jean-Pierre Dupuy permitió incrementar notablemente su legibilidad. Y finalmente Sue, Rebecca, Jonathan, Benjamin y Sarah me dejaron —tal vez más allá de lo que la justicia exigía— el tiempo que necesité para llevar a buen fin, entre muchas otras cosas, la redacción de este libro.

A todos ellas y ellos estoy muy reconocido. Pero este libro está dedicado a mi madre y a la memoria de Richard Van Landuyt, mi abuelo materno. Cualquiera que pueda ser hoy la distancia que separa mis convicciones de las suyas, hasta donde puedo juzgar, las exigencias éticas que me habitan las obtuve de ellos. Y si bien el contenido de este libro no les debe gran cosa, si bien la preocupación constante de pensar por mí mismo, el rechazo inflexible de cualquier argumento de autoridad chocan directamente con sus benevolentes advertencias, el ardor y la obstinación con los que me dedico a los temas que son la esencia de este libro les deben, estoy seguro, mucho más de lo que alguna vez la genética pueda explicar.

Primera parte

TEORIAS.

CAPÍTULO 1

BREVE ALEGATO POR LA FILOSOFÍA POLÍTICA, A LA MANERA ANGLOSAJONA

1.1. **Una concepción analítica y existencial de la filosofía**

«La filosofía anglosajona o, de manera a la vez más general y más precisa, la filosofía analítica, sólo se ocupa de cuestiones fútiles, o al menos de cuestiones que tienen con nuestras preocupaciones vitales sólo lazos muy tenues. Se ve obligada, debido a la naturaleza misma del método con el que se define, a parapetarse en los ámbitos de la lógica filosófica, de la epistemología, de la filosofía del lenguaje, sin poder dedicarse a los temas que más importan, a los temas más candentes, más urgentes, más lacerantes: los que tienen que ver con la ética y la filosofía política. Se empeña en buscarle los tres pies al gato, sacrificando tesoros de rigor e ingeniosidad a temas que no son dignos de verdaderos filósofos, porque, según la fórmula de Valéry, “los verdaderos problemas de los verdaderos filósofos son aquellos que atormentan y perturban la vida”.»

A menudo se profieren afirmaciones de este tipo con respecto a la filosofía analítica. Uno de los objetivos de este libro y, en particular, del presente capítulo, es contribuir a desacreditarlas. A mi parecer es posible, en efecto, sostener una concepción a la vez existencial y analítica de la filosofía, es decir, afirmar, como lo hago, que «los verdaderos problemas de los verdaderos filósofos son aquellos que atormentan y perturban la vida», afirmando a la vez, como también lo hago, que el trabajo propio del filósofo consiste, en lo esencial, en clarificar el sentido de los conceptos que utilizamos y el nivel de las proposiciones que adelantamos. Ésta es la tesis que en este capítulo me esforzaré por solventar sobre la base de un enfoque ilustrativo muy parcelario de una rama especialmente dinámica de la filosofía anglo-

sajona contemporánea, la filosofía política, llamando la atención sobre el método que en él utilizo.¹ Tomando como ejemplos de referencia los libros clásicos de Rawls y de Nozick, me esforzaré por poner de relieve la «manera» de filosofar que, a pesar de diferencias importantes, es común a ambos y refleja lo que tiene de más específico la filosofía anglosajona. En los capítulos siguientes volveré con mayor profundidad sobre el contenido de estas teorías.

1.2. De la ortodoxia utilitarista a la empresa de Rawls

No se puede comprender qué motiva la empresa de John Rawls si no se empieza por situarla en relación a la doctrina utilitarista, que ha dominado la filosofía política anglosajona a partir de mediados del siglo pasado. Para el utilitarismo, las preguntas fundamentales de la filosofía política —¿qué debemos hacer de nuestra sociedad?, ¿cuál es el criterio que debe regir nuestras decisiones colectivas?, ¿cuál es la naturaleza de una sociedad justa?— no pueden ser resueltas por la sumisión a prejuicios, a un pretendido derecho natural, a los intereses particulares de tal o cual grupo. Para resolverlas, hay que apelar a un análisis objetivo, científico, neutro, de las consecuencias probables de las diferentes opciones posibles, pero con el cuidado de descubrir y elegir la opción que permitiría reducir todo lo posible los sufrimientos e incrementar por el contrario el placer o, más ampliamente, el bienestar de los miembros de la sociedad afectada o de toda la humanidad. De manera un poco más precisa, se trata, para el utilitarismo clásico, de maximizar la suma de las utilidades. El utilitarismo supone que se puede hacer corresponder un nivel de utilidad (o de bienestar) con cada individuo y con cada elección posible. Para cada opción posible pueden entonces sumarse los niveles de utilidad alcanzados por los diferentes individuos implicados. Y lo que nos recomienda el utilitarismo es elegir aquella de las opciones posibles a la que corresponde la suma más elevada.

A esta posición utilitarista se le han planteado tres objeciones principales, cada una de las cuales dio lugar a abundantes discusiones. En este caso me contento con mencionarlas rápidamente.² En principio, la posición utilitarista, tal como acabamos de presentarla, presupone que los niveles de utilidad son comparables de un indivi-

1. Esta concepción se aplica también, *mutatis mutandis* a la epistemología o a la estética. (La analogía está algo explicitada en la introducción de Van Parijs, 1990a.) Pero, por otra parte, no pretendo poder dar sentido en este marco al conjunto de las ramas tradicionales de la filosofía.

2. Véase el capítulo 2 para una presentación menos esquemática.

duo a otro, de manera que tiene un sentido hablar de «suma de utilidades». Ahora bien, si es relativamente cómodo observar que un individuo prefiere la opción A o la opción B, es manifiestamente más problemático establecer la intensidad exacta de esta preferencia, de manera de saber si ésta compensa o no la preferencia que otro individuo tendría por B en perjuicio de A. En segundo lugar, el utilitarismo sólo se preocupa de la agregación de las utilidades, de su suma, sin dedicarse a la manera en que el bienestar debe distribuirse entre los individuos. Y esto parece contradecir la intuición ampliamente difundida de que lo que hace a una sociedad justa, buena, o aun simplemente aceptable es, al menos en parte, un asunto de distribución. Y, por fin, en tercer lugar, el utilitarismo otorga una importancia exclusiva al bienestar lo que implica, pues, que todo puede serle sacrificado, incluidos los derechos del individuo. Puede suceder, por supuesto, que en nombre del utilitarismo hayamos sido llevados a justificar la atribución a cada individuo de una esfera de autonomía en la que es soberano. Pero el utilitarismo justificaría totalmente la trasgresión de esa esfera, la violación de lo que percibimos intuitivamente como los «derechos del hombre», si sirviera para el logro del bienestar colectivo.

La obra de Rawls puede ser comprendida como un esfuerzo para responder a esas objeciones mediante algo que no sea una combinación de estrategias puntuales sino a través de la proposición de una teoría rival, lo esencial de la cual está expresado en sus dos célebres «principios de justicia»: 1) Toda persona tiene igual derecho al conjunto más extenso de libertades fundamentales que sea compatible con la atribución a todos de ese mismo conjunto de libertades (principio de igual libertad). 2) La desigualdad de ventajas socioeconómicas sólo están justificadas si *a*) contribuyen a mejorar la suerte de los miembros menos favorecidos de la sociedad (principio de diferencia), y *b*) están vinculadas a posiciones que todos tienen oportunidades equitativas de ocupar (principio de igualdad de oportunidades).

Estos principios, ¿en qué permiten resolver las dificultades mencionadas a propósito del utilitarismo? En primer lugar, se comprobará que en ninguna parte en ellos se trata de utilidad o de bienestar, sino solamente de lo que Rawls llama los «bienes sociales primarios», es decir, de esas condiciones y medios generales que todos necesitamos para realizar los objetivos que perseguimos en nuestra vida, cualesquiera sean. Se trata principalmente de libertades, de las que trata el primer principio; de ventajas socioeconómicas (rentas y riqueza, poder y prerrogativas, bases sociales del respeto a uno mismo), de las que trata la primera parte del segundo principio. Para Rawls ya no se trata de sumar y por lo tanto de comparar niveles de bienestar, sino de asegurarse que todos tienen las mismas libertades y las mismas

oportunidades, y que las ventajas socioeconómicas se distribuyan de manera que los que tienen menos tengan más de esas ventajas que las que tendrían los más desfavorecidos en cualquier otra situación posible donde libertades y oportunidades fueran iguales. El problema de la comparación interpersonal de las utilidades como tal ha desaparecido, aunque no por eso escapamos a cualquier problema de comparación interpersonal.

En segundo lugar, al requerir igualdad de oportunidades y de libertades, pero más aun al afirmar el principio de diferencia, la teoría de Rawls introduce explícitamente consideraciones distributivas. La afirmación del principio de diferencia no redundaría en una defensa de la igualdad de rentas o de poder. Justifica expresamente algunas desigualdades. Pero justamente, el principio de diferencia constituye por este hecho un compromiso elegante y atrayente entre un igualitarismo absurdo y un utilitarismo inicuo. En sus versiones más toscas, el igualitarismo exige distribuir todo con igualdad aun si esto tiene como consecuencia que no haya más para distribuir, mientras que el utilitarismo recomienda maximizar la suma de lo que hay para distribuir aunque esto llegue a implicar que algunos no tengan nada. Para Rawls, por el contrario, la justicia, tal como lo expresa la primera parte del segundo principio, pide que los que tienen menos ventajas socioeconómicas en el estado actual de la sociedad tengan más que las que tienen los menos favorecidos (y no las que no tengan ellos mismos) en cualquier otro estado posible compatible con la igualdad de oportunidades y de libertades. En otros términos, el principio de diferencia afirma sobre todo que siempre debe preferirse la igualdad de las rentas y del poder, salvo si esas desigualdades permiten, por ejemplo estimulando la productividad, dar a todos más rentas o poder del que tendrían en la situación igualitaria.

Y finalmente, en tercer lugar, la teoría de la justicia de Rawls, protege una esfera de autonomía individual contra cualquier intrusión en nombre de objetivos sociales que se consideren superiores. Los principios que la constituyen, en efecto, no están simplemente yuxtapuestos. Están jerarquizados, en el sentido en que el primero tiene sobre el segundo —y la segunda parte de éste tiene sobre la primera— una prioridad «lexicográfica»: por excelente que sea el logro de una sociedad en cuanto a la suerte de los más desfavorecidos o a la igualdad de oportunidades, nunca podrá compensar, desde el punto de vista de la justicia, una violación de las libertades fundamentales consagradas por el primer principio (las libertades de conciencia, de palabra, de asamblea, de voto, la protección contra cualquier arresto arbitrario, etcétera). Al contrario del utilitarismo, que somete todo el campo de la realidad social a la maximización del bienestar, relegando los derechos reivindicados por el individuo, en la mejor hipótesis, al rango de

simple medio, la teoría de Rawls hace de esos derechos barreras que nadie está habilitado a franquear, aunque sea en nombre de una preocupación por igualar las posibilidades o mejorar la suerte de los más desfavorecidos.³

1.3. La filosofía libertaria de Robert Nozick

Por esquemática que sea, esta breve presentación del contenido de la teoría de la justicia de Rawls permite mostrar lo que podía tener de atrayente en un contexto donde el utilitarismo ofrecía la única respuesta sistemática a las preguntas planteadas por la filosofía política, al indicar las dificultades de las que todos eran conscientes. Esto no significa —lejos de ello— que *A Theory of Justice* haya logrado la unanimidad. Es así que el libro que después del de Rawls, ha ejercido la influencia más profunda en la filosofía política anglosajona contemporánea —*Anarchy, State and Utopia* de Robert Nozick— está ampliamente consagrado a una crítica de las posiciones de Rawls. Me contentaré con presentar brevemente un aspecto central de esta crítica, que me permitirá al mismo tiempo esbozar, como contrapunto, la teoría de la justicia defendida por el mismo Nozick.⁴

Nozick distingue los principios tradicionales de justicia distributiva según si son o no «configurados» (*patterned*) y según si son o no «finales» (*end-state*). Un principio *configurado* es un principio que puede, sin artificio, expresarse con la fórmula: «A cada uno según...» Un principio *final* es un principio cuya realización puede ser verificada sobre la base de informaciones relativas a las propiedades del estado presente de la sociedad. Así, el principio «A cada uno según sus necesidades» y el igualitarismo puro y simple son a la vez configurados y finales. Los principios «A cada uno según su trabajo» y «A cada uno según sus méritos» son configurados pero no finales. El utilitarismo y el principio de diferencia de Rawls son finales pero no configurados. Nozick sostiene que todos esos principios tradicionales —sean configurados, finales o ambos— comparten una gran desventaja, que ilustra con la ayuda del célebre ejemplo del jugador de basket Wilt Chamberlain.⁵

3. La relación entre Rawls y el utilitarismo se discute con mayor profundidad en las secciones 2.4-2.6 y 3.4.

4. Mi objetivo aquí no es entrar en el fondo de un debate, sino sólo ilustrar un método. Se encontrará una discusión mucho más profunda de la controversia Rawls/Nozick en el capítulo 8.

5. Vuelvo igualmente sobre este ejemplo en el contexto de la crítica que Nozick hace de la posición marxista (sección 6.3).

Supongamos, nos pide Nozick, que la situación en la que nos encontramos es justa según cualquiera de los principios de justicia que acabamos de mencionar. Wilt Chamberlain es un jugador excepcional, cuyo talento atrae a una multitud considerable. Un club está dispuesto a contratarlo y le ofrece el 25 % de los ingresos recaudados en cada uno de los partidos en los que participe. Cada semana, acuden decenas de millares de espectadores y casi no se necesita tiempo para que la sociedad deje de ser justa, en el sentido en que la configuración o el estado final impuesto por el principio de justicia inicialmente adoptado ya no se cumple. Esto revela, según Nozick, una contradicción insoluble en la que todas las concepciones tradicionales de la justicia resultan trapeadas. Como postulado, la situación inicial es justa. En otros términos, cada individuo —Wilt Chamberlain, los dirigentes del club, los espectadores— es el legítimo poseedor de lo que posee. Y *¿qué es poseer legítimamente algo sino poder hacer con ello lo que se quiera?* Los espectadores, por ejemplo, hubieran podido dedicar el dinero de su billete a la compra de cigarrillos, hubieran podido donárselo a Billy Graham, hubieran podido ahorrarlo con miras a comprar las obras completas de Tomás de Aquino o de Henry Miller. En lugar de eso decidieron transferírselo, partido a partido, a Wilt Chamberlain, que por este hecho se hizo fabulosamente rico, en violación (más que probable) del principio de justicia considerado. Para que éste sea respetado nos vemos compelidos o a prohibir innumerables transacciones voluntarias entre individuos o a intervenir de manera constante (típicamente mediante los impuestos) para anular ciertos resultados de esas transacciones.

Algunos podrían ver en esto un conflicto insoslayable entre la justicia y la libertad. Pero Nozick recusa totalmente esta interpretación. Porque según él es posible concebir la justicia de otra forma que como lo hacen las teorías tradicionales, precisamente en términos de principios que no son ni configurados ni finales. ¿Qué es, en efecto, cometer una injusticia sino atentar contra los derechos fundamentales de los individuos? ¿Y qué son esos derechos fundamentales sino el derecho de cada uno a hacer lo que quiera con su cuerpo y con los bienes que ha adquirido legítimamente, siempre que, evidentemente, al hacerlo no quebrante los derechos similares que disfrutan los otros individuos? De esta manera se caracteriza una concepción «puramente histórica» de la justicia. Imposible decir *a priori* a qué se va a parecer una situación justa. Es justo todo lo que resulta del libre ejercicio de los derechos inviolables de cada uno.⁶

6. Es lo que Nozick llama una *entitlement theory of justice* (hablaré luego de «teoría genealógica de la justicia»). La teoría particular que propone no constituye, sin embargo, más que una *entitlement theory* entre otras. Véase Van der Veen y Van Parijs (1985) y las secciones 6.5 y 10.4 más adelante.

Para dar un contenido preciso a semejante concepción, es importante especificar la naturaleza de los derechos fundamentales de cada individuo enunciando el criterio que permite determinar quién es legítimo propietario de qué. A este fin, Nozick formula dos principios:⁷

1. Cada uno puede apropiarse legítimamente de una cosa que anteriormente no ha pertenecido a nadie con tal que por este hecho no resulte disminuido el bienestar de algún otro individuo (*principio de apropiación originaria*).

2. Cada uno puede convertirse en el propietario legítimo de una cosa adquiriéndola mediante una transacción voluntaria con la persona que era antes su propietaria legítima (*principio de transferencia*).

Podrá observarse que el primero de estos principios contiene una cláusula restrictiva —conocida con el nombre de cláusula de Locke (*Lockean proviso*)— que impide que la tierra y sus recursos naturales se reduzcan a un vasto autoservicio gratuito donde el primero que llega es también el primero en servirse. Supongamos el caso de una fuente única en medio del desierto. En ausencia de la cláusula, alguien podría apropiársela y pedir el precio que se le ocurriera por el mínimo vaso de agua que se saca de ella. Para evitar semejante consecuencia, que juzga intolerable, Nozick impone, en su primer principio, que sólo puede realizarse la apropiación de una parte cualquiera de la naturaleza si no deteriora la suerte de alguien (o si se acompaña de una compensación suficiente para que el efecto neto sobre el bienestar de cualquier otro individuo no sea negativo).⁸

1.4. La manera analítica

Al ver cómo se desarrolla la argumentación de Nozick, aunque sea de manera muy esquemática, se percibe rápidamente la naturaleza del método aplicado. El filósofo parte de principios tomados de una tradición filosófica más o menos antigua. Explicita sus implicaciones en tal o cual situación especial más o menos ficticia (Wilt Chamberlain). Y luego confronta esas implicaciones con su intuición moral (en cuanto a lo que es justo, exaltante, irritante, inaceptable). Si aparece una contradicción modifica los principios. Luego recomienza con nuevos ejemplos (la fuente en el desierto), hasta que considera haber al-

7. Hago aquí abstracción de un tercer principio, el principio de rectificación, que determina la manera en que debe ser corregida cualquier desviación en relación con los dos primeros principios.

8. Véase Nozick (1974: 178-182).

canzado una coherencia suficiente entre principios considerados e intuiciones particulares, debidamente clarificadas. Esta coherencia, por supuesto, sólo puede ser provisional. Siempre es posible que un contradictor presente un nuevo ejemplo, más o menos artificial e ingenioso, que le haga ver que los principios que el filósofo tuvo en cuenta no son, después de todo, los que estructuran su intuición moral.

En Rawls, las cosas aparecen, en todo caso a primera vista, sensiblemente más complicadas. La justificación principal a la elección de sus dos principios de justicia, es la de que serían elegidos en lo que llama la «posición original». La posición original es una situación ficticia en la que personajes libres e iguales se esfuerzan por elegir principios que los unirán en la «vida común», es decir, más allá de esta posición original. Esas personas se suponen muy egoístas, racionales y bien informadas sobre todo salvo sobre las características personales que cada una de ellas tendrá en la «vida común» (blanco o negro, hombre o mujer, estúpida o inteligente). Es equitativo (*fair*) para Rawls cualquier principio elegido en esa situación. Dicho de otra manera, es justa cualquier sociedad regida por principios que los individuos egoístas elegirían si se vieran obligados a la imparcialidad por el «velo de la ignorancia» que caracteriza la posición original. Y un aspecto capital de la argumentación de Rawls consiste en mostrar que son esos dos principios, y no el utilitarismo, por ejemplo, los que elegirían los individuos colocados en esa situación.

Sin embargo, Rawls afirma también que hay que probar los principios a los que se llega de esa manera confrontando sus implicaciones con nuestros juicios morales particulares en todos los ámbitos a los que se aplican esos principios. Del doble juego de esta confrontación y de la elección en la posición original surge entonces, por un movimiento de vaivén, lo que Rawls llama un «equilibrio reflexivo». Semejante procedimiento, por el hecho de apelar a una justificación de los principios «hacia arriba» —y no sólo «hacia abajo»— parece alejarse profundamente del método ejemplificado por Nozick. Si se lo mira de más cerca, sin embargo, en especial a la luz de las aclaraciones aportadas por Rawls en artículos más recientes, el recurso a la posición original no tiene un status radicalmente diferente de la referencia a intuiciones morales particulares. La noción general de equidad captada en esta ficción de la posición original en sí misma sólo traduce un juicio intuitivo particular, aunque sea especialmente importante y aunque ocupe un lugar central en la «tradicón democrática occidental».⁹

9. Véase en especial Rawls (1980). Análisis más en detalle la aportación de estos escritos más recientes en la sección 3.2. En diferentes textos recientes (en especial Rawls, 1985, 1987a y 1988), de los que varios están reunidos en su segundo libro (Rawls, 1993), Rawls aporta una nueva aclaración, que precisa lo que precede sin contradecirlo, sobre la naturaleza específica de la filosofía política tal como él la concibe. Véase el capítulo 10.

En Rawls como en Nozick, en consecuencia, el método, la manera de hacer filosofía política, puede ser caracterizado como un intento de alcanzar un «equilibrio reflexivo», definido como una coherencia máxima entre los principios enunciados y los juicios morales particulares a los que nos adherimos espontáneamente cuando nos vemos confrontados con situaciones concretas, reales o imaginarias.

1.5. ¿Ahistórico y conformista?

El uso de semejante método no ha dejado de suscitar numerosas objeciones. Sólo mencionaré dos que apuntan al centro del mismo. A veces se dice, ¿qué hacen Rawls, Nozick y sus émulos sino erigir en teoría universal el uso que se ha hecho del término «justicia», y de términos emparentados, en el dialecto del inglés que se habla en el departamento de filosofía de Harvard? ¿No es esencial, por lo menos, poner en evidencia el arraigo de esas teorías filosóficas en condiciones históricas, sociales, culturales bien específicas? Esta objeción, llena de sentido común, no por eso deja de estar fuera de lugar. Porque la ahistoricidad en absoluto es inherente al método considerado. Desde el punto de vista de los objetivos que persigue en su libro, afirma Rawls (1971: 75) sin ambages, sólo importan sus propios juicios intuitivos y los de sus lectores. Espera, por supuesto, que los lectores cuyos juicios intuitivos no se apartan demasiado de los suyos sean suficientemente numerosos para que su libro se venda en algún otro lugar fuera de los kioscos de Cambridge, Massachusetts. Pero en ninguna parte pretende alcanzar algo que se parezca, aunque sea de lejos, a un consenso entre espíritus sustraídos a la influencia democrática occidental. Además, sobre este tema de la justicia, otros autores analíticos han adoptado un camino explícitamente histórico —«arqueológico» si se prefiere— volviendo a trazar la génesis de la noción de justicia y sus metamorfosis.¹⁰

Al responder de esta manera a esa primera objeción ¿no se ofrece, sin embargo, un flanco totalmente descubierto a un segundo reclamo que se hace eco de la expresión despreciativa de Nietzsche: «Los moralistas han considerado sagrada y verdadera la moral respetada por el pueblo y sólo han buscado sistematizarla, es decir, ponerle el ropaje de la ciencia»? Una ética, una filosofía política que recurre al método caracterizado en la sección precedente se contenta con sistematizar, codificar los juicios intuitivos más o menos ampliamente difundidos. ¿Por este hecho no se halla radicalmente privada de esta dimensión crítica que muchos consideran esencial para el devenir filosófico?

10. Véase, por ejemplo, Miller (1976).

Nada de eso. Porque en principio nada excluye que exista una contradicción entre la realidad de una sociedad y los principios morales a los que se adhieren sus miembros. Cuando trato de explicitar los criterios que definen lo justo y lo injusto para un grupo dado, en absoluto presupongo que la realidad social vivida o observada por ese grupo sea ni aproximativamente justa. Y cuando existe semejante distancia entre lo que es y lo que se percibe que debiera ser, la clarificación y la sistematización de las intuiciones morales, lejos de debilitar la crítica de lo que es, pueden incrementar notablemente su eficacia. Además, nada impide tampoco que el desarrollo no ejerza un papel crítico respecto de los juicios intuitivos mismos, en la medida en que los juicios planteados a propósito de diferentes situaciones particulares pueden resultar mutuamente incompatibles o hasta ver su capacidad de convicción desmoronarse en el esfuerzo de explicitar lo que los justifica. Y finalmente, sin duda, no hay mejor prueba del potencial crítico de la filosofía anglosajona que la existencia de un «marxismo analítico». El virtuosismo con el que los escritos de G. A. Cohen y de Jon Elster, por ejemplo, concuerdan con los mejores cánones de la filosofía analítica demuestra, según todos los deseos, que se puede hacer de esa herramienta «burguesa» un uso del que el orden establecido sólo puede esperar beneficios.¹¹

Dicho esto, es forzoso que reconozca que en la concepción que he presentado, el filósofo moral o político no está habilitado para dictar normas, para legislar. Debe contentarse con clarificar y sistematizar nuestras intuiciones morales —históricamente variables y socialmente determinadas— y de esta manera enunciar principios que «fundamenten» esas intuiciones, pero que por otra parte no tienen más fundamento último que esas mismas intuiciones: el hecho, por ejemplo, de que la injusticia nos rebele o de que la solidaridad nos exalte. Por supuesto que siempre es posible distinguir en tales intuiciones tanto simples reacciones emocionales —lo que son por otra parte— como hechos puros. Pero también es posible adherirse a ellos y, al explicitar las exigencias que expresan, formular principios susceptibles de orientarnos en nuestras elecciones morales como en nuestros compromisos políticos.

La filosofía política, en esta perspectiva, no tiene la misión de un tribuno ni la de un profeta. No tiene el derecho ni el deber de anunciar a los hombres lo que les incumbe hacer. Su tarea es mucho más modesta. Consiste en escrutar incansablemente nuestras intuiciones espontáneas respecto de lo que, en nuestra sociedad, es bueno y malo, admirable e intolerable y en esforzarse simplemente por darle una formulación que sea clara, coherente, sistemática.

11. Véase especialmente Elster (1985), Cohen (1988) y un gran número de textos reunidos en Ball y Farr (ed.) (1984), Chavance (ed.) (1985), Roemer (ed.) (1985), Callinicos (ed.) (1989), Nielsen y Ware (ed.) (1989), Elster y Moene (ed.) (1989), Wright y otros (1989), etcétera.

CAPÍTULO 2

LOS AVATARES DEL UTILITARISMO

Desde su formación en el siglo XIX, la economía normativa tuvo permanentemente como base filosófica esta doctrina particular que es el utilitarismo. A través del tiempo se ha hecho tan evidente que aquélla debe inscribirse en una perspectiva utilitarista que el mismo nombre con el que se la designa habitualmente —*welfare economics*, economía del bienestar— excluye cualquier otro fundamento. Desde hace una veintena de años el utilitarismo debe hacer frente a una ofensiva en toda regla dentro de su propio bastión, la filosofía anglosajona, sobre la cual durante más de un siglo ha ejercido un imperio casi incontestado. Los dos libros más influyentes en ese ámbito —*A Theory of Justice* de Rawls y *Anarchy, State and Utopia* de Nozick— toman al utilitarismo como uno de sus blancos principales. Y la renovación espectacular de la filosofía política que esos dos libros han engendrado pareciera haber ido a la par con un hundimiento del crédito del que parecía gozar el utilitarismo.¹

¿Cuál es la naturaleza de las principales dificultades que enfrenta el utilitarismo? ¿De qué estrategias dispone para hacerles frente? ¿Estas estrategias son suficientemente resistentes para poder servir todavía de marco a la parte normativa de la economía política? El presente artículo se esfuerza por responder a esas preguntas, esbozando al mismo tiempo un cuadro rápido de las discusiones recientes referidas a los fundamentos filosóficos de la economía normativa. Antes que nada, sin embargo, empecemos por recordar algunos elementos concernientes al contenido del utilitarismo.

1. Véase Van Parijs (1982a) para una introducción bibliográfica a esta renovación de la filosofía política anglosajona.

2.1. ¿Qué es el utilitarismo?

Prefigurado entre otros por David Hume (1739), verdaderamente fundado por Jeremy Bentham (1789), bautizado y popularizado por John Stuart Mill (1861), sistematizado por Henry Sidgwick (1874), el utilitarismo puede remitirse a un principio muy simple. Cuando actuamos, es necesario que hagamos abstracción de nuestros intereses y de nuestras inclinaciones, de nuestros prejuicios y de los tabúes heredados de la tradición, así como de cualquier pretendido «derecho natural» y que nos preocupemos exclusivamente por perseguir, según la fórmula de Hutcheson, «la mayor felicidad para el mayor número». Más precisamente, se trata de maximizar el *bienestar colectivo*, definido como la suma del bienestar (o de la utilidad) de los individuos que componen la colectividad considerada. Cada vez que debe tomarse una decisión, el utilitarismo exige que se establezcan las consecuencias asociadas con las diferentes opciones posibles, que se evalúen luego esas consecuencias desde el punto de vista de la utilidad de los individuos afectados, y finalmente que se elija aquella de las opciones posibles cuyas consecuencias son tales que la suma de las utilidades individuales que se le asocian sea al menos tan grande como la que se asocia con cualquier otra opción posible.

Definido de esta manera, el utilitarismo no es sólo diferente de esta otra doctrina, también defendida por Bentham y a veces igualmente calificada de «utilitarista», que consiste en afirmar que el comportamiento de cada individuo *se explica* por la maximización de su utilidad. Hablando estrictamente, presupone su negación. Por cierto, *si* el único método utilizable para determinar las utilidades consiste en observar las elecciones (reales e hipotéticas) efectuadas por los individuos (partiendo por supuesto de la hipótesis de que esas elecciones reflejan los niveles de utilidad atribuidos a las diversas opciones), *entonces* toda versión operacional del utilitarismo se ve forzada a suponer la exactitud de tal teoría del comportamiento individual. Solamente un estrecho empirismo, sin embargo, podría obligarnos a reducir así la utilidad a «utilidad revelada» ¿por qué no sería posible dar un sentido empírico a una preferencia que se expresa en un discurso (del que uno tiene razones para creer que es sincero) pero que no se manifiesta en ninguna elección?² Es más plausible, de hecho, sostener la tesis opuesta; es decir, que el utilitarismo excluye que el comporta-

2. Es perfectamente posible *definir* una función de utilidad exclusivamente como una *descripción* cómoda de las elecciones efectuadas por el individuo al que se la atribuye. Pero *a*) esta afirmación resulta carente de cualquier pretensión explicativa (contrariamente a la tesis de Bentham) y *b*) el concepto de utilidad deja de designar un «sustrato real» (felicidad, bienestar, satisfacción de las preferencias racionales, etc.), que el utilitarismo normativo necesita.

miento individual esté enteramente determinado por la maximización de la utilidad. ¿Para qué elaborar una teoría normativa, en efecto, aunque sea en términos de la maximización de la suma de utilidades de *varios* individuos, si es para afirmar que invariablemente el interés personal de cada individuo, tal como se expresa en su función de utilidad, se adelanta a toda consideración normativa? En otros términos, consagrarse a la tarea de elaborar o de criticar el utilitarismo sólo tiene sentido si se distingue entre las «preferencias personales» de un individuo (expresadas en su función de utilidad) y lo que se podría llamar sus «preferencias morales», y si se reconoce a éstas la capacidad de orientar, aunque sea esporádicamente, el comportamiento humano.³ Lejos de implicar su verdad, el utilitarismo como teoría política normativa presupone la falsedad del «utilitarismo» como teoría explicativa del comportamiento individual.

Disipada cualquier confusión sobre este punto, es importante escrutar con más atención el utilitarismo normativo, es decir el principio de maximización de la suma de utilidades. De inmediato se ve que ese principio posee un número importante de variantes, engendradas por la conjunción de varias distinciones importantes. En primer lugar, nos podemos preguntar *quiénes* son los individuos cuya utilidad debe ser tomada en cuenta cuando se compara la suma de utilidades correspondiente a diferentes opciones. ¿Podemos limitarnos a un grupo o a una sociedad humana particular, o hay que entender el bienestar colectivo relacionado con toda la humanidad, y aun con el conjunto de seres capaces, si no de felicidad, al menos de placer?⁴

En segundo lugar, suponiendo que se elija (como lo haremos aquí) tomar como referencia un conjunto de individuos humanos, ¿es necesario, como lo recomienda el utilitarismo *clásico* (de Bentham y Sidgwick), tomar la «suma» de utilidades en el sentido estricto y exigir la maximización de la utilidad total? O bien ¿como en el utilitarismo *medio* (de Mill o de Harsanyi) dividir la suma por el número de individuos y por lo tanto exigir la maximización de la utilidad per cápita? Desde el momento en que la dimensión de la población interviene como una variable, esta distinción se vuelve crucial.⁵

3. Véase especialmente Harsanyi (1955: 13-14; 1977: 50-51; 1977b: 47-48). Véase también la idea más general de una jerarquía de órdenes de preferencia presentada por Sen (1976: 99-104).

4. Véase especialmente Mackie (1977: 126-127) y Harsanyi (1977: 60-61) para una breve discusión de este problema de las «fronteras». Peter Singer (1975, 1979) se hizo célebre por su argumentación sistemática en favor de un utilitarismo generalizado, que integra el bienestar de organismos no humanos.

5. Nozick (1974: 35-42) presenta una discusión estimulante sobre los temas evocados en este párrafo. Sobre la importancia de la distinción entre utilitarismo clásico y utilitarismo medio desde el punto de vista de su modo de justificación, véase también Rawls (1971: secciones 27 y 30).

En tercera instancia y sobre todo, podemos interrogarnos sobre la naturaleza de las «utilidades» individuales cuya suma se trata de maximizar. ¿Se trata simplemente de placer y sufrimiento en un sentido estrictamente material, como en el utilitarismo *hedonista* de Bentham? ¿Se trata también de los «placeres del intelecto, de la sensibilidad, de la imaginación y de los sentimientos morales», con una ponderación tanto más fuerte por cuanto la facultad concernida es más «alta» como en el utilitarismo *ideal* de Mill? ¿O se trata como, en general, en el utilitarismo *preferencial* contemporáneo, de la satisfacción de cualquier deseo *racional* de los individuos afectados, es decir, de la satisfacción de cualquier deseo que no se base en un error? En esta última interpretación que es además la que adoptaremos aquí, las preferencias (racionales) de los individuos no están sometidas a ninguna censura que no sea la cognoscitiva. Su intensidad es la que determina la ponderación que aquéllas reciben.⁶

Liberado tanto del reduccionismo grosero de Bentham como del perfeccionismo elitista de Mill, este utilitarismo preferencial merece ser tomado plenamente en serio en tanto respuesta posible a la pregunta general de saber qué conviene hacer en nuestra sociedad, es decir, a la pregunta central de la filosofía política y en especial al tema de qué organización económica elegir, o sea al tema fundamental de esta parte de la filosofía política que es la economía normativa.⁷ Es verdad que el utilitarismo como tal no ofrece un programa político o económico concreto. Pero ofrece un criterio plausible con ayuda del cual pueden evaluarse programas concretos de manera de que lo «mejor» de ellos pueda ser identificado y elegido. Esta plausibilidad, sin embargo, tal vez es sólo aparente. El texto que sigue examina sucesivamente tres tipos de objeciones que tienden a sacudirlo de raíz, al mismo tiempo que a las estrategias de las que dispone el utilitarismo para rehabilitarse. Estos tres ti-

6. Véase Mill (1861: 258-260) y Harsanyi (1977b: 54-56) para dos tratamientos muy diferentes de este tema. Debe señalarse que el mismo Harsanyi se aparta del utilitarismo preferencial puro en la medida en que excluye las preferencias «antisociales».

7. Si hay quienes dudan de la vitalidad del utilitarismo así definido en los más diferentes ambientes intelectuales, veamos tres ejemplificaciones muy diferentes. Es al utilitarismo al que hacen referencia explícita o implícitamente la mayoría de los argumentos de los «nuevos economistas» tendentes a legitimar el mercado o a pregonar la extensión de su papel. Así, en el pasaje en el que es más explícito sobre este punto, Lepage (1980: 492) afirma que se trata, para cualquier sociedad, «de actuar de manera que la asignación de los recursos escasos y agotados (...) sea lo más «*óptima*» posible, es decir, que con el stock de recursos (...) se obtenga el volumen de satisfacciones más elevado posible». En segundo lugar, numerosos son los marxistas que recurren regularmente (al menos en sus discursos menos sofisticados) a argumentos de tipo innegablemente utilitarista para justificar, por el contrario, la superioridad del socialismo. En una alocución de 1918, por ejemplo, Lenin subraya que el socialismo tiene la gran ventaja de subordinar «la expansión de la producción y de la distribución sociales que ha hecho posibles» a «*el fin de mejorar todo lo posible el bienestar de los trabajadores*» (citado por Lukes, 1982: 12-13). Finalmente, la idea («ecologista») de querer reemplazar la «felicidad nacional neta» por el «producto nacional bruto» como *maximum* de la política económica es eminentemente utilitarista.

pos de objeciones afectan, respectivamente, al viejo problema de la comparabilidad del bienestar de personas diferentes, al tema de la fragilidad sociohistórica de las preferencias individuales y a la incompatibilidad del utilitarismo con nuestra intuición de la justicia.

2.2. El rechazo de las comparaciones interpersonales

Casi no tiene sentido, manifiestamente, exigir la maximización de la suma de las utilidades individuales si es imposible medir en una misma escala la utilidad que individuos diferentes asocian con opciones distintas. Ahora bien, si parece intuitivamente fácil establecer la *existencia* de una preferencia entre dos opciones para un individuo particular, parece mucho más difícil estimar la *intensidad* de esta preferencia, y mucho más aun comparar esta intensidad con las de las preferencias que caracterizan a los *otros* individuos involucrados. ¿Por esto hay que dejar el utilitarismo de lado ya que las informaciones que requiere su aplicación están irremediamente fuera de nuestro alcance? Frente a este primer tipo de objeción, la tradición utilitarista ha adoptado dos actitudes.

La primera consiste en tomar en cuenta esa dificultad e interrogarse sobre lo que es todavía posible decir cuando se renuncia a resolverla. Ella subtiende en particular lo que se ha llamado la *new welfare economics*, esa versión de la economía normativa que, siguiendo los pasos de Robbins (1938) y a la manera de la economía positiva desde Hicks (1939, capítulo 1) resolvió utilizar sólo un concepto ordinal de utilidad. La noción central se convirtió entonces en la noción de *optimalidad de Pareto*, que puede ser definida como sigue. Diremos que la opción A es *Pareto superior* a la opción B si y sólo si ninguno de los individuos (en la colectividad considerada) prefiere B a A mientras que uno de ellos al menos prefiera A a B. Y una opción (posible) es *óptima de Pareto* si y sólo si ninguna otra opción posible es respecto a ella superior en el sentido de Pareto. Sin apelar a la medida de intensidad de las preferencias ni a la comparación interpersonal, el utilitarismo puede todavía exigir que la opción elegida sea *óptima de Pareto*.⁸

Esta versión paretiana o unanimista de la actitud que consiste en abstenerse de cualquier comparación interpersonal ha permitido establecer cierto número de resultados interesantes, sobre todo el famoso teorema de la optimalidad de Pareto del equilibrio general de competencia perfecta.⁹ Pero presenta una desventaja muy seria. Que una opción sea *óptima de Pareto* y que otra no lo sea no implica en absoluto

8. Esta noción se debe a Pareto (1906 : capítulo 6).

9. Véase, por ejemplo, Debreu (1959: capítulo 6).

que la primera debe ser preferida a la segunda, *aun desde un punto de vista estrictamente utilitarista*. Puede suceder muy bien, en efecto —y hasta es generalmente el caso—, de que la segunda opción no sea comparable a la primera según el criterio de superioridad de Pareto. Es verdad que para cualquier opción Pareto subóptima, existe siempre al menos una opción (óptima de Pareto) que se considera es la que prefieren los utilitaristas. Pero esto no implica que deben preferirla a *cualquier* opción óptima de Pareto. El orden de preferencia social que instaura la relación de superioridad de Pareto, en efecto, es sólo muy parcial, siendo la incomparabilidad social entre dos opciones mucho más frecuente que su comparabilidad en términos de Pareto-superioridad. En especial, apenas tratamos con un puro problema de distribución, es decir con una situación en la que es imposible dar más a alguien sin que algún otro tenga menos, el enfoque paretiano permanece mudo. Sólo puede servir de guía para la opción entre A y B si hay *unanimidad* para preferir (en un sentido débil compatible con la indiferencia de todos salvo uno) A a B. Si ése es el precio que hay que pagar para escapar a la incomfortabilidad de las comparaciones interpersonales de utilidad, resulta claro que es excesivo.

El enfoque paretiano, sin embargo, no es el único conciliable con el rechazo a efectuar tales comparaciones. Apelando sólo a las propiedades ordinales de las preferencias individuales, es cómodo generalizar reemplazando el unanimismo que lo subtiende por lo que podría llamarse un *mayoritarismo*. La fórmula general puede enunciarse como sigue: si la opción A es (estrictamente) preferida a la opción B por una proporción p (por lo menos) de los miembros de la colectividad considerada que no son indiferentes a la elección entre las dos opciones, entonces es necesario que la colectividad sea indiferente o prefiera A a B. Un *continuum* de principios puede engendrarse con ayuda de esta fórmula haciendo variar p de 0 a 1. Por $p = 1$, se obtiene el principio de Pareto: si todos son indiferentes o prefieren A a B, entonces la colectividad es indiferente o prefiere A a B. Por $p = 0,5$, se obtiene el principio de la mayoría simple de los «votantes» (no de los «presentes», ya que se hace abstracción de las «abstenciones»). Y a cada uno de estos principios (en la medida en que se lo considere el más fuerte de los principios al que se adhiere) le corresponde una *regla de elección social*.¹⁰

10. Para una discusión más detallada de este *continuum*, en paralelo con el *continuum* de las reglas de inducción (según Rudolf Carnap), véase Van Parijs (1975). A pesar de lo que puede sugerir el vocabulario utilizado, los elementos del *continuum* deben comprenderse aquí como procedimientos de elección colectiva basados en una *evaluación* de las consecuencias de las diferentes opciones en cuanto a su impacto, positivo o negativo, sobre el bienestar de los individuos involucrados. Los procedimientos de *voto* correspondientes no conducen necesariamente a las mismas decisiones por el hecho de que 1) el voto puede verse afectado por otras cosas que por consideraciones de bienestar personal, por ejemplo, por prejuicios o principios y 2) la evaluación por el votante de las consecuencias asociadas a las diferentes opciones puede ser fácticamente incorrecta.

Todas estas reglas, sin embargo, no son igualmente satisfactorias y están lejos de serlo. Uno de los logros principales de lo que se ha llamado la *teoría de la elección social* ha sido explorar sus ventajas y desventajas respectivas.¹¹ Es evidente, por ejemplo, que si p vale un tercio, hay riesgo de *indiferencia*: puede muy bien suceder que haya por lo menos un tercio de individuos (no indiferentes) que prefieren A a B y al menos otro tercio que prefiera B a A. En tal caso, la regla de «mayoría» del tercio exige a la vez que la colectividad sea indiferente o prefiera A a B y que sea indiferente o prefiera B a A, exigencias cuya conjunción desemboca necesariamente en la indiferencia.¹² Si por el contrario p vale dos tercios, hay riesgo de *incomparabilidad*: puede suceder que haya menos de dos tercios de los individuos (no indiferentes) que prefieran A a B, y menos de dos tercios también que prefieran B a A. En ese caso, la regla de mayoría de los dos tercios no exige que la colectividad prefiera A a B, ni que prefiera B a A, y no permite pues orientar la elección entre las dos opciones posibles. Resulta claro que el riesgo de indiferencia es máximo para la (absurda) regla nula ($p = 0$), que exige que la colectividad sea indiferente o prefiera A a B aunque ningún individuo (no indiferente) no prefiera A a B, mientras que el riesgo de incomparabilidad es máximo para la regla de Pareto ($p = 1$), que exige que la colectividad no sea indiferente o prefiera A a B sólo si todos los individuos (no indiferentes) prefieren A a B. Por otra parte es precisamente el carácter incompleto del orden de preferencia así engendrado por el enfoque paretiano el que llevó al rechazo de éste en la discusión precedente. Por el contrario, el riesgo de indiferencia está enteramente eliminado apenas se elige p superior a un medio, mientras que el riesgo de incomparabilidad desaparece totalmente apenas se elige p inferior a un medio. Por minimizar la probabilidad de indecisión resultante de la indiferencia o de la incomparabilidad, la regla de la mayoría simple parece desde entonces imponerse como la solución ideal en el marco de esta generalización del enfoque paretiano.

Pero aquí es donde surge la dificultad cuya formulación rigurosa —en el célebre teorema de Arrow— ha dado la señal de partida a la literatura actualmente designada con el vocablo de teoría de la elección social. Si la regla de la mayoría simple minimiza los dos riesgos mencionados en el párrafo precedente, por el contrario maximiza un tercero. Entre todas las reglas de nuestro *continuum*, es la que con mayor frecuencia engendra el fenómeno de intransitividad puesto de relieve

11. Véase sobre todo el libro «inaugural» de Kenneth Arrow (1951) y el útil manual de Amartya Sen (1970). Véase también la opinión más reciente de Mueller (1979: *part II*).

12. Si la colectividad es indiferente o prefiere A a B y es indiferente o prefiere B a A, entonces es *indiferente* entre A y B. Si por el contrario es indiferente o prefiere A a B, cuando es falso que sea indiferente o prefiera A a B, entonces *prefiere* (estrictamente) A a B.

por la *paradoja de Condorcet*. Esta paradoja reside en el hecho de que las preferencias individuales perfectamente transitivas pueden, cuando se las combina, engendrar preferencias colectivas que no lo son.¹³ Tomemos el caso más simple de este fenómeno: el caso en el que hay tres opciones (A, B y C), tres individuos (I, II, III) que tienen preferencias transitivas sobre este conjunto de opciones, y donde la agregación se hace por mayoría simple. Supongamos que I prefiere A a B y B a C, que II prefiere B a C y C a A, y que III prefiere C a A y A a B. Se tendrá entonces una mayoría para preferir A a B (I y III), otra mayoría para preferir B a C (I y II), *pero también* una mayoría para preferir C a A (II y III). La relación de preferencia social asociada a la regla de mayoría simple no es, pues, transitiva, al menos mientras no se imponga ninguna condición (además de la coherencia) a las preferencias individuales. La incomodidad de esta situación se manifiesta sobre todo en el hecho de que el orden en el cual se consideran las opciones puede afectar a la opción final realizada por la colectividad. Si en el ejemplo precedente empezamos por confrontar A y B, la elección final caerá sobre C (ya que existe una mayoría para preferir A a B y C a A). Si, por el contrario, se empieza por confrontar B y C, la opción final caerá sobre A (ya que existe una mayoría para preferir B a C y A a B).

La dificultad que capta la paradoja de Condorcet no es exclusiva de la regla de la mayoría simple. Es compartida por todas las reglas de nuestro *continuum* con excepción de las dos reglas extremas, la regla nula (para la cual hay indiferencia social cualesquiera sean las preferencias individuales) y la regla de Pareto (para la cual no hay preferencia social sino cuando todas las preferencias individuales coinciden). Sin embargo, la intransitividad de la relación de preferencia social engendrada a partir de relaciones de preferencias individuales perfectamente transitivas tiene las mayores posibilidades de manifestarse¹⁴ con la mayoría simple. Cuando la versión unanimista del utilitarismo (la de la *welfare economics* paretiana) es reemplazada por su versión mayoritarista (la que incorpora la mayor parte de la teoría de la elección social), no hay más que agregar al Charybde de la incomparabilidad (cuando la proporción exigida es cercana a 1) el Charybde estrictamente simétrico de la indiferencia (cuando la proporción exigida es cercana a 0) y el Scylla de la intransitividad (cuando la proporción exigida es cercana a 0,5).

Y esto no es todo. Desde que dejamos de atrincherarnos en la regla de Pareto y con tanta más fuerza cuanto más débil es la mayoría

13. Una relación R es *transitiva* si y sólo si aRb y bRc llevan necesariamente a aRc .

14. El estudio cuantitativo de las probabilidades de que se dé la paradoja de Condorcet bajo diferentes condiciones ha sido objeto de una literatura abundante. Véase especialmente Sen (1970: 163-166) para una visión sintética.

requerida, la incapacidad para tomar en cuenta la intensidad de las preferencias de los individuos corre un gran riesgo de aparecer como totalmente inaceptable. Basta, por ejemplo, que una pequeña mayoría de individuos poco involucrados prefiera, aunque sea débilmente, la opción A a la opción B para que A sea socialmente preferida a B, y esto aunque una minoría muy fuerte afectada de cerca por la decisión se haya opuesto de manera áspera a A. Por cierto podría pensarse, para tratar un caso de este tipo, en incluir en el enfoque mayoritarista sistemas de «voto plural», que otorgarían un peso más o menos grande a las preferencias de un individuo según el grado en el que esté afectado por la decisión a tomar.¹⁵ Pero suponer que se pueda medir este grado para los diferentes individuos afectados significa suponer que la intensidad de las preferencias es compatible de un individuo a otro, y por lo tanto que ha sido posible resolver el problema que las versiones unanimista y mayoritarista del utilitarismo se esforzaban precisamente por evitar.

2.3. Bienes primarios y preferencia fundamental

Al igual que durante largo tiempo nos negamos a cualquier comparación interpersonal, sólo se puede escapar del carácter incompleto que descalifica el enfoque paretiano al precio de tropezarse, con una probabilidad tanto más grande cuanto menor es el carácter incompleto, con la existencia de preferencias colectivas intransitivas y con la urgencia de tener en cuenta la intensidad de las preferencias individuales. Introduzcamos la posibilidad de comparar las preferencias de un individuo con otro y esas dos dificultades quedan barridas de golpe. Vale entonces la pena preguntarse si el hecho de que la economía positiva no tenga necesidad de comparaciones interpersonales no ha llevado un poco demasiado rápido a proclamar su imposibilidad, con todo lo que esto implica de desagradable desde el punto de vista de la economía normativa. A la actitud derrotista, que sólo puede conducir a una u otra de las versiones inaceptables del utilitarismo discutidas en la sección precedente, se opone la actitud más agresiva de los que creen que tiene un sentido comparar la intensidad de las preferencias de individuos diferentes.

Para concretar y para validar esta actitud, se puede pensar *en principio* en una estrategia indirecta que consiste, dentro de la progenie de Rawls, en reemplazar la noción de utilidad por la noción de *bienes primarios*, es decir, de esas «condiciones contextuales» y «medios

15. El *demand revealing process* de Tideman y Tullock (1976) constituye un procedimiento de este tipo.

generales» que son necesarios para la búsqueda por cada uno de su propio bien, cualquiera sea el contenido preciso de éste.¹⁶ Si para Rawls tal sustitución se justifica antes que nada por la idea «liberal» de que no le corresponde a la sociedad *procurar* la felicidad del individuo, limitándose su papel a lograr las condiciones objetivas que la *hagan posible*, esta misma sustitución podría sin embargo justificarse de otra manera, más pertinente en el presente contexto. Si se supone que esos bienes primarios son más cómodamente aprehensibles que los niveles de bienestar que hacen posibles, podrían tal vez aportar un indicador cómodo de la noción de utilidad, que nos dispensa de efectuar una medición directa. Desgraciadamente (desde ese punto de vista), los bienes primarios son múltiples. En la nomenclatura de Rawls, incluyen las libertades, las posibilidades de acceso a las diferentes posiciones sociales, los poderes y las rentas asociadas a esas posiciones, etc. Y nada garantiza que el criterio utilitarista de maximización del agregado conduzca a las mismas elecciones, cualquiera sea el tipo de bien primario elegido como indicador de la utilidad. Lo que maximiza la «suma de las libertades», por ejemplo, no maximiza necesariamente la suma de las rentas.¹⁷

Frente a esta dificultad puede pensarse en dos soluciones. La *primera* consiste en construir un *índice* de bienes primarios, atribuyendo a cada uno de ellos cierta ponderación. Aun los escritos más recientes de Rawls, sin embargo, son muy evasivos sobre la manera en que puede determinarse esa ponderación.¹⁸ En todo caso no es fácil imaginar cómo podría serlo sin hacer una referencia a la importancia relativa de los diferentes bienes primarios desde el punto de vista de los individuos afectados, es decir, sin que se suponga resuelto el problema (en la medida del bienestar) que se trataba precisamente de eludir. La *segunda* solución posible consiste en encontrar el medio de dejar fuera de juego a los diferentes tipos de bienes primarios *salvo uno*. Tal vez podría argumentarse, por ejemplo, que el reparto de la mayoría de los tipos de bienes primarios (libertades, posibilidades de acceso, poderes, etc.) constituye un «juego de suma cero», y ninguna variación en su distribución puede afectar al montante del agregado a repartir. Quedaría entonces un solo tipo de bienes primarios, supongamos la renta (real), cuya suma, si pudiera ser medida en una dimensión única, constituiría un indicador cómodo de la suma de las utilidades.

16. Sobre la noción de bien primario, véase sobre todo Rawls (1971: 62, 90-95; 1982: 161).

17. Rawls (1971: 94) invoca en ese contexto la covariación de los bienes primarios. Pero se trata de una covariación en la manera en que los bienes primarios son distribuidos entre los miembros de una sociedad (sólo pertinente desde el punto de vista de Rawls, que se concentra en la suerte del menos favorecido) y no de una covariación de los agregados de los diferentes tipos de bienes primarios (la única pertinente en este caso, pero mucho menos plausible).

18. Véase Rawls (1971: 93-94; 1982: 161; 1988: 255; 1990: sección 50).

En esta perspectiva, el utilitarismo se reduciría a imponer como criterio de elección social la maximización del producto nacional neto per cápita (a precios constantes). No otorgaría, pues, ningún valor al ocio (no generador de renta), por ejemplo, y no introduciría ninguna forma de distinción entre producciones útiles, inútiles y francamente dañinas desde el punto de vista del bienestar de los individuos afectados. Las hipótesis heroicas que fue necesario exponer para llegar a una formulación tan indefendible del utilitarismo no merecen manifiestamente la pena de ser discutidas en detalle.

Otro tanto es volverse hacia una *segunda* estrategia, que no se esfuerza en absoluto en sustituir la noción de utilidad por una noción aparentemente más manejable, como la de los bienes primarios, sino de elaborar esa noción de utilidad de manera que se preste a comparaciones interpersonales. Una primera variante de esta estrategia, cuya idea se remonta a Edgeworth (1881), se esfuerza por definir una unidad absoluta de utilidad a partir de la observación de umbrales psicológicos de discriminación. Pero en la actualidad ya no se considera con seriedad.¹⁹ No sucede lo mismo con una segunda variante, más reciente, principalmente asociada al nombre de John Harsanyi. Examinemos rápidamente sus principales articulaciones.

Lo que constituye el problema, para los defensores de esta variante, no es, como tal, el pasar de un simple orden de preferencias características de un individuo a una descripción de la intensidad de las preferencias que experimenta respecto de las diferentes opciones. Existe, en efecto, un procedimiento bien conocido de «metrización probabilística» de las intensidades de las preferencias, que en principio siempre permite efectuar el paso de una aprehensión ordinal a una aprehensión cardinal de las preferencias de un individuo. La idea central de este procedimiento puede ser intuitivamente presentada como sigue:²⁰ habiendo determinado, para un individuo particular, qué opción le gusta más (supongamos A) y qué opción le gusta menos (supongamos B) se asigna a esas dos opciones dos números, supongamos 10 y 0. Cualquier otra opción que se sitúe entre esos dos extremos en la escala de las preferencias del individuo (supongamos C) puede entonces ser localizada con precisión a lo largo de esta escala gracias a una sucesión de opciones hipotéticas. Se presenta al individuo una opción entre obtener C de manera segura y obtener A o B con una probabilidad igual a un medio. Si el individuo prefiere la segunda opción es que el valor de C en la escala es inferior a 5 (punto medio

19. Véase, sin embargo, la tentativa de Goodman y Markowitz (1952).

20. La idea de este procedimiento se debe a Ramsey (1926) y ha recibido de Von Neumann y Morgenstern (1944) su formulación clásica. Véase especialmente Sen (1970: sección 7.3) y Pettit 1980: capítulo 12) para una presentación esclarecedora y una discusión crítica.

entre 0 y 10). En el caso contrario, C debe estar localizado por encima de 5. Luego se puede presentar al individuo una opción entre obtener C con seguridad y obtener A o B con probabilidades de un cuarto y tres cuartos, respectivamente. Si el individuo elige esta vez la primera opción, es que el valor de C es superior a 2,5. Y así sucesivamente, hasta que el lugar de C entre A y B para el individuo considerado esté determinado con el grado de precisión deseado.

Desde el punto de vista que nos ocupa aquí, este procedimiento plantea dos dificultades principales. En primer lugar, hace depender la medida de la intensidad de las preferencias de un individuo entre diferentes estados de su *actitud respecto del riesgo*. Supongamos, por ejemplo, que un individuo se encuentra ante una elección entre A, B y C, que la intensidad de sus preferencias, que se trata de medir, no varía del instante 1 al instante 2, pero que su aversión al riesgo crece. El procedimiento de metrización descrito más arriba llevará en ese caso a atribuir, a la opción intermedia C, un resultado más elevado en el instante 2 que en el instante 1. Puede suceder, por ejemplo, que cuando era más temerario (instante 1), el individuo prefería obtener A o B, con probabilidades de tres cuartos y un cuarto, a obtener C con seguridad, mientras que en este momento (instante 2), que se ha vuelto más prudente, prefiere la seguridad de C a la esperanza de obtener A (con una probabilidad de un cuarto), unido al riesgo de no tener más que B (con una probabilidad de tres cuartos). En consecuencia, el resultado que el procedimiento asigna a la opción C pasa de un valor inferior a 2,5 a un valor superior a 2,5 y esto (como hipótesis) sin que la intensidad de las preferencias del individuo entre A, B y C haya realmente cambiado. O sea que sólo si se puede hacer abstracción de la aversión al riesgo, el procedimiento da los resultados buscados.

La segunda dificultad es aún más seria. Suponiendo que la primera dificultad sea resuelta y que el método, pues, de metrización nos dé una representación numérica de la intensidad de las preferencias del individuo afectado entre diferentes estados, se plantea un problema por el hecho de la no unicidad de esta representación. La función de utilidad en la que ésta se expresa puede ser multiplicada por un número cualquiera y se le puede agregar cualquier constante, sin hacer menos equivalente la representación de las preferencias. En otros términos, la elección de la unidad y del origen es perfectamente arbitraria. Mientras la elección se refiera a un individuo no hay en ello nada molesto. Pero si los resultados que el procedimiento aporta deben servir para comparar diversas opciones en cuanto a la suma de utilidades que les corresponde, es evidente que su no unicidad crea una situación totalmente insostenible. Supongamos, por ejemplo, que los individuos 1 y 2 atribuyen a las opciones C y D los valores 5 y 8, y

8 y 7, respectivamente. Si para el individuo 1 es totalmente legítimo escribir 80 y 70, por ejemplo, es evidente que el procedimiento de metrización no basta en absoluto para permitarnos ordenar las opciones de manera unívoca según el criterio utilitarista de la suma de las utilidades. De manera general, si se exceptúa el caso de unanimidad, cualquier perfil de preferencias individuales es compatible con cualquier orden de preferencia social.²¹

Recurrir al concepto de *utilidad fundamental* permite escapar a ambas dificultades.²² Son necesarias dos etapas para introducirlo. La primera consiste en pasar de la noción usual de preferencia a lo que Harsanyi llama las *preferencias extendidas*. En lugar de considerar simplemente opciones y preferencias del tipo «comer carne» y «comer pescado», pueden considerarse elecciones y preferencias entre opciones más complejas del tipo «comer carne con los gustos que se tienen en ese momento, que son los de un gran aficionado a la carne» y «comer pescado con otros gustos que los que se tienen en ese momento, por ejemplo, los de un gran aficionado al pescado», etc. En otros términos, la descripción de los estados que se trata de evaluar puede mencionar no sólo condiciones objetivas, sino también preferencias. No sólo el tipo de situación en el que nos vamos a encontrar es variable desde el punto de vista de la elección (hipotética) que se trata de plantear, sino también del tipo de persona que uno va a ser. A las «preferencias extendidas» de cada individuo entre esos estados complejos puede entonces aplicarse un procedimiento de metrización análogo al mencionado anteriormente para las preferencias simples. Es verdad, este procedimiento no puede conducir a una función única, pero en este caso ya no afecta la posibilidad de agregar los resultados con miras a aplicar el criterio utilitarista. Supongamos que atribuyo los puntos 5 y 8 a las opciones «comer pescado con los gustos que tengo en este momento», y «comer carne con los gustos que tengo en este momento», y los puntos 8 y 7 con las opciones «comer pescado si tuviera los mismos gustos que Rebecca» y «comer carne si tuviera los mismos

21. Debe señalarse que lo que importa es sólo el juicio arbitrario de la unidad, no el del origen: un cambio unilateral de origen por un individuo preserva la separación entre el valor que atribuye a las diferentes opciones y por lo tanto no puede afectar la jerarquización de las opciones según el criterio de la suma de las utilidades. Debe señalarse igualmente que la situación se invierte si la jerarquización de las opciones debe efectuarse según el criterio («rawlsiano») de la suerte del más desfavorecido; lo que importa en este caso es la comparación interpersonal de los *niveles* de utilidad (para poder determinar si las ganancias de unos compensan las pérdidas de los otros). Este contraste entre el tipo de comparabilidad requerido por el «principio de utilidad» y el que requiere el «principio de diferencia» es claramente puesto de relieve por Sen (1974: 290-291) y d'Aspremont y Gevers (1977: 202-203).

22. La pertinencia de esta estrategia es defendida por Harsanyi (1955: 15-20; 1977: 53-60) y Kolm (1972: 28-29, 79-80). Se puede encontrar una presentación sucinta en d'Aspremont (1984: sección 3), que muestra muy bien la importancia desde el punto de vista de las dos dificultades mencionadas antes.

gustos que Rebecca». Por el hecho de que todos esos valores han sido determinados al final del mismo procedimiento, ya no se podría multiplicar los dos últimos por una constante sin multiplicar también los otros dos por una misma constante. La no unicidad de la función de utilidad que se obtiene no es, pues, un problema, no más por otra parte que la interferencia de variaciones en la actitud respecto del riesgo. Siempre es posible, en efecto, introducir en la descripción de las opciones las cláusulas del tipo «si fuera tan prudente como Rebecca» o «si fuera tan temerario como Jonathan».

Por el contrario, lo que es un problema, es que nada parece garantizar que las funciones de utilidad extendida a las que diferentes individuos llegan de esta manera sean esencialmente idénticas (fuera de una transformación afín, es decir, que pueda obtenerse una a partir de la otra por adición de una constante o por multiplicación por una constante). Lo que es problemático, en otros términos, es la *objetividad* de las preferencias extendidas y por lo tanto la aplicación del principio utilitarista que la usa. Si hay una diversidad de opiniones sobre saber si es mejor comer pescado según los gustos de Rebecca o comer carne según los gustos de Jonathan, habrá también una diversidad irreductible de funciones de utilidad extendida. Esta dificultad puede resolverse, sin embargo, si se quiere introducir un *postulado de similaridad* (Harsanyi) o plantear la hipótesis de una *preferencia fundamental* (Kolm). Tal postulado significa suponer no que todos los hombres tienen la misma función de utilidad (simple), sino que tendrían la misma función de utilidad —es decir, elegirían de la misma manera— si todos los parámetros que determinan su comportamiento tomaran en todos el mismo valor. Admitido esto, pueden entonces redefinirse las opciones entre las que se expresan las preferencias extendidas suprimiendo toda referencia a los gustos de individuos particulares, por ejemplo, «comer pescado con tal equipamiento genético, tal experiencia pasada, en tal contexto», etc. Y a medida que el conocimiento de las «leyes psicológicas fundamentales» (Harsanyi) o de la «naturaleza humana» (Kolm) progrese, deberá necesariamente haber una convergencia entre las preferencias extendidas de diferentes individuos y, en consecuencia, entre los juicios que hace, sobre esta base, según el criterio de la suma de las utilidades.

Es verdad, no siempre es posible, a falta de conocimientos suficientes, aplicar en la práctica esta solución desde el principio. En otros términos, la convergencia entre las preferencias extendidas de los diferentes individuos a veces puede ser insuficiente para que el criterio de la suma de valores que representan pueda definir una relación de orden completo entre los diferentes estados posibles. Supongamos, por ejemplo, que en una comida familiar, la opción sea entre el pescado y la carne (para todo el mundo) y que las preferencias ex-

tendidas de los diferentes observadores no lleven a la misma función de utilidad extendida (a una transformación casi afín). Puede suceder entonces que el observador cuyo resultado (de utilidad extendida) es el más desfavorable a la opción carnívora recomiende ésta, sin embargo, porque la suma de los puntos que le corresponde es más elevada que la suma de los puntos correspondientes a la opción piscívora. En ese caso, el criterio de la maximización de la suma de las utilidades da una respuesta nítida al tema de saber cuál de las dos opciones debe preferirse. Pero, en otros casos, puede suceder que las preferencias extendidas de ciertos observadores den lugar a resultados cuya suma es maximizada al elegir una de las dos opciones, mientras que las de otros observadores son tales que la seleccionada debe ser la otra opción, según el criterio de maximización de las utilidades. El tema de la preferencia social entre las dos opciones no recibe entonces respuesta nítida. El orden de preferencia social instaurado resulta ser sólo parcial. Y en consecuencia, vuelven a encontrarse ciertas dificultades mencionadas a propósito de la versión unanimista del utilitarismo (y de cualquier regla de mayoría «cualificada»).23

Esto no impide que de esta manera se le cree un lugar a una forma de utilitarismo que considera que tiene un sentido maximizar la suma de las utilidades, porque tiene sentido comparar las utilidades de una persona con otra. Por supuesto, no siempre habrá unanimidad respecto de saber —yo mismo no lo sabría siempre con certeza— si creo más bienestar dando la nuez que encuentre a mi hijo o a mi hija. Pero como se supone que la naturaleza humana es fundamentalmente una, una pregunta de este tipo tiene sentido y, en principio, es susceptible de una respuesta unánime. El utilitarismo, de esta manera, puede escapar a la vulnerabilidad ética a la que parecía condenarlo la actitud derrotista del rechazo a las comparaciones interpersonales.

2.4. La precariedad de las preferencias individuales

De esta manera, pues, con un gran esfuerzo de ingenio, el utilitarismo ha llegado a evitar verse arrinconado en una posición que haría abstracción de la intensidad de las preferencias individuales (en una versión unanimista o mayoritarista) o que se contentaría con un indicador de la intensidad de las satisfacciones (por ejemplo, la renta). Es posible dar sentido a la noción de «suma de las utilidades» y así orientar las elecciones colectivas de manera que satisfagan lo mejor posi-

23. Esta idea de un utilitarismo de orden parcial (en razón de las incertidumbres de la comparación interpersonal) la presenta Sen (1970: 99-104; 1973: 13-15).

ble las preferencias de los individuos involucrados. Pero en ese momento interviene una objeción aun más fundamental. ¿Qué es lo que tienen de tan maravilloso esas preferencias individuales para constituir el punto de referencia último de cualquier juicio en materia de opción social? ¿No son acaso el producto inestable de influencias sociales múltiples y por este hecho totalmente incapaces de aportar a las prescripciones utilitaristas la base sólida que necesitan? Son numerosos, en efecto, los que subrayan hasta qué punto las preferencias de los consumidores, electores, etc., están creadas por los prejuicios que les inculca su medio, por campañas publicitarias y por otras múltiples formas de presión social. Además, en ausencia de cualquier manipulación deliberada, la misma situación objetiva puede contribuir a crear las preferencias de los individuos. Aquello que, dada la posición social que uno ocupa, puede esperar obtener razonablemente, por ejemplo, determina poderosamente lo que se desea de manera efectiva y hasta qué punto se lo desea. El hecho de no poseer una segunda residencia es mucho más frustrante para quien cree que comprar una está prácticamente a su alcance que para alguien que lo considera totalmente excluido de sus posibilidades. Lejos de constituir un dato firme, las preferencias individuales son, pues, ampliamente, el juguete de estrategias deliberadas y de contingencias objetivas.

Para resolver, o al menos soslayar, esta dificultad, en principio se puede pensar —como se lo hizo para la dificultad precedente (sección 2.3)— en reemplazar la noción de preferencia (o de utilidad) por la noción de *bienes primarios*, es decir, esos «medios generales» (libertades, poderes, rentas, etc.) de los que es bueno que cada individuo disponga en una cantidad lo más grande posible, cualquiera sea la naturaleza exacta de sus preferencias. Incrementar la masa de bienes primarios disponibles no garantiza, por cierto, *ipso facto* incrementar la felicidad de los individuos. Es, sin embargo, incrementar su potencial objetivo de felicidad, la responsabilidad de hacer sus elecciones y de modelar sus preferencias, de manera de encontrar efectivamente la felicidad, se deja por entero en manos de los individuos. Por atrayente que sea, esta solución choca, sin embargo, con la dificultad (ya mencionada) de indentificar y sobre todo de ponderar los diferentes tipos de bienes primarios. A falta de un criterio adecuado (que no fluctúe él mismo en función de las preferencias cuyas circunstancias y estrategias han proporcionado los agentes), este remedio, que tiene la precariedad de la «base» utilitarista no puede tomar cuerpo verdaderamente.

De manera alternativa, el utilitarismo puede tomar de una parte más tradicional de su arsenal la distinción entre preferencia racional y preferencia irracional, es decir, apoyándose en una falsa creencia (véase sección 2.1). Por ejemplo, el utilitarismo no debe registrar simplemente

el grado de bienestar de los habitantes de un gueto que deben su satisfacción relativa sólo a su ignorancia del tren de vida de los ricos. Lo que debe tomar en cuenta, es el grado de bienestar del que gozarían si fuera abolida semejante ignorancia. De la misma manera, si se tratara de decidir, por ejemplo, si es necesario o no nacionalizar la industria siderúrgica, el utilitarismo no debe basarse en las preferencias inmediatamente expresadas o expresables por los individuos involucrados —preferencias que estarían efectivamente determinadas en amplia medida por la propaganda a la que esos individuos están sometidos por parte de la prensa, del gobierno, de las organizaciones patronales y sindicales, etc. El utilitarismo debe más bien intentar establecer si la suerte media de los individuos afectados mejorará o se deteriorará en caso de nacionalización, lo que casi no está afectado por la propaganda de las diferentes partes del debate. Sin embargo, por último, una vez más son las preferencias de los individuos las que determinan lo que constituye una mejora o un deterioro de su «suerte». La vergüenza de estar en el paro, por ejemplo, o el deseo de pasar las vacaciones en España ejercen una influencia no desdeñable sobre la amplitud de las variaciones del bienestar que el utilitarismo debe esforzarse en apreciar. Y esta vergüenza o este deseo son casi también el producto contingente de procesos sociales como lo son las preferencias inmediatas respecto de la nacionalización de la siderurgia. Si la restricción, pues, a las preferencias racionales de las preferencias pertinentes desde un punto de vista utilitarista tiene como consecuencia hacer menos frágil, menos volátil, lo que éste supone es la base última de toda elección colectiva, no hace, sin embargo, más que desplazar el problema.²⁴

Para resolverlo verdaderamente se puede pensar en reordenar sustancialmente el utilitarismo, afirmando que lo que importa no es sólo la utilidad como satisfacción de los deseos de los individuos, sino también la *autonomía* de esos deseos. En lugar de estar causalmente determinados, para cada individuo, por ejemplo, a través de un ajuste a las circunstancias objetivas o bajo el efecto de una acción de propaganda, las preferencias pueden también ser objeto de una elección deliberada. Pueden ser autónomas, en el sentido que resulten de un esfuerzo de «formación de carácter» emprendido por el individuo en cuestión. También en esto, sin embargo, no se hace más que alejar el problema. Al reducir las preferencias consideradas a las preferencias autónomas —o al ponderar la satisfacción de las preferencias por su grado de autonomía—, se reduce sin duda la sensibilidad de las preferencias individuales a influencias que se desean neutralizar. Pero las preferencias, aun siendo autónomas en el sentido indicado, siguen de-

24. Sobre recurrir a la noción de «deseo racional» para defender el utilitarismo, véase, por ejemplo, H. S. Goldman (1980: 350, 370).

pendiendo, aunque sea muy indirectamente, de factores «causales». La elección de preferencias autónomas presupone, ella misma, preferencias. Es verdad que éstas, a su vez, pueden ser autónomas, es decir, haber sido objeto de una elección deliberada. Pero ya que en esta regresión habrá que detenerse en algún punto, está claro que no existe preferencia radicalmente autónoma. La misma noción de autonomía sigue siendo problemática en su principio, no sólo en su aplicación a casos concretos (siempre expuestos al riesgo de servir para descalificar arbitrariamente las preferencias de algunos individuos), y la hipoteca que hace pesar sobre el utilitarismo la precariedad sociohistórica de las preferencias individuales no ha sido levantada.²⁵

A este respecto, sin embargo, el modo de defensa más eficaz del utilitarismo sigue siendo, sin duda, el ataque. Después de todo, cualesquiera sean los matices que se ponga en ello y por aguda que sea la conciencia de las dificultades planteadas, es *ineluctable* apelar a las preferencias individuales cuando se trata de justificar en la actualidad un ideal político.²⁶ Supongamos, por ejemplo, que alguien le objete, a quien promete el advenimiento de una sociedad comunista, que en semejante sociedad los hombres no serán felices. A esta objeción pueden responderse muchas cosas pero no por cierto que la felicidad de los hombres no importa. Puede decirse que la concepción que los hombres tienen en la actualidad de la felicidad está modelada por la ideología burguesa y trasluce «falsa conciencia» (lo que significa establecer una distinción entre deseo y deseo racional), o que la liberación de la alienación importa por lo menos tanto como la felicidad, o aunque el ideal comunista no es en absoluto maximizar la «suma» de las felicidades individuales. Pero desde el momento en que se admite que la felicidad de los hombres en la sociedad futura es pertinente (aunque sea purificada, de manera no exclusiva y/o de otra manera que por suma) para evaluarla, no se puede evitar recurrir a las preferencias individuales ni afrontar pues el problema de su «fragilidad» sociohistórica. Aunque en él esté planteado de manera especialmente clara, este problema no es en absoluto específico del utilitarismo.

2.5. Utilitarismo e igualitarismo

Supongamos desarticulados estos dos primeros tipos de objeciones. Supongamos, en otros términos, que tiene un sentido orientar las

25. Para una discusión crítica de esta estrategia, véase en especial Elster (1982) y Elster (1983: capítulo 3).

26. Esta afirmación es *casi* refutada por el asombroso ensayo de Ludolfo Paramio (1988) que sostiene que la emancipación de las mujeres es totalmente indefendible en términos de búsqueda de la felicidad y, sin embargo, deseable.

elecciones colectivas haciendo referencia a la suma de las utilidades individuales; porque es posible medir esas utilidades y porque éstas no se consideran demasiado frágiles. No por eso el utilitarismo queda a salvo. Como el mismo Mill (1861: 296-321) lo reconocía sin ambages en el último capítulo de *Utilitarianism*, a menudo sucede que las recomendaciones del utilitarismo entran en conflicto con nuestras intuiciones sobre lo que es justo e injusto en tal o cual situación particular. Un primer aspecto de este conflicto concierne a la tensión entre utilitarismo e igualitarismo. Resulta manifiesto, en efecto, que el utilitarismo es sensible al bienestar sólo como *agregado* y no se preocupa por la manera en que está repartido entre los individuos. Con tal que la cantidad total de bienestar sea la misma, el utilitarista es indiferente en cuanto a una distribución igualitaria o a una distribución profundamente no igualitaria. O, aun cuando eventualmente está dispuesto como Sidgwick, a otorgar su preferencia a una distribución más igualitaria para una suma de utilidades idéntica, esta preferencia es inmediatamente invertida apenas la distribución menos igualitaria corresponde a una suma de utilidades ligeramente superior. Tal insensibilidad a cualquier preocupación igualitaria ¿no choca frontalmente con nuestra idea intuitiva de la justicia, hasta el punto de resquebrajar la credibilidad del utilitarismo en su conjunto?

Frente a esta objeción, el utilitarista no carece de recursos. Puede señalar que ser indiferente a la elección entre distribuciones más o menos igualitarias de las utilidades (como lo es efectivamente) no implica en absoluto que sea indiferente a la elección entre distribuciones más o menos igualitarias *de las rentas* o, en un aspecto más general, de las ventajas socioeconómicas. Ahora bien, son estas desigualdades en las ventajas socioeconómicas más que las desigualdades de utilidad, las que chocan con nuestro sentido de la justicia, y lejos de ser indiferente a esas desigualdades, la maximización de la suma de utilidades impone reducirlas. Por una parte, en efecto, en una sociedad suficientemente transparente, las disparidades sustanciales en las ventajas socioeconómicas engendran fenómenos de *envidia* y de celos que, siendo iguales por otra parte, reducen significativamente el bienestar total (o medio). La desigualdad (de las ventajas socioeconómicas) afecta pues negativamente al agregado (de las utilidades) y, en consecuencia, pareciera correcto decir que hay en el utilitarismo una tendencia igualitaria.

Por otra parte, y sobre todo, le está permitido al utilitarismo invocar la hipótesis muy plausible de que la utilidad de los individuos es una función creciente pero estrictamente cóncava de las ventajas socioeconómicas de las que gozan. En otros términos, razonablemente puede suponerse que *la utilidad marginal es decreciente*, una unidad suplementaria de renta, por ejemplo, significa menos para una

persona cuando gana más que cuando gana menos. Si, además, se supone que la función de utilidad es la misma para cada miembro de la colectividad, de esto se deduce matemáticamente que sólo una distribución estrictamente *igualitaria* de la masa de rentas (supuestamente dada) maximiza la suma de las utilidades y que, en consecuencia, la prescripción utilitarista se confunde *de facto* con la prescripción igualitarista.²⁷ Es verdad que la hipótesis que se requiere para llegar a esta conclusión no es realista. Es falso que la utilidad de cualquier individuo varíe de la misma manera en función de las ventajas socioeconómicas. Puede suceder, por ejemplo, que a una renta inicial idéntica la satisfacción derivada de una unidad suplementaria de renta por persona minusválida sea inferior a la que derivaría para otra persona. En semejante caso, lejos de ser estrictamente igualitario, el utilitarismo terminará por dar más a los que (en razón de ventajas de otro orden) tienen las menores necesidades.²⁸ Queda en pie el hecho de que la utilidad marginal, al ser decreciente, introduce un sesgo netamente igualitario (en relación con las desigualdades que resultarían de la acción libre del mercado) en las recomendaciones utilitaristas.

Todo esto supone, sin embargo, que «todas las cosas son iguales en lo demás». Pero esas «otras cosas» no son habitualmente iguales, y cuando no lo son, puede suceder muy bien que el utilitarista se vea obligado por sus propios principios a dar más al que ya tiene mucho que al que tiene menos. Éste sería sistemáticamente el caso, por ejemplo, si se tiene en cuenta el fenómeno de las *preferencias adaptativas*, al que ya se hizo alusión en la sección precedente. Mientras el nivel de aspiración de una persona tiende a ajustarse a la posición social que ocupa, cualquier redistribución masiva en favor de los más desfavorecidos corre el riesgo de ser contraproducente. Al darles más se incrementa (inmediatamente o en un plazo) su nivel de aspiración en proporciones tales que la satisfacción que obtienen del mejoramiento de su suerte tiene muchas posibilidades de ser inferior a la frustración de aquellos cuya suerte ha sido deteriorada como consecuencia de la redistribución.²⁹ Además y sobre todo, la redistribución, vista desde una perspectiva dinámica, raramente deja intacta la masa de las «ventajas socioeconómicas» a distribuir, por el hecho de que afecta generalmente la *estructura de los estimulantes* (del trabajo, del esfuerzo, del ahorro, de la innovación). Es muy plausible que el estímulo inducido por una estructura (juiciosamente) no igualitaria permita la producción de un conjunto de bienes, a tal punto superior al que una so-

27. Para una defensa reciente del utilitarismo que utiliza este argumento, véase H. S. Goldman (1980: 353-355).

28. Véase Sen (1973: 16-18).

29. Véase especialmente el análisis de Boudon (1977: capítulo 5) de la «lógica de la frustración relativa».

ciudad igualitaria es capaz de producir, que el efecto negativo de la utilidad marginal decreciente y de la envidia se encuentre ampliamente compensado. Así pues, desde que reemplazamos una perspectiva puramente estática (masa de bienes y preferencias dadas) por una perspectiva dinámica (impacto endógeno sobre el nivel de aspiración y la suma a distribuir), las recomendaciones utilitaristas ya no corren el riesgo de ser fuertemente igualitaristas. Muy por el contrario.³⁰

En consecuencia, si nuestra intuición de la justicia otorga a la igualdad un status privilegiado, resulta claro que una sociedad perfectamente de acuerdo con el principio utilitarista no será por eso una sociedad justa y por lo tanto, la pretensión del utilitarismo de decirnos qué es lo justo que hagamos en nuestra sociedad resulta seriamente desacreditada. Preservando el marco general del utilitarismo, es posible, sin embargo, escapar a esta objeción modificando en un sentido igualitario la fórmula de agregación de las preferencias individuales. Más exactamente, en lugar de definir el bienestar colectivo, como se ha hecho hasta ahora, a través de la suma de las utilidades individuales, se lo puede definir por una función *estrictamente cóncava* de esas utilidades. En el caso de una simple suma, la media del bienestar colectivo asociado a dos distribuciones de utilidades diferentes es, por supuesto, igual al bienestar colectivo asociado a una distribución que otorgara a cada individuo la media de las utilidades que recibe en esas dos distribuciones. En el caso de una función estrictamente cóncava, por el contrario, la media del bienestar colectivo asociado a las dos primeras distribuciones (más «extremas») es inferior, por definición, al bienestar asociado a la distribución media (fatalmente más «igualitaria»).³¹ Se define de esta manera una familia de principios que afirman que la «utilidad social» marginal de la utilidad individual es decreciente, es decir, que una unidad de utilidad suplementaria es tanto más preciosa (desde el ángulo de la evaluación colectiva) cuanto más ha gozado hasta ese momento el individuo que se beneficia de ella de un nivel de

30. En el mismo sentido (aunque casi a título anecdótico) vuelvo a mencionar el argumento que consiste en criticar cualquier redistribución del patrimonio con tal que esté constituido por *activos personales*, es decir, por «activos que tienen más valor para su propietario que para los extraños, en razón de los lazos personales, por ejemplo, familiares». Las fotos de familia constituyen el ejemplo más evidente, pero los que defienden este argumento quisieran extenderlo a las joyas, a los yates, a las casas de campo, etc. Debido a que los *activos personales* constituyen una parte apreciable del patrimonio nacional, puede suceder que a pesar de los fenómenos de la envidia y de la utilidad marginal decreciente, los utilitaristas se vean forzados, *aun desde un punto de vista estrictamente estático*, a desaconsejar una redistribución del patrimonio en un sentido igualitario ya que la pérdida (en satisfacción) que de esto resultaría para los ricos no sería compensada por la ganancia de los pobres. Véase Bracewell-Milnes (1982) para una argumentación de este tipo dirigida contra el impuesto inmobiliario.

31. Para una sugerencia en este sentido, véase la discusión de Sen (1973: 38-39) del coeficiente de desigualdad de Atkinson. Harsanyi (1975b: 71-77) critica esta sugerencia, arguyendo que está en contradicción con la metrización de las utilidades por el método de Von Neumann y Morgenstern. Véase Sen (1977a), Harsanyi (1977c) y Sen (1977b) para la controversia que siguió.

utilidad menos elevado. En el caso extremo, en el que sólo se concede alguna importancia al nivel de utilidad alcanzado por el menos favorecido, se obtiene exactamente el *principio de diferencia* de John Rawls, siempre que éste sea reformulado (como a menudo lo hacen los economistas) en términos de utilidad y no en términos de bienes primarios o de ventajas socioeconómicas.³²

Por cierto, aun en esta versión extrema, el utilitarismo «estrictamente cóncavo» así definido sigue todavía muy alejado del igualitarismo puro y simple. El efecto dinámico de una igualación (a través de los niveles de aspiración y la estructura de los estimulantes) es, en efecto, susceptible de debilitar no sólo la suma de las utilidades (utilitarismo clásico), sino hasta la utilidad de los más desfavorecidos («principio de diferencia»): la igualdad (de los niveles de utilidad) es siempre socialmente preferible, salvo si una distribución menos igualitaria permite (dinámicamente) mejorar el nivel de utilidad *de todos*. Esta adopción de la igualdad de bienestar como punto de referencia permite, por supuesto, desmenuzar mucho más eficazmente los alegatos de los igualitaristas: ya no se tolera una desigualdad de bienestar sino cuando las mismas víctimas (en el sentido en que ocupan la parte baja de escala) se benefician con ella (o sea que su bienestar es más elevado que lo que sería en condiciones igualitarias). Para alcanzar este resultado, es verdad que ha debido abandonarse la maximización de la suma (o de la media) de las utilidades, pero no por eso hay que renunciar al utilitarismo en un sentido más amplio pero todavía preciso: la familia de principios recordada (incluido el caso extremo que constituye el «principio de diferencia» interpretado en términos de utilidad) continúa, en efecto, evaluando los diferentes estados sociales entre los que se trata de optar *exclusivamente* en términos de una función creciente de las utilidades individuales. Debidamente reformulado, el utilitarismo parece, pues, capaz de desarmar esta primera forma de conflicto que lo opone a nuestra intuición de la justicia.

2.6. Utilitarismo y derechos del hombre

Este conflicto, sin embargo, a veces toma otra forma que muchos consideran más fundamental. El utilitarismo, en efecto, a veces pare-

32. Véase Rawls (1971: 76-78). El utilitarismo estricto y el principio de diferencia así interpretado (de manera errónea) constituyen los dos polos del *continuum* de los principios de distribución «utilitaristas» en un sentido amplio. Continuando más allá del principio de diferencia en la dirección del igualitarismo, se sigue siendo *welfarista*, en el sentido de que toda la información pertinente está formulada en términos de utilidad (Sen, 1979), pero se deja necesariamente de ser «utilitarista», ya que se empieza a violar el principio de Pareto y el bienestar colectivo deja de ser de manera unívoca una función creciente de las utilidades individuales.

ciera poder recomendar y legitimar violaciones intuitivamente inadmisibles de los *derechos* de los individuos. Para ejemplificar esta dificultad, tomemos los tres ejemplos siguientes que corresponden cada uno a un tipo de contraejemplo a menudo mencionado por los críticos del utilitarismo. En principio, supongamos que los habitantes de una calle tienen prejuicios racistas tan intensos que la instalación de una familia de inmigrantes en una casa de la calle, por deseable que sea esa familia, reduciría el bienestar medio (familia inmigrante comprendida). En semejante caso, el utilitarista pareciera tener que aprobar que se prohibiera a la familia inmigrada instalarse en la calle. Luego, supongamos que la condena de alguien que sabemos inocente permite prevenir una espiral de represalias entre dos comunidades hostiles y por lo tanto constituye por este hecho la opción óptima desde el punto de vista de la suma de las utilidades. A pesar de nuestras intuiciones morales, pareciera bien que en semejante caso un juez utilitarista se viera obligado a condenar. Y finalmente supongamos (como lo hizo Sen en un ejemplo célebre) que alguien prefiere dormir boca abajo en vez de boca arriba, pero que los otros miembros de la colectividad a la que pertenece prefieren que *él* duerma boca arriba en vez de boca abajo, siendo sus preferencias individualmente menos intensas que las (en sentido opuesto) del individuo en cuestión pero lo mismo suficientes para que el bienestar medio esté maximizado forzándolo a éste a dormir boca arriba. Contra nuestras intuiciones, de nuevo, semejante imposición pareciera gozar del aval de los utilitaristas.

Frente a este tipo de objeciones, Mill (1861: 309-310) proponía la respuesta siguiente: manifiestamente, los derechos que se invocan aquí no son derechos en un sentido estrictamente jurídico, es decir, los correlatos de obligaciones impuestas por leyes existentes. Se trata más bien de lo que se llama habitualmente «derechos morales». Pero ¿qué son esos derechos morales sino los correlatos de obligaciones impuestas por leyes existentes juzgadas legítimas o por leyes que no existen pero cuya existencia sería legítima? ¿Y qué define la legitimidad de una ley, si no su conformidad con el principio de utilidad? Pero ¿cómo puede suceder que nuestros juicios intuitivos en cuanto a los derechos morales de los individuos puedan entrar en conflicto con lo que el utilitarismo pareciera tener que recomendar?

Se puede empezar por recordar que el utilitarista no puede tomar en cuenta sino preferencias *racionales* (véase sección 2.1). Si la aversión de las familias autóctonas respecto de la instalación de una familia extranjera en su calle se basa en la falsa creencia de que los inmigrados son, en su mayoría, criminales y borrachos, entonces esta aversión no debe entrar como tal en los cálculos del utilitarista. Cuando éstos están basados en preferencias debidamente «corregidas», muchos conflictos aparentes entre utilitarismo y derechos morales corren un gran riesgo

de borrarse. Cada uno de los tres ejemplos mencionados anteriormente puede, sin embargo, construirse de manera de preservar el conflicto aún después de la corrección de cualquier falsa creencia. Como en la sección precedente, en consecuencia, se puede intentar para hacer frente de manera más eficaz a la objeción, modificar la formulación del utilitarismo preservando el marco general. Tres estrategias de este tipo han sido propuestas y discutidas en la literatura.

La primera, introducida por Harrod (1936) y generalmente adoptada por los utilitaristas contemporáneos, consiste en reemplazar el *utilitarismo del acto* discutido hasta ahora por lo que se ha convenido en llamar el *utilitarismo de la regla*. Una acción buena, en esta primera perspectiva, no es una acción que maximiza la suma de las utilidades (en relación con cualquier otra acción posible), sino una acción que se adecua a una regla cuya observancia por todos maximiza la suma de las utilidades (en relación con cualquier otra regla posible o la ausencia de regla).³³ Si, por ejemplo, se ha prometido en cierta fecha dinero que se ha tomado prestado, se trata de devolverlo efectivamente en esa fecha, aunque exista entonces otro uso susceptible de producir una suma de utilidades superior. En efecto, el mantenimiento de la regla constitutiva de esta institución que es el crédito se justifica él mismo (supongámoslo) por el criterio de la suma de las utilidades. Y el respeto de esta regla por todos puede, pues, ser moralmente exigido. Este desplazamiento (del acto a la regla) del punto de aplicación del cálculo utilitarista se justifica por el hecho de que este cálculo es costoso en tiempo y en energía, y que corre el riesgo de ser tergiversado por errores o consideraciones de interés personal —en una palabra, por el hecho de que es pragmáticamente preferible volver a remitirse a reglas absolutas juiciosamente establecidas, cuya aplicación conduce a menudo a acciones óptimas, en vez de plantearse en cada caso el problema en toda su complejidad. Pero se justifica también por el hecho de que la existencia de reglas permite al individuo saber qué debe esperar de la sociedad —por ejemplo, en materia de reembolso si ha prestado, en materia de juicio si es acusado—, en vez de que su suerte dependa de los cálculos utilitaristas de otros individuos o de los poderes públicos. Esta seguridad establecida por la existencia de reglas contribuye por ella misma al bienestar colectivo. Aun cuando se sabe con certeza que un acto particular, tomado aisladamente, maximizaría la suma de las utilidades, es posible que los utilitaristas puedan condenarlo: porque infringiría una regla cuya estabilidad es valioso conservar.

33. Véase Regan (1980) para un tratamiento en profundidad del debate entre esas dos versiones del utilitarismo y la presentación de una tercera versión (el *utilitarismo cooperativo*) que se esfuerza por combinar las dos primeras. Véase también Adams (1976) para la definición y la defensa de un *utilitarismo de los motivos*.

En esta primera estrategia, sin embargo, la protección de los «derechos» de los individuos sigue siendo puramente contingente. Tomemos por ejemplo el «principio de la libertad» de Mill, que confiere a cada individuo el derecho de hacer lo que quiere en el ámbito que sólo le concierne a él mismo. En la mayor parte de *On Liberty*, Mill recurre implícitamente a esta primera estrategia, esforzándose por mostrar que el respeto estricto de este principio maximiza (en cierto plazo) el bienestar colectivo, aunque a veces sucede que su infracción es óptima desde el punto de vista de un utilitarismo del acto.³⁴ En tal perspectiva, el principio de libertad no tiene ninguna fuerza propia, independientemente del principio de utilidad al que sirve. Si nos encontramos en una sociedad donde no es verdad que el bienestar colectivo esté maximizado y deja a cada uno ser dueño de lo que le concierne sólo a él (supongamos: dormir boca arriba o boca abajo), entonces ese derecho a la autonomía personal no tiene que ser garantizado.

Esta contingencia de la protección acordada a los derechos del individuo es la que trata de evitar la segunda estrategia, defendida por Ronald Dworkin (1977: 232-238), introduciendo una distinción entre preferencias *personales* y preferencias *externas*, y exigiendo que sólo las primeras sean tomadas en consideración en el cálculo utilitarista. Una preferencia externa concierne a la atribución de bienes a otros fuera de uno mismo. Excluir tales preferencias, por lo tanto restringirse sólo a las preferencias personales, implica, por ejemplo, hacer abstracción del placer que sentiría, si fuera racista, de que los blancos de Sudáfrica oprimieran a la población negra, al igual que el que experimentaría, si fuera melómano, de que mis amigos fueran a la ópera. Es verdad que esa estrategia permite excluir, por principio, y sólo de manera contingente, que las preferencias de otros individuos prevalezcan sobre las mías, si se trata por ejemplo de saber si debo dormir boca arriba o boca abajo. Pero hay otros numerosos casos de violación de los derechos de los individuos —por ejemplo, el de la instalación de una familia de inmigrantes mencionado anteriormente— que el utilitarismo se ve forzado a legitimar, aunque sólo tenga en cuenta las preferencias personales de los diferentes individuos implicados, incluidas las preferencias que tienen por tal o cual tipo de vecino.³⁵

34. Véase Mill (1959: 60-70) y el conjunto de los capítulos 2 y 3 de *On Liberty*. Variantes de esta estrategia son utilizadas por los utilitaristas contemporáneos, por ejemplo, Lyons (1975: 142-145) y H. S. Goldman (1980: 358-360), para rechazar la idea rawlsiana de una «prioridad de la libertad» en relación con el principio de utilidad.

35. Véase Ten (1980: 30-33) y Ezorsky (1981) para una crítica de esta solución. Debe señalarse que en razón de la imposibilidad pragmática de un utilitarismo que sólo tendría en cuenta las preferencias personales, Dworkin (1977: capítulo 12) mismo recomendó que se acuerde a los derechos individuales constitucionalmente reconocidos una prioridad absoluta sobre los cálculos utilitaristas de los cuales el funcionamiento de las democracias representativas constituye una aproximación. Esto equivale a una adhesión pragmáticamente motivada a la tercera estrategia descrita más adelante.

Queda entonces una *tercera* estrategia, que es la que se aparta más profundamente del utilitarismo clásico y a la vez responde más plenamente al tipo de objeción considerado en la presente sección. Consiste en recurrir al dispositivo utilizado por Rawls para restringir la aplicación de su propio criterio de distribución, el «principio de diferencia». ³⁶ Para evitar que el principio de maximización del bienestar colectivo legitime la violación de derechos individuales, se puede agregar, con una *prioridad lexicográfica*, otro principio que garantiza a cada uno un conjunto de derechos debidamente definidos, por ejemplo, un principio que acuerda a cada uno las libertades fundamentales (de conciencia, de expresión, de reunión, etc.) más amplias compatibles con libertades iguales para todos. Y en otros términos, el principio de utilidad ya no sería más el principio único o último en materia de elección colectiva. Ya no se trataría de maximizar la suma de las utilidades (o eventualmente una función estrictamente cóncava de esas utilidades, si se adopta la modificación considerada en la sección precedente con miras a desmenuzar las objeciones igualitaristas) sino *bajo la presión* de los derechos reconocidos a los individuos en virtud de lo que Rawls llama el «principio de igual libertad». La facilidad con la que se pueden integrar de esta manera nuestras intuiciones relativas a tal o cual categoría de derechos considerados inviolables (subsumiéndolos simplemente en el conjunto de las «libertades fundamentales») sólo es igual a la facilidad con que se corre el riesgo de llegar a renunciar pura y simplemente al utilitarismo, aún en su sentido más débil. Si, por ejemplo, se incluye entre las libertades fundamentales la de disponer plenamente de lo que de manera legítima se ha conseguido (en un sentido que debemos precisar), es muy probable que la presión se haya hecho tan fuerte que reduzca prácticamente a un elemento el conjunto de opciones entre las cuales la maximización del bienestar colectivo se supone que debe guiar la elección. Es lo que pasa, por ejemplo, en el *libertarianismo* de Rothbard (1973) y de Nozick (1974), donde los derechos de los individuos están tan bien protegidos que no se deja ningún lugar a la elección colectiva.

Llevada así al extremo, esta tercera estrategia pone en evidencia la importancia de las implicaciones de esta crítica del utilitarismo en nombre de los derechos del individuo desde el punto de vista de la economía normativa —importancia que los ejemplos un poco exóticos utilizados en la discusión anterior han podido ocultar. Con el libertarismo reaparece, en efecto, un tipo de justificación del *laissez-faire* y del capitalismo que había casi enteramente desaparecido desde que Bentham calificó los «derechos naturales» de «absurdo engolado». Después de Bentham, la superioridad eventual del capitalismo —como

36. Véase Rawls (1971: sección 8) y Rawls (1981) para una discusión en profundidad de la prioridad acordada al principio de igual libertad.

cualquier evaluación de un «estado social» en el sentido más amplio—debía ser discutida con referencia a las consecuencias más o menos benéficas asociadas a ella, ya fueran éstas evaluadas con ayuda del principio de utilidad, del principio de diferencia o aun de otro principio. Los libertarios, por el contrario, no se preocupan por las consecuencias empíricamente asociadas con el capitalismo como forma de organización económica. Si el capitalismo y el *laissez-faire* les parecen justificados, es por una razón mucho más fundamental, mucho menos contingente: sólo un modo de organización capitalista es compatible con la *justicia*, entendida como el respeto de los derechos de los individuos. A la economía normativa, en esa perspectiva, no le queda nada de una *welfare economics*, no teniendo nada que ver las razones de la superioridad de un tipo de sociedad sobre otro con el bienestar de los que viven en ellas. Si necesariamente debemos llegar a esto, es decir, si debemos (con Nozick) recorrer todo el camino que va desde el monopolio de la utilidad al monopolio de los derechos o si podemos (con Rawls) detenernos a mitad de camino no es una cuestión para tratar aquí.³⁷ Lo que queda en claro es que recurrir de manera más o menos radical a esta tercera estrategia resulta indispensable si queremos dar a nuestras intuiciones, en cuanto a los «derechos inviolables» de los individuos, el lugar que les corresponde.

2.7. ¿Las intuiciones morales son soberanas?

Todas las estrategias de defensa discutidas hasta ahora tienen un presupuesto común: cuando hay conflicto entre nuestras intuiciones morales espontáneas y los principios de filosofía moral o política, son éstos, y no aquéllas, los que deben ser modificados. Entre los utilitaristas, muy a menudo se encuentra, sin embargo, una estrategia más radical que no comparte ese presupuesto y afirma por el contrario que en caso de conflicto es la intuición la que debe ser corregida, no la teoría. Las reacciones que suscitan espontáneamente las situaciones con las que nos vemos confrontados, en efecto, pueden «derivarse de sistemas religiosos hoy descartados, de miras pervertidas en cuanto al sexo y a las funciones corporales o de costumbres necesarias para la supervivencia del grupo en condiciones socioeconómicas que recuerdan hoy un lejano pasado».³⁸ Para los utilitaristas que adoptan seme-

37. El capítulo 7 está ampliamente consagrado a las respuestas aportadas por la economía del bienestar al desafío libertario.

38. Singer (1974), citado por H. S. Goldman (1980: 352). Véase también Smart (1956: 182-183; 1973: 56-57), así como Hare (1976), que introduce una distinción entre «pensamiento de nivel 1» (reglas que se imponen intuitivamente) y «pensamiento de nivel 2» (principios que presiden la elección de esas reglas en cada contexto social particular). Objetar al utilitarismo que contradice nuestras intuiciones, es combatir el nivel 2 apoyándose en el nivel 1, olvidando que es en el nivel 2 de donde el nivel 1 saca su fuerza.

jante actitud, aunque en general nuestras intuiciones tienden a ser «correctas», es decir, a juzgar favorablemente las acciones que maximizan el bienestar colectivo, éstas tardan, sin embargo, cierto tiempo en ajustarse a un contexto que cambia. Y cuando están atrasadas, la teoría política no debe colocarse detrás de ellas, sino más bien acelerar su evolución.

El contraste con la actitud «intuicionista» presupuesto en las secciones precedentes aparece de manera particularmente nítida con referencia a situaciones pasadas o ficticias. Tomemos, por ejemplo, el caso de la esclavitud. Nuestras intuiciones morales concuerdan en encontrarla inadmisibles en cualquier circunstancia. El utilitarista, por el contrario, aunque afirma que en la actualidad esa institución no maximizaría el bienestar colectivo, admite sin embargo que hay circunstancias (supongamos otro nivel de desarrollo económico) en las cuales la servidumbre de una parte de la colectividad puede ser necesaria para la maximización de la suma de las utilidades de todos los miembros de ésta. Esto no constituye, sin embargo, un argumento serio contra el utilitarismo y en favor, por ejemplo, de una teoría como la de Rawls, que otorga prioridad absoluta (al menos en lo que llama la concepción «especial» de la justicia) al principio de igual libertad. Porque es muy posible, dicen los utilitaristas, que en esas otras circunstancias socioeconómicas en las cuales el utilitarismo prescribiría la esclavitud, ésta no fuera considerada inaceptable o injusta por los mismos que la sufren.³⁹ En otros términos, si bien hay una correspondencia aproximativa entre intuiciones morales y maximización del bienestar colectivo en un *contexto dado*, nuestras intuiciones morales en la actualidad no pueden guiarnos en absoluto para decir qué sería bueno hacer en condiciones socioeconómicas totalmente diferentes. La validez del utilitarismo requiere, pues, más la coincidencia con los juicios que hacemos sobre situaciones actuales que la coincidencia de aquél con nuestros juicios intuitivos sobre situaciones ficticias o lejanas en el tiempo.⁴⁰

39. Este argumento lo presenta H. S. Goldman (1980: 353). Una posición análoga —que hace a la teoría juez de la intuición— defiende Gauthier (1986: 269) a propósito de su teoría, que hace de la conducta moral una forma sutil de maximización de la utilidad *individual*. En uno y otro caso, nos apartamos, por supuesto, fundamentalmente —como lo subraya el mismo Gauthier— de la búsqueda de un «equilibrio reflexivo», en el sentido desarrollado en el capítulo 1.

40. El argumento desarrollado en este párrafo y en el precedente introduce una relación estrecha entre el utilitarismo (normativo) y el funcionalismo (explicativo). De las reglas que el primero justifica o critica con referencia a la maximización del bienestar colectivo, el segundo explica su estabilidad o inestabilidad con referencia a esa misma maximización. El enfoque «sociobiológico» de los fenómenos morales constituye una versión particular (y particularmente limitada) de ese funcionalismo explicativo y mantiene de esta manera una relación (relativamente indirecta) con el utilitarismo. Para una clarificación de esas relaciones entre utilitarismo y funcionalismo, véase Van Parijs (1981: 217-220).

Desde el punto de vista de la pregunta inicial —¿dadas todas las críticas que le han sido hechas, el utilitarismo dispone en la actualidad de suficientes recursos para servir todavía de base a la *welfare economics*?—, el recurso a esta estrategia radical tiene implicaciones muy diferentes de las que tendría el recurrir a otras estrategias mencionadas. Admitamos que las utilidades individuales sean suficientemente mensurables (secciones 2.2 y 2.3) y que ninguna filosofía política pueda en la actualidad defender principios que no hagan referencia a ellas (sección 2.4). En consecuencia no se escapa a una forma de «utilitarismo» en un sentido muy amplio.⁴¹ Pero hemos visto en las dos secciones precedentes que esta forma de «utilitarismo» no se identificaba necesariamente con el utilitarismo estricto. Con miras a hacer justicia a nuestras intuiciones igualitaristas, podemos unirnos a la estrategia de Sen (y de Rawls) adoptando una definición «estrictamente cóncava» del bienestar colectivo (sección 2.5). Y para hacer justicia a la protección de la autonomía de los individuos, también pueden adoptarse las estrategias de Dworkin y de Rawls excluyendo las «preferencias externas» o introduciendo en ellas un principio prioritario de «igual libertad» (sección 2.6). Según la fuerza relativa de nuestras diferentes intuiciones, una y otra de esas estrategias nos parecerá si no perfectamente satisfactoria, al menos digna de ser discutida, desarrollada, afinada.

Si, por el contrario, se adopta la estrategia más radical recordada en la presente sección, no hay ninguna necesidad de introducir esas complicaciones. La *welfare economics* puede confortablemente instalarse en el marco utilitarista estricto que le aporta una filosofía política concebida como una teoría de la elección colectiva racional. A ella le corresponde (unido al análisis económico positivo) decir qué es bueno, o sea colectivamente racional, hacer en materia económica. Y en esta empresa, nada tiene que temer de las intuiciones recalcitrantes («pero es injusto», «es inadmisible», etc.), que deben someterse a ella. Sin embargo, ¿una comodidad en esto no alejaría a otra? Si se acepta ponerse a escuchar esas intuiciones morales espontáneas, se da a la filosofía política una base modesta pero nítida. Llevamos en nosotros una tendencia a juzgar situaciones y a realizar actos según criterios que no se reducen a nuestro interés personal. La tarea de la filosofía política (y, más en general, moral) es, entonces, simplemente elucidar, explicitar esta tendencia. Si, por el contrario, se elige inmu-

41. Un sentido más amplio, por ejemplo, de lo que Sen (1979 : 468) llama *welfarism*, a saber, una evaluación de las situaciones basada *exclusivamente* en las utilidades individuales. Debe señalarse, sin embargo, que la versión extrema («libertariana») de la última estrategia mencionada en la sección precedente ya no es «utilitarista», aun en ese sentido muy amplio.

nizar el utilitarismo puro y duro decretando que es el juez de la intuición y no a la inversa, el status de la filosofía política pierde de golpe su limpidez.⁴²

Más que endurecerse e inmunizarse, sin duda es mejor, en consecuencia, que el utilitarismo use sus otros recursos para integrar las intuiciones recalcitrantes. Salvo que adopte una u otra de las estrategias profundamente revisionistas mencionadas en las dos secciones precedentes. Salvo que llegue a ser —casi— irreconocible.

42. Ignoro aquí una tercera posibilidad, la pretendida demostración del utilitarismo por Mill (1861: 288-289). Véase especialmente Pettit (1980: 113-116) para una discusión de esta instancia clásica de la «falacia naturalista». La interpretación del status de la teoría utilitarista considerada aquí no es, por supuesto, más que un corolario de la concepción general de la ética presentada en el capítulo 1.

CAPÍTULO 3

LA DOBLE ORIGINALIDAD DE RAWLS

Obra larga y árida cuyas ediciones de bolsillo desde hace veinte años tienen un éxito excepcional, el tratado de filosofía más leído del siglo XX, punto de partida de una literatura secundaria tan abundante que después de apenas dos décadas se ha hecho totalmente imposible hacer una relación exhaustiva de la misma, *A Theory of Justice* de John Rawls constituye, aun para el observador exterior, un fenómeno totalmente asombroso.¹ Pocas cosas, en efecto, lo hacían prever. Después de la efervescencia que, hacia mediados del siglo XIX, había presidido el surgimiento del utilitarismo, la filosofía política anglosajona había entrado en una fase de letargo. Con el dominio cada vez mayor que ejercía sobre el conjunto de la filosofía anglosajona el pensamiento llamado analítico, hasta podía parecer que la filosofía política estaba condenada para siempre al papel de pariente pobre. Y de pronto, en 1971, con la aparición del libro de ese profesor de Harvard que hasta entonces sólo había publicado algunos artículos dispersos, la filosofía política anglosajona vivió una renovación espectacular. El objetivo principal de este capítulo es indicar las razones del enorme impacto ejercido por la obra de Rawls, poniendo de relieve su doble originalidad: en el nivel del *método* de justificación que propone a la filosofía política y en el nivel del *contenido* de los principios políticos que quiere justificar.

3.1. Hacia arriba y hacia abajo

Al situarse, por numerosos aspectos de su lenguaje, de sus referencias y de su estilo de pensamiento, en continuidad con la tradición

1. Las principales monografías consagradas a Rawls son Barry (1973), Wolff (1976), Sandel (1982), Pogge (1989) y Kukathas y Pettit (1990). Wellbank y otros (1982) reúnen una bibliografía que abarca la primera década. Daniels (ed.) (1974), Blocker y Smith (ed.) (1980) y Arneson (ed.) (1989) constituyen útiles recopilaciones.

analítica, Rawls toma muy nítidamente distancia respecto de la manera en que ésta concibe el status de la filosofía moral y política. Se niega a atrincherarse en una clarificación metaética de la significación de los conceptos morales y del status de los juicios morales y, remitiéndose a Kant, pretende establecer la teoría normativa que propone sobre bases «contractualistas» o «constructivistas» que no reducen su justificación a una confrontación con nuestros juicios morales intuitivos. Pero como, sin embargo, esta confrontación representa un papel importante en la metodología de Rawls a menudo se le reprocha 1) jugar en dos tableros de manera que su teoría puede ganar todas las veces, y 2) erigir abusivamente en teoría universalmente válida una teoría cuya validez está estrechamente circunscripta de manera histórica.² Si estos reproches tuvieran fundamento el enfoque de Rawls no podría sostener la doble promesa que lleva en sí: la de sacar la tradición analítica de los carriles relativistas en los que parecía deber hundirse irremediablemente y precisar de manera suficiente la perspectiva kantiana para poder deducir de ella una teoría de la justicia dotada de un contenido específico. La doble dificultad así planteada es capital para apreciar el interés que presenta el enfoque de Rawls. Examinémoslo de más cerca.

Rawls distingue el concepto de justicia y las concepciones de la justicia. El *concepto* de justicia (en tanto se relaciona con instituciones sociales) se define como sigue: una institución es *justa* cuando no practica ninguna distinción *arbitraria* entre personas en la atribución de los derechos y de los deberes y cuando determina un equilibrio *adecuado* entre reivindicaciones concurrentes referidas a las ventajas de la vida social. Así definido, el concepto de justicia designa la «primera virtud» (pero no la única) de las instituciones sociales y un aspecto central de cualquier ideal político. Este concepto está presente en toda sociedad existente. Lo que puede cambiar de una sociedad a otra y aun en el seno de una misma sociedad, es la importancia relativa acordada al concepto de justicia y sobre todo a la *concepción* de la justicia, es decir, a la caracterización de lo que constituye una distinción «arbitraria» y una distribución «adecuada» de las ventajas de la vida social.³ Rawls propone y defiende contra diferentes concepciones rivales la concepción particular que expresan sus dos célebres principios, sobre la interpretación de los cuales volveré más adelante:

1. Cada persona tiene un igual derecho al más amplio esquema de iguales libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos.

2. Véase por ejemplo los libros de Wolff (1977) y Miller (1976), respectivamente.

3. Véase Rawls (1958: 157; 1971: sección 1).

2. Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: tienen que *a*) ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad; y *b*) estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.⁴

Desde sus primeros artículos, Rawls utiliza, para justificar la concepción así formulada, un procedimiento de dos niveles, uno de los cuales se sitúa «hacia arriba» de los principios y el otro «hacia abajo». Hacia arriba, el procedimiento consiste en apelar a una situación ficticia que Rawls llama la *posición original*. Está definida por un conjunto de condiciones que se supone reflejan, por una parte, las *circunstancias de la justicia*, es decir, las circunstancias típicas en las que se plantea la cuestión de la justicia (escasez moderada, persecución exclusiva del propio interés, etc.) y, por otra parte, las *condiciones de la moralidad*, es decir, las presiones que distinguen la acción moral de la acción interesada (adhesión estricta a principios, imparcialidad, etcétera). Debidamente precisada, esta noción de posición original conduce a la formulación de un problema de elección en la incertidumbre: se trata, para las partes implicadas, de negociar un contrato por el cual estarán unidas en la «vida real», persiguiendo su interés personal sobre la base de un conocimiento de las leyes generales que rigen al hombre y la sociedad, pero sin saber qué posición social ocuparán en la «vida real» ni qué características personales tendrán en ella (blanco o negro, hombre o mujer, etc.). Según Rawls, debe ser posible demostrar rigurosamente que esa negociación «bajo el velo de la ignorancia» conduce necesariamente a la adopción de los dos principios de justicia que él propone.⁵

La adopción de esos principios, sin embargo, se encuentra también justificada por un procedimiento que se sitúa por entero hacia abajo:

Podemos plantearnos si el aplicar estos principios nos conduciría a hacer los mismos juicios que ahora, de manera intuitiva, hacemos sobre la estructura básica de la sociedad y en los cuales tenemos la mayor confianza; o si es que, en el caso de que nuestros juicios actuales sean imprecisos o vacilantes, esos principios ofrecerían una solución que podemos aceptar reflexivamente (Rawls, 1971: 19).

Desde este ángulo, como lo señala el mismo Rawls, la construcción y la justificación de una teoría de la justicia son estrictamente

4. Retomo aquí la formulación que se da a los principios en Rawls (1982: 161-162), por otra parte esencialmente semejante a la adoptada en *A Theory of Justice* (Rawls, 1971: sección 11).

5. Véase Rawls (1958: 38-41; 1971: sección 3-4). La posibilidad de tal demostración ha sido abundantemente cuestionada. Vuelvo sobre este punto en la sección 3.4.

análogas a la construcción y a la justificación de una teoría gramatical. Al igual que ésta tiene como tarea explicitar los principios que subtienden nuestro sentido gramatical, en sí mismo un aspecto de nuestra competencia lingüística, aquella tiene como tarea explicitar los principios que subtienden nuestro sentido de la justicia, es decir, un aspecto de nuestra «competencia» moral.⁶ Entonces se plantea de inmediato el problema de saber cómo conciliar los dos niveles del procedimiento de Rawls. Nada garantiza *a priori* que recurrir a la *posición original* y la referencia a los *juicios bien ponderados* que expresan nuestro sentido de la justicia conduzcan a la selección de los mismos principios. La noción de *equilibrio reflexivo* permite a Rawls hacer la ligazón:

Por un movimiento de vaivén, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias del contrato, y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que eventualmente encontraremos una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables y produzca principios que correspondan a nuestros juicios bien ponderados. Me referiré a este estado de cosas como *equilibrio reflexivo*. Es un *equilibrio* porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es *reflexivo* puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de las que se derivan⁷ (Rawls, 1971: 20; la cursiva es mía).

Un fragmento como éste plantea de inmediato la primera de las dos dificultades enunciadas más arriba. Al afirmar que las condiciones que definen la posición original pueden ser modificadas si los principios que llevan a adoptar entran en conflicto con nuestros juicios bien ponderados, permitiendo que éstos a su vez sean alterados para poder corresponderse con los principios adoptados en la posición original, Rawls ¿no se otorga un margen de maniobra tal que puede, por cierto, defender su teoría con éxito contra cualquier teoría rival pero al precio de hacer de ésta una tautología? ¿Al proveer a su teoría de un procedimiento de justificación que le permite tener siempre razón, no la priva de toda esencia? Esa misma marca aparece igualmente en la segunda dificultad anunciada más arriba, la que refleja la tensión entre la dimensión kantiana (deducción a partir de la posición original) y la dimensión analítica (sistematización de los juicios bien ponderados) del procedimiento de Rawls. Por una

6. Véase Rawls (1971: sección 9).

7. Rawls (por ejemplo, 1987a: 19) ha clarificado ulteriormente esta noción distinguiendo el equilibrio reflexivo *estrecho*, definido por la coherencia entre principios y juicios con un mínimo de revisiones de los juicios, y el equilibrio reflexivo *ancho*, definido por la coherencia máxima según el examen de principios rivales y de los argumentos adelantados para sostenerlos. Esta última interpretación es la que considera más defendible.

parte, en efecto, se afirma que las condiciones que definen la posición original son condiciones a las que nadie, en la reflexión, puede negar el carácter razonable y que permiten determinar, *sub specie aeternitatis*, qué concepción de la justicia debe preferirse a todas las demás.⁸ Pero, por otra parte, como bien lo indica la analogía gramatical, la referencia a los juicios bien ponderados arraiga inevitablemente la teoría de la justicia cuya validez se supone que apuntala en un contexto histórico particular. Llevando las cosas al límite, Rawls afirma crudamente:

Así pues, en lo que concierne a los objetivos de este libro, sólo cuentan las concepciones del lector y del autor. Las opiniones de otras personas sólo son utilizadas para esclarecer nuestros espíritus (Rawls, 1971: 50).

¿En qué hay que creer? ¿En el filósofo contractualista que pretende derivar de los principios que, si no son verdades necesarias, parecen, sin embargo, que deberían ser «correctos» en algún sentido absoluto? ¿O en el filósofo-codificador que sólo pretende ser el gramático de un dialecto, y aun de un «idiolecto» particular?

3.2. La clarificación de 1980

En un texto metodológico importante, Rawls (1980) volvió sobre estas preguntas para clarificar su posición. El punto de vista desde el que su doctrina como cualquier otra doctrina debe ser juzgada aparece descrito en él en términos muy cercanos, al menos en apariencia, a los utilizados en *A Theory of Justice*:

Aquí la prueba es la del equilibrio reflexivo general y amplio, esto es, la de en qué medida la concepción como un todo, engrana con, y articula, nuestras más firmes convicciones consideradas, *en todos los niveles de generalidad*, tras el debido examen y una vez que se han llevado a cabo todos los ajustes y revisiones que parecen precisos. Una doctrina que satisface ese criterio es la doctrina que, hasta donde podemos de momento determinar, es la más razonable *para nosotros* (Rawls, 1980: 2, 534; la cursiva es mía).

Las dos expresiones subrayadas en este fragmento merecen, sin embargo, que nos detengamos en ellas.

En primer lugar, otros pasajes del mismo texto permiten captar el alcance exacto que hay que darle al «para nosotros». Rawls, en efecto,

8. Véase Rawls (1971: sección 87).

caracteriza en ellos como sigue la tarea de justificar una teoría de la justicia en ausencia de consenso preexistente:

¿Cómo puede la gente decidir cuál es la concepción de la justicia (...) que es (la más) razonable *para ellos en virtud* de cómo ellos conciben sus personas e interpretan los rasgos generales de la cooperación social entre personas así consideradas? (Rawls, 1980: 517; la cursiva es mía).

Y con más precisión:

(...) más que pensar en los principios de la justicia como verdaderos, mejor es decir que son los principios más razonables *para nosotros* dada nuestra concepción de las personas como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de una sociedad democrática (Rawls, 1980: 554; la cursiva es mía).

La teoría de la justicia «más razonable para nosotros» que se trata de elaborar es pues la teoría más razonable sobre la base de la concepción de la persona «implícitamente afirmada en la cultura pública de una sociedad democrática» (Rawls, 1980: 518). Como explica él mismo, en efecto, el punto de partida de la reflexión de Rawls es el malestar que sufre la tradición democrática en razón de su incapacidad para articular de manera satisfactoria las nociones de libertad e igualdad, las dos inherentes a la concepción que se hace de la persona, y las exigencias que le están respectivamente asociadas (Rawls, 1980: 517, 572). Por esto, no se trata, para Rawls,

de encontrar una concepción de la justicia adecuada para todas las sociedades haciendo caso omiso de sus circunstancias sociales o históricas particulares. Queremos zanjar un desacuerdo acerca de la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática en condiciones modernas. (...) Cuestión diferente es la de hasta qué punto las conclusiones a las que lleguemos interesan en el contexto más amplio (Rawls, 1980: 518).

De manera más general:

La meta de la filosofía política, cuando aparece en la cultura pública de una sociedad democrática, es articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios compartidos que se piensa que están latentes en el sentido común; o si, como a menudo ocurre, el sentido común es vacilante e inseguro, y no sabe qué pensar, proponerle ciertas concepciones y principios conformes con sus más esenciales convicciones y tradiciones históricas (Rawls, 1980: 518).

Desde este enfoque, resulta inapropiado contrastar la justificación de los principios de justicia recurriendo a la posición original y a su justificación por confrontación con los juicios bien ponderados como un método deductivo («hacia arriba») y un método inductivo («hacia abajo»). A través de la posición original, se trata más bien de tratar de dar un contorno preciso a una noción general, que ocupa una posición central en nuestra competencia moral, la noción de personalidad moral libre e igual.

Así entendida, la posición original no es una base axiomática (o deductiva) de la que se deriven principios, sino un procedimiento para determinar los principios más acordes con la concepción de la persona que más verosímilmente ha de mantenerse, al menos de forma implícita, en una sociedad democrática moderna (Rawls, 1980: 572).

Recurrir a la posición original no significa, pues, romper con el anclaje histórico implicado en el recurso a los juicios bien ponderados. No hace sino traducir un componente general especialmente importante de esos juicios. En consecuencia, se comprende el alcance de la segunda expresión subrayada en el primer extracto del texto de 1980 citado más arriba: «en todos los niveles de generalidad». El dispositivo de la posición original permite a la concepción de la justicia propuesta por Rawls articular algunas de nuestras convicciones bien ponderadas situándose en el nivel de generalidad más alto.⁹ La dualidad de los procedimientos se encontraría de esta manera abolida, apareciendo una de ellas como un caso particular de la otra, y las dos dificultades discutidas más arriba, cuya fuente era esta dualidad, desaparecen al mismo tiempo.

3.3. El kantismo de Rawls

Al minimizar la especificidad del recurso a la posición original, semejante solución de nuestras dificultades podrían parecer evacuar la dimensión kantiana del enfoque de Rawls. No es así: se trata más bien de reconocer el anclaje histórico de esta dimensión. Lo que hace kantiano el recorrido de Rawls, es su adopción de lo que llama el «constructivismo kantiano»:

Lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente esto: que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento razonable de construcción

9. Sobre esta reconciliación, véanse también las precisiones aportadas en Rawls (1987a: sección II), donde lo que muestra la posición original está caracterizado como una «idea intuitiva fundamental».

cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia. Dicho de otro modo: este tipo de visión establece un cierto procedimiento de construcción que responde a ciertos requerimientos razonables, y dentro de ese procedimiento, personas caracterizadas como agentes de construcción racionales especifican, mediante sus acuerdos, los primeros principios de la justicia (Rawls, 1980: 516).

Recurrir a una «construcción» kantiana es esencial para el desarrollo de Rawls —sin ella no puede esperarse poner fin a las «perturbaciones» que agitan la tradición democrática—, pero las condiciones que lo definen reflejan una «concepción particular de la persona» históricamente situada. Estas precisiones en cuanto al carácter «constructivista» del enfoque de Rawls permiten comprender dos puntos importantes.¹⁰

En primer lugar, existen en la «construcción» de Rawls, en su derivación de los principios de la justicia, «impurezas» empíricas, intrusiones de la sensibilidad, que están ausentes en Kant. Por ejemplo, para que los dos principios de la justicia sean elegidos en la posición original, hay que suponer que los agentes de esa elección prefieren tener más que menos bienes primarios, es decir, «cosas que cualquier hombre racional se supone que desea». Los bienes (sociales) primarios no incluyen sólo las libertades fundamentales (de las que se trata en el primer principio) y las posibilidades de acceso a las diferentes funciones y posiciones (de las que se trata en el principio 2*b*), sino también los poderes y prerrogativas relacionadas con las diferentes funciones y posiciones, la renta y la riqueza, y las bases sociales del respeto a uno mismo (a las que se refiere el «principio de diferencia» 2*a*). En primer lugar, sin embargo, hay que señalar que tales especificaciones son necesarias si, al término del recorrido constructivista, se desea llegar a un conjunto preciso de principios de justicia, más que a una fórmula imprecisa cuya aplicación sigue estando enteramente indeterminada. Luego, como Rawls lo ha señalado con fuerza en sus textos más recientes, no se supone que la lista de bienes primarios es el resultado de una encuesta empírica sobre lo que es universalmente considerado por los seres humanos necesario para su felicidad. Es más bien el producto de una reflexión sobre las condiciones contextuales y medios generales requeridos para la realización de los intereses superiores de la persona, en la concepción particular que la caracterización de la posición original se considera que expresa: el

10. Para una discusión más profunda de la relación de Rawls con Kant, véase especialmente Canivet (1984) y Höffe (1988).

interés en desarrollar y ejercer las dos *capacidades morales* que son la capacidad de tener un sentido de lo que está bien y es justo y la de elegir, de modificar e intentar realizar su propia concepción del bien, cualquiera que ésta sea.¹¹ Y finalmente y sobre todo, si el mismo constructivismo kantiano debe ser concebido como arraigado históricamente, una definición histórica contingente de los bienes primarios ¿no constituye la desventaja que constituiría si pretendiera una universalidad desencarnada?

Si este primer punto concierne a las impurezas que intervienen en la «construcción» rawlsiana, el segundo concierne al status de su resultado. Como los otros constructivistas, de Kant a Habermas, Rawls reivindica para los resultados del desarrollo constructivo un status de «objetividad» o de «verdad»: no se trata de principios simplemente arbitrarios. Pero, para retomar la distinción de Jean Ladrrière (1984), el desarrollo ¿se supone que es «revelador» o «fundador»? ¿Pretende revelar principios de justicia preexistentes? o, por el contrario los principios de justicia ¿no son otra cosa que lo que emerge de la construcción, cualquiera que sea su contenido? La posición de Rawls, al respecto, no sufre de ninguna ambigüedad. La justicia, para él, es *puramente procedimental*, es decir:

(...) no existe criterio de justicia independiente; lo justo viene definido por el resultado del procedimiento mismo (Rawls, 1980: 523; 1971: 85-86).

O, más explícitamente:

El constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos puedan aceptar. Fuera del procedimiento de construcción de los principios de la justicia, no hay hechos morales (Rawls, 1980: 519).

Esto es precisamente por lo cual, como hemos visto más arriba, Rawls prefiere no decir que los principios de la justicia a los que su procedimiento, equitativamente utilizado, conduce, son los principios verdaderos, sino más bien que son los más razonables para nosotros (que adoptamos el «punto de vista social» asociado a una concepción de la persona como persona moral libre e igual).

Para que el recorrido de Rawls tenga un sentido para nosotros, es necesario, pues, que admitamos que lo justo puede ser determinado, según la manera constructivista, al término de un procedimiento que

11. Véase sobre todo Rawls (1980: 526-527; 1982: 164-167; 1987b: 11).

permite llegar a un acuerdo razonable entre todas las partes, y no descubierta, según la manera platónica (por ejemplo), como entidades ideales preexistentes. Es necesario además que admitamos que es posible imponer suficientemente condiciones razonables al procedimiento considerado para que éste permita identificar una teoría particular de la justicia considerada la más apropiada —lo que no es el caso en el constructivismo habermasiano.¹² Pero el presupuesto fundamental —por otra parte inherente a la práctica misma de la filosofía moral y política, en cualquier forma que sea— es que puede existir una distancia entre lo que es, aun necesariamente, y lo que debe ser, como también entre lo que deseamos hacer y lo que debemos hacer— y que el segundo término de esas oposiciones no debe relegarse a lo indecible o la ilusión. Este presupuesto es el único, entre los tres que se acaban de mencionar, cuya adopción se requiere para que se pueda sensatamente discutir esta vez no ya el recorrido de Rawls, sino el contenido de la teoría que él propone. Y hacia un examen del contenido de esa teoría —los dos principios enunciados anteriormente— es hacia donde nos encaminamos ahora.

3.4. Rawls y el utilitarismo

Las exigencias de la «justicia como equidad», tal como surgen de las deliberaciones de la posición original, se expresan en los dos principios ya citados. La justicia exige una distribución estrictamente igual de ciertos bienes primarios: las libertades fundamentales (principio 1 o *principio de igual libertad*) y las posibilidades de acceso a las diferentes funciones y posiciones (principio 2b o *principio de igualdad equitativa de las oportunidades*), y una distribución de los otros bienes primarios —prerrogativas y poderes relacionados con esas funciones y posiciones, riqueza y renta, bases sociales del respeto a uno mismo— que maximiza la parte que de todo esto corresponde a los más desfavorecidos (principio 2a o *principio de diferencia*). Para Rawls hay una jerarquía entre esas exigencias, en el sentido de una *prioridad lexicográfica* del primer principio sobre el segundo y de la segunda parte del segundo principio sobre la primera: una sociedad es más justa que otra si las libertades fundamentales son en ella más amplias y están distribuidas con más igualdad, cualquiera que sea la distribución de otros bienes primarios; y de dos sociedades semejantes en el plano de las libertades funda-

12. Sobre las relaciones entre Rawls y Habermas, véase especialmente Kitchelt (1980), Pettit (1982), Berten (1984), Walzer (1989) y Habermas (1989). Véase también la sección 10.6 más adelante, que sitúa esas relaciones en un contexto más amplio.

mentales, la que asegura las oportunidades más iguales para todos es la más justa, cualquiera sea el grado en el cual se realiza en ella el principio de diferencia.¹³

La teoría definida por esta conjunción jerarquizada de los principios 1, 2*b*, 2*a* se presenta como una teoría rival del utilitarismo, él mismo definido por un principio único: es justa la sociedad que maximiza la suma (o la media) de los niveles de bienestar (o de utilidad) de sus miembros. En el mundo anglosajón, el utilitarismo constituía innegablemente, antes de Rawls, la teoría «dominante», no en el sentido en que la mayoría de la gente adhiriera a ella explícitamente, sino en el sentido en que la mayoría de los que se esforzaban por dar cuenta teóricamente de sus convicciones morales se veían obligados a adoptarla. Para Rawls, este dominio secular se debe ampliamente a la ausencia de una verdadera teoría rival que no se reduzca a la acumulación de objeciones puntuales, dominada por algunas imprecisas sugerencias. Un examen rápido de las diferencias entre las dos teorías, al dar la ocasión de clarificar el contenido de los principios de Rawls, va a permitirnos explicitar los fundamentos de la superioridad que éste reivindica para ellos.

El aspecto de la teoría de Rawls más directamente comparable con el utilitarismo es, por supuesto, el principio de diferencia (2*a*). Mientras éste exige que la sociedad optimice la suerte de sus miembros más desfavorecidos, es decir, maximice la cantidad de bienes primarios de los que éstos disponen, el principio de utilidad exige que optimice la suerte del conjunto de sus miembros, es decir, que maximice la suma (o la media) de los niveles de utilidad de los que éstos gozan. De entrada aparecen dos diferencias. En principio, el utilitarismo no se preocupa del *reparto* del bienestar entre los miembros de la sociedad: lo que le importa, es la media de ese bienestar, cualquiera sea la manera en que está repartido. Para Rawls, por el contrario, es esencial la manera en que los bienes primarios están repartidos, ya que la cuestión de saber si una sociedad es justa no depende en absoluto, para él, de la cantidad de bienes primarios (que abarca el principio de diferencia) de la que disponen los mejor provistos, sino sólo de la atribuida a los más desfavorecidos. Esto plantea inmediatamente cierto número de dificultades, que Rawls nunca resolvió de ma-

13. Debe señalarse que, sin embargo, en *A Theory of Justice*, Rawls (1971: 89-90) sólo presenta el ordenamiento lexicográfico de sus principios como una simplificación —véase su distinción entre la concepción «general» y la concepción «especial» de la justicia (Rawls, 1971: 62-63) y su breve discusión sobre la posibilidad de que las desigualdades de oportunidades puedan beneficiar, también ellas, a los menos favorecidos (Rawls, 1971: 301)—, y que, en escritos más recientes (por ejemplo, Rawls, 1990, sección 48) subraya su incertidumbre en cuanto a la fuerza de prioridad que debe acordarse al principio de igualdad equitativa de las oportunidades (o a la fuerza de la formulación que debe darse a ese principio si debe tener sobre el principio de diferencia una prioridad absoluta).

nera enteramente satisfactoria, en cuanto a la definición de los «más desfavorecidos». Según qué parámetros debe caracterizarse este «desfavor»: indigencia en materia de bienes primarios naturales (los disminuidos) o sólo en materia de bienes primarios sociales (los que tienen renta baja, los que no tienen poder, etc.) y, en ambas hipótesis, ¿qué hacer cuando los más desfavorecidos según una dimensión no lo son según las otras? Además, si resulta claro que no se puede basar la apreciación de la justicia de toda una sociedad en el caso de un único individuo y que por lo tanto hay que identificar el *grupo* más «desfavorecido», ¿cómo definir sin arbitrariedad, una vez determinadas las dimensiones pertinentes del «desfavor», el corte de ese grupo?¹⁴ Cualquiera sea la respuesta dada a esas dificultades, la atención que se presta a la suerte de los más desfavorecidos es esencial para la teoría de Rawls: No sólo hace a ésta intuitivamente más plausible que el utilitarismo en tanto caracterización de una sociedad *justa* o *equitativa* (más que «feliz» o «eficiente»). Es también esencial para que Rawls pueda sostener que sus principios serían elegidos en la incertidumbre de la posición original, donde es racional para las partes minimizar su pérdida máxima (o maximizar su ganancia mínima).¹⁵

La segunda distinción entre el principio de diferencia y el principio de utilidad concierne a la elección de los términos en los que se evalúa la suerte de los individuos. La mayoría de los economistas que se esforzaron por confrontar la teoría de Rawls con la teoría utilitarista interpretaron que el principio de diferencia exigía la maximización de la utilidad de aquellos cuya utilidad es más baja, considerando que la cantidad de bienes primarios constituía sólo un indicador más tangible para el nivel de utilidad, menos cómodamente aprehensible.¹⁶ Rawls (1982: 175) ha denunciado vigorosamente esta interpretación considerando que se basa en un serio desprecio respecto del papel representado por los bienes primarios en su teoría y por lo tanto en lo que distingue a ésta del utilitarismo. Los bienes primarios no constituyen, para Rawls, un índice de satisfacción o un indicador del grado de realización de los fines de los individuos, sino las condiciones contextuales y medios generales que son necesarios para poder formarse una concepción del bien y para poder perseguir su realización. La concepción de la justicia que defiende implica una división social de las responsabilidades: mientras que la sociedad acepte la responsabi-

14. Para una breve discusión de estas dificultades, véase Rawls (1971: 93-94).

15. Esta hipótesis sobre la racionalidad de las partes en la posición original es controvertida. Si, como lo hace John Harsanyi (1977), se supone que maximizan su esperanza matemática de utilidad, se llega a justificar el utilitarismo (medio). Véase Rawls (1971: secciones 27-28) para una crítica de la posición de Harsanyi, y H. S. Goldman (1980: 371-388) para una síntesis de la discusión.

16. Por ejemplo, Sen (1970a: sección 9.2).

lidad de mantener la igualdad equitativa de oportunidades y de las libertades fundamentales y de suministrar a cada uno una parte equitativa de los otros bienes primarios, los ciudadanos y las asociaciones aceptan la responsabilidad de modificar y de ajustar sus fines en función de los bienes primarios con los que pueden contar.¹⁷ Por ejemplo, si alguien tiene gustos tan dispendiosos que el solo goce de una riqueza mucho mayor que la media le permitiría alcanzar un nivel de bienestar comparable a los otros, no es la sociedad la que debe suministrarle los bienes primarios requeridos para resaltar su posición de «menos favorecido» sino que es él quien debe actuar sobre sus preferencias —que no se supone que deben estar dadas del exterior, fuera de su alcance—, teniendo en cuenta los límites de la parte equitativa de los bienes primarios que la sociedad le asegura. Según la concepción que se expresa en el principio de diferencia, la justicia no es un asunto de utilidad o de satisfacciones. Esta concepción, que se inscribe en la tradición liberal de Locke, Kant y Mill que permite una pluralidad de concepciones del bien y se niega a evaluarlas desde un punto de vista superior, se opone a la tradición del bien racional único, aun en la forma subjetivizada que encuentra en el utilitarismo clásico (de Bentham, Sidgwick y Edgeworth).¹⁸

Aun más nítidamente que en el nivel del principio de diferencia, Rawls se aleja del utilitarismo por el hecho de que subordina la distribución óptima de la riqueza, del poder, etc., definida por ese principio al respeto estricto de dos presiones expresadas por el principio de igual libertad y el principio de igualdad equitativa de las oportunidades. No puede comprarse ninguna mejora de la suerte del más desfavorecido al precio de afectar las libertades fundamentales o la igualdad equitativa de las oportunidades. ¿Cuáles son las libertades fundamentales y en qué consiste la igualdad equitativa de las oportunidades?

Las libertades fundamentales de los ciudadanos son, a grandes rasgos, la libertad política (el derecho de voto y a ser elegido para desempeñar funciones públicas) así como la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento; la liber-

17. Esta idea de que cada uno debe procurar su felicidad, pero que le corresponde a la sociedad distribuir equitativamente los medios, tiene una larga historia dentro del pensamiento liberal: «Los depositarios de la autoridad (...) os dirán: ¿cuál es en el fondo el fin de vuestros esfuerzos, el motivo de vuestros trabajos, el objeto de todas vuestras esperanzas? ¿No es la felicidad? Y bien, esa felicidad, dejad que la hagamos y os la daremos. No, señores, no dejemos hacerla: por conmovedor que sea un interés tan tierno, roguemos a la autoridad que permanezca en sus límites, que se limite a ser justa. Nosotros nos encargaremos de ser felices.» (Constant, 1819: 289).

18. Véase Rawls (1982: 160-161, 168-172). Más recientemente, Rawls (1988: 256), sin embargo, ha aceptado que existía una versión del utilitarismo que no podía ser subsumida en esta interpretación.

tad de la persona así como el derecho a la propiedad (personal); y la protección contra la detención arbitraria y el embargo tal y como está definida por el concepto de estado de derecho (Rawls, 1971: 61).

Para que una sociedad sea justa, es necesario que ninguna de las libertades fundamentales definidas en esta lista esté limitada más que en lo necesario para que todos puedan gozar por igual de ellas. La *igualdad equitativa de las oportunidades*, por su parte, no se reduce a la posibilidad puramente formal para cualquiera de acceder a cualquier función en la sociedad. Exige que el origen social no afecte en nada las posibilidades de acceso a las diferentes funciones y requiere, pues, la existencia de instituciones que impidan una concentración excesiva de las riquezas y que, *a talentos y capacidades iguales*, aseguren a los individuos surgidos de todos los grupos sociales las mismas oportunidades de acceso a los diferentes niveles de educación (Rawls, 1971: 73-74). Para el utilitarista, las libertades fundamentales y la igualdad equitativa de las oportunidades no revisten, a lo sumo, más que una importancia derivada. Puede ser que el bienestar total o medio sea generalmente maximizado por la protección de las libertades fundamentales o por la igualación de las oportunidades, en cuyo caso el utilitarista no podrá más que confirmar los principios agregados por Rawls, al menos a título aproximativo. Pero es muy probable que en numerosos casos la maximización del bienestar medio pase por la violación de una u otra de las libertades fundamentales de una parte al menos de los miembros de la sociedad. Es probable también, por ejemplo en razón de la «lógica de la frustración relativa» puesta en evidencia por autores tan diferentes como Tocqueville, Boudon e Illich,¹⁹ que la igualdad equitativa de las oportunidades no sea en absoluto óptima desde el punto de vista de la maximización del nivel medio de satisfacción. En semejante caso, el utilitarista consecuente exigirá sin pestañear el sacrificio de los «derechos del hombre» y de la «equidad» en nombre de ese imperativo moral superior que constituye la maximización de la suma o de la media de las utilidades. Para Rawls, por el contrario, ninguna mejora de la suerte (global o media) de los miembros de la sociedad, ni aun de la suerte de los más desfavorecidos de ellos, puede justificar que se atente contra las libertades fundamentales de ninguno de dichos miembros, ni contra el principio de la igualdad de oportunidades.

En cuanto a su contenido, la teoría de Rawls difiere, pues, del utilitarismo en cuatro rasgos fundamentales: 1) el principio de diferencia se concentra en la suerte de los *más desfavorecidos*, 2) está formulado en términos de *bienes primarios*, 3) está subordinado al respeto

19. Véase sección 9.4.

de las *libertades fundamentales* y 4) está subordinado al respeto de la *igualdad equitativa de las oportunidades*. El primero y el último de esos rasgos pueden hacer ver en la teoría de Rawls una forma de igualitarismo, mientras que los otros dos, ya lo hemos visto, parecen ser una forma de liberalismo. ¿Qué hay de esto exactamente? ¿Y qué hay como corolario de la relación entre la teoría de Rawls y los modelos de sociedad aparentemente asociados con el liberalismo y con el igualitarismo: el capitalismo y el socialismo?

3.5. Rawls y el liberalismo

Antes de contestar a estas preguntas, es importante hacer una advertencia de entrada. La teoría de Rawls a menudo se presenta como si aportara una legitimización a un tipo de sociedad socialdemócrata, es decir, a un tipo de sociedad que asocia a una economía de mercado la protección estricta de las libertades individuales y una legislación social y fiscal que redistribuye las rentas en beneficio de los más desfavorecidos.²⁰ Aunque constituya un progreso importante en relación con una asimilación pura y simple al liberalismo o al neoliberalismo, en el sentido europeo de esos términos, esta interpretación provoca sin embargo serias reservas.

Para empezar, a partir de *A Theory of Justice*, Rawls (1971: 87, 274-314) ha insistido en subrayar que, si hay legitimización no puede referirse a ninguna sociedad existente actualmente: toda sociedad presente, aun socialdemócrata, corre el gran riesgo, según él, de contener «injusticias graves». Además, es necesario ver claro que la posición adoptada por Rawls deja abierto el problema de la elección entre socialismo y capitalismo *en el sentido de* propiedad colectiva o propiedad privada de los medios de producción. Rawls insiste mucho, en especial, sobre la compatibilidad entre el socialismo en ese sentido y el predominio del mecanismo de mercado, al menos en su función asignativa (de recursos escasos), no en su función distributiva (de rentas individuales).²¹ Luego y sobre todo, Rawls atrajo vigorosamente la

20. Véase, por ejemplo, Schweickart (1980: 182-192). Esta interpretación puede apoyarse ampliamente en Rawls (1971: secciones 42-43).

21. Véase Rawls (1971: 258, 270-274; 1982: 163; 1987b: 14; 1990: sección 51). Esta neutralidad de la posición de Rawls en relación con la opción entre capitalismo y socialismo la pone en evidencia Van der Veen (1978: 443-445). Su coherencia es cuestionada por Buchanan y Lomasky (1985: 31-32), que sostienen que el primer principio de Rawls (igual libertad máxima) es necesariamente violado por un régimen de control público de la producción. Puede ser útil mencionar que Rawls no es el único, entre los autores liberales anglosajones, en subrayar la compatibilidad de la teoría que propone con ciertas formas de socialismo. Véase, por ejemplo, Ackerman (1980: 263-264), que sostiene que los principios que defiende son incompatibles con el *laissez-faire* y la planificación centralizada, pero que son *a priori* conciliables con la economía mixta y el socialismo de mercado.

atención sobre la importancia que otorga a la distinción entre un capitalismo con Estado-providencia que ejemplifican Europa occidental y América del Norte, y lo que él llama, según James Meade (1964), la democracia de los propietarios (*property-owning democracy*). Es a ésta y no a aquél a la que considera con el socialismo liberal (democrático y descentralizado) una candidata seria a la realización de sus principios. ¿Cuál es, a sus ojos, la diferencia fundamental entre estas dos formas del capitalismo? Es la siguiente: el Estado-providencia se esfuerza por corregir *ex post*, mediante mecanismos redistributivos, las iniquidades engendradas por el mercado, mientras que en una democracia de propietarios, la distribución equitativa se establecería *ex ante*, gracias sobre todo al papel representado por el sistema de enseñanza y a una legislación que traba la concentración de la propiedad.²²

No es inútil recordar que la teoría de Rawls, como por otra parte el utilitarismo, no constituye como tal un modelo de sociedad, sino más bien un criterio de evaluación de modelos de sociedad que exige ser completado con un análisis empírico de su funcionamiento. Con más exactitud, una vez determinados los mecanismos institucionales que garantizarán las libertades fundamentales, es una cuestión empírica saber qué instituciones asegurarán la realización del segundo principio (al igual que del principio de utilidad): ¿propiedad colectiva o privada de los medios de producción, economía de mercado o dirigida? Para el libertarismo y el igualitarismo en sus formas puras, por el contrario, tal latitud empírica no existe.

Tomemos en principio el libertarismo.²³ En la versión que propone de él Robert Nozick (1974), difiere de la teoría de Rawls en que, en principio, como el utilitarismo, elimina dos de los tres componentes de la caracterización de la justicia. Como el utilitarismo, omite el principio de igualdad equitativa de las oportunidades. Pero mientras que el utilitarismo elimina también el principio de igual libertad, el libertarismo elimina el principio de diferencia (y cualquier principio análogo). Además —de allí deriva la omisión de los otros dos principios—, se aleja de Rawls en cuanto al contenido del principio de protección de las libertades fundamentales. El derecho fundamental se convierte en el derecho de propiedad, entendido como el derecho de disponer libremente (sin infringir, sin embargo, los derechos de propiedad de los otros) de aquello de lo que nos hemos convertido, en condiciones a definir, en legítimos propietarios. En esta perspectiva, no es sólo evidente que la actividad económica sólo podrá ser regulada por

22. Véase Rawls (1987b: 13-14; 1990: sección 51). Vuelvo más adelante (sección 8.5) sobre el tema de la mejor concreción institucional de los principios de Rawls.

23. El capítulo 8 está enteramente consagrado a las relaciones entre Rawls y la posición libertaria, que aquí se presentan sólo de manera muy esquemática.

el juego de transacciones voluntarias que constituye el mercado, sino también que no se podrá impedir a nadie adquirir medios de producción ni emplear, para hacerlos funcionar, otros individuos que acepten libremente el contrato que se les ofrece. De esto se desprende igualmente que el Estado no podrá organizar ninguna redistribución obligatoria de las rentas, por ejemplo, en forma de una recaudación fiscal sobre las grandes rentas en beneficio de las más disminuidas. En relación con el libertarismo, Rawls se separa pues doblemente. No incluye un derecho de propiedad absoluto entre las libertades fundamentales consideradas por el primer principio. Y, en el espacio que de esta manera queda libre, introduce las condiciones de equidad incorporadas en las dos direcciones del segundo principio. Estas diferencias no bastan para impedir que se pueda, con prudencia, subsumir en el mismo vocablo «liberalismo» el pensamiento de Rawls y el enfoque libertario,²⁴ pero con la condición de apresurarnos a distinguirlos uno de otro, por ejemplo, como se hace a veces, oponiendo un «liberalismo de izquierda» y un «liberalismo de derecha».

3.6. Rawls y el igualitarismo

También hay que ser prudente cuando, como a veces se hace, se califica la teoría de Rawls de «igualitarismo».²⁵ Es verdad, el primer principio exige una distribución igual (y máxima) de las libertades fundamentales. Pero, como Rawls (1971: 272) señala de pasada, este principio es inconciliable, teniendo en cuenta las presiones inherentes a la necesidad de repartir el trabajo en función de las necesidades sociales, con la igualdad de salarios: un mercado de trabajo competitivo, con las desigualdades de salarios que esto implica, constituye la única manera viable de evitar el recurso a la dirección central del trabajo, incompatible con la libertad de elección ocupacional. También es verdad que la segunda parte del segundo principio exige una igualdad real, no sólo jurídica, de las oportunidades de acceso a las posiciones y funciones privilegiadas. Pero aun a condición de que pueda ser perfectamente realizada —lo que exigiría, por último, la abolición de la familia— tampoco en este caso se trata, a lo sumo, más que de una igualdad *con capacidades y talentos (innatos) dados*, y por lo tanto de una igualdad que deja subsistir, como el mismo Rawls insiste (1971: 73-74), desigualdades considerables asociadas a diferencias innatas. Además, como tam-

24. Por ejemplo, en el sentido de Rawls (1982), donde el término «liberal» es utilizado para designar cualquier concepción de la sociedad justa que considera inconmensurables las diferentes concepciones del bien al que se adhieren los miembros de la sociedad. En un sentido relacionado con éste será utilizado el término «liberal» en el capítulo 10.

25. Véase, por ejemplo Nisbet (1974), Okun (1975: capítulo 4), Flew (1981: capítulo 3).

bién lo señala Rawls (1971: 301) lo que la igualdad equitativa de las oportunidades logra neutralizar no es la influencia del origen sociofamiliar sobre las *oportunidades* de acceso a posiciones privilegiadas, sino sólo su influencia sobre las *oportunidades* de acceso a esas posiciones. Las desigualdades en las oportunidades de acceso inducidas por *aspiraciones* que varían en función del medio no deben ser abolidas para que la igualdad equitativa de las oportunidades sea realizada.

Finalmente y sobre todo, si la primera parte del segundo principio —el principio de diferencia— es «igualitarista» en el sentido en que toma la igualdad de las partes de bienes primarios como base de referencia y considera que cualquier desigualdad en la distribución de esas partes, para ser equitativa, requiere una justificación especial, por el contrario es perfectamente compatible con desigualdades considerables en materia de bienes primarios y, *a fortiori*, en materia de rentas y de bienestar. Si el principio de diferencia no exige la igualdad pura y simple, es en razón de una propiedad de los bienes primarios cuya distribución rige: éstos son tales que si se aumenta la parte de una persona disminuye necesariamente (por lo que la afecta) la parte de otra. En el caso de los bienes primarios de los que se ocupa el principio de diferencia (sobre todo la riqueza y la renta), aumentar la parte de alguien puede muy bien conducir a aumentar también la parte de los otros, en razón del efecto de estímulo (al trabajo, a la iniciativa, a la innovación) que puede resultar. Como el juego no es de «suma cero» sino de «suma variable», una desigualdad puede ser provechosa aún para el que es su víctima. Es por eso que, aún desde el punto de vista de las «víctimas» posibles que discuten en la posición original, no es razonable, según Rawls, ser igualitarista en la distribución de todos los bienes primarios. Con la condición de que se requieran para que el comportamiento de los mejor provistos beneficie a los más desprovistos, desigualdades profundas en la distribución de los poderes y prerrogativas, de la riqueza y de las rentas y de los fundamentos del respeto a uno mismo son plenamente legítimas.²⁶ Ade-

26. Esta idea —presente en el principio de diferencia— también tiene una larga historia. Así, Thomas Paine (1796: 621) sostiene que a medida que se disuelve la veneración casi religiosa que protege a la riqueza, ésta sólo podrá ser protegida si beneficia a aquellos que se han visto privados de ella, por ejemplo, alimentando un fondo cuyo contenido sea distribuido igualmente entre todos. Cuando se vea claramente que la prosperidad de todos depende de la prosperidad de los ricos, escribe, «cesarán las antipatías, y la propiedad será colocada sobre la base permanente del interés nacional». Como lo recuerda por otra parte con (un poco demasiado) de insistencia un labrador acomodado de *L'Île aux Pingouins* —sobre la cual Serge Kolm atrajo mi atención—, tomarse en serio tal criterio puede justificar la preservación de desigualdades considerables. Lo que exige el interés público, dice a la asamblea reunida por el venerable Mael, «no es ya pedir a los que poseen mucho; porque entonces los ricos serían menos ricos y los pobres más pobres. Los pobres viven del bien de los ricos; por eso ese bien es sagrado. No lo toquéis, sería una maldad gratuita. Al quitarles a los ricos, no obtendríais gran beneficio, porque no son muy numerosos; y os privaríais, por el contrario, de todos los recursos, hundiendo al país en la miseria» (France, 1907: 83-84).

más, según Rawls, si desigualdades profundas según un índice de agregación de esos diferentes bienes primarios pueden ser equitativas pueden serlo necesariamente también desigualdades aun más profundas según una de esas dimensiones —por ejemplo, la renta. Finalmente, como el principio de diferencia no toma en absoluto en cuenta las diferencias de necesidades en bienes primarios asociados por ejemplo a la presencia o a la ausencia de una disminución física, desigualdades profundas pero equitativas (según Rawls) en bienes primarios pueden estar acompañadas de diferencias aún más profundas, pero también equitativas, en el nivel de bienestar.²⁷

Estas reservas no le impiden a Rawls, sin embargo, ser, en ciertos aspectos, más «igualitarista» que Marx, por ejemplo. Así el principio «A cada uno según su trabajo», que según Marx debe regir la distribución de las ventajas socioeconómicas en el primer estadio de la sociedad comunista, tolera desigualdades, unidas a la cantidad, a la intensidad y tal vez al grado de cualificación del trabajo efectuado, que el principio de diferencia no necesariamente legitimaría.²⁸ Y lo mismo sucede con el principio «A cada uno según sus necesidades», que corresponde al estadio superior de la sociedad comunista, aunque en ese momento —como ya se ha hecho alusión más arriba— las desigualdades de ventajas socioeconómicas pueden concebirse sólo como compensando desigualdades preexistentes y por lo tanto inscritas ellas mismas en una perspectiva «igualitarista». Por otra parte, por supuesto, Marx es más igualitario que Rawls en el sentido de que toda desigualdad que deriva de la remuneración del capital se encuentra ineluctablemente condenada como manifestación de la explotación de los trabajadores. Como lo ha señalado Guy Haarscher (1984) esas comparaciones, sin embargo, entre Rawls y Marx, son parcialmente engañosas, por el hecho de que el primero de esos dos principios se sitúa «más aquí» de la problemática de la justicia distributiva, y el segundo «más allá». «A cada uno según su trabajo» no es más que un mal menor que debe incitar al hombre socialista, todavía bajo la impronta de la mentalidad capitalista, a continuar el esfuerzo de desa-

27. En lo que concierne a las «necesidades objetivas» mayores, por ejemplo en razón de una disminución y no de «gustos dispendiosos», este último punto es considerado molesto por Rawls (1982: 168), que remite a Sen (1980) para una tentativa de resolver la dificultad llamando la atención sobre el reparto de las «capacidades fundamentales», más que sobre la de los bienes primarios. Esta discusión ha continuado recientemente, sobre todo en Sen (1987: 45-46), Rawls (1988: 258-260), Sen (1990a) y Rawls (1993: 183-186). La diferencia fundamental entre sus dos enfoques (y los malentendidos que esta diferencia engendró) cumplen a mi parecer un papel privilegiado que Rawls otorga a esas dos capacidades particulares que son la capacidad de tener un sentido de lo justo y la de desarrollar una concepción de la vida buena y perseguir su realización (véase la redefinición de bienes primarios en la sección 3.3).

28. Véase, sin embargo, Reiman (1983), que intenta justificar la fase de transición del capitalismo al comunismo sobre la base del principio de diferencia.

rollo de las fuerzas productivas necesario para el advenimiento del estadio último del comunismo. Y «De cada uno según sus capacidades a cada uno según sus necesidades» sólo es posible donde ya no reine la «escasez moderada» característica de las «circunstancias de la justicia».²⁹

Por otra parte, tal vez es más bien en su aspecto «no igualitario» donde Rawls y Marx están más cerca. En efecto, Marx no adopta únicamente un punto de vista evaluativo en su crítica de la explotación y de la alienación inherentes al capitalismo y en el esbozo de la sociedad futura que constituye *Crítica del programa de Gotha*. Lo adopta también, de manera muy diferente, en el juicio sobre el carácter «progresivo» de los diferentes modos de producción que se han sucedido en la historia.³⁰ Puede interpretarse, en efecto, que el materialismo histórico, en lo esencial, afirma que en el momento en que un modo de producción deja de ser «progresivo», es decir, en el momento en que deja de favorecer el desarrollo de las fuerzas productivas más que cualquier otro modo de producción posible en ese momento, entonces su fin está próximo. El problema de la transición, del pasaje de la «no-progresividad» al reemplazo, es un punto notoriamente oscuro de la teoría marxista de la historia. Ahora bien, precisamente la teoría de la justicia de Rawls contiene una sugerencia susceptible de aclararlo.

El principio de diferencia de Rawls, en efecto, tiene en común con el principio de utilidad que no se interesa sólo en las partes *relativas* de los diferentes individuos (como la mayoría de los principios de justicia: «A cada uno lo mismo», «A cada uno según...»), sino en totales *absolutos*: suma o media de lo que hay que distribuir en el caso del utilitarismo, monto del que disponen los más desfavorecidos en el caso de Rawls. Planteemos en primer lugar la hipótesis de que esos totales absolutos están, por lo menos, aproximativamente asociados al grado de desarrollo de las fuerzas productivas: cuanto mayor es éste, más grandes son (al menos a cierto plazo) el bienestar material total o medio y la dotación en bienes primarios de los más desfavorecidos. Si esta primera hipótesis es correcta, la evaluación marxiana de los modos de producción en términos de «progresividad» coincide aproximativamente con su evaluación según el principio de utilidad y el

29. Van der Veen (1984) sugiere un modelo que articula dinámicamente los dos principios de la *Crítica del programa de Gotha*: a medida que la calidad del trabajo mejora (y que por lo tanto la necesidad de materiales estimulantes disminuye) en una sociedad socialista, la maximización (en cada momento) de la cantidad *absoluta* de bienes distribuidos según la fórmula «A cada uno según sus necesidades» hace aumentar gradualmente la parte *relativa* de los bienes distribuidos según esta fórmula, a partir de una situación en la que casi todo está distribuido según la fórmula «A cada uno según su trabajo» hasta una situación donde «De cada uno según sus capacidades a cada uno según sus necesidades» ya no describe más que una utopía. Esta idea está desarrollada por Van Parijs (1985) y Van der Veen y Van Parijs (1986).

30. Es lo que Haarscher (1984) llama el punto de vista del *Weltgericht*. Véase también Haarscher (1982: 73-79).

principio de diferencia. En la medida en que este último aporte por otra parte una hipótesis plausible sobre el sentimiento de justicia al que se adhieren los miembros de la sociedad concernida —lo que no es por cierto el caso del principio de utilidad, demasiado alejado de cualquier consideración de equidad—, tenemos aquí una respuesta posible al difícil problema de la transición. Cuando un modo de producción, el capitalismo, por ejemplo, deja de ser progresivo, sus desigualdades intrínsecas, en este caso las que derivan de la explotación capitalista, dejan de satisfacer el principio de diferencia, al menos si la primera hipótesis empírica planteada antes es correcta. Al no estar satisfecho el principio de diferencia, los miembros (dominados y dominantes) de la sociedad en cuestión muy pronto dejan de percibir esas desigualdades como legítimas o equitativas, al menos si nuestra segunda hipótesis empírica también es correcta. La rebelión de los dominados se ve reforzada, la resistencia de los dominantes debilitada. La época, entonces, está madura para un cambio del modo de producción...³¹

31. Este escenario de transición está (involuntariamente) inspirado en Roemer (1982a: capítulo 9). Está un poco desarrollado en Van Parijs 1990a: sección 6.6).

CAPÍTULO 4

UN DILEMA DEL MARXISMO

Después del utilitarismo y el liberalismo igualitario, vayámonos hacia un tercer enfoque, el marxismo analítico. El objetivo de este capítulo es presentarlo en acción, frente a un tema particular, cuyo examen permitirá mostrar la diversidad de las teorías de la justicia con él asociadas.¹

Definamos el capitalismo como un sistema económico basado en la propiedad privada de los medios de producción y en un mercado de trabajo «libre». ¿En qué es injusto semejante sistema? ¿Es posible identificar un rasgo

- i) que esté necesariamente presente en el capitalismo (que sea imposible concebir una sociedad capitalista sin él), y
- ii) y del que se pueda afirmar, plausiblemente, que es éticamente inaceptable?

Con el fin de contestar a esta pregunta con pertinencia crítica, tenemos que agregar una condición suplementaria. Sólo puede satisfacerse un rasgo

- iii) que no esté necesariamente presente en cualquier otro sistema social concebible, en especial en el socialismo, definido aquí como un sistema económico basado en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la libertad formal de cada trabajador.²

1. Para una presentación sucinta del marxismo analítico (que abarca muchos otros ámbitos además de la teoría de la justicia), véase por ejemplo Carling (1986), Lebowitz (1988) y Wright (1990).

2. Por oposición a lo que podría llamarse el colectivismo que, al contrario del capitalismo y del socialismo, hace de la fuerza de trabajo una propiedad colectiva.

Varios rasgos del capitalismo merecen, sin duda, que se los ponga a prueba con este triple filtro, por ejemplo, la ineficiencia o la irracionalidad, la dominación o la alienación. Pero hay uno que parece más prometedor que los otros. La explotación, en efecto, no sólo aparece con más insistencia en las condenas éticas del capitalismo. Además se la define con toda la precisión deseable y, al parecer, de una manera que la hace claramente

- i) intrínseca al capitalismo,
- ii) éticamente inaceptable,
- iii') necesariamente ausente del socialismo (ideal),
y por lo tanto *a fortiori*
- iii) no necesariamente presente en todas las sociedades concebibles.

En consecuencia, en las páginas que siguen, me concentraré en la explotación.

La estrategia que me propongo adoptar comprende dos etapas. Definiré en principio, con referencia a una situación simple, lo que llamaré la *explotación paradigmática*. Ésta corresponde, aproximadamente, en la situación considerada, a lo que se llama generalmente «explotación» en la tradición marxista, y satisface innegablemente los criterios i) y iii'). Luego me preguntaré en qué es injusta esa explotación, con el fin de identificar otro rasgo que sería simultáneamente

- i') intrínseco a la explotación paradigmática, y
- ii) éticamente inaceptable.

Si se puede descubrir tal rasgo se habrá demostrado el carácter intrínsecamente injusto del capitalismo —porque todo rasgo que satisface i') satisface igualmente i)— pero no constituiría, de manera necesaria y concluyente, una crítica del capitalismo: aun si la explotación está necesariamente ausente del socialismo, el rasgo que le es intrínseco y da cuenta de su carácter injusto puede estar presente, y aun necesariamente presente, en el socialismo y en cualquier otra alternativa al capitalismo. Por otra parte, si resulta imposible descubrir tal rasgo, entonces la explotación como tal no tiene nada de injusto, y lo que parecía el camino más prometedor en nuestra investigación, una condena ética del capitalismo, habrá fracasado.

4.1. La explotación paradigmática

Por una preocupación de simplicidad, limitemos nuestra atención a una sociedad ficticia en la que existen dos categorías disjuntas de individuos, los trabajadores y los no trabajadores. Los primeros producen todos los bienes disponibles en esta sociedad. Una parte de esos bienes sirve únicamente para reemplazar los medios de producción utilizados en la producción. El saldo se llamará *producto neto*. En ese contexto muy simple ¿qué significa decir que la clase trabajadora es explotada por la clase no trabajadora? Y en otros términos ¿podemos enunciar un conjunto de condiciones necesarias y suficientes que captaría adecuadamente la noción intuitiva usual de explotación, tal como se aplica a esta situación de referencia muy simple?

Propongo la definición siguiente: los trabajadores son *explotados en el sentido paradigmático* si y sólo si los no trabajadores se apropian de una parte del producto neto. Llamemos *plusproducto* a esta parte del producto neto y *plustrabajo* a la parte del trabajo que produce el plusproducto. Mi proposición puede, sólo entonces, ser reformulada de manera más compacta: la explotación paradigmática consiste en la extracción del plustrabajo. Pero ¿qué significa exactamente la «apropiación» del plusproducto o la «extracción» del plustrabajo por los no trabajadores? Esta «apropiación», esta «extracción» ¿exigen en particular que los no trabajadores consuman los bienes correspondientes? En absoluto.

Tal como se la concibe aquí, la apropiación de una parte del producto no implica el consumo al igual que el consumo no implica su apropiación. Los no trabajadores pueden, en efecto, apropiarse de una parte del producto neto sin consumirlo, por ejemplo, si lo dedican a la inversión neta, destinada a incrementar la producción futura. Y los no trabajadores pueden consumir una parte del producto neto sin apropiárselo en el sentido requerido, por ejemplo, si se trata de inválidos, niños, monjes del budismo theravada o miembros de una familia real venerada. Si los trabajadores deciden, unánime y libremente, destinar una parte del producto neto a esos no trabajadores sin esperar nada a cambio, habrá por cierto consumo por parte de los no trabajadores, pero no apropiación o extracción en el sentido requerido para caracterizar la explotación paradigmática. En la vida real, puede existir una incertidumbre considerable en cuanto a saber si la elección es verdaderamente libre (¿los soberanos no instigan sutilmente la veneración de la que son objeto?) y verdaderamente altruista (¿el monje que recibe mi limosna no va a rezar para que mi vida futura sea mejor que ésta?). Pero la distinción no queda invalidada.

La explotación paradigmática, así definida, ¿satisface los tres criterios introducidos en la sección precedente? Satisface claramente

criterio *i*): todo capitalista que obtiene un beneficio se apropia necesariamente de una parte del producto neto. Aunque acumule todo su beneficio, explota a los trabajadores en el sentido paradigmático, porque no hemos estipulado que, para explotar, debía consumir el plusproducto, sino sólo apropiárselo. Y, si no fuerzan a los trabajadores a trabajar para ellos (a diferencia de los dueños de esclavos o de los señores feudales), los capitalistas no *extraen* su plustrabajo, no se *apropian* de su plusproducto. Porque los trabajadores no estarían deseosos de abandonar a los capitalistas una parte de lo que producen si no fuera a cambio del acceso a los medios de producción que detentan, por definición, esos mismos capitalistas. La explotación paradigmática es, pues, inherente al capitalismo. No se puede concebir éste sin aquélla.

En la sociedad socialista (ideal), por el contrario, los medios de producción son detentados colectivamente por los trabajadores, que deciden qué parte del producto social se dedica a la acumulación y la manera en que el saldo será distribuido entre los ciudadanos.³ Por supuesto, algunos no trabajadores pueden recibir una parte del producto —los jóvenes, los viejos, los enfermos, aun las amas de casa y (si queda algo) los mendigos—, pero únicamente en virtud de la benevolencia de los trabajadores y no porque tengan algo que ofrecer a cambio. Pueden, pues, consumir una parte del producto, pero no apropiársela. Así, la explotación paradigmática está ausente de la sociedad socialista (ideal); y el criterio *iii*) resulta satisfecho.

El verdadero problema concierne a la satisfacción del criterio *ii*). ¿Qué es lo que hace a la explotación paradigmática éticamente inaceptable? ¿Cuál es el principio éticamente defendible que viola de manera inevitable? Se han propuesto varias respuestas diferentes.

4.2. La expropiación

La respuesta más evidente recurre al derecho del creador a su creación. Los trabajadores producen la totalidad del producto y por lo

3. Si una elite burocrática tomaba todas esas decisiones, y no el conjunto de los trabajadores (o sus representantes democráticamente elegidos), la explotación paradigmática evidentemente podría estar presente. Supongamos, sin embargo, que las decisiones sean tomadas por los trabajadores, pero que una minoría de éstos estén en desacuerdo, por ejemplo, con la decisión de dar una parte del producto neto a ciertas categorías de no trabajadores. ¿Los trabajadores de la mayoría explotan a los de la minoría, sabiendo que éstos tampoco estaban de acuerdo con la decisión constitucional que instauraba el procedimiento a seguir para tomar semejantes decisiones? (Este caso es parcialmente análogo al de un capitalista que almacena beneficios que no consume y no acumula sino que se los da a su anciana madre, también ella muy rica. ¿Quién explota a los trabajadores? ¿La anciana madre o el hijo? El hijo presumo. Pero si éste es el caso ¿no estamos obligados a reconocer que, en nuestra democracia de trabajadores, la mayoría explota a la minoría?)

tanto son sus legítimos propietarios. Tienen derecho, en los términos del programa de Gotha (criticado por Marx), al producto integral de su trabajo. Si ese principio es válido, la explotación paradigmática es manifiestamente ilegítima, ya que la apropiación del plusproducto por los no trabajadores viola necesariamente el derecho de los trabajadores a la totalidad del producto. Esta posición «socialista-ricardiana»⁴ puede ser cuestionada de dos maneras. En primer lugar puede ponerse en duda la verdad de la premisa

a) los trabajadores son los únicos creadores del producto.

También se puede admitir a) pero cuestionar la premisa

b) quien sea el creador de una cosa tiene derecho a la totalidad de ésta.

Dicho de otra manera, se puede poner en duda el principio ético b) o su pertinencia para el caso presente a).

A la tesis según la cual los trabajadores, y sólo ellos, crean el producto se puede objetar que los capitalistas contribuyen igualmente a su producción.⁵ La producción corriente no sería posible sin el stock corriente de capital, es decir, sin que, por definición, los capitalistas provean. Se puede señalar que el capital no es más que trabajo pasado, trabajo congelado, y por lo tanto que los trabajadores, considerados como un conjunto intergeneracional, producen el conjunto del producto y por eso mismo tienen derecho a ese conjunto.⁶ Pero esta estrategia está condenada al fracaso. Porque la diferencia entre el trabajo vivo y el capital es que este último presupone la «espera», la «abstinencia», el «ahorro» y, eventualmente, el «riesgo». En esto, precisamente, consiste la contribución específica de los capitalistas.

Una segunda estrategia consiste en introducir una distinción entre «contribuir a la creación de una cosa» y «participar en su creación», o, en términos de Cohen, entre un «acto productivo» y un «acto

4. Véase, por ejemplo, cómo discute Reeve (1987) las concepciones de Hodgskin y Bray.

5. El mismo Marx (1880: 359) parece compartir ese punto de vista: «Presento al capitalista como un funcionario necesario de la producción capitalista, y muestro que no se contenta con “deducir” o “robar” la plusvalía, sino que fuerza a producirla y ayuda así a crear lo que debe ser deducido.» Una versión particular de esta objeción está asociada a la tesis según la cual la contribución de los capitalistas al producto social está exactamente medida por el nivel de equilibrio de los beneficios competitivos, y la distribución de la renta por el equilibrio competitivo es una concreción perfecta del principio que atribuye al creador el derecho de conservar lo que ha creado. En ese estadio, sin embargo, debo considerar la objeción en su forma más general, haciendo abstracción de la manera en que se debería, según los que formulan esta objeción, medir la contribución de los capitalistas.

6. Esta argumentación la sugiere Elster (1978: 10-11).

de producción».⁷ Si bien los capitalistas contribuyen a la producción no participan en ella. Si bien el capital es productivo, sólo los trabajadores producen. El papel causal que representan en la creación del producto puede ser el mismo. Lo que importa es la forma que toma ese papel: sólo el trabajo provoca una participación activa, en un sentido que implica, por lo menos, presencia física y gasto de energía.

Supongamos que esta distinción sea útil,⁸ y en consecuencia que la premisa *a*), cuidadosamente formulada, sea correcta. Ya que hay explotación paradigmática, es entonces verdad que individuos que no participan en la creación del producto se apropian de una parte de éste. Esto sólo implica la condena de la explotación paradigmática si los que participan activamente en la creación del producto tienen derecho a conservar su totalidad, es decir, si el principio *b*) es defendible. Pero ¿lo es? Imaginemos dos sociedades autárquicas plenamente controladas por sus trabajadores. Para una misma cantidad de trabajo efectuado, una goza de un nivel de vida mucho más elevado que la otra, por el acceso más fácil a la energía (el suelo rebosa petróleo). ¿Es tan evidente que sus trabajadores tengan derecho a la totalidad del producto del que son los únicos creadores? El hecho de que la pro-

7. Véase Cohen (1979: 151-152; 1983: 314), que presenta la premisa *a*) como un ingrediente necesario, pero no suficiente, de la demostración según la cual la apropiación de una parte del producto social por los capitalistas es injusta. Se le debe añadir (según Cohen, 1983: 316-317, que se aparta explícitamente sobre este punto de Cohen, 1979: 140-154) un argumento según el cual la propiedad privada de los medios de producción es ilegítima. Sin embargo, Cohen sugiere a veces también (aunque afirma lo contrario en otra parte) que, después de todo, se puede prescindir de *a*). (Véase especialmente Cohen, 1983: 316: «Cuando los apologistas del capitalismo niegan que los capitalistas sean explotadores con el pretexto de que contribuyen a la creación del producto aportando los medios de producción, la respuesta marxista apropiada es [...] que la "contribución" en cuestión *no establece la ausencia de explotación*, ya que la propiedad capitalista de los medios de producción constituye un robo, y que el capitalista, en consecuencia, "aporta" sólo lo que, moralmente, no tendría que estar en su poder aportar.» Y Cohen, 1983: 329: «Puede considerarse a los capitalistas productivos en ciertas relaciones, pero [...] explotan, sin embargo, *salvo si* detentar el capital es moralmente defendible.») En otros términos ¿por qué importa negar que los capitalistas contribuyen a crear el producto, ya que, aunque fuera el caso, la apropiación por parte de ellos de una parte de éste seguiría siendo ilegítima? El primer disparo no mata si no está seguido del segundo (es la no-suficiencia reconocida por Cohen). Pero el segundo mata, haya sido disparado o no el primero (es esto lo que implican las dos citas de Cohen anteriores). ¿Por qué desperdiciar un disparo?

8. Puede ser que esto baste para distinguir a los rentistas de los trabajadores (incluidos los administradores). Pero ¿cuál es la función puramente empresarial a la Kirzner (1973)? Por cierto el acceso a esta función tiende a ser reservado a aquellos que detentan el capital. Pero por su «vigilancia», por su percepción de oportunidades aprovechables ¿no *participan* personalmente en la creación del producto, más que contentándose con contribuir a él? Si tal es el caso, como lo pienso, se puede intentar hacer de ellos trabajadores, extraños trabajadores, porque la percepción de oportunidades es diferente del trabajo administrativo u organizacional. Pero se realice o no semejante asimilación, no se puede evitar la conclusión embarazosa de que los beneficios puramente empresariales nada tienen de ilegítimo, ya que recompensan a los participantes en el proceso de producción, al contrario de los intereses que corresponden a los ahorristas (que contribuyen sin participar). Precisamente, invocando el principio ético del derecho a lo que uno ha creado, Kirzner (1978: 394-400) intenta justificar los beneficios de los empresarios (véase sección 6.5).

ductividad esté fuertemente influenciada por condiciones naturales ¿no arroja una duda fatal sobre la plausibilidad ética de tal principio? Yo lo creo así. Y con seguridad sucede lo mismo con el hecho de que la productividad del trabajo esté influenciada por el nivel de acumulación del capital o por la herencia tecnológica.

Mostrar que los explotadores («paradigmáticos») toman una parte del producto social a sus únicos creadores no basta para mostrar que cometen una injusticia, porque el principio del derecho del creador a su creación es inaceptable. Y si no es necesariamente injusto privar a los productores de una parte de su producto, la primera respuesta que se propone no nos ha permitido descubrir lo que buscamos, a saber, un rasgo cuya presencia haga intrínsecamente injustos tanto la explotación paradigmática como el capitalismo.

4.3. Del intercambio desigual a la desproporcionalidad

Si la explotación paradigmática es injusta, tal vez se debe a que implica necesariamente un *intercambio desigual*. Una economía puede ser considerada como una forma compleja de cooperación o de intercambio, a la que los individuos aportan contribuciones y de la que obtienen ventajas. Suponiendo que se puedan medir las contribuciones y las ventajas de tal manera que la suma de las primeras sea igual a la suma de las segundas, un principio de intercambio igual podría enunciar que las ventajas que cada uno obtiene de la cooperación social deben ser exactamente iguales a su contribución. Si se miden las contribuciones y las ventajas en términos de valor-trabajo, o trabajo socialmente necesario, se obtiene entonces la definición habitual de la explotación en términos de plusvalor. Es víctima de un intercambio desigual la persona que aporta más trabajo socialmente necesario del que recibe, incorporado a los bienes que compra con su renta. Por el contrario, se beneficia con un intercambio desigual la persona que aporta menos trabajo socialmente necesario que el que incorpora en la parte del producto neto que le es atribuido.⁹

En razón de la especie elegida para medir las contribuciones, es evidente que sólo los trabajadores aportan una contribución estrictamente positiva y que los no trabajadores se benefician con un intercambio desigual desde el momento en que reciben una parte, por pequeña que sea, del producto neto. En consecuencia, la explotación paradigmática implica el intercambio desigual en el sentido especí-

9. Véase, por ejemplo, la primera parte de Roemer (1982a) para una exploración sistemática de este concepto; y Van Parijs (1987b) para un cuadro sinóptico de los conceptos de explotación presentes en la literatura.

fico. Si este intercambio desigual es injusto, la explotación paradigmática (y por lo tanto el capitalismo), lo será también.¹⁰ Pero un intercambio igual de valor-trabajo como vamos a ver, es indefendible en tanto principio ético de distribución de las rentas.

Por una parte, puesto que los precios de equilibrio (o los valores de intercambio) dejan de estar estrictamente determinados por las cantidades de trabajo socialmente necesario (o de valor-trabajo), ya nada justifica la elección del valor-trabajo para medir las *ventajas* que obtiene cada individuo. En efecto, la cantidad de valor-trabajo incorporada en los bienes que el trabajador compra con su salario dependerá de sus elecciones. Si compra bienes cuyo valor de intercambio es mucho más pequeño, relativamente, que su valor-trabajo (porque requieren una cantidad mucho menor de capital y de recursos naturales que el bien medio), puede resultar un beneficiario y no una víctima del intercambio desigual.¹¹ Con el fin de evitar esta sensibilidad indeseable del concepto de intercambio desigual hacia las preferencias subjetivas del consumidor, podemos redefinirlo en conceptos modales. Entonces queda calificada de víctima de un intercambio desigual, no la persona que compra bienes que incorporan menos valor-trabajo que el que ella ha aportado, sino la persona cuya renta es tal que es *incapaz* de comprar bienes que incorporan tanto valor-trabajo como el que ella misma ha aportado (Roemer, 1982a: 121-123). Pero al introducir subrepticamente una referencia esencial a los valores de intercambio (de equilibrio), y no sólo a los valores-trabajo, se concede implícitamente que, donde la «ley del valor» no se aplica, es decir, donde los valores de intercambio no tienden a alinearse con los valores-trabajo, son los valores de intercambio (de equilibrio) los que constituyen el patrón de medida apropiado. Puesto que el trabajo vivo no es el único recurso productivo escaso, los precios competitivos son mucho más apropiados que los valores-trabajo para evaluar el producto social y, por lo tanto, para medir las ventajas que cada persona obtiene de la cooperación económica.

Si se considera, por otra parte, la evaluación de las *contribuciones*, los valores-trabajo resultan también inapropiados, pero por razo-

10. Hago abstracción aquí del hecho de que, estrictamente hablando, el concepto de valor-trabajo, o de trabajo socialmente necesario, se supone que se aplica sólo a las economías de mercado (lo que no es el caso de la explotación paradigmática). Supongo, en otros términos, que es posible definir, *con fines normativos*, un concepto de valor-trabajo que se aplica aun en ausencia de mercados.

11. Obsérvese que esto no puede producirse para el conjunto de los trabajadores (en una economía cerrada) y que por lo tanto no se contradice en nada con la afirmación según la cual la explotación paradigmática implica un intercambio desigual de valor-trabajo. En el caso de un trabajador particular (o grupo de trabajadores) cuya elección óptima es la de ser un puro asalariado (no trabajo independiente), esta situación sólo puede producirse si la competencia no es perfecta. (Véase, por ejemplo, Roemer, 1982a: 78-84; 1982b: 22-30, para una discusión rigurosa de los límites del principio de correspondencia entre clase y explotación.)

nes enteramente diferentes. En primer lugar, evaluar la contribución de cada trabajador en términos de valor-trabajo es un asunto muy delicado. No sólo porque el trabajo cualificado se considera que crea más valor que el trabajo no cualificado, y que por lo tanto se da por supuesto un procedimiento adecuado de reducción del trabajo «complejo» al trabajo «simple». Sino aún más porque la cantidad de valor creada por un trabajador en un momento dado depende de su productividad relativa, comparada con la de otros trabajadores que producen el mismo bien. Entonces, si esa productividad puede en principio ser estimada en el caso de los trabajadores que producen individualmente productos identificables, no puede serlo, ni aun en principio, en el caso general en que los bienes son los productos añadidos de operaciones múltiples efectuadas por una multiplicidad de trabajadores. En consecuencia, es generalmente imposible determinar si el trabajo socialmente necesario aportado por un trabajador (o grupo de trabajadores) particular es más pequeño o más grande que el número de horas trabajadas efectivamente o, *a fortiori*, que el valor incorporado en los bienes que consume.¹² En segundo lugar, y más fundamentalmente, es altamente cuestionable elegir el trabajo socialmente necesario, en vez del trabajo efectivo, como criterio pertinente para determinar la distribución justa de las ventajas. ¿Por qué el trabajador menos hábil que la media, o el que cultiva una tierra particularmente pobre, o aun el que trabaja en una firma equipada con máquinas obsoletas, no tendría moralmente derecho, por esta razón, más que a la parte más pequeña del producto social? Si el trabajo es pertinente para determinar a qué tiene derecho el trabajador, se debe tratar de un trabajo efectivamente aportado y no del que le habría sido necesario a un individuo medianamente dotado para producir los mismos bienes en condiciones técnicas medias.¹³

Así pues, si el intercambio desigual de valor-trabajo satisfacía sin obstáculos el criterio *i*), fracasó lamentablemente frente al criterio *ii*).

12. También en este caso el problema no puede plantearse para el conjunto de los trabajadores (en una economía cerrada). Su tiempo de trabajo total es, en efecto, necesariamente igual a la cantidad de trabajo socialmente necesario efectuada (si se entiende por trabajo socialmente necesario el trabajo requerido como media), y la tesis (adelantada más arriba) según la cual la explotación paradigmática implica el intercambio desigual de valor-trabajo sigue siendo válida.

13. Por razones análogas, es éticamente indefendible medir las contribuciones de la manera en que he tratado de mostrar, en el párrafo precedente, que se deben medir las ventajas. «¿Qué valen los diferentes bienes y servicios?» y «¿Qué merece el que los ha producido?» son dos preguntas completamente diferentes. Sólo si ellas recibieran la misma respuesta nos veríamos llevados a un principio de intercambio igual, expresado esta vez como precios de equilibrio competitivo. Si tal principio (que coincide con una versión particular del principio del derecho del creador a conservar lo que ha creado, discutido en la sección precedente) es defendible, podría aportar un fundamento a la justificación de los beneficios capitalistas, pero no a su con-

Pero este fracaso no es un callejón sin salida. Porque de la discusión precedente se desprende una sugerencia. Por una parte, en efecto, el trabajo efectivo apareció como más apropiado que el trabajo socialmente necesario para justificar el derecho a una parte del producto social. Y, por otra parte, los precios de equilibrio aparecen más apropiados que el trabajo socialmente necesario para estimar el valor de una parte del producto social. En consecuencia ¿por qué no reemplazar el principio según el cual cada uno debe recibir tanto trabajo socialmente necesario como el que aporta por el siguiente: cada uno debe recibir una parte del producto social (evaluada en precios competitivos) proporcional al trabajo efectivamente aportado? Dicho de otra manera ¿por qué no adoptar, en lugar de la noción de intercambio igual, un principio de *proporcionalidad* entre la renta y la contribución en trabajo, siguiendo en esto al mismo Marx que, en *Crítica al programa de Ghotá*, propone precisamente una fórmula análoga para caracterizar el primer estadio del comunismo? La explotación paradigmática no implica tanto necesariamente una desproporcionalidad en ese sentido como un intercambio desigual; y el criterio *i*) queda cómodamente satisfecho.

En lo que concierne al criterio *ii*), resulta claro que la exigencia de proporcionalidad entre renta y trabajo es más satisfactoria que la de intercambio igual. Pero no es plenamente satisfactoria. Nos basta con imaginar una situación en la que existen tipos muy diferentes de trabajo: algunos son agradables, interesantes y seguros, mientras otros son fastidiosos, peligrosos, desagradables. ¿No sería profundamente inicuo recompensar a los dos tipos con la misma tasa? Si la fórmula «A cada uno según su trabajo» es defendible en tanto que principio ético, hay que concretar una ponderación de los diferentes tipos de trabajo. ¿Y qué criterio de ponderación podemos encontrar que no sea el reflejo de la desutilidad asociada con los diferentes tipos de trabajo? El principio buscado recomendaría entonces una distribución del producto según el mérito, estando éste determinado por la desutilidad sufrida por cada trabajador en la realización de su contribución.

Podríamos creer que estamos por fin en el buen camino si, al tratar de satisfacer mejor el criterio *ii*), no hemos trasgredido el criterio *i*'). En efecto, si la desutilidad es el patrón utilizado para evaluar lo que merecen diferentes contribuciones en trabajo, sería difícil comprender por qué las contribuciones que no toman la forma de trabajo o, al menos, entre ellas las que provocan una desutilidad, no serían tratadas de la misma manera.

El ahorro, la «abstinencia», la asunción de riesgos implican, sin duda, una desutilidad mucho más débil que la mayoría de los tipos de trabajo. Y el hecho de que no todos pueden ahorrar —como por otra

parte el hecho de que no todos pueden efectuar algunos tipos de trabajo— significa a menudo que los que tienen esta posibilidad llegan a percibir rentas que exceden ampliamente la desutilidad en que caen. Sin embargo, es también *concebible* que no trabajadores reciban una renta estricta positiva, sin recibir, no obstante, más de lo que se merecen según el principio considerado. En semejante caso, habría allí una explotación paradigmática sin que existiera nada injusto según este principio. Si se adopta el mismo, la explotación paradigmática no sería, pues, intrínsecamente injusta. Que todas esas instancias observables sean injustas nada cambiaría a ese hecho y no suprimiría su importancia para nuestro propósito.

4.4. De la desigualdad en la propiedad del capital a la desigualdad de las oportunidades

No es alentador. Pero todavía es demasiado pronto para renunciar. Porque la definición general de la explotación propuesta por John Roemer (1982a; 1988) en términos tomados de la teoría de juegos nos permite tal vez satisfacer el conjunto de criterios de adecuación estipulados más arriba. Un grupo está *capitalistamente explotado* según Roemer (1982a: 202-205), si y sólo si es verdad que su suerte sería mejor, y la de su complemento peor, en el caso en que se retirara con una parte proporcional de los medios de producción de la sociedad, abstracción hecha de los efectos de estimulación y de rendimientos de escala. En ciertas condiciones —esencialmente la competencia perfecta, la consecución del equilibrio, la identidad de las preferencias— esta definición es estrictamente equivalente a una versión de la definición en términos de intercambio desigual presentado más arriba. En estas condiciones, la explotación paradigmática implica, en consecuencia, la explotación capitalista a la manera de Roemer. En estas condiciones, en otros términos, los no trabajadores que se apropian de una parte del producto neto estarían necesariamente menos favorecidos (y los otros más favorecidos) si se retiraran con una parte proporcional de los medios de producción; o aun más, los no trabajadores no pueden apropiarse de una parte del producto sino porque poseen una parte más que proporcional de la riqueza de la sociedad. Nuestro criterio *i'*) en consecuencia está satisfecho: si se puede demostrar que la explotación capitalista «a la manera de Roemer» es injusta, la explotación paradigmática lo será también.

Por desgracia, esta conclusión deja de ser válida apenas una u otra de las condiciones señaladas anteriormente ya no es satisfecha. Si se abandona la hipótesis del mercado de libre competencia, por ejemplo, los no trabajadores pueden apropiarse de una parte del pro-

ducto neto mediante la coerción más que aportando medios de producción. Para justificar este caso, Roemer (1982a: 199-202) introduce el concepto de *explotación feudal*: un grupo está feudalmente explotado si y sólo si es verdad que estaría más favorecido (y su complemento menos favorecido) en el caso en que se retirara con su dotación *inicial* de medios de producción (haciendo abstracción, también en este caso, de los efectos de los estímulos y de las economías de escala). A fin de satisfacer *i'*) sin limitarse al mercado de libre competencia, podemos entonces debilitar la explotación capitalista en explotación feudal-o-capitalista. Si aquélla no es intrínseca a la explotación paradigmática, ésta todavía puede serlo.

Pero no lo es, al menos cuando se toman en cuenta las situaciones de desequilibrio. Como lo hemos visto antes, en efecto, la explotación paradigmática puede tomar la forma de beneficios puramente empresariales, más que la de un interés del capital invertido. Es verdad que algunos de esos beneficios sólo estarán disponibles para personas que posean una riqueza sustancial. Esas personas verían deteriorarse su suerte si se retiraran con una fracción proporcional de la riqueza total y en consecuencia son explotadores capitalistas en el sentido de Roemer. Pero tomemos el ejemplo (inspirado en Proudhon) de un individuo que observa que es más eficaz contratar a cincuenta hombres para alzar un obelisco que construirlo verticalmente con ayuda de andamios. Gracias a esta idea, y sin ninguna necesidad de capital, es posible que logre enormes beneficios empresariales, al producir a un costo más bajo que los constructores tradicionales de obeliscos. Por supuesto, esos beneficios no pueden durar indefinidamente (la nueva tecnología no tarda en difundirse, los trabajadores empleados por el innovador se dan cuenta rápidamente de que pueden prescindir de él) y, en el equilibrio, serán completamente erosionados. Pero, como la escuela austriaca se ha dedicado a subrayar, estos beneficios empresariales están en la esencia misma del funcionamiento de una economía capitalista, a la vez que son irreductibles a la prestación de trabajo cualificado.¹⁴ Cuando la apropiación del plusproducto por los no trabajadores está basado en la percepción de oportunidades, y no en la propiedad de riqueza o en la coerción, los

14. Roemer (1982a: 205-207) propone interpretar los beneficios empresariales como la remuneración de cualificaciones poco comunes; podrían constituir entonces un caso especial de su explotación socialista, es decir, una desigualdad basada en las cualificaciones. Existe, sin embargo, una diferencia importante entre la «vigilancia» (*alertness*) del empresario y el trabajo del administrador (por ejemplo, la segunda, al contrario de la primera, aparece en las tablas *input-output*). ¿Es realmente plausible afirmar que la remuneración (efímera) de la vigilancia no puede constituir una apropiación de una parte del producto social por los no trabajadores, porque trabajar es percibir oportunidades y hacer uso de esta percepción? Puede que lo sea, pero entonces debemos definir con precisión el trabajo cuidando de no transformar igualmente en trabajador a aquel cuya actividad se limita a percibir dividendos.

argumentos de Roemer son básicamente incapaces de captarla como un caso particular. Así pues, apenas se permiten situaciones de desequilibrio, la presencia de la explotación paradigmática no implica la de la explotación capitalista, o de la explotación feudal-o-capitalista en el sentido de Roemer. Éstas no son intrínsecas de aquélla.

Además, aún en condiciones de equilibrio, la explotación paradigmática no se debe necesariamente a la propiedad de medios de producción o a la coerción. Imaginemos una sociedad en la cual la riqueza está igualmente distribuida y donde las preferencias por el ocio varían de individuo a individuo. Algunos miembros de esta sociedad son perezosos, disminuidos o desdeñosos de los bienes de este mundo, y por lo tanto se contentan con ganarse muy modestamente la vida prestando a interés su parte de riqueza. Aunque todos estén igualmente dotados (y nadie, en consecuencia, pueda sacar ventaja de su riqueza superior), estas personas explotan a las otras en el sentido paradigmático. También podría suceder que lo hagan detentando menos que la riqueza media. Son, entonces, explotadoras en sentido paradigmático, siendo capitalistamente explotadas en el sentido de Roemer, porque estarían mejor provistas si se retiraran con una parte proporcional de la riqueza total.¹⁵ Esto muestra que la explotación paradigmática (de equilibrio) puede provenir tanto de diferencias en las preferencias como de diferencias de riqueza o del recurso a la coerción. Aún en el equilibrio, en consecuencia, la explotación paradigmática puede estar presente sin que la explotación capitalista-o-feudal lo esté. Y aunque se pudiera mostrar que ésta es injusta no por eso querría decir que aquélla también lo sea.

Pero esto no es todo. Porque aunque la explotación paradigmática implicara la explotación capitalista en el sentido de Roemer (o una disyunción que la incluyera como elemento esencial), de esto no se desprendería que fuera inaceptable. Existe, en efecto, según la expresión de Roemer, un «camino limpio» hacia la explotación capitalista. Supongamos que la distribución inicial de la riqueza (así como calificaciones en el sentido más amplio) sea totalmente igualitaria. Algunos individuos trabajan más duro y/o son más económicos que la media, mientras que otros son más perezosos y/o más dispendiosos. Al comienzo del período siguiente, la riqueza estará repartida de manera desigual, y algunos ganarán menos que otros por esta razón, lamenten o no haber holgazaneado o consumido tanto en el período precedente. Supongamos que las diferencias en las preferencias con relación al tiempo y en las preferencias del ocio sean el producto de mecanismos irrefutables. Entonces, ¿en qué podría ser injusta se-

15. Roemer (1985a: 26-32) hace él mismo esta observación.

mejante explotación capitalista? Dicho de otra manera, ¿en qué una desigualdad en las rentas sería injusta si se origina en una desigualdad de riqueza engendrada por elecciones plenamente libres a partir de dotaciones iguales?¹⁶

Por supuesto, se puede atacar esta dificultad, como lo hace Roemer (1985*b*), redefiniendo la explotación capitalista (injusta) como una desigualdad proveniente de una distribución desigual de la riqueza *inicial* o, más en general, de dotaciones iniciales, inalienables o alienables. Pero, en principio, no es seguro que descubramos un principio ético más defendible.¹⁷ Y, de todas maneras, esto ampliaría aun más la separación entre la explotación paradigmática y lo que se supone la hace injusta. La explotación paradigmática para alguien que ha «empezado» con menos que la riqueza media, por ejemplo, nunca podría ser la explotación capitalista en ese sentido modificado (y más estrecho), aunque el explotador extrajera en ese momento una cantidad inmensa de plustrabajo, por la riqueza fantástica que habría («limpiamente») acumulado.

4.5. ¿Nada injusto habría en la explotación?

Entonces ¿en qué la explotación paradigmática —la extracción del plustrabajo, el hecho de que algunos se apropien de una parte del producto neto sin aportar el menor trabajo— es intrínsecamente injusta? Como hemos visto, esto no se debe a que esas personas expropian lo que pertenece verdaderamente a los trabajadores, que son sus únicos acreedores (sección 4.2). Ni porque aporten menos valor-trabajo que el que reciben o porque su renta exceda su mérito (sección 4.3). Ni porque deban esa renta a la propiedad de los medios de producción o a posibilidades superiores «al comienzo» (sección 4.4). Para cada una de las características que acabo de mencionar, puede decirse tanto que no está necesariamente presente cuando la explotación paradigmática lo está (desproporcionalidad, desigualdad de oportunidades), como que no tiene en sí nada reprehensible (expropiación, intercambio desigual) o que es tanto una como otra cosa (desigualdad basada en una desigualdad actual de las dotaciones).

16. Roemer (1983: 381-383) reconocía la posibilidad de la explotación capitalista «limpia» en ese sentido. Véase Roemer (1988: capítulo 10) para un tratamiento más pormenorizado.

17. La igualdad de dotaciones significa la igualdad de lo que se recibe, sea en un momento inicial o más tarde en la vida. Concretar semejante igualdad sólo es posible si todos los actos altruistas (dirigidos a particulares) están prohibidos o, lo que casi es algo mejor, detectados, registrados y neutralizados de alguna manera. ¿Esta es una opción atractiva? Vuelvo sobre este tema en la sección 6.9.

De esta manera, si las características examinadas eran las que tenían más posibilidades de identificar aquello en lo cual la explotación paradigmática sería intrínsecamente injusta, debemos considerar la posibilidad siguiente: que la explotación como tal no tenga nada de injusta. Esto no excluiría, por supuesto, que algunos casos de explotación, y aun todos los casos efectivos, puedan ser éticamente inaceptables. Pero no lo serían por ser casos de explotación, sino por otras razones. Y si no queremos equivocarnos al blanco, es importante ser conscientes de ello.

Pero, tal vez se pueda objetar, tal como se comprende habitualmente el término, que la explotación implica la condena moral. En consecuencia, la conclusión no debería ser que nada injusto hay en la explotación sino que esta última no fue caracterizada de manera adecuada. En función del principio ético que se adopte, se podría, por ejemplo, definir la explotación como una desproporcionalidad entre el esfuerzo y la remuneración o como una desigualdad de oportunidades.¹⁸ Pero no sería sólo una desventaja semántica apartarse notablemente del uso habitual del término. Además, aunque la explotación así definida pueda ser intrínseca al capitalismo, no sería abolida, por definición, en el socialismo (ideal), y violaría pues una de las condiciones cuya satisfacción hacía tan prometedora una condena del capitalismo por causa de la explotación. En otros términos, nos vemos enfrentados con un dilema. O bien la explotación se define de tal manera que se adecua al uso habitual y desempata con elegancia al socialismo y el capitalismo, pero entonces no es necesariamente injusta. O bien definimos la explotación de manera que sea necesariamente injusta, pero entonces nos apartamos del uso habitual, y sobre todo la ausencia de explotación deja de constituir una ventaja *esencial* del socialismo sobre el capitalismo.

18. Ackerman (1980: 241-245) propone efectivamente una versión de esta última definición.

CAPÍTULO 5

LA AMBIVALENCIA DEL LIBERTARIANISMO

Hundido en un profundo sillón, con un gin-tonic en la mano y una vaga sonrisa en los labios, Kenneth Templeton, director ejecutivo del Liberty Fund sigue sin interés excesivo el animado debate que se desarrolla ante sus ojos. Frente a él, en una pequeña sala sin ventanas, dos mujeres y trece hombres están frente a frente rodeando una alfombra verde. Si el que habla no fuera filósofo habría podido, es verdad, hacer carrera en el cine. Con cabellos largos y encanecidos, la cara brillante, camisa casi transparente, vaqueros ligeramente desteñidos, argumenta, objeta, exclama, ironiza con facilidad desconcertante y un placer visible. Pide a sus interlocutores que imaginen la situación siguiente: una nave espacial está habitada y gobernada por una comunidad que la construyó con sus manos y ha puesto en ella todo lo necesario para la vida. Y sucede que, independientemente de su voluntad, un individuo «aterriza» en ella. La pregunta que se plantea es la siguiente: ¿el desdichado individuo en cuestión tiene derecho a inspirar el aire ambiente, tomar una manzana para calmar su hambre, aun decir lo que siente o proponer la creación de una asociación, sin la autorización de los que son los legítimos propietarios del suelo sobre el que reposa, del aire que absorbe y de todo lo que lo rodea? Y la respuesta sugerida es que el intruso goza en todos los casos de ciertos derechos, porque existe un derecho fundamental a la libertad que prevalece, en ese caso, sobre el derecho de propiedad de la comunidad espacial.

Del otro lado de la mesa, sin embargo, un hombrecito vivaz con el aspecto de un Woody Allen hippie se agita y protesta. Para él, no hay ninguna duda de que es moralmente deseable que los habitantes de la nave espacial permitan al recién llegado tragar su aire y sus manzanas, al igual que no hay ninguna duda que la persona del intruso, como tal, es inviolable. Sin embargo, nadie tiene *derecho*, cualesquiera sean las circunstancias, de ir a sacar, contra mi parecer, una

manzana del árbol que planté en un suelo que me pertenece, ni de respirar o hacer, sin mi consentimiento, cualquier otra cosa en un espacio que es legítimamente el mío. La comunidad espacial, dice, tiene, pues, perfectamente el derecho de expulsar (con suavidad) al intruso. El derecho a la libertad no es más que el derecho de propiedad, es decir, el derecho a hacer lo que queremos con lo que nos pertenece —nuestro propio cuerpo u objetos exteriores— con tal que, por supuesto, al hacerlo no violemos los derechos de propiedad de otro. (El hecho de que mi cuchillo me pertenezca no me autoriza a clavarlo en el pecho de otro.)

Esta argumentación, hecha con rapidez y con toda la fogosidad de un compromiso incondicional, no deja sin respuesta al primer personaje. Éste se esfuerza por hacer valer que hay, en todo caso, una diferencia esencial entre el hecho de respirar, sin voluntad deliberada, el aire del ambiente y el de tender la mano para tomar una manzana. Su vecino, un fumador de pipa cuya cabellera rubia está disciplinada por un lazo en una impresionante coleta, ríe ahogadamente por las dificultades a las que no puede dejar de conducir la formulación rigurosa de esta distinción. Un poco más lejos, un barbudo con gafas y camiseta rayada levanta hacia el cielo una mirada hecha de cansancio (seguramente), de exasperación (tal vez) y de benevolencia (también). «¿Qué diablos he venido a hacer a este infierno?», debe preguntarse frente a tanta trapacería analítica. Los otros, sin embargo, parecen experimentar gran placer con eso mismo y, hasta el fin de semana, continuarán las discusiones en ese registro y a ese ritmo, en la sala sin ventanas, bajo la mirada vagamente jovial de Kenneth Templeton.

El hermoso hombre, con los vaqueros desteñidos, es Robert Nozick (llamémosle Bob, él lo prefiere), en ese momento de cuarenta años, profesor de filosofía en la universidad de Harvard que con su colega de más edad, John Rawls, más ha contribuido a la espectacular renovación de la filosofía política anglosajona. Frente a él, «Woody Allen», es David Friedman, treinta y ocho años, hijo del gran maestro de la Escuela de Chicago y autor de *Guide to Radical Capitalism* que hace de él (con Nozick y Rothbard) uno de los principales maestros del movimiento libertario estadounidense. El hombre de la coleta es Jonathan Barnes, especialista mundial en pensamiento helenístico y profesor de filosofía en el prestigioso Balliol College de Oxford. El hombre de la camiseta rayada que en ocasiones también luce una corbata con la cara de Adam Smith, es Henri Lepage, el autor que, con sus *best-sellers*, más ha contribuido a hacer conocer en Francia (y en varios otros países) el pensamiento neoliberal estadounidense. Los cuatro están entre los libertarios firmes reunidos —casi enclaustrados— durante una semana en el lujoso Randolph Hotel de Oxford para discutir con otras personas que comparten su mismo interés,

aunque no siempre su entusiasmo, por las posiciones libertarianas. La Liberty Fund, una fundación estadounidense que consagra la mayor parte de sus recursos a la organización de reuniones y coloquios que difundan y discutan diferentes aspectos del pensamiento libertariano, tomó a su cargo los gastos del viaje y la estancia de todos los participantes y además le dio a cada uno de ellos un sustancial retribución. Pero, a cambio, exigió, además de la presencia (sin derecho de palabra) de su director ejecutivo, que todos los participantes pasaran la semana entera en compañía unos de otros, incluidas las largas veladas acompañadas por una provisión inagotable de bebidas fuertes.

5.1. Un anarco-capitalismo

Pero ¿qué es el libertarianismo para que atraiga semejante inversión con la esperanza de reforzar sus fundamentos filosóficos? Como el mismo término lo indica bastante, el libertarianismo es una doctrina que pretende colocar en su centro la libertad. El término «liberalismo» en principio hubiera podido cumplir la misma función. Pero como está desgastado por un siglo de uso, y en Estados Unidos sirve también para designar a la izquierda moderada o socialdemócrata, los libertarios han preferido una etiqueta que dejara menos espacio a la ambigüedad. Además, en su compromiso al servicio de la libertad, los libertarios se consideran más radicales que los liberales y aun más coherentes. Y esto los lleva a adoptar posiciones habitualmente asociadas a zonas muy diferentes del espectro de las actitudes políticas. Por una parte, en efecto, los libertarios se oponen duramente a cualquier intromisión del Estado en el funcionamiento del mercado, que a sus ojos no es más que la interacción compleja de transacciones voluntarias entre individuos libres. El impuesto, para ellos, es un robo puro y simple, y el hecho de ser perpetrado por el Estado, lejos de legitimarlo, incrementa aún más su carácter criminal. Por otra parte, sin embargo, los libertarios figuran también entre los más vehementes defensores de la libertad de palabra, de la libertad de reunión, de la libertad de prensa. Se oponen radicalmente al servicio militar (o civil) obligatorio, en lo que sólo ven esclavitud institucionalizada. Figuraron entre los adversarios más incondicionales de la guerra de Vietnam porque para ellos no existe servicio más vil de la violencia estatal que una guerra imperialista que lleva al exterminio de millares de inocentes.

Con el fin de aclarar esta ambivalencia del libertarianismo según las categorías políticas tradicionales, es útil escrutar un poco la relación que mantiene con un componente importante de la tradición intelectual de izquierda, el anarquismo. No es por azar, por ejemplo, si

existen organizaciones que se relacionan con la tradición anarquista europea (como la «Alliance libertaire» en Bélgica) que han elegido exactamente el mismo nombre de la organización que, en Gran Bretaña, sirvió de transmisión del libertarianismo estadounidense (la «Libertarian Alliance»). Como es sabido, la teoría anarquista, desde sus orígenes ha sido objeto de muy numerosas críticas, en particular en cuanto a su aplicación a sociedades vastas y complejas. Los marxistas, en especial, se dedicaron a denunciar la ilusión consistente en creer que sería posible coordinar actividades económicas en gran escala, impedir el desarrollo de desigualdades considerables, yugular la violencia particular, sin instituir una autoridad pública dotada de medios de intervención en esos diferentes niveles.

Frente a estas críticas, los libertarios responden simplemente que el único anarquismo coherente es un anarco-capitalismo. El gran error de la tradición anarquista europea, según ellos, es su hostilidad más o menos pública al libre juego del mercado, a la mercantilización de las relaciones humanas, a la acumulación privada de capital. La coordinación económica de una sociedad compleja —se trate del ajuste del contenido de la producción a las necesidades de la población o del ajuste de las técnicas de producción a la escasez relativa de diferentes factores— puede, en efecto, estar asegurada por el mercado de una manera que no es perfecta pero que, al no violar la libertad de los individuos, al menos es tan eficaz como la coordinación estatal. Por cierto, la regulación del mercado conduce inevitablemente a disparidades considerables de las rentas. Pero los libertarios no se impresionan por esto. Lo que para ellos determina la justicia o la injusticia de una distribución particular de las rentas nada tiene que ver con su proximidad respecto de tal o cual estructura ideal preestablecida —por ejemplo, igualitaria. Lo único que cuenta es si la distribución observada es el producto de transacciones voluntarias, sin presiones, entre individuos que tienen cada uno un derecho igual a disponer libremente de su propio cuerpo y de su propiedad legítimamente adquirida.¹

Aceptémoslo. Pero si el mercado puede tomar a su cargo la coordinación económica, mientras que las desigualdades que engendra no constituyen un problema verdadero a los ojos de los libertarios, podemos, sin embargo, volver a preguntar cómo el mercado puede desentenderse de la tarea de asegurar la protección interna y externa de

1. Véase la sección 6.✶ para una formulación más sistemática de la concepción libertaria de la justicia y las secciones 10.3 y 10.5 para una localización de las teorías libertarias en el conjunto de las teorías propietaristas de la justicia. Para una presentación y/o discusión más completa de las posiciones libertarias en francés, véase sobre todo Arvon (1983), Lemieux (1983, 1988) y Dupuy (1988).

los derechos de los individuos. En otros términos ¿cuál es la solución anarco-capitalista al problema de la ejecución de los contratos y de la protección de los derechos de propiedad que éstos confieren o al problema de la defensa nacional? ¿Estas funciones pueden estar aseguradas en ausencia de un Estado que mediante el impuesto financia la actividad de la magistratura, de la policía y del ejército? Sobre este punto los libertarios están divididos. Algunos piensan que en este caso hay lugar para un Estado mínimo cuya acción, debidamente restringida, sería legítima. Así, Nozick consagra una buena parte de su libro *Anarchy, State and Utopia* a argumentar, contra los anarco-capitalistas incondicionales, que un Estado mínimo puede emerger, sin violación (no compensada) de los derechos individuales, a partir de «agencias protectoras» privadas. La ortodoxia libertaria, sin embargo, se aferra a un anarco-capitalismo estricto y se esfuerza por imaginar fórmulas institucionales más o menos ingeniosas que, siendo a la vez compatibles con una economía de mercado puro, permitan financiar en un nivel suficiente esos «bienes públicos» (es decir, beneficiando inevitablemente a aquellos que no han pagado) que son, por ejemplo, la seguridad urbana y la defensa antiaérea.²

Así explicitado y distinguido del anarquismo tradicional, el anarco-capitalismo es, según sus defensores, la única doctrina coherente que toma en serio la causa de la libertad. Vista su afinidad, señalada más arriba, con temas habitualmente asociados a la izquierda —liberación sexual, desobediencia civil, supresión de cualquier obstáculo a la emigración e inmigración, desarme unilateral, etc.— y a la derecha —alivio de la carga fiscal, desregularización, derecho a la herencia, antiigualitarismo, etc.— no es asombroso que el movimiento libertario estadounidense, que se ha hecho abogado de este anarco-capitalismo, haya reclutado en medios tan diferentes como el de los hombres de negocios (a veces extremadamente ricos, como Goodrich, cuya fortuna alimenta la Liberty Fund, o Koch que financia el Cato Institute) y el de estudiantes radicales en el límite de la marginalidad. Tampoco es asombroso que suscite la irritación tanto de la derecha conservadora como de la izquierda socialdemócrata. Seduzca o irrite, el libertarianismo plantea un desafío que es difícil, en cualquier orilla que uno esté, apartar de un manotazo. Porque no son los «liberales» los que otorgan a la libertad un lugar primordial. El advenimiento de la sociedad comunista soñada por Marx, por ejemplo, ¿no consiste en el reemplazo del «reino de la necesidad» por el «reino de la libertad?»³

2. Véanse por ejemplo los libros de David Friedman (1973) y de Murray Rothbard (1973) o la recopilación de Tibor Machan (1982) para una elaboración de esos diferentes puntos.

3. Los tres capítulos siguientes se esfuerzan por examinar cómo es posible, a partir de las tradiciones presentadas en los tres capítulos precedentes, responder a este desafío.

Pero que el desafío no pueda ser ignorado no por eso significa que haya que capitular a la primera salva. Como la reunión mencionada anteriormente lo probó en todo momento, los fundamentos del libertarianismo están lejos de estar tan sólidamente asegurados como sus propagandistas más ruidosos podrían (y querrían) hacerlo suponer.

5.2. Fisuras amenazadoras

Para dar una visión de las dificultades que amenazan los fundamentos de la posición libertaria, volvamos en principio al punto considerado en la discusión de la nave espacial, relatada al comienzo de este capítulo. Si, como en general es el caso, los libertarios remiten la libertad al libre ejercicio de los derechos de propiedad que uno tiene sobre su propio cuerpo y sobre objetos exteriores, no pueden eludir la eventualidad siguiente: nada excluye en principio, en su perspectiva, que toda la tierra habitable (incluidas las calles, los parques y otros lugares en la actualidad públicos) sea un día la propiedad privada de algunos individuos. Si por casualidad se les ocurriera a éstos imponer a todos los locatarios y usuarios de sus bienes la interdicción de pronunciar la palabra «solidaridad» o de escuchar los discos de Bob Marley no habría nada en ello que pudiera ofender al libertarianismo así concebido (como un «propietarismo»). ¿Semejante libertarianismo puede, por lo tanto, plantearse todavía como el único defensor coherente de la libertad individual? Los que, como Nozick, se niegan a avalar una consecuencia tan desagradable se ven forzados a introducir otras libertades fundamentales irreductibles a los derechos de propiedad. El mismo Nozick confiesa no saber demasiado cuál sería el contenido y el status de esos derechos, ni de qué manera podrían articularse con los derechos de propiedad.⁴

En segundo lugar, partan de los derechos de propiedad o de un conjunto más complejo de derechos, la mayoría de los libertarios insisten mucho en el hecho de que la justificación moral que aportan al mercado, al capitalismo, al beneficio, no es puramente contingente, del tipo que dan habitualmente, en una perspectiva utilitarista, los economistas. Si el mercado puro resulta justificado, no es porque resulte más eficaz que el modo de regulación característico de una economía mixta o planificada, porque permita más crecimiento o más felicidad. Si el mercado resulta justificado es porque constituye el único

4. El paso de la libertad formal a la libertad real, discutido desde diferentes ángulos en la segunda parte de este libro, constituye una manera de atacar de frente esta dificultad, pero también una divergencia radical en relación con la posición libertaria.

modo de coordinación económica (para una sociedad compleja) que no viola los derechos fundamentales de los individuos. ¿Pero qué permite determinar esos derechos fundamentales con la suficiente certidumbre para desdeñar cualquier consideración utilitarista? Si resultara, en especial, que el respeto de los derechos fundamentales colocados en primer lugar por los libertarios llevara a la más negra miseria a una gran parte de la población ¿la fuerza moral del imperativo de respeto a esos derechos fundamentales no resultaría especialmente atenuada? Un buen número de libertarios son muy conscientes de esta vulnerabilidad y no dudan —como David Friedman a lo largo de la reunión de Oxford— en dar «además» justificaciones utilitaristas más o menos convincentes de las conclusiones a las que las conduce un enfoque en términos de derechos. Muy a menudo, sin embargo, el utilitarismo y el libertarismo no convergen y la vulnerabilidad de éste permanece intacta.⁵

En tercer lugar, los libertarios están notoriamente perturbados por la situación en la que los derechos de los individuos no pueden funcionar como presiones absolutas que se impongan al comportamiento de los otros, debiendo compararse los derechos de individuos diferentes. Supongamos, por ejemplo, que una sociedad libertaria esté amenazada de invasión por una potencia que se propone dominarla. ¿Puede legítimamente —si es ése el único medio de impedir la invasión— producir una hecatombe de inocentes lanzando hacia la capital del país invasor algunos misiles de cabeza nuclear? Para responder a semejante pregunta, el libertario, a semejanza del utilitarista, ¿debe ponerse a calcular cuál es la opción óptima multiplicando, en cada caso, el grado de gravedad de la violación del derecho (quitar la vida es peor que forzar la mano) por el número de personas afectadas? De la misma manera, supongamos que una sociedad libertaria se vea amenazada desde adentro por el hecho de que, en ella, los maestros destilan insidiosamente en los jóvenes espíritus una mentalidad irrespetuosa de los derechos del otro. ¿Se tendría por eso la facultad de restringir seriamente la libertad de enseñar excluyendo de la carrera de maestro a todos aquellos que han manifestado (tanto como esto pueda hacerse) que la utilizarían para difundir un estado de ánimo «fascista» que amenazara en su esencia a la sociedad «libre»? En esto, una vez más pareciera que los libertarios se ven forzados a abandonar su purismo (los derechos fundamentales como apremio absoluto) para emprender la tarea peligrosa de determinar lo que, en materia de menoscabo de las libertades, constituye el mal menor.

5.3. Una implicación inesperada

Aun suponiendo que las tres dificultades mencionadas puedan ignorarse —suponiendo, en otros términos, que se pueda partir de derechos de propiedad absolutos que intervienen como presiones inviolables—, queda todavía un problema muy serio concerniente al criterio de propiedad legítima, problema que amenaza en su esencia la argumentación libertaria contra cualquier forma de imposición. Se puede admitir que el derecho de propiedad del que cada uno goza sobre su propio cuerpo (y su espíritu) cae por su propio peso. Pero ¿cómo justificar la propiedad de objetos exteriores? Es posible que los hayamos adquirido como consecuencia de una transmisión voluntaria (don, herencia, compra, trueque) por parte de alguien que era su legítimo propietario. Puede ser también que los hayamos producido con nuestro trabajo a partir de objetos adquiridos al término de una transmisión voluntaria. Por último, sin embargo, resulta claro que todos los objetos exteriores son el producto, en proporciones muy variables, de una combinación de trabajo humano y de recursos naturales que inicialmente no pertenecen a nadie. Es pues esencial, para que el proceso de transmisiones de propiedad legítima pueda iniciarse, que se enuncie un principio de apropiación originaria que determine cómo uno puede convertirse en propietario de un objeto que no tenía previamente.

El principio más simple, por otra parte asociado a la ortodoxia libertaria (sobre todo en Murray Rothbard, David Friedman, Israel Kirzner), consiste simplemente en afirmar que cualquiera que encuentre una cosa (o sea el primero en pensar en apropiársela) puede conservarla. De este principio se desprende, entre otras cosas, que el que ha descubierto la única fuente que aún no esté agotada tiene perfecto derecho a racionar a su gusto al resto de la población del desierto. Esa implicación puede ser lo suficientemente contra intuitiva como para arrojar una seria duda sobre las premisas de las que se desprende. (Aunque los libertarios se esfuerzan por reducir la antinomia con nuestra intuición moral insistiendo sobre el hecho de que se puede tener una obligación *moral* de hacer lo que, sin embargo, se tiene el *derecho* de no hacer.) Pero aun desde el punto de vista de los libertarios hay algo más serio. Antes de la apropiación privada de una fuente natural (supongamos: un bosque) por un individuo particular, todos los otros individuos gozaban del derecho de usarlo libremente. Sin duda es absurdo considerar ese derecho inviolable, lo que tendría como consecuencia impedir a cualquiera (individuo o colectividad) desbrozar un terreno para cultivarlo, construir en él una casa o instalar en él atracciones. Pero si hay violación es necesario que haya compensación. Por esta razón varios libertarios, tales como

Robert Nozick (1974) o Baruch Brody (1983), siguiendo los pasos de John Locke (1690) han agregado a la apropiación originaria una «cláusula lockeana» que estipula, con diferentes variantes, que la apropiación en cuestión sólo puede ser legítima si no afecta negativamente la suerte de algún otro individuo.⁶

El lector se preguntará, tal vez, qué interés pueden tener esas robinsonadas en el mundo real, donde un principio de apropiación originaria parece privado de cualquier aplicación. En realidad son de un interés capital. Nuestra sociedad capitalista, en efecto — y aun más la sociedad con la que sueñan los libertarios—, es una sociedad en la cual los bienes «comunales» prácticamente han desaparecido. Han terminado (o casi) los grandes espacios abiertos donde todos podían recoger, cazar, pescar o pacer todo lo que era necesario para su subsistencia. Por cierto, la pérdida de esta posibilidad ha sido, en mucho, ampliamente compensada por la adquisición de posibilidades nuevas (por ejemplo, la de andar en bicicleta de montaña, utilizar una lavadora automática y pasar las vacaciones en las Seychelles). Pero no para todo el mundo. Los rechazados por el sistema, los que no tienen suerte y no pueden encontrar empleo, aquellos cuyos servicios valen tan poco en el mercado que su venta no les procura con qué permitirse llevar una vida digna, todos ellos, en los términos de la perspectiva libertaria, han sido víctimas de una injusticia (de una violación de sus derechos naturales) que el libre juego del mercado se confiesa incapaz de compensar adecuadamente. Todos aquellos a los que la apropiación privada de los bienes comunales (y su transmisión posterior por don e intercambio) ha deteriorado su suerte tienen derecho al menos a una compensación que los haga acceder al nivel de bienestar en el que se hubieran encontrado en ausencia de esta apropiación (Nozick, 1974) y tal vez a una participación en los beneficios de los que sólo se benefician aquellos a los que el mercado remunera generosamente (Brody, 1983). Así pues, desde el punto de vista del pensamiento libertario, se halla legitimada una redistribución de las rentas cuya amplitud potencial es considerable. Lejos de confirmar simplemente la legitimidad de la distribución engendrada por el libre juego del mercado, tomar en serio los derechos de los individuos —y cuando son violados la exigencia de una compensación adecuada— requiere recurrir permanentemente a la imposición de las rentas engendradas por el mercado, con la finalidad de dar a todos, incluidos a los marginados por el sistema, la posibilidad de llevar una vida digna. En esto volvemos a encontrar una vieja idea de los socialistas utópicos del siglo pasado. Charles Fourier, en especial, al que por otra parte

6. La sección 6.4 contiene una discusión más profunda de esta cláusula

Nozick (1974: 178) hace una alusión indirecta en una nota de su libro, consideraba que privando al hombre de sus cuatro derechos fundamentales de caza, de pesca, de recolección y de pastoreo, la «civilización» tomaba la obligación de aportar a cada uno un mínimo vital que Fourier, con su cuidado habitual por la precisión describió en su más mínimo detalle (número y tipos de comidas, tipos de vivienda y de vestimentas, etc.). Esta convergencia podría dejar perplejo a más de un libertario entusiasta. Mina en todo caso radicalmente la suposición demasiado confortable para un libertario de que gravar es siempre robar. Gravar permanentemente las rentas que surgen del mercado constituye la única manera de reparar la injusticia fundamental de la apropiación originaria.

Un libertario plenamente coherente no es pues sólo un adversario incondicional de cualquier represión moralizante, de cualquier restricción de la inmigración y de cualquier agresión imperialista. También es favorable a una redistribución masiva y obligatoria de las rentas, en detrimento de los beneficiarios del funcionamiento del mercado y a favor de sus víctimas. Y, sin embargo, reclama con vehemencia una reducción radical de las actividades del Estado. ¿Cómo evitar, en esas condiciones, que la bella simplicidad del eje derecha-izquierda resulte pulverizada?

SEGUNDA PARTE
CONFRONTACIONES

CAPÍTULO 6

LA TRADICIÓN MARXISTA FRENTE AL DESAFÍO LIBERTARIANO

El Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser utilizados por otros de cierta manera, como medios, útiles, instrumentos, o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto supone. Al tratarnos con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con aquellos que escogemos, elegir nuestra vida y realizar nuestros designios y nuestra concepción de nosotros mismos, en la medida en que podemos hacerlo, ayudados por la cooperación voluntaria de otros individuos que poseen la misma dignidad. ¿Cómo un estado o un grupo de individuos *osaría* hacer más? ¿O menos? (Nozick, 1974: 333-334.)

Con un poco de buena voluntad, este párrafo con el que termina *Anarchy, State and Utopia* podría constituir una descripción relativamente fiel de aquello con lo que soñaban los autores de *La ideología alemana*: un «reino de la libertad» en el que el Estado ha prácticamente desaparecido y donde la gente puede libremente asociarse unos con otros e intentar las experiencias más dispares, tanto en la vida como en la producción, con la única condición de no coartar la libertad semejante de la que gozan los otros. Lo que los marxistas se asignan como objetivo último —el comunismo entendido como una sociedad plenamente liberada— no necesariamente disgusta a Nozick. En la medida en que promueven el socialismo como el medio para realizar este objetivo, Nozick se convence de que están en el mal camino. Porque el socialismo ideal, cualquiera sea la formulación exacta utilizada para distinguirlo tanto del comunismo como del capitalismo, implica sin duda 1) el final de la explotación capitalista, 2) la prohibición de la propiedad privada de los medios de producción, y 3) la distribución (de la mayor parte) del producto social según la fórmula «A cada uno según su trabajo». Ahora bien, para Nozick, ninguna de estas tres características es aceptable ni, *a fortiori*, deseable.

La explotación capitalista y la propiedad privada de los medios de producción son, en efecto, una y otra perfectamente legítimas, y el postulado de distribución socialista es totalmente inadecuado para aportar un principio de justicia.

Para apoyar esta posición Nozick adelanta una gran variedad de argumentos. El argumento clave aparece en el capítulo 7 de su libro, cuando se discute el célebre ejemplo del jugador de baloncesto Wilt Chamberlain. Los otros figuran en el capítulo siguiente, en el que una sección está dedicada a la «explotación marxiana». En las páginas siguientes, en principio pasaré revista a los puntos más débiles de las acusaciones contra el marxismo. Luego abordaré el desafío principal y las respuestas que ha suscitado. Aunque la situación no sea tan desesperada como quisiera hacer creer Nozick, los marxistas no pueden, como veremos, eludir fácilmente sus argumentos.¹

6.1. La explotación marxiana: algunas escaramuzas

«Con el desmoramiento de la teoría del valor-trabajo, escribe Nozick (1974: 253), se disuelve el fundamento de la teoría particular de la explotación asociada a la teoría económica marxista.» En términos más explícitos, la definición paradigmática de la explotación —como la existencia de una diferencia entre el valor-trabajo del producto y el valor-trabajo de los salarios reales de los que los producen— se hace problemática apenas se toma conciencia de las dificultades insuperables que rodean el *concepto* de valor-trabajo, por oposición a la *teoría* del valor-trabajo (la utilización de los valores-trabajo para explicar los valores de intercambio), que una teoría *normativa* de la explotación no presupone en absoluto. Los marxistas definen, en general, el valor como la cantidad de trabajo socialmente necesario para la producción de un bien. Pero ¿cómo se puede sumar trabajo? ¿Y qué hace que un trabajo sea socialmente necesario?

La existencia de trabajo *heterogéneo*, en particular la existencia de diferentes tipos de trabajo simple (o no cualificado), engendra la *primera* de esas dos dificultades. Según Nozick (1974: 257-258), ni el propio Marx, ni ninguno de sus discípulos propuso una reducción satisfactoria (es decir coherente y no circular) de los diferentes tipos de

1. Considero en este capítulo la posición defendida por Nozick en su primer libro, aunque él la considere en la actualidad «gravemente inadecuada» (Nozick, 1989: 17). Esta elección no se justifica solamente por el hecho de que Nozick no haya vuelto a la filosofía política más que ocasionalmente en sus escritos ulteriores. Se justifica sobre todo por el hecho de que *Anarchy, State and Utopia* ha representado un papel de blanco y de estimulante sin igual para el pensamiento marxista, anglosajón: Véase sobre este tema Cohen (1977, 1981a y sobre todo

trabajo unos a otros. Llegó a la conclusión de que no tenía sentido sumar diferentes tipos de trabajo (concreto) ni, por lo tanto, en general, hablar del valor-trabajo de un bien. Es importante no subestimar esta dificultad. Ian Steedman (1989: capítulo 2) mostró que sólo existe una manera de agregar diferentes tipos de trabajo concreto que concuerda con los principios generales de la teoría económica de Marx, la que consiste en utilizar los salarios relativos como coeficientes de ponderación. Según él, este procedimiento, efectivamente propuesto por Cantillon, Smith, Mill y los otros teóricos del valor-trabajo es el que Marx suponía implícitamente. Es entonces evidente que no podemos utilizar semejante procedimiento con fines normativos. Cuando se trata de determinar si un trabajador o un grupo de trabajadores es explotado (y, en caso afirmativo, en qué grado), no puede simplemente suponerse que la cantidad de valor producida por ellos es una función del salario que reciben. Puede suceder que algunos trabajadores estén infrapagados y otros sobrepagados por razones que tienen que ver con la relación de fuerzas o con la escasez relativa de los diferentes tipos de cualificación. Y el procedimiento que utiliza los salarios efectivos nos priva de cualquier criterio sobre la base del cual se podrían hacer esos juicios.

En el que constituye su texto normativo más explícito, *Crítica del programa de Ghota*, Marx (1875: 22) sugiere que la cantidad de trabajo debe ponderarse por su *intensidad*. Esta sugerencia nos da claramente un patrón normativo independiente del salario efectivo. Pero esto nos conduce inmediatamente a la pregunta siguiente: ¿si la intensidad del trabajo puede afectar el valor-trabajo del producto, por qué no sucedería lo mismo con el grado de atención que ese trabajo requiere, con el tiempo de formación que supone, con los peligros que comporta o con cualquier otro rasgo susceptible de contribuir a hacer el trabajo penoso? Si el trabajo, y en particular el trabajo intensivo, es pertinente desde un punto de vista normativo ¿no es porque implica un esfuerzo, una desutilidad para el trabajador? Si ése es el caso, cualquier factor que afecte a la desutilidad del trabajo debe ser tomado en cuenta. Por cierto, puede esperarse que la evaluación de la desutilidad asociada a un trabajo conduzca a todo tipo de dificultades prácticas y a complicaciones suplementarias si las preferencias difieren notablemente de un individuo a otro. Pero de esta manera disponemos en principio, contrariamente a lo que afirma Nozick, de un procedimiento defendible que permite atribuir coeficientes a los diferentes tipos de trabajo concreto, y sobre todo dar sentido a los conceptos de valor-trabajo y de explotación en una perspectiva normativa.²

2. Como ya lo indiqué anteriormente (sección 4.3), esta elección tiene, sin embargo, la desventaja de hacer inadecuado el concepto de explotación ~~para aportar~~ el núcleo de una crítica incondicional del capitalismo.

La *segunda* dificultad está ligada a la expresión «socialmente necesario». Según Nozick (1974: 258-260), la noción marxista de trabajo socialmente necesario remite no sólo a las condiciones tecnológicas, sino también a la utilidad social del producto, es decir, al problema de saber si el producto del trabajo será vendido. Esto significa que la noción de valor «se define con referencia a los procesos y tasas de intercambio de un mercado competitivo» (Nozick, 1974: 260). Si bien algunos marxistas utilizan en efecto la expresión «socialmente necesario» en ese sentido ambiguo —el texto de Mandel citado por Nozick (1974: 349) aporta una prueba irrefutable— en ninguna parte, por lo que yo conozco, lo hace el mismo Marx. En el texto de *El Capital* que Nozick (1974: 260) invoca en apoyo de su interpretación, Marx dice únicamente que el trabajo gastado en producir bienes que siguen sin venderse es «superfluo» (no que no es socialmente necesario) y que «el efecto es *el mismo que si cada tejedor hubiera gastado más tiempo de trabajo en su producto particular que el socialmente necesario*» (no que cada tejedor *ha* gastado más tiempo de trabajo que el socialmente necesario). En consecuencia, el valor puede ser y es efectivamente *definido* por Marx con referencia únicamente al proceso de producción y no a las condiciones de realización. Tenga yo razón o no sobre este punto de exégesis tiene, sin embargo, poca importancia porque la tesis más general de Nozick según la cual el valor(-trabajo) de un bien no es independiente de la demanda de ese bien es por cierto correcta. En principio, si un bien es producido y por ese hecho es susceptible de tener valor, es porque reviste una utilidad suficiente para un número suficiente de personas (Nozick, 1974: 259-260). Además, si se exceptúa el caso de los rendimientos de escala constantes, el montante de ese valor depende insoslayablemente de la estructura de la demanda.³ Este hecho, sin embargo, no nos obliga en absoluto a adoptar una definición del valor como utilidad, como tampoco nos impide dar sentido a la explotación como la existencia de una diferencia entre el valor-trabajo del producto y el valor-trabajo incorporado en los salarios de los trabajadores.⁴

Aunque consagre el mayor espacio a estas dificultades conceptuales, Nozick supone que pueden ser resueltas cuando formula otra acusación:

3. De manera en cierto sentido más radical aún, Roemer (1982: capítulo 5) demuestra que si nos imponemos definir el valor-trabajo de tal manera que la noción de explotación correspondiente preserve una correspondencia estricta entre los status de explotador/explotado y los de capitalista/trabajador (en equilibrio), el valor-trabajo depende de la demanda aun en la hipótesis de rendimientos de escala constantes.

4. Definir el trabajo socialmente necesario en el caso de la *producción conjunta* constituye a mi parecer un problema conceptual más serio que las diferentes dificultades mencionadas por Nozick (véase Van Parijs, 1982b: secciones 5-6).

El encanto y la simplicidad de la definición de la explotación en el marco de (la teoría del valor-trabajo) se desvanecen cuando nos damos cuenta de que la explotación, tal como está definida, existirá en *toda* sociedad donde se invierte con el fin de incrementar la producción futura (tal vez por el hecho del crecimiento demográfico), y en *toda* sociedad en la que los que son incapaces de trabajar, o de trabajar de manera productiva, están *subvencionados* por el trabajo de los otros (Nozick, 1974: 253; la cursiva es del autor).

Nozick tiene razón no sólo cuando afirma que la definición paradigmática más simple de la explotación (la existencia de una diferencia positiva entre el valor de la producción de los trabajadores y el valor de su consumo) tendría esta consecuencia, sino también cuando supone que esa consecuencia sería indeseable. Pero ¿«el encanto y la simplicidad» de la definición se verían grandemente reducidos si se requiriera además que los capitalistas se apropiaran (al menos de una parte) de esa diferencia? No habría por lo tanto ninguna necesidad de hablar de explotación cuando la totalidad de la diferencia es absorbida por un sistema de seguros que financia las jubilaciones, los seguros de paro, las asignaciones a los enfermos y a los inválidos, ni cuando la totalidad de la diferencia constituye una inversión neta destinada a mantener (con una población creciente) o incrementar (con una población constante) el nivel de vida de los trabajadores, al menos si tales inversiones son controladas por los trabajadores. Es suficiente pues con realizar un esfuerzo muy ligero para desprenderse de las implicaciones embarazosas subrayadas por Nozick.

6.2. De dónde procede la explotación y de qué es la fuente

Nozick no se remite únicamente a la definición marxista ortodoxa de la explotación. Se dedica también a dos proposiciones sustanciales de la doctrina marxista ortodoxa: 1) que el monopolio de los capitalistas sobre los medios de producción constituye la fuente de la explotación, 2) que esta última es la fuente de los beneficios. Correctamente reconstruido,⁵ su argumento contra la *primera* proposición se basa en el hecho de que es posible imaginar una sociedad en la que coexisten un sector público (dotado de un conjunto extensible de me-

5. Debe ser reconstruido, porque a través del hilo de su argumentación, Nozick (1974: 254-255) desliza el problema de saber si es apropiado *definir* la explotación por la ausencia de otra opción que no sea el empleo con un capitalista. Pero ¿quién sostuvo alguna vez que la conexión entre la explotación (*no* la clase) y el monopolio de los medios de producción era de tipo definicional?

dios de producción) y un sector privado rentable. Los trabajadores al elegir trabajar en éste, por ejemplo, en razón de los salarios más altos, se consideran explotados, aunque, por hipótesis, sus empleadores capitalistas no tengan el monopolio de los medios de producción. Por otra parte actualmente los trabajadores disponen de un capital considerable —como propiedad personal o, en algunos países, en forma de fondos de pensión gestionados por los sindicatos— que podrían cómodamente utilizar para quebrar este monopolio (Nozick, 1974: 253-255). Se puede probar de manera aun más cómoda lo que establece este argumento observando simplemente que la explotación en el sentido marxista puede coexistir y coexiste de hecho con el trabajo independiente: el hecho es que algunos, sin ser capitalistas (según cualquier definición razonable) utilicen sus propios medios de producción no implica que otros no puedan ser explotados. En efecto, aunque todos los trabajadores tengan la posibilidad de trabajar por su cuenta (sin morirse de hambre), la mayoría podrían elegir seguir siendo asalariados explotados (pagados mejor o con más seguridad). En consecuencia, cuando algunos marxistas afirman que el monopolio de los capitalistas sobre los medios de producción constituye la *fuerza* de la explotación, esto a lo sumo puede entenderse en el sentido del enunciado de una condición suficiente, no de una condición necesaria. Pero ¿alguna vez pretendieron lo contrario? Nozick no aporta ninguna referencia textual que permitiría afirmarlo.

A propósito de la *segunda* proposición sustancial, Nozick se contenta prácticamente con un consejo un poco condescendiente:

Visto las dificultades con las que choca la teoría económica marxista, sería de esperar que los marxistas estudiaran cuidadosamente las teorías rivales sobre la existencia del beneficio, incluidas las que han sido formuladas por los economistas «burgueses» (Nozick, 1974: 262).

Por útiles que puedan ser tales teorías (que se remiten al riesgo, la innovación y la vigilancia, por ejemplo) para explicar tanto la existencia de la explotación como el reparto de los beneficios entre los capitalistas, observemos, sin embargo, que la existencia de la explotación (en el sentido marxista) *explica* la existencia de los beneficios en el sentido (débil) en que la primera constituye una condición necesaria de la segunda: si el valor de consumo de los trabajadores no fuera inferior al valor del producto —es decir, si se requiriera tanto trabajo para la reproducción de la fuerza de trabajo como para la confección del producto—, los capitalistas no podrían apropiarse de nada en forma de beneficios.

La honestidad exige, sin embargo, que se acepte que el término «explicar» (o «fuente») es utilizado aquí en un sentido extremada-

mente débil, ya que muchas otras proposiciones podrían explicar en ese mismo sentido la existencia de los beneficios. Definamos, por ejemplo, el *valor-petróleo* de un bien como la cantidad de petróleo socialmente necesaria (directa o indirectamente, incluida por reproducción de la fuerza de trabajo) para su producción. Definamos la explotación-petróleo como sigue: un trabajador es *petróleo-explotado* si el valor-petróleo de su producción excede el valor-petróleo de su consumo. La explotación-petróleo de los trabajadores es, con el mismo título que su explotación(-trabajo) ortodoxa, una condición necesaria para la existencia de beneficios. Y se puede llegar más lejos. Consideremos el petróleo (en bruto) como un bien no producido y califiquemos de *petróleo-explotado* a cualquiera que aporte más petróleo que el valor-petróleo (tal como lo hemos definido con anterioridad) al que accede mediante sus ingresos. La explotación-petróleo de los propietarios de petróleo es, al igual que la explotación (-trabajo) ortodoxa de los detentadores de la fuerza de trabajo, una condición necesaria para la existencia de los beneficios. Y sobre todo consideremos, por el contrario, el petróleo como un bien producido (gracias a la construcción y el mantenimiento de las plataformas de extracción, etc.). Cierta cantidad de petróleo es indirectamente necesaria para esta producción. Una condición necesaria para la existencia de beneficios positivos en la economía es que la cantidad de petróleo afectada a la producción de un barril de petróleo no exceda un barril, y que por lo tanto el petróleo sea explotado en ese sentido (al igual que la fuerza de trabajo es explotada desde el momento o no en que una hora de trabajo está afectada, a través de la cesta de consumo de los trabajadores, a la producción de una hora de trabajo).⁶ Tales «explicaciones» rivales de la existencia de beneficios subrayan la debilidad de la afirmación frecuente según la cual la teoría marxista de la explotación ha descubierto la fuente (sin ella misteriosa) de los beneficios capitalistas.⁷ Si esta teoría no tuviera otra utilidad casi no valdría la pena detenerse en ella. Pero no es éste el caso. Su objetivo fundamental es permitir la formulación del aspecto central de aquello que a los ojos de los marxistas tiene de injusto el capitalismo. Pero es precisamente contra esta pretensión que Nozick reacciona con más fuerza. Según él nada hay de injusto en la explotación capitalista. La argumentación sobre la que se apoya esta aseveración constituye —y de lejos— el componente más

6. Véase, para un análisis más desarrollado, Roemer (1982a: 283-288) y Elster (1985: capítulo 3).

7. Véase, por ejemplo, la tesis central de Gouverneur (1983: 14): «La totalidad del beneficio que recae en los capitalistas está *basada en* la explotación de los asalariados: una parte del tiempo de trabajo de los asalariados se intercambia por un salario, la otra parte se realiza gratuitamente y es la que *da cuenta* del beneficio capitalista.»

temible del desafío lanzado por Nozick a los defensores del socialismo.⁸ La continuación de este capítulo está consagrada al examen de esta argumentación.

6.3. La pretendida incoherencia de la justicia socialista

Para introducir esta discusión es útil recordar la célebre tipología de los principios de justicia propuesta por Nozick. Un principio de justicia es *histórico* si la justicia de una distribución depende de la manera en que ésta ha tomado forma. Es *final* en el caso contrario. Un principio se llama *configurado* (*patterned*) si la justa distribución está definida con referencia a una dimensión «natural» (o a una combinación de tales dimensiones). Es *no configurado* (*unpatterned*) en el caso contrario (Nozick, 1974: 153-156). Aunque Nozick no intente aportar un criterio explícito que permita desempatar dimensiones «naturales» y dimensiones «artificiales», algunas ejemplificaciones pueden clarificar esta distinción. Por ejemplo, el principio de distribución de la primera etapa («socialista») de la sociedad comunista, «A cada uno según su trabajo», y el principio de Hayek, «A cada uno según el beneficio que confiere a los otros», son principios configurados históricos (Nozick, 1974: 158). El principio de distribución correspondiente al estadio último («verdaderamente comunista») de la sociedad comunista, «De cada uno según sus capacidades a cada uno según sus necesidades», es un principio configurado final, lo mismo que lo es el igualitarismo puro. El utilitarismo y el principio de diferencia de Rawls son los dos no configurados y finales. Y la «teoría de la habilitación» (*entitlement theory*) de Nozick es no configurada e histórica.⁹

Principios	históricos	finales
configurados (<i>patterned</i>)	Marx 1 (socialismo) Hayek	Marx 2 (comunismo) igualitarismo
no configurados (<i>unpatterned</i>)	Nozick Roemer	utilitarismo Rawls

8. No porque esta argumentación sería más convincente —sobre algunos de los temas tratados en esta sección o en la precedente, sus argumentos son muy convincentes—, sino porque está más centralizada.

9. Al igual que la concepción de la justicia que se puede asociar a la teoría general de la explotación de Roemer (1982: 3.ª parte). Véase Van der Veen y Van Parijs (1985) para un tratamiento sistemático.

Según Nozick, cualquier principio de justicia distributiva final o configurado plantea necesariamente la dificultad siguiente: consideremos una justa distribución según algún principio final o configurado que adoptemos, es decir una situación en la cual cada persona tiene derecho a lo que detenta efectivamente. Dejemos a cada uno utilizar lo que tiene según su deseo —por ejemplo, comprar entradas para partidos de baloncesto, con el fin de ver jugar al incomprable Wilt Chamberlain. A no dudarlo, tales acciones engendrarán rápidamente una distribución que ya no concuerda con el principio de justicia elegido, cualquiera sea (Nozick, 1974: 161-162). Aun los principios configurados (*patterned*) o finales (*end-state*) más sólidos frente a las acciones y transacciones voluntarias —por ejemplo el que dice «A cada uno según el beneficio que confiere a los otros» de Hayek (Nozick, 1974: 158) o la optimalidad de Pareto, es decir, la forma más débil del utilitarismo (Nozick, 1974: 164)— son inmediatamente violados en cuanto se autoriza la donación. En cuanto al principio de justicia socialista «A cada uno según su trabajo», su vulnerabilidad es evidente. Cualquiera sea la interpretación que reciba (se tenga o no en cuenta, por ejemplo, la intensidad del trabajo, lo penoso que pueda ser, su eficacia, el nivel de cualificación requerido), no puede más que ser violado apenas una persona acumula un beneficio gracias al hecho de emplear a otros para aplicar los medios de producción que detenta. Es muy probable que tal situación de «explotación» surja a partir de una situación inicial justa, por el solo hecho de que los agentes utilizan a su antojo lo que, según el principio elegido, constituía su justa parte. Si este razonamiento es correcto, la justicia socialista, con la misma razón que cualquier principio final o configurado, resulta afectada por una contradicción interna: a las personas se les otorga y se les niega el derecho a disponer de lo que detentan en la distribución inicial. «Si la gente tenía derecho a disponer de los recursos que estaban habilitados para recibir (en la distribución inicial), ¿esto no incluía el derecho de darlos o intercambiarlos con Wilt Chamberlain?» (Nozick, 1974: 161).

Para esta acusación de incoherencia existen dos poderosas respuestas.¹⁰ Por una parte, como muchos lo han subrayado, presupone que los principios de justicia distribuyen derechos de propiedad *absolutos* o al menos, derechos de alienar (donar, legar e intercambiar) según su deseo aquello a lo que se tiene derecho.¹¹ Pero, precisamente, los principios finales o configurados no confieren derechos de este

10. El argumento «Wilt Chamberlain» ya recordado antes (sección 1.3) para ilustrar brevemente el «método analítico» en filosofía política, se retoma más adelante (sección 8.2) en el contexto de la crítica libertaria de Rawls.

11. Véase, por ejemplo, Nagel (1975: 201-202), Cohen (1977: 13), Taylor (1982: 99).

tipo. Tomemos, por ejemplo, la justicia socialista: lo que he legítimamente ganado, en virtud de mi trabajo, en el período precedente, no puede ser legítimamente utilizado para ganar, en el período presente, más que aquello a lo que mi trabajo *corriente* me da derecho, por ejemplo, un interés sobre mi ahorro. Sólo habría incoherencia si el concepto de justicia o el concepto de derecho excluyera, por su naturaleza, cualquier restricción de este tipo. Pero Nozick no ofrece ningún argumento en ese sentido y no veo cómo semejante argumento—basado en última instancia en un análisis del «uso ordinario» de conceptos muy polisémicos— podría ser convincente.

6.4. La incoherencia de la teoría de la apropiación originaria de Nozick

Supongamos, sin embargo, que esté justificada la acusación de incoherencia formulada por Nozick respecto de toda teoría final o configurada. No por esto su posición se encontraría mejor fundamentada, todo lo contrario. Porque, si se mira de cerca, su propia teoría es vulnerable a esta misma acusación. La teoría de la justicia de Nozick consiste, en efecto, en la conjunción de tres principios: 1) un principio de justicia que rige la *apropiación originaria* de un bien, que estipula *grosso modo* que uno puede convertirse en el propietario legítimo de un objeto que antes no era propiedad de nadie, por ejemplo, mezclando en él su trabajo, con tal que con esta apropiación no se deteriore la situación de ninguna otra persona; 2) un principio de justicia que rige las *transferencias*, que estipula *grosso modo* que uno puede convertirse en el legítimo propietario de un objeto al término de una transacción voluntaria con su propietario legítimo anterior, y 3) un principio de *rectificación*, que se considera que especifica cómo corregir las violaciones pasadas de los dos primeros principios (Nozick, 1974: 150-153, 174). Aunque reconoce que se cometieron masivas injusticias (según esos criterios) en el pasado que han modelado profundamente la distribución actual, Nozick casi no especifica la manera en que actuaría su tercer principio. Sugiere, sin embargo, que un principio final o configurado, como la maximización de la posición del menos favorecido, podría ser utilizado como una «regla empírica grosera» (*rough rule of thumb*) que permitiría aportar una aproximación al principio de rectificación. Dada la violencia masiva de 1) y 2), la aplicación de la teoría de Nozick al mundo actual no diferiría prácticamente de la de un principio final o configurado. Sin embargo, desde que la rectificación se efectuó una vez de esta manera, cada uno debería tener pleno derecho a lo que detenta en ese momento, y la teoría de Nozick (a diferencia de los principios finales o configurados)

no debería exigir ninguna interferencia suplementaria con las transacciones voluntarias. Pero éste no es el caso, por dos razones.

En primer lugar, Nozick no puede impedir conferir un status especial a la propiedad de uno mismo (por oposición a la propiedad de objetos externos). Es verdad, a diferencia de algunos otros libertarios, le reconoce a cualquier persona el derecho de venderse como esclavo (Nozick, 1974: 331); por lo tanto no se puede pretender que se adhiera a un principio configurado (en este caso igualitario) de «distribución de las personas». Queda en claro que una cosa que una mujer puede hacer «mezclando su trabajo» con otra cosa (en general) legítimamente adquirida (en este caso el esperma que le han donado), es su propio hijo. Ahora bien, Nozick no desea manifiestamente llegar a la conclusión de que el hijo es propiedad legítima de la madre, o de sus padres, y que en consecuencia puede ser vendido, destruido, legado, etc. Un principio de justicia configurado que rige la apropiación originaria de sí mismo debe, en consecuencia, coartar de manera constante el funcionamiento normal de la teoría «puramente histórica» de Nozick.

En segundo lugar si, dejando de lado la apropiación de sí mismo, concentramos nuestra atención en la apropiación originaria de objetos externos —regida por el primer principio, y en particular por lo que se ha convenido en llamar la «cláusula lockeana»—, no tarda en surgir una dificultad similar. Esta cláusula exige, según la fórmula de Locke, que cuando alguien ha tomado posesión de un objeto, éste debe continuar «en cantidad y calidad suficiente en común para los demás». Nozick interpreta esta exigencia como sigue: la suerte de ninguna persona puede ser deteriorada por el hecho de que ya no pueda utilizar libremente lo que podía utilizar libremente antes de la apropiación (Nozick, 1974: 174). Obsérvese que la violación de esta cláusula no requiere que los terceros hayan efectivamente utilizado el objeto apropiado. Basta que su situación se vea deteriorada por el hecho de que su utilización *potencial* esté afectada. Pero esa restricción parece reducir hasta tal punto el campo abierto a la apropiación originaria que el primer principio de Nozick casi no puede pretender aportar a su teoría puramente histórica los puntos de partida que necesita: sólo la creación *ex nihilo* (¿invención, ideas?) y la apropiación de recursos naturales ilimitados (sin disminución de calidad ni de accesibilidad) podrían engendrar los títulos iniciales. Ningún recurso natural escaso, ningún objeto manufacturado que incorpore algún recurso natural escaso podría ser alguna vez objeto de apropiación legítima.

Para evitar esas consecuencias indeseables que darían lugar a un número lamentablemente restringido de títulos iniciales, Nozick recurre a dos estrategias. Por una parte, apela a «diferentes consideraciones sociales familiares en favor de la propiedad privada». Pregunta:

«¿La situación de las personas incapaces de apropiarse del menor objeto (porque no hay muchos que sean a la vez accesibles, útiles y no estén apropiados) resulta deteriorada por un sistema que autoriza la apropiación y la propiedad permanente?» Y sugiere prudentemente que la respuesta bien podría ser negativa (Nozick, 1974: 177). Pero cualquiera sea la importancia de las ventajas que se esté dispuesto a reconocer a la propiedad privada *en tanto sistema* ¿no es muy dudoso que la apropiación de un objeto natural (escaso) *particular* no deteriore la suerte de una, al menos, de las personas así privadas de la posibilidad de utilizarlo? Por otra parte, de una manera más convincente, Nozick introduce la posibilidad de *compensación*: «Cualquiera cuya apropiación violara de otra manera la cláusula restrictiva puede todavía apropiarse de algo con tal que ofrezca una compensación a los otros, de suerte que su situación no se vea por ello deteriorada» (Nozick, 1974: 178). Podemos sentir la tentación de pensar que, por el número generalmente muy grande de usuarios potenciales, la suma de compensaciones que deberá pagar el que se apropia será prohibitiva. Pero no hay que ceder a esta tentación. Porque si el uso no es privativo (como en el caso de una pradera), la utilidad que derivan los usuarios potenciales de la posibilidad de utilizar el bien (que corren el riesgo de tener que compartir con muchos otros), aunque positiva, puede ser lo suficientemente pequeña en relación a la utilidad que obtiene el que se apropia de un uso exclusivo para que este último sea capaz de compensar su pérdida de utilidad. Si la utilización es privativa y por lo tanto indistinguible de una apropiación como en el caso de un barril de petróleo, la evaluación de la pérdida soportada por los potenciales usuarios debería tener en cuenta que éstos deberán también pagar una compensación a todas las personas (incluido el apropiador efectivo) a las que privan de la posibilidad de utilizar el objeto al utilizarlo ellos mismos.¹² En los dos casos, en consecuencia, las pérdidas de utilidad infligidas a los usuarios potenciales pueden ser lo suficientemente débiles como para que sea posible pagar la compensación. De esta manera se les concede un amplio espacio a los títulos iniciales legítimos.

Ésta es una victoria para Nozick. Pero por desgracia para él es sólo una victoria pírrica, porque provoca un serio debilitamiento de los derechos conferidos por su teoría. Aun en la primera versión de la cláusula lockeana (que no menciona la posibilidad de compensación) puede suceder que títulos de propiedad justamente adquiridos dejen

12. Como lo subraya Steiner (1978: 110), reencontramos en esto una circularidad. Pero es «virtuosa». El hecho de que otros debieran pagar una compensación si se apropiaran del objeto es lo que hace precisamente posible determinar el nivel pagable de compensación ya que tanto el que se apropia como los terceros verían aumentar su nivel de bienestar.

de pronto de ser legítimos: algunos recursos naturales que no eran escasos pueden llegar a serlo, al agotarse o por el crecimiento demográfico, y el título de propiedad, detentado por apropiación originaria, donación, herencia o compra, sería entonces nulo. La extensión de esta posibilidad está inmensamente ampliada cuando se adopta la segunda versión de la cláusula. Porque entonces la justa compensación depende de los grados de escasez y concentración, de las capacidades y preferencias de los otros usuarios potenciales, etc.; toda fluctuación de esos factores puede, por lo tanto, minar la legitimidad de los títulos actuales, por irreprochable que sea su pedigrí (apropiación originaria debidamente compensada, seguida de transmisiones perfectamente voluntarias). El propio Nozick (1974: 180) lo reconocía: asumir plenamente la cláusula lockeana implica que enmienda su principio de justa transmisión y que se prohíba a sí mismo el hablar sin restricciones de la «propiedad» de un individuo. La teoría «puramente histórica» de Nozick sufre precisamente de la misma «incoherencia» de la que él acusaba de estar infectada a cualquier teoría configurada o final: es perfectamente posible que uno no tenga verdaderamente derecho a aquello que considera tener derecho.

6.5. **Nozick corregido: de Kirzner a Steiner**

Para evitar esta consecuencia desdichada, no hay otra alternativa que abandonar la cláusula lockeana. Esto puede hacerse de dos maneras. En primer lugar se puede, como lo sugiere firmemente Israel Kirzner (1978), llevar al (absurdo) extremo la ética del «derecho del descubridor a su descubrimiento», que suscriben tímidamente Locke y Nozick en su principio de apropiación originaria. Según Kirzner, la teoría defendida por Nozick no puede legitimar los resultados del sistema de mercado. Éste se basa, en efecto, en los errores de los agentes —el fundamento esencial del beneficio del empresario es el hecho de que sus competidores descuidan posibilidades en materia de técnicas y/o de productos— y las transacciones son, pues, involuntarias (Kirzner, 1978: 384-392). Sin embargo, los beneficios de un empresario pueden ser considerados plenamente legítimos cuando se percibe la explotación de una posibilidad (vender el zumo y la mermelada es más beneficioso que vender las naranjas) como un acto de creación de algo que no existía antes (Kirzner, 1978: 394-400). Si Nozick desea legitimar el resultado distributivo del capitalismo salvaje —como lo pretende—, se ve forzado a adoptar esta posición. Pero, si la adopta, entonces también debe estar dispuesto a aceptar la extensión siguiente: cualquiera que descubra un objeto natural, o una nueva potencialidad relacionada con un objeto natural conocido, es un verdadero *creador*

y los otros entonces no tienen motivo alguno para quejarse si se apropia de lo que ha creado (Kirzner, 1978: 402-406).

Desde que admitimos que el descubrimiento de un objeto desconocido legitima su posesión —porque el individuo que lo descubre lo crea en el sentido pertinente, en alguna manera *ex nihilo*—, entonces el fundamento de la cláusula lockeana se vuelve manifiestamente precario (Kirzner, 1978: 403).

En otros términos, al ser asimilados los objetos naturales con objetos creados, la cláusula lockeana pierde toda pertinencia, ya que es imposible que la creación de un objeto pueda afectar (negativamente) su utilización potencial por otras personas.

Desde el ángulo de la coherencia, la posición de Kirzner no carece de atractivo. Al ser actualmente los títulos una pura cuestión de pedigrí (creación original seguida de transmisiones voluntarias), la teoría propuesta es, de verdad, «puramente histórica». Pero la medalla tiene su reverso. Para que una ética del «derecho del descubridor a su descubrimiento» sea convincente, los descubridores deben aparecer como creadores. Aplicada a los objetos naturales, esta concepción implica que es su descubrimiento lo que los hace *existir*, idea que es difícil de reconciliar con nuestra ontología espontánea. Pero hay algo todavía más grave: según la teoría sugerida, yo no cometería ninguna injusticia si guardara toda el agua de la fuente de la que fui el primero en apropiarme, independientemente del número de personas que murieran de sed alrededor de mí. Que Kirzner (1978: 405) acepte el carácter poco caritativo de semejante acto no basta para aliviar nuestro malestar —ni el de Nozick—¹³ en cuanto a la aceptabilidad ética de esa teoría.

Existe, sin embargo, otra manera de escapar a las dificultades planteadas por la cláusula lockeana: consiste en aceptar llanamente que la apropiación originaria de los recursos naturales está gobernada por un principio final o configurado, como puede ser el igualitarismo puro, más que por un principio de justicia puramente histórico. Por otra parte, al hacer esto no haríamos más que seguir las sugerencias del propio Nozick. Es verdad que en varias ocasiones él acusa a las teorías tradicionales de confundirse sobre el problema de la «distribución», ya sea porque la asimilen a la asignación imparcial de ven-

13. «No sería plausible concebir que la mejora de un objeto confiere la total propiedad de éste si la reserva de objetos no apropiados y susceptibles de ser mejorados es limitada» (Nozick, 1974: 175). Aun en el caso de la invención —creación por *excelencia*— Nozick afirma que las patentes deberían garantizar un derecho de propiedad para un período limitado porque la probabilidad de que algún otro haga (o haya hecho) el mismo invento se vuelve rápidamente considerable (Nozick, 1974: 182).

tajas por los Estados contemporáneos (Nozick, 1974: 223), o porque traten a los productos «como si llegaran de ninguna parte y a partir de nada» (Nozick, 1974: 160). Como en general éste no es el caso, los principios finales o configurados son inadecuados. Pero cuando es el caso y aquello que debe ser distribuido es efectivamente un «maná celestial», Nozick (1974: 160, 219) reconocía que se pueden utilizar esos principios, a la vez que sugería que deben dejar paso a una concepción histórica de la justicia desde el momento en que el maná no cae directamente en la boca y que se debe tender la mano para recogerlo (Nozick, 1974: 344). Es razonable pensar que los recursos naturales «no mejorados» corresponden precisamente a ese modelo del maná celestial, y entonces aparece cómodamente disponible una alternativa al «libertarianismo lockeano». Como sugiere Hillel Steiner en varios artículos, puede darse a cada uno derecho, no sólo a su propia persona, sino también a una parte igual de los recursos naturales, dejándolo en perfecta libertad para actuar a su gusto con esa parte y con el producto de su trabajo.¹⁴

Como lo subraya el mismo Steiner, semejante teoría plantea una dificultad capital que la hace inaplicable, a saber, que existe más de una generación de seres humanos, que todos los hombres no están presentes al mismo tiempo.¹⁵ Si bien es cómodo dotar a todo recién llegado de su persona, es mucho más delicado asegurarle el acceso a una parte igual de los recursos naturales (no agotados). El programa de nacionalización del suelo de Herbert Spencer (1851) y la propuesta de tasa única de Henry George (1884) constituyen dos variantes de una solución para este problema, ya esbozada por Mill (1848). La idea de base es que el reparto igual de los recursos naturales puede tomar la forma de la propiedad colectiva de la tierra para todos los miembros de una nación o —lo que sin duda es más defendible— para todos los seres humanos. Esa propiedad colectiva sería perfectamente compatible (para retomar la variante debida a Spencer) con una ocupación privada, mediante el pago de un alquiler determinado de manera competitiva. Cada ocupante estaría autorizado a usar libremente el terreno que alquilara. En particular, estaría libre de mejorarlo y obtener beneficios de sus mejoras, por ejemplo, construyendo en él una casa para alquilar o vender. No sería propietario del terreno sino de cualquier valor que le agregara.¹⁶

Desde esta posición, al parecer, no hay más que un paso —intelectualmente hablando— a otra posición que sigue siendo, en un sen-

14. Véase en especial Steiner (1977a: 48-49; 1977b: 129; 1981: 567-568; 1992).

15. Véase Steiner (1977a: 49; 1981: 558; 1983: 161-163).

16. Véase Steiner (1980: 19-23; 1981: 561-562). Véase también Mack (1983) para un examen crítico en profundidad de la posición de Steiner.

tido relativamente fuerte, «histórica», pero que asimila el legado de la historia humana con el de la historia geológica y biológica. Más que nacionalizar o distribuir igualmente cualquier valor *que no ha sido* producido (por un ser humano), se puede nacionalizar o distribuir igualmente en el seno de la generación actual cualquier valor *que no ha* producido, ya sea que resida en recursos naturales o en mejoras del pasado. Steiner a veces parece inclinarse hacia esa posición cuando cuestiona, contra Nozick, el derecho de legar los bienes, invocando el hecho de que casi no tiene sentido hablar de los derechos de alguien que ya no existe.¹⁷ Es verdad que con toda justicia puede afirmarse que esta solución implica un grado considerable de interferencia en la libertad de cada individuo de disponer de lo que ha adquirido legítimamente. En efecto, se puede presumir que la igualación requerida no implicaría sólo la abolición de las herencias, sino también la prohibición de las donaciones intergeneracionales (dada la sustituibilidad entre donaciones y legados), y aun de cualquier donación (dado el carácter impreciso de la distinción entre generaciones). Por lo tanto no sería absurdo decir que, partiendo con una parte igual del legado de la naturaleza y del pasado, cada uno es libre de vender su trabajo y de intercambiar bienes, de consumir y de ahorrar a su gusto, y que por lo tanto es el propietario absoluto de la parte que le toca en virtud de semejante proceso.

Es interesante observar que esta última versión del enfoque histórico converge asombrosamente con una respuesta de tipo final (*end-state*) a la proposición de Nozick, la que se basa en una concepción de la equidad como no envidia.¹⁸ En una discusión de las ideas de Nozick, el economista Hal Varian (1974: 141-147) recuerda, en principio, el hecho bien conocido de que *cualquier* asignación óptima de Pareto puede alcanzarse, dentro de ciertas hipótesis, a través de un proceso de mercado competitivo, mediante un reparto apropiado de las dotaciones iniciales, y rechaza luego la manera en que Nozick resuelve el tema de este reparto. Esto motiva la elaboración del concepto de *wealth-fairness* o «equidad en cuanto a la riqueza». Una asignación es equitativa en este sentido si y sólo si cada agente prefiere su propia combinación de consumo y de producción a la de cualquier otro agente. Varian (1978: 150-151) muestra que esa asignación prevalecerá en lo que denomina el *capitalismo popular*, es decir, en un régimen donde, partiendo de una distribución igual de todas las dotacio-

17. Véase Steiner (1977b: 129; 1977c: 382; 1992).

18. Converte también —pero es menos asombroso— con la teoría de la igualdad de recursos de Ronald Dworkin (1981b, 1983a), al menos mientras se haga abstracción de los recursos internos. Véase las secciones 7.4 y 7.6, a continuación, para una discusión un poco menos sumaria de la teoría de la no envidia y de la posición de Dworkin.

nes (con excepción de la fuerza de trabajo y de los talentos), todos los bienes (incluido el trabajo) pueden ser intercambiados en un mercado competitivo. Como subraya Varian (1974: 152), prohibir la donación es esencial si se desea alcanzar una asignación equitativa en ese sentido. Se podría pensar, en consecuencia, que el enfoque propuesto por Varian no presenta ninguna diferencia importante en relación a la última versión del enfoque histórico presentado anteriormente. Pero no es así. En el escenario de Varian, en efecto, las donaciones están doblemente prohibidas. Lo están en principio, como en la teoría puramente histórica, en la medida en que pueden ser asimiladas a los legados, y por esto llevarían a perturbar cualquier distribución igual de las dotaciones «iniciales». Pero también lo están, al igual que cualquier desviación en relación con la competencia perfecta, para asegurar la realización del objetivo propuesto, una distribución que sea equitativa en el sentido de *wealth-fair*. Ninguna prohibición de este género puede figurar en una teoría de tipo histórico.

6.6. La apuesta decisiva: ¿la justicia socialista es opresiva?

En las secciones precedentes intenté mostrar cómo la afirmación de Nozick, según la cual una teoría de la justicia socialista (o cualquier otra teoría final o configurada) era incoherente (sección 6.3), podía volverse contra su propia teoría (sección 6.4) y cómo la tentativa de tratar adecuadamente la dificultad así denunciada podía llevar a la justificación de un «capitalismo popular» profundamente redistributivo (sección 6.5). Sin embargo, podemos interpretar de otra forma la crítica que Nozick hace del marxismo a partir del ejemplo de Wilt Chamberlain. Tanto desde un punto de vista sustancial como desde un punto de vista exegético, en efecto, es más plausible comprender que su argumentación invoca la libertad y la eficacia más que la simple coherencia: «La sociedad socialista debería prohibir los actos capitalistas entre adultos consintientes» (Nozick, 1974: 163). Para que el producto sea distribuido según las contribuciones en trabajo (actual), la explotación y la propiedad privada de los medios de producción deben estar prohibidas. Y esto sólo puede significar la prohibición de ciertas transacciones, plenamente voluntarias, de las partes implicadas. Semejante implicación puede perturbar a un marxista por dos razones distintas. Pone directamente en evidencia la existencia de un conflicto entre el socialismo y la *libertad*, y sugiere de manera indirecta la posibilidad de un conflicto entre el socialismo y la *eficacia* (ya que provoca que se bloquee el acceso a un estado posible en el cual algunos estarían mejor provistos mientras que otros lo estarían menos).

De estos dos conflictos el *segundo* no debería inquietar sobremedida a los marxistas. En primer lugar, es posible que la explotación no mejore el bienestar de todos los que se comprometen voluntariamente en tales relaciones, debido a sus consecuencias sociales globales, por ejemplo, un grado de desigualdad insoportable adonde los conducen sus propias acciones. En ausencia de prohibición habrá, sin embargo, explotación voluntaria, sea por la ignorancia de esas consecuencias sociales, sea porque éstas constituyen «males públicos» (en el sentido técnico del término): aunque todos (o casi todos) estén peor provistos, cada individuo contribuirá a ello sin embargo (en ausencia de organización colectiva) porque el efecto de su acto (por ejemplo, aceptar un contrato de trabajo) sobre las consecuencias sociales (el grado de desigualdad) es despreciable y está más que compensado por las ventajas privadas que obtiene de éste.¹⁹ En segundo lugar, aunque el argumento precedente fracasase —es decir, aunque la prohibición de la explotación impida verdaderamente que se alcance una posición óptima de Pareto (en la que todos estarían al menos igualmente bien provistos, y algunos mejor que cuando la explotación está prohibida), los marxistas todavía pueden afirmar que la eficacia, la maximización del bienestar agregado, no es lo único que importa. Puede ser que se desee trocar cierto grado de eficacia por cierto grado de igualdad, por ejemplo, de manera que las asignaciones superiores en el sentido de Pareto no sean ya necesariamente las preferidas. En consecuencia, la posibilidad de un conflicto entre el socialismo y la eficacia *así comprendida* no constituye un problema del que un marxista deba preocuparse mucho.²⁰

Por el contrario, la amenaza de un conflicto entre el socialismo y la *libertad* constituye un problema mucho más grave. Porque los marxistas no tienen la posibilidad de afirmar que la libertad no importa o que importa poco. El objetivo último del marxismo ¿no es, en efecto, la sustitución de un «reino de la necesidad» por el «reino de la libertad»? Y si éste es el caso no se justifica ninguna restricción, ningún arbitraje. Como los editores del órgano de la Communist League ya lo enunciaban en 1847: «No tenemos el menor deseo de cambiar la libertad por la igualdad. Estamos convencidos (...) de que ningún orden social garantizará más la libertad personal que una sociedad basada en la propiedad común.»²¹ En la actualidad, los marxistas tienen me-

19. Véase Cohen (1977: 9-12), Taylor (1982: 99-100), Roemer (1983: 13-14, 22).

20. Por supuesto es muy posible que haya conflicto entre el socialismo y la eficiencia dinámica, incluida la capacidad de desarrollar al máximo las fuerzas productivas. En la actualidad más que nunca, muchos estiman que se trata de mucho más que una simple posibilidad teórica. Si tienen razón, los marxistas tienen de qué inquietarse. (Vuelvo sobre este tema en la sección 6.8. Pero no es esta eficiencia la pertinente a este estadio de la discusión.)

21. Citado por Lipow (1982: 1).

nos que nunca la posibilidad de alegar que la libertad de la que hablan o por la que luchan es «de otra naturaleza». Negar que nuestra libertad consiste en hacer lo que deseamos tiene todas las posibilidades de suscitar el temor de que la libertad sea muy pronto interpretada como aquello que la vanguardia revolucionaria sabe que es bueno que hagamos o que los planificadores socialistas han decidido que deberíamos hacer. Si Nozick hace un llamamiento a la libertad contra el socialismo, se tratará, pues, para los abogados de éste, de contestarle invocando esa misma libertad. El desafío libertariano debe ser planteado sobre bases libertarianas.²²

Antes de dedicarme, en la sección siguiente, a lo que a mis ojos constituye la respuesta más convincente a este desafío, consideraré brevemente tres respuestas que por cierto no son satisfactorias. Se podría pensar, en primer lugar, en recurrir al argumento del *mal público* ya utilizado en relación con la eficacia. Pero intentar justificar la prohibición de la explotación voluntaria invocando la ignorancia de sus (malas) consecuencias remite a la objeción siguiente: lo que la ignorancia justifica, en una perspectiva libertariana, es a lo sumo la información, no la prohibición. Y si a pesar de todo se intenta justificar ésta como una acción colectiva que tiende a superar la irracionalidad colectiva del comportamiento individualmente racional, chocaremos de manera inevitable con una nueva objeción: cuando no hay unanimidad —desde que un individuo considera que estará mejor provisto, considerando todos los aspectos, si se permite la explotación— puede ser que la prohibición se justifique en términos de bienestar, pero entra manifiestamente en conflicto con la libertad de cualquiera. Como tal unanimidad es todo salvo probable, no cabe esperar encontrar en esta dirección una justificación libertariana directa de la prohibición.

En segundo lugar, podría intentarse mostrar que prohibir la explotación no reduce en absoluto la libertad global, sino que se desprende simplemente de una redistribución de esa libertad, cuya cantidad agregada puede considerarse *constante* en condiciones naturales y técnicas dadas.²³ En tal concepción de «suma cero», no hay ninguna diferencia, desde el punto de vista de la libertad, entre las dos posibilidades siguientes: 1) el poder de decidir si A va a contratar a B está asignado a cada par (A, B); y 2) ese mismo poder está asignado a la colectividad democrática de la que A y B son miembros. En una sociedad socialista democrática, el hecho de que yo no tenga la libertad

22. En los términos de Cohen (1981a: 8): es necesario «mostrar que el capitalismo es el enemigo de la libertad, en el sentido preciso en que afectar la propiedad privada de una persona disminuye su libertad». Discuto más adelante (sección 6.7) la tentativa de Cohen de elaborar una argumentación de este tipo.

23. Esta respuesta es *sugerida* por la observación de Cohen (1981a: 8-11) según la cual la propiedad privada es una manera particular de distribuir la libertad y la no libertad.

individual de decidir aceptar o rechazar su ofrecimiento de empleo se encuentra exactamente compensado por el hecho de que yo dispongo de un voto cada vez que una decisión similar debe tomarse respecto de otro miembro de la colectividad o (lo que es más realista) cuando se examina la legislación relativa a la legalidad del trabajo asalariado. En consecuencia, un libertario no podría verse ofuscado por una decisión por mayoría que prohibiera la explotación entre los que participan con su voto en esta decisión (o entre los que representan). Se trata simplemente de una redistribución, y no de una reducción, de la libertad. Semejante respuesta al desafío libertario se basa desdichadamente en una confusión entre la libertad y el poder. En lo que respecta al poder total del que goza un individuo, no existe ninguna diferencia entre el «gobierno de todos para todos» y el «gobierno de cada uno para sí mismo», para retomar la terminología de John Stuart Mill (1859). Pero, como el mismo Mill lo muestra, mientras que el primero remite a la tiranía de la mayoría, sólo el segundo es compatible con lo que razonablemente puede llamarse libertad.²⁴ Por democrática que sea, la decisión colectiva de prohibir cierto tipo de transacciones voluntarias —por ejemplo, la explotación capitalista— no puede sino restringir el «gobierno de cada uno para sí mismo».

Podríamos esforzarnos por mostrar que la explotación capitalista implica necesariamente una relación de *dominación*, de subordinación, de sumisión en el proceso de producción y que, al igual que numerosos libertarios se niegan a reconocer el derecho de venderse en esclavitud, estamos habilitados para rechazar, en nombre de la libertad, la libertad de vender nuestra propia fuerza de trabajo. Justificar de tal manera que se prohíba la explotación plantea varias objeciones. Sólo mencionaré una que considero decisiva. La explotación en el sentido en que el término es utilizado por Marx y en la tradición marxista, no implica la dominación. Puede existir en ausencia de cualquier sumisión en el marco del proceso de producción. En lugar de contratarme para aplicar los medios de producción que usted ha comprado, puede dejarme utilizar sus medios de producción a cambio de un alquiler o prestarme dinero con ayuda del cual puedo comprar los medios de producción que elija. Ya que el alquiler o el interés (real neto) que le proporciono es estrictamente positivo, usted extrae indudablemente un plusvalor de mi trabajo, me explota, por libre que yo sea, por otra parte, para organizar mi trabajo o elegir mis técnicas de producción. Que la explotación se efectúe a través de la contratación de la fuerza de trabajo mucho más a menudo que a través del alquiler de medios de producción o el préstamo a los trabajadores no es, por supuesto, un accidente. Para poder

24. En otros términos, no soy libre de hacer X si, para hacerlo, necesito la aprobación de otra persona o de un grupo de personas, me incluya éste o no.

controlar mejor el proceso de producción, en general le pareció deseable a los capitalistas sacrificar la opción teóricamente más segura de un alquiler o de un interés fijos. Pero en el contexto presente sólo importa la distinción analítica. Al ser la explotación concebible sin la dominación, una crítica libertaria de esta última no puede legitimar una prohibición de la explotación en tanto tal.

6.7. Nozick contradicho: de Cohen a Roemer

Después de haber explorado esas situaciones sin salida, volvámonos ahora hacia dos respuestas convergentes que parecen más prometedoras. Para empezar, es de una importancia crucial señalar el hecho conceptual siguiente: ser libre para hacer una cosa, no es simplemente tener el *derecho a hacerla*, sino también tener el *poder*. Como el propio Marx subraya en varias ocasiones, los proletarios son formalmente libres de no trabajar para los capitalistas en el sentido en que, a diferencia de los siervos frente al señor, tienen el *derecho* a no vender su fuerza de trabajo. Pero esta libertad formal no es una libertad real, porque dado el monopolio de los capitalistas sobre los medios de producción (y de los medios para su adquisición), la única alternativa es morir de hambre. En otros términos, no tienen la *capacidad* de no ser explotados. Por cierto, este argumento —si es correcto— sólo muestra que la explotación capitalista no puede justificarse sobre una base realmente libertaria, no que su prohibición pueda serlo. Pero entonces resulta, por lo menos, concebible que se pueda mostrar que reducir la libertad en una dimensión —mediante la prohibición de la propiedad privada de los medios de producción— la aumentaría en otra más importante, eliminando la obligación, para los trabajadores, de trabajar para un capitalista. La abolición del derecho al capital acumulado de manera privada es un precio que un libertario auténtico debería desear pagar para que cada uno pudiera gozar de la capacidad de no consagrar toda su existencia productiva a trabajar para otro.

G. A. Cohen propone una argumentación de este tipo.²⁵ Pero como él mismo señala, es fácil objetar que los proletarios no son obligados a ser explotados en ese sentido, al menos si se considera un lapso suficientemente largo. A veces los trabajadores, con su trabajo y su ahorro, logran sustraerse a su clase adquiriendo medios de producción y convirtiéndose de esta manera en trabajadores independientes. Desde que existe tal movilidad social ascendente, los proletarios son individualmente libres de no trabajar para un capitalista, aunque muchos sean incapaces de aprovechar esta libertad porque carecen («naturalmente»)

25. Véase sobre todo Cohen (1979: 18-25, y 1983: 11-14).

de las cualidades empresariales requeridas. No por eso deja de ser correcto afirmar, como lo hace Cohen, que los proletarios no gozan de la libertad *colectiva* de escapar a la explotación, en el sentido de que sólo pueden ejercer su libertad individual de no ser explotados si todos hacen lo mismo. En una sociedad capitalista, los trabajadores no pueden pasar todos al mismo tiempo a la pequeña burguesía. Por cierto, Cohen (1983: 18-19) reconocía que la falta de libertad colectiva no es necesariamente algo deplorable. Supongamos que un hotel que alberga a un centenar de turistas organiza una excursión para cuarenta personas. Si sólo se interesan treinta turistas ¿debemos sentirnos desolados por el hecho de que los turistas estén privados de la libertad colectiva de excursión? Pero, dice, podemos suponer sin temor a equivocarnos que los que desean escapar a la situación mutiladora de proletarios son mucho más numerosos que los que pueden hacerlo.

Si se trata de aportar una justificación libertaria a la prohibición de explotar, ese argumento es poco concluyente. Es cierto que la libertad formal no constituye una condición suficiente de la verdadera libertad. Pero es con seguridad una condición necesaria. Y la interdicción que implica la justicia socialista no haría más que reemplazar una situación de elección única (en la que los trabajadores están «colectivamente» forzados a trabajar para los capitalistas) por otra (donde están incondicionalmente forzados a trabajar con medios de producción detentados por la colectividad). Lo que el argumento sugiere es que más bien sería legítimo, desde un punto de vista libertario, una organización económica en la que coexistan, como en una fábula recordada por Nozick en otro contexto, un sector público y un sector privado (véase sección 6.2). En esas circunstancias, un gran número de trabajadores podría, sin embargo, preferir trabajar en este último sector, por ejemplo, porque los salarios ofrecidos por el sector público, aunque decentes, son generalmente más bajos que los ofrecidos por el sector privado. Como morir de hambre no constituye ya la única posibilidad tampoco puede decirse que los trabajadores se ven forzados a ser explotados, salvo que se afirme que siempre nos vemos *forzados* a actuar de la manera más racional para nosotros. Pero Cohen (1983: 21-22, 29-30) rechaza sin ambigüedad esta interpretación, que tendría también la implicación absurda de que los capitalistas se ven forzados a explotar a los trabajadores.

Aun en las circunstancias formuladas en la fábula de Nozick, puede existir una argumentación (realmente) libertaria que permita condenar la explotación.²⁶ Después de todo, la obligación de trabajar

26. La continuación de este capítulo esboza, a partir del tema de la explotación, la posición «real-libertaria» presentada con mayor nitidez —y seguridad— en los tres capítulos siguientes. Véase en particular las secciones 7.9, 8.6 y 9.2.

para los capitalistas no es más que un caso extremo de una asimetría más general entre trabajadores y capitalistas. Cohen (1983: 22) la formula en estos términos:

Todo el mundo debe aceptar el capitalismo tal como es. Pero la extensión de la opción en cuanto al punto de entrada en el conjunto de relaciones que éste impone varía de una persona a otra, y los capitalistas tienen típicamente una opción mucho más vasta que los trabajadores.

Esta asimetría más general se manifiesta tanto en las circunstancias de la fábula como en el capitalismo puro. Con esta visión, la argumentación libertaria contra la explotación puede tomar la forma siguiente, inspirada en Roemer (1983). Una situación de explotación es, en parte, el resultado de lo que cada persona elige hacer con su fuerza de trabajo y sus otras dotaciones y, en parte, el producto de desigualdades preexistentes. Aun si estas últimas no son tales que una de las partes no tiene otra opción que la de ser explotada, afectan profundamente a las posibilidades ofrecidas a cada una de las partes, y de esta manera a la libertad real de la que gozan. En consecuencia, es imposible que un (verdadero) libertario juzgue la explotación capitalista legítima.²⁷

Este argumento plantea de inmediato dos interrogantes. En primer lugar ¿qué puede decirse si las desigualdades actuales en cuanto a la posibilidad de obtener una renta son ellas mismas el resultado de elecciones libres *partiendo de una situación de igual riqueza*? Con el fin de ilustrar este «camino adecuado hacia la explotación capitalista» (Roemer, 1983: 18), consideramos el ejemplo de dos productores independientes. Uno elige el trabajo y el ahorro, mientras que el otro prefiere el ocio y el consumo. Es posible que más tarde lleguen a un arreglo de mutua ventaja en el cual el segundo productor trabajará con una tecnología intensiva en capital cuya introducción ha hecho posible la acumulación infatigable del productor industrial. En este caso, ya no se puede atribuir la explotación observada a desigualdades preexistentes, porque no existen. Pareciera pues que debemos llegar a la conclusión, de acuerdo con Roemer (1983: 20-21, 27), de que la explotación capitalista de los trabajadores (plenamente conscientes) en una sociedad donde la abolición del capital heredado garantizaría puntos de partida iguales para todos, nada tiene de injusto desde el punto de vista de un marxista preocupado seriamente por la liber-

27. Reconstruyo aquí el argumento de Roemer (1983) como una respuesta a la amenaza de un conflicto entre el socialismo y la libertad, más que de un conflicto entre el socialismo y la eficacia, sobre el que Roemer pone el acento.

tad. Puede ser, es verdad, que la explotación sea injusta tal como sucede en el capitalismo efectivamente existente (que los trabajadores tengan o no la posibilidad de trabajar con medios de producción colectivos) pero no es injusta en sí misma.²⁸

En segundo lugar ¿podríamos decir que el argumento focaliza excesivamente la atención sobre una fuente particular de la desigualdad de oportunidades? Los conjuntos de opciones posibles no están sólo limitados por la riqueza (o el capital alienable), sino igualmente por los talentos (o el capital inalienable). Al igual que hay desigualdades en la riqueza de la que estamos dotados «al comienzo», también nacemos con talentos desiguales y desarrollamos, sobre la base de estos últimos, cualificaciones técnicas, mentales y sociales, *antes* de ser capaces de hacer elecciones conscientes. Si la desigualdad de oportunidades constituye el fundamento para una condena de la explotación capitalista —cuando ésta es condenable—, entonces nos vemos forzados a condenar lo que Roemer (1982: capítulo 8) llama la «explotación socialista», es decir una remuneración diferencial de las cualificaciones, cada vez que las diferencias de cualificación (en el sentido más amplio, incluida la capacidad misma de trabajar) están al menos parcialmente determinadas por la desigualdad de oportunidades, social o biológicamente determinadas. Como lo reconocía Roemer (1983: 19-20), la legitimidad ética del principio de distribución socialista, «A cada uno según su trabajo», resulta socavado. Mientras la primera objeción implicaba que este principio era demasiado restrictivo (porque se negaba a admitir la legitimidad de la remuneración de la riqueza «justamente» adquirida), la segunda implica que lo es demasiado poco (porque reconocía como legítima la remuneración de capacidades «injustamente» adquiridas).

6.8. Libertarianismo y comunismo

Si el razonamiento precedente es correcto, un verdadero libertario —alguien que no se preocupa solamente por la libertad formal, sino también por la libertad real— reconocerá que es legítima la explotación voluntaria (sea «capitalista», es decir, basada en la riqueza, o «socialista», es decir, basada en las cualificaciones) si y sólo si se desprende de una situación de igualdad de oportunidades, de una libertad real igualmente compartida. Pareciera, pues, reclamar una

28. Volvemos a encontrar aquí una de las ramas de la argumentación que tiende a mostrar que la explotación no aporta una condena incondicional del capitalismo (véase la sección 4.4).

igualación radical de las oportunidades, por ejemplo, la imposición de derechos sucesorios prohibitivos o la aplicación de un sistema de enseñanza fuertemente compensatorio.²⁹ De esta manera, la respuesta «socialista» que aporta Roemer al desafío libertariano constituye de alguna manera una radicalización de la tentativa de Steiner de modificar el libertarianismo para tratar de manera más satisfactoria el problema de la apropiación originaria (sección 6.5). Sin embargo, como ya he señalado al discutir esta última posición, la igualdad de los puntos de partida implica prácticamente la prohibición de cualquier donación. Que un capitalista legue su fábrica a su hijo —o a cualquier otra persona, por ejemplo, a sus trabajadores— o que se la dé en vida, manifiestamente no tiene pertinencia alguna respecto de la igualdad de oportunidades. Roemer (1983: 20) lo reconocía sin vacilar: «El principio de Nozick según el cual la donación constituye una transferencia justa es indefinible para mí.» Según su parecer, cualquiera sea la renta a la que tenemos derecho en una sociedad, tener derecho a esa renta

(...) no significa tener derecho a disponer libremente de ella, sino más bien tener derecho a utilizarla a su gusto, con fines de consumo durante su vida. Esto incluye el derecho a contratar o a prestar, pero no a transferir esa capacidad de contratar y de prestar a otro individuo dándole capital (Roemer, 1983: 21).

Además, si no se trata sólo de eliminar las desigualdades de oportunidades asociadas a diferencias de riqueza, sino también aquellas que derivan de los diferentes talentos, hay que extender la prohibición de la donación al bien no material que constituye, por ejemplo, la atención prestada a la educación de sus hijos.

Esta consecuencia es doblemente embarazosa. Por una parte, demuestra que el libertariano no puede ganar en los dos frentes. Si autoriza la donación (siguiendo a Nozick) debe entonces reconocer como legítimas las desigualdades resultantes no sólo de las acciones y transacciones voluntarias de los agentes implicados sino también de la desigualdad de oportunidades preexistentes. Si se niega a reconocer la legitimidad de tales desigualdades (siguiendo a Roemer), debe entonces prohibir cualquier donación, exceptuando aquellas de las que

29. En cierta manera, esto significaría un regreso al socialismo premarxista. Véanse, por ejemplo, las posiciones radicales de los sansimonianos en cuanto a la herencia (Bouglé y Halévy, 1829: 253-255). Si, en sus escritos más recientes, Roemer (1989, 1993) sigue pregonando una forma de socialismo, es porque consideraciones de eficacia y no de equidad lo llevan a preferir un régimen de propiedad colectiva de los medios de producción a un régimen de propiedad privada (inicialmente) igual.

se beneficia toda la humanidad.³⁰ Por supuesto, cuando menos inclinada está la gente a hacer donaciones, menos problemas le plantea a un libertario adoptar esta segunda posición. Pero esto nos conduce al *segundo* aspecto desde el cual la implicación mencionada anteriormente puede ser molesta. La posición de Roemer prácticamente hace del egoísmo el único motivo legítimo de la acción. Desde el punto de vista marxista, esta consecuencia parece especialmente inadecuada. En efecto, el comunismo constituye el objetivo último en relación con el cual el socialismo es sólo un medio. Ahora bien, una sociedad comunista no es sólo una sociedad plenamente liberada. Es también una sociedad en la que cada uno *dará* según sus capacidades.³¹ Dejando de lado el altruismo, se puede, por cierto, contribuir a eliminar la no-libertad (real) de la competencia egoísta, pero no a eliminar la competencia egoísta en sí misma. La igualación radical de las oportunidades es manifiestamente una estrategia muy desgastada, si el objetivo es instaurar el tipo particular de sociedad libre que es una sociedad comunista.

Supongamos, pues, que debemos descartar esta estrategia, no porque estaría condenada al fracaso o porque negaría la libertad, sino porque hace más lenta la marcha hacia el objetivo último. Las posibilidades son entonces desiguales, la remuneración de la riqueza y de las capacidades (la explotación capitalista y «socialista») dejaría de ser legítima a los ojos de un (verdadero) libertario. Pero no por esto debería estar prohibida. Tal prohibición, por su impacto sobre el estímulo a ahorrar y a invertir, a formarse y a trabajar, podría en efecto, también ella, ser un obstáculo para la instauración del comunismo. Al autorizar cierto grado de explotación socialista (en el sentido de Roemer), el principio de distribución «A cada uno según su trabajo» reconocía parcialmente ese punto. Pero ninguna razón teórica nos obliga a limitarnos a eso. Si la maximización del crecimiento de la productividad es decisiva en la transición al comunismo y si exige cierto grado de explotación capitalista (siempre en el sentido de Roemer), entonces tampoco esta última debe ser prohibida. El problema no es de orden ético, sino de orden empírico y pragmático, como lo es por otra parte el problema de saber en qué medida los legados y donaciones deben prohibirse. Por las razones mencionadas anterior-

30. Un compromiso interesante recientemente sugerido por Robert Nozick (1989: 30-33) —y ya absolutamente discutido mucho antes que él, y sin que lo supiera, por François Huet (1953: 263-275), Eugenio Rignano (1901, 1919) y Josiah Wedgwood (1929: capítulo 11)— consiste en permitir a cualquier persona legar a su gusto todos los bienes adquiridos en vida, mientras los que ha recibido ella misma vuelven a su muerte a la colectividad. Este compromiso, sin embargo, no permite evitar el dilema, del que sólo ejemplifica la primera rama.

31. Véase, con relación a este punto, las observaciones de Serge-Christophe Kolm (1984: 157-176) sobre la relación entre comunismo y «reciprocidad general».

mente, no sería oportuno desde el punto de vista de la progresión hacia el comunismo imponer estrictas restricciones a los actos altruistas. Pero si es razonable suponer que una concentración excesiva de la riqueza puede trabar esta progresión, algunos límites podrían ser impuestos a los montos que una persona tiene derecho a recibir.³²

Así pues, el problema central al que nos vemos conducidos se refiere a las condiciones en las que nuestra sociedad evolucionará con mayor seguridad (aunque sea asintóticamente) hacia la realización del ideal de la sociedad comunista en el sentido preciso (que no es el sentido usual) de una sociedad en la cual los individuos darán libremente su trabajo (y su abstinencia) sin reclamar remuneración material. En la medida en que implica la represión masiva del altruismo (particularista), la igualdad estricta de las oportunidades no tiene evidentemente ningún sentido desde esta óptica. Puede suceder igualmente que la prohibición total de la explotación capitalista o la de la propiedad privada constituyan medidas también ineptas. Sólo una argumentación empírica puede decírnoslo. El núcleo de lo que a mi parecer constituye la respuesta más adecuada que puede aportarnos la tradición marxista al desafío libertariano es que, en principio, es necesario precisar el objetivo que se persigue, especificar el tipo particular de sociedad libre en la que se considera deseable vivir. Y para alcanzar este objetivo con más seguridad y más rápidamente, no es sensato tener ojos sólo para la libertad real de todos. Mantenerse en la perspectiva (formalmente) libertariana de Nozick, por supuesto, está fuera de cuestión. Pero sustituir su planteo por Steiner o el reino de la libertad real a la manera de Roemer tal vez vale poco más. El socialismo, definido por la propiedad colectiva de los medios de producción ¿forma parte de la estrategia óptima? Ésta es una pregunta que, a la luz de la historia reciente, vale la pena que se planteen los marxistas.³³

32. Semejante fórmula ya había sido propuesta por John Stuart Mill (1848: 139). En el mismo espíritu, se puede también soñar, con Meade (1964: 54-58; 1984: 143-144) y Atkinson (1972: 168-172), en un impuesto fuertemente progresivo sobre el conjunto de las donaciones recibidas en el curso de su existencia.

33. Las implicaciones de una respuesta negativa a este problema son exploradas por Van Parijs (1985) y Van der Veen y Van Parijs (1986a y b).

CAPÍTULO 7

LA ECONOMÍA DEL BIENESTAR FRENTE AL DESAFÍO LIBERTARIANO

Es un juego que se juega de a dos. Cada uno de los dos jugadores paga 400 francos para participar en él y debe tender a apropiarse de una parte lo mayor que pueda de la apuesta total, que es de 1.000 francos. Cada uno de los jugadores no conoce ni conocerá a su adversario. El juego no se repetirá con los dos mismos jugadores y éstos lo saben. En su versión más simple, el juego consiste en tres etapas. Se empieza por echar a suertes quién será el primer jugador. Éste anuncia luego qué suma reivindica (un múltiplo de 100 comprendido entre 0 y 1.000). Luego el segundo jugador acepta o rechaza la propuesta. En el primer caso, recibe el monto restante, mientras que se da al primer jugador el que ha reivindicado. En el segundo caso, los jugadores nada reciben y los 1.000 francos vuelven a los organizadores.

Acepten por un momento jugar a este juego. ¿Qué van a hacer? Si son racionales la respuesta es clara. Si juegan en primer lugar, pedirán 900 francos. Y si tienen un segundo lugar, aceptarán en todos los casos, con tal que el monto restante sea estrictamente positivo. En los hechos, sin embargo, estamos muy equivocados. Un equipo de investigadores alemanes ha procedido a una serie de experiencias de este tipo.¹ De esto surge que como media los primeros jugadores piden nítidamente menos de 900 francos y que los segundos jugadores lo rechazan en un número significativo de casos, aunque ese rechazo provoque la pérdida irremediable de una suma que de otra manera embolsarían. Los mismos sujetos fueron sometidos a experiencias repetidas (con jugadores diferentes). Se introdujeron una serie de variantes del juego inicial. La conclusión siguió siendo la misma: siempre se comprueba una desviación notable con relación a lo que el

1. Véase Güth (1987). Los detalles del juego descrito (sumas implicadas, etc.) están adaptados pero no traicionan el espíritu de los juegos imaginados por Güth y su equipo.

interés personal racionalmente perseguido debería dictar, sin que esta desviación sea atribuible a un malentendido sobre la naturaleza del juego. ¿Cómo explicar este fenómeno?

Responder a esta pregunta es rendirse a la evidencia siguiente: aun en esta situación artificial donde todo tiende a que los sujetos no se preocupen más que de su interés personal (igualdad de oportunidades iniciales, anonimato, no repetición del juego entre las mismas personas), los primeros jugadores dan como media cierto peso en su elección a algo así como la «equidad» o la «justicia distributiva». Para admitir esto ni es necesario suponer que esos primeros jugadores están movidos por una motivación moral. Puede suceder muy bien —y tal vez el interés principal de este tipo de experiencia es revelarlo— que se preocupen sólo por su interés personal pero que, sin embargo, se vean llevados a desviarse de lo que la racionalidad parece dictarles porque anticipan de manera correcta que una conducta demasiado masivamente inicua de su parte puede suscitar en el adversario una indignación, una rebelión que le haga descuidar su propio interés con miras a «castigar» la iniquidad.

Con todas las ventajas y desventajas del mundo experimental, esta experiencia muestra muy bien cómo la idea que la gente se hace de la justicia distributiva contribuye a modelar la distribución de las rentas o, más en general, de los niveles de vida. Sugiere en consecuencia que desde el punto de vista de la explicación de esta distribución y sin tener que invocar intervención política, las consideraciones de orden ético revisten una gran importancia. En el resto de este capítulo me esforzaré por distinguir las concepciones de la justicia distributiva que imperan *de facto* en nuestra sociedad y afectan significativamente a la distribución efectiva de las rentas. Más bien me esforzaré por responder, a partir de una visión crítica de algunas teorías recientes de la justicia económica, al problema de saber qué constituye una distribución «apropiada» o «justa» de los niveles de vida. Al hacer esto me esforzaré por mostrar cómo la economía normativa, marcada por el utilitarismo, debió reformarse progresivamente para hacer un lugar esencial, en su mismo núcleo, a la libertad.

7.1. De Mill a Sen

¿Hay un criterio, un principio que nos permita decir qué constituye la distribución más justa de los niveles de vida, la mejor en el sentido moral del término? Los grandes filósofos economistas de mediados del siglo XIX dieron una respuesta tan simple como universal. En materia de distribución como en cualquier otra materia, se trata de perseguir un objetivo único: maximizar el bienestar colectivo, defi-

nido como la suma de niveles de bienestar de los individuos que componen la sociedad considerada. Desde este punto de vista —habitualmente calificado de *utilitarismo clásico* y típicamente representado por autores como John Stuart Mill y Henry Sidgwick—, la manera en que se distribuyen los niveles de vida no tiene importancia como tal. Sólo importa su impacto sobre este agregado que es el bienestar colectivo.

Para que este agregado tenga un sentido, por supuesto, es necesario que los niveles de bienestar de diferentes individuos puedan ser comparados con ayuda de un patrón suficientemente rígido que permita calcular una suma o una media. En el curso de la primera mitad de este siglo, sin embargo, los economistas empezaron a dudar que pudiera tener un sentido efectuar semejante comparación. Y a partir de entonces se preguntaron qué era posible decir todavía, en una óptica utilitarista, sin dar por supuesta la comparabilidad interpersonal de utilidades. La respuesta a esta pregunta es el utilitarismo ordinal de la *new welfare economics*, la «nueva economía del bienestar», a la que están asociados los nombres de Lionel Robbins (por haber puesto en evidencia la dificultad que constituye su punto de partida) y Vilfredo Pareto (por haberle aportado su concepto central). La economía normativa se redujo en adelante a la evaluación de estados posibles de la economía según un criterio de *eficiencia* (o de *eficacia*) definido como sigue: un estado de la economía es óptimo de Pareto si no existe ningún otro estado posible en el que por lo menos un agente goce de un nivel de bienestar superior mientras que el bienestar de ningún otro agente es en él menor que en el estado que se trata de evaluar.²

Durante algunas décadas, la economía normativa se mantuvo en los límites así trazados y con total aceptación porque al abstenerse de cualquier delicada comparación interpersonal y de cualquier juicio de valor que no fuera el contenido en el criterio de Pareto, podía tener la impresión de «neutralidad», de «objetividad» que un programa más ambicioso no hubiera dejado de disipar. A la larga, sin embargo, los límites inherentes al utilitarismo ordinal resultan intolerablemente estrechos. Por supuesto, era muy evidente desde el principio que el criterio de eficiencia no bastaba por él solo para justificar la elección de un estado particular de la economía, y sobre todo de una distribución particular de los niveles de vida. El economista debía dejar a la «política», a los procedimientos de votación que, por cierto, no son neutros pero que tampoco apelan a otra cosa que a un utilitarismo ordinal, la preocupación de elegir uno de los innumerables estados óptimos de Pareto posibles. El impulso requerido para salir de este marco surgió

2. El capítulo 2 describe de manera más detallada las diferentes versiones del utilitarismo y las dificultades que cada una plantea.

de la publicación de un libro célebre del futuro premio Nobel Kenneth Arrow (1951). En efecto, el teorema de imposibilidad que ocupa la parte central demuestra que el utilitarismo ordinalista se encuentra atrapado en un dilema entre, por una parte, la indeterminación del criterio de Pareto, y, por la otra, la posibilidad de irracionalidad colectiva inherente a cualquier procedimiento de agregación puramente ordinal de las preferencias individuales que se aparte del simple criterio de Pareto para romper su indeterminación.³

La aclaración de este dilema tuvo el efecto de engendrar una literatura enorme conocida actualmente con el nombre de teoría de la elección social (o de las elecciones colectivas). Esta literatura se desarrolló en dos direcciones principales, ambas fuertemente marcadas por la obra ejemplar del economista indio Amartya Sen.⁴ Por una parte, el teorema de imposibilidad de Arrow llevó a una exploración sistemática de los procedimientos de decisión colectiva (efectivamente utilizados o simplemente posibles) con miras a determinar cuáles de ellos pueden satisfacer cierto número de exigencias que parece razonable imponer a cualquier procedimiento aceptable, y en qué condiciones pueden hacerlo.⁵ Por otra parte —y es lo que aquí más nos interesa—, igualmente indujo a una ampliación considerable del campo de la economía normativa, en principio por un nuevo cuestionamiento de la restricción «ordinalista» del utilitarismo, luego y sobre todo por un nuevo cuestionamiento del mismo utilitarismo donde el bienestar de los individuos deja de ser la única información pertinente para guiar las elecciones colectivas. Desde el punto de vista de la definición de un criterio de justa distribución de los niveles de vida, esta ampliación es capital. Porque no sólo llevó a los economistas a reconocer que la exigencia de eficiencia, por débil que sea su definición, ya constituye un juicio de valor. También permitió sentirse habilitados a, y equipados para, tratar de frente el tema de la justicia distributiva. Hizo posible un diálogo intenso y fecundo con la filosofía política (anglosajona) que, desde la publicación de *A Theory of Justice* de Rawls (1971) tuvo un desarrollo espectacular.⁶ Para ejemplificar esta ampliación, empecemos por considerar y discutir sucintamente tres cri-

3. Este dilema está explicitado y discutido en la sección 2.2.

4. Véase especialmente su manual de teoría de la elección social (Sen, 1970), su breve monografía sobre el tema de la desigualdad (Sen, 1973), su recopilación de artículos sobre este tema (Sen, 1982) y sus tres monografías más recientes (Sen, 1985, 1987 y 1992).

5. A manera de ilustración, véase, por ejemplo, Hammond (1987) y d'Aspremont y Peleg (1987). Recurriendo principalmente a los instrumentos formales de la teoría de juegos, este conjunto de investigaciones se une igualmente a la teoría de la negociación (*bargaining theory*), cuyo primer objetivo es predecir el resultado de una negociación entre dos agentes cuyos intereses son divergentes.

6. Bajo la forma de una bibliografía comentada, Van Parijs (1982a) aporta una visión de la «primera década» de la filosofía política anglosajona contemporánea.

terios de distribución *equitativa* de los niveles de vida, intentando conciliar la búsqueda de la eficiencia con la de la igualdad.

7.2. La equidad como proporcionalidad (Homans)

Dar lugar a consideraciones propiamente distributivas en el criterio que permite evaluar diferentes estados de la economía es, de una manera u otra, otorgar importancia a algo que no es la eficiencia, a algo así como una preocupación por la igualdad. En el marco del pensamiento *welfarista* característico de la tradición económica,⁷ la expresión más simple que puede encontrarse de ese principio consiste en exigir la igualdad entre los niveles de bienestar (que se suponen comparables) de todos los miembros de la sociedad. Otorgarle a semejante principio una importancia exclusiva es manifiestamente difícil desde el momento en que se sale del marco de un problema de distribución pura. Si el corte del pastel está dado, puede tener un sentido distribuirlo de manera igual entre todos. Si, por el contrario, el corte del pastel depende de la manera en que debe dividírsele, puede suceder, por ejemplo, que una división igual (debidamente anticipada por los agentes) conduzca, a falta de estímulo material suficiente para la preparación del pastel, a que ese pastel se reduzca a unas migajas. Si, como es razonable suponer, juzgamos preferente dar a todos algo aunque no sea para todos lo mismo, más que dar una porción nula pero (por lo tanto) igual a todos, esto significa que no atribuimos a la igualdad una importancia exclusiva y que admitimos por lo menos un arbitraje entre la igualdad y la eficiencia. En lugar de contentarnos con la aseveración —plausible, por cierto, pero desesperadamente imprecisa— que ambas son importantes, ¿no hay un medio de llegar más lejos formulando un criterio que sea preciso sin ser arbitrario y que tome en cuenta la preocupación por la igualdad tanto como la exigencia de eficiencia?⁸

Un primer criterio que vale la pena considerar es el principio de «equidad» (*equity*) inicialmente desarrollado en psicología social. Si bien algunos lo remontan a la concepción aristotélica de la justicia como proporcionalidad, fue, sin embargo, el sociólogo norteameri-

7. Lo que se ha convenido, desde Sen (1979), en llamar welfarismo es la doctrina que consiste en restringir la información pertinente a una decisión colectiva a los valores tomados, para cada una de las opciones posibles, por las funciones de utilidad de los individuos implicados. El utilitarismo corresponde entonces a los casos particulares donde esta información es agregada en forma de suma o de media.

8. Aquellos a quienes se llama a veces «intuicionistas» restan a esta afirmación una pluralidad de valores pertinentes sin principio que permita jerarquizarlos o, al menos, articularlos. Para un ejemplo típico de esta posición véase Rescher (1966).

cano George Homans (por otra parte uno de los precursores del enfoque económico en sociología) el primero que le dio una formulación relativamente precisa.⁹ La *equidad* en la distribución del producto de una empresa común consiste en repartir ese producto a prorrata según los esfuerzos aportados por las personas involucradas. Si Homans y los psicólogos sociales adelantan este principio, es antes que nada a título de hipótesis descriptiva relativa a los comportamientos y actitudes distributivas espontáneas de personas comprometidas en una tarea común. Y por eso mismo, aunque sea en una versión sensiblemente matizada, continúa siendo corroborada por los resultados de las encuestas más recientes.¹⁰ Pero, a primera vista en todo caso, este principio tiene también la ventaja de tomar en cuenta la preocupación de igualdad, ya que, la remuneración del esfuerzo constituye en sí misma un estímulo material para contribuir a la tarea común. ¿En consecuencia, no nos aporta lo que buscamos, en este caso un compromiso éticamente defendible entre las exigencias de igualdad y las de eficiencia?

La respuesta, desgraciadamente, es negativa. Lo que fundamenta esta respuesta sin duda no ha sido formulada por nadie tan rigurosamente como por Kotaro Suzumura (1987). Lo que él muestra, en el marco de un modelo formal muy simple, es que tanto una distribución igual del producto como una distribución equitativa (en el sentido de Homans) de este producto se apartan generalmente de la solución óptima para el grupo considerado. En efecto, para que pueda alcanzarse una diferencia máxima entre el valor del producto colectivo y la carga representada por el esfuerzo colectivo, una distribución igual genera muy pocos esfuerzos, pero una distribución equitativa genera demasiados. En el modelo de Suzumura, además, es perfectamente posible que la ventaja colectiva neta (la diferencia entre el valor del producto y la carga del esfuerzo) sea *más* grande en el caso de una distribución igual que en el de una distribución equitativa. En otros términos, puede suceder que la pérdida de eficiencia por exceso de esfuerzo en el segundo caso exceda la pérdida de eficiencia por falta de esfuerzo en el primero: todo depende de la forma exacta de la función de producción.

Esta proposición, por cierto, es tan vulnerable como las hipótesis del modelo del que se desprende. Cuando se modifican esas hipótesis ya no es necesariamente válida. Las hipótesis muy simples sobre

9. Véase Homans (1961: capítulos 4 y 12). Berkowitz y Walster (1976) y Deutsch (1985) dan una idea de los desarrollos ulteriores de esta «teoría de la equidad» en psicología social.

10. Véase por ejemplo Shepelak y Alwin (1986) y Schokkaert y Overlaet (1989), que confirman la importancia de informaciones relativas al esfuerzo aplicado en los juicios relativos a la distribución justa de las rentas.

las que se basa la demostración de Suzumura (productividad marginal decreciente, maximización para cada agente de su ventaja neta, etcétera) no son, sin embargo, en absoluto alambicadas. Son las hipótesis más naturales que pueden hacerse con un modelo tan simple. Esta demostración, en consecuencia, basta para mostrar que existen condiciones plausibles en las que la equidad, lejos de constituir un compromiso honorable entre la igualdad y la eficiencia, *se aleja de la eficiencia aún más que la igualdad*. Es como si para contentar a los habitantes de Estrasburgo que consideran que Bruselas está demasiado lejos, se decidiera instalar el Parlamento europeo en Florencia, o sea más cerca de Estrasburgo que de Bruselas, pero más lejos de Estrasburgo que lo que está Bruselas...

7.3. La equidad como maximin (Rawls)

Este primer fracaso debe hacernos reflexionar. Tratando de encontrar una fórmula del tipo «A cada uno según...», que, en cualquier circunstancia nos aportara un compromiso razonable entre igualdad y eficiencia, resulta —curiosamente tal vez, visto el nivel de abstracción del modelo— que hemos sido demasiado concretos. Sin duda tenemos más posibilidades de éxito si limitamos nuestra ambición a la formulación de un principio general que integre de entrada las consideraciones de igualdad y de eficiencia pero que también pueda eventualmente justificar fórmulas concretas de distribución que difieran de un contexto a otro. En este sentido se han hecho dos proposiciones principales. La primera está contenida en el célebre «principio de diferencia» de John Rawls.¹¹

Para presentar este principio, empecemos por reformular el problema que debemos resolver en términos de un compromiso defendible entre el imperativo utilitarista de maximizar el nivel medio de bienestar individual y el imperativo igualitarista de minimizar la dispersión de ese bienestar. Para inclinar el utilitarismo hacia un sentido igualitarista, se puede pensar en sustituir una media ponderada por la media simple de los utilitaristas: en lugar de dar a todos los individuos el mismo peso en la función que hay que maximizar, se daría un peso más importante a los individuos cuyo nivel de bienestar es relativamente bajo. Pero ¿cualquier ponderación de este tipo no es necesariamente arbitraria? Por lo menos una ponderación puede pretender no serlo: la que otorga una importancia *ex-*

11. El principio de diferencia fue propuesto por primera vez por Rawls (1958). Se discute en profundidad en Rawls (1971: secciones 11-17) y vuelve a ser precisado en Rawls (1990: secciones 18-20). Véanse igualmente las secciones 3.4 y 3.6.

clusiva a aquel o aquella cuyo nivel de bienestar es el más bajo. En un contexto donde las desigualdades de bienestar tienen un impacto positivo en el bienestar medio, semejante criterio no equivale —y muy lejos de serlo— al igualitarismo. Ni constituye, contrariamente a lo que a veces se ha afirmado, el más igualitarista de los criterios compatibles con la eficiencia en el sentido débil de la optimalidad de Pareto.¹² En efecto, es concebible que se pueda igualar más que lo que exige el principio de diferencia sin que por ello la distribución se vuelva ineficiente.¹³ Pero semejante igualación deterioraría necesariamente la suerte, por lo menos de una persona, más allá de la suerte del peor provisto en la distribución que satisficiera el maximin.

Este principio de maximización del bienestar mínimo corresponde exactamente a la manera en que cierto número de economistas han interpretado, al menos inicialmente, el «principio de diferencia» de Rawls.¹⁴ Sin embargo, formulado de esta manera, este principio se enfrenta a un problema que afecta invariablemente cualquier teoría que otorgue cierta importancia a la igualdad de bienestar. Se trata del problema de los llamados *gustos dispendiosos*. Para ejemplificar, supongamos durante un momento que soy extremadamente desdichado porque no poseo un Renault Espace, mientras que ustedes ya están muy contentos con un Renault 5. Tal como se lo enunció anteriormente, el principio de diferencia tiene como consecuencia exigir que se reduzca otro poco el nivel de vida de ustedes (supongamos obligándolos a cambiar el Renault 5 por el Renault 4 que es más rudimentario) para poder darme, en la forma de un Renault Espace, un *nivel de vida* nítidamente más elevado que el de ustedes, aunque no me haga acceder a un nivel de *bienestar* superior al de ustedes. Semejante sensibilidad de las exigencias de la justicia a los azares de mis fantasías es difícilmente aceptable.

12. Hablando estrictamente, la realización del maximin (maximización del bienestar mínimo) no basta para asegurar la óptima de Pareto, pero una reformulación un poco más sofisticada del maximin, llamado a veces leximin, es suficiente. El leximin consiste en exigir que se elija, entre los estados posibles, uno de aquellos donde el bienestar del más desfavorecido es más alto y luego, entre éstos, uno de aquellos donde el bienestar del más desfavorecido salvo uno es el más elevado, y luego, entre éstos, etc. (véase, por ejemplo, Sen, 1970: 138). Para simplicidad de la exposición, a continuación sólo hablaré de la versión maximin, pero en rigor debe tratarse de la versión leximin.

13. Supongamos que son posibles dos distribuciones. La primera atribuye un nivel de utilidad 3 a Michel y 5 a Laurent, mientras que la segunda atribuye 10 a Michel y 4 a Laurent. El maximin selecciona sin vacilar la segunda. Pero la primera es más igualitaria y es, por otra parte, Pareto-eficiente, ya que es imposible reemplazarla por otra opción posible sin deteriorar la suerte de por lo menos una persona (en este caso Laurent). La distribución que satisfacía el maximin no es pues necesariamente la más igualitaria de las distribuciones eficientes.

14. Véase por ejemplo Sen (1970: sección 9.2) y d'Aspremont y Gevers (1977).

Sobre todo para evitar este tipo de consecuencia Rawls formuló su principio de diferencia no en términos de utilidad o de bienestar, sino en términos de lo que llama los «bienes sociales primarios», es decir, esas condiciones indispensables y medios generales que permitan a cada uno buscar la realización de su concepción de la buena vida: la riqueza y las rentas, los poderes y las prerrogativas y las bases sociales del respeto de uno mismo.¹⁵ En consecuencia, lo que el principio afirma es que se trata de maximizar la suerte (en términos de rentas, poderes, etc.) del peor provisto (en esos mismos términos). Dicho de otra manera, afirma que sólo son legítimas las desigualdades de renta, de poder, etc., que contribuyen a mejorar la suerte de los más desfavorecidos. La misma pluralidad de los bienes primarios engendra evidentemente una dificultad —de la que Rawls es muy consciente— en cuanto a la identificación unívoca de los más desfavorecidos y de lo que constituye una mejora de su suerte. La formulación adoptada por Rawls tampoco permite a su concepción de «la justicia como equidad» (*justice as fairness*), cuyo principio de diferencia es un componente totalmente capital, evitar el problema de los gustos dispendiosos aportando un criterio preciso para arbitrar la tensión entre eficiencia e igualdad.

7.4. La equidad como no envidia (Foley)

Con ese mismo nombre de «equidad» (*equity* o *fairness*), sin embargo, y de manera paralela al desarrollo de la concepción de Rawls, cierto número de economistas han elaborado y discutido otro concepto con miras a llegar al mismo objetivo: darle un lugar a la eficiencia y a la igualdad evitando a la vez el problema de los gustos dispendiosos. Introducido por primera vez en la disertación doctoral de Duncan Foley, desarrollado por Serge-Christophe Kolm, Hal Varian, Elisha Pazner y otros, este enfoque intenta dar una formulación precisa a la idea intuitiva de que una distribución es equitativa cuando ninguna persona envidia a otra.¹⁶ Para presentarlo, tomemos en principio el caso de un puro problema de distribución: se trata de distribuir un conjunto de bienes sin tener que producirlos. Si los bienes son diferentes y si las preferencias varían de un individuo a otro, una distribución de partes iguales a todos es toscamente ineficiente. Si cada

15. No menciono entre los bienes sociales primarios las libertades y las oportunidades, que son tratadas respectivamente por el principio de igual libertad y el principio de igualdad de oportunidades, los otros dos principios rawlsianos. Véanse también las secciones 3.4 y 3.6.

16. Para los orígenes de este enfoque, véase Foley (1967: sección IV), Kolm (1972: capítulo II) y Varian (1974). Se encontrarán útiles presentaciones sintéticas en Varian (1975), Pazner (1976) y Thomson y Varian (1985).

uno de nosotros recibe una zanahoria y un puerro cuando usted aborrece los puerros que yo adoro tanto como aborrezco las zanahorias que a usted lo enloquecen, la distribución en vano intentará ser igual, es manifiestamente subóptima: uno y otro estaríamos menos tristes si yo le diera mi zanahoria a cambio de su puerro. Esto sugiere de inmediato la idea de reemplazar la exigencia de una distribución igual por la de una distribución *equitativa*, es decir 1) óptima de Pareto (en el sentido definido más arriba), y 2) exenta de envidia (ninguno prefiere la cesta de bienes de otro en vez de la propia). ¿Existe semejante distribución? En el caso de la distribución pura, la respuesta, dentro de condiciones muy generales, es positiva. «Basta», para alcanzarla, dar a cada uno dotaciones idénticas y dejar operar a un mercado de competencia perfecta.

Cuando se pasa de esta economía de puro intercambio a una economía de producción (suponiendo por un momento que el total de las dotaciones iniciales esté dado), el problema se complica. Porque si, en ese cuadro ampliado, existen distribuciones óptimas de Pareto y distribuciones exentas de envidia, en general no existen las que son a la vez óptimas de Pareto y exentas de envidia. Su razón intuitiva es clara: acordar a alguien una cesta de bienes «deseables» puede muy bien permitir acrecentar su bienestar sin disminuir el de nadie, en la medida en que esto lo incita a producir más. La noción de equidad, tal como ha sido definida, no permite pues en este caso reconciliar la exigencia de eficiencia y la preocupación de igualdad. Sin embargo, es posible redefinirla para permitirle representar ese papel. Basta para esto con reformular el criterio de no envidia aplicándolo no sólo a las cestas de bienes distribuidos, sino a los conjuntos formados por la cesta de bienes atribuida a una persona y su contribución productiva (que se supone identificable). En esta nueva perspectiva, una retribución superior de los trabajadores ya no viola necesariamente el criterio de no envidia, ya que el no trabajador que aceptara de buena gana intercambiar su cesta de bienes por la de un trabajador no está necesariamente deseoso y/o es capaz de intercambiar su situación por la remuneración y la contribución productiva de ese mismo trabajador. Se puede demostrar que una distribución equitativa (*wealth-fair*), definida ahora como óptima de Pareto y exenta de envidia en este nuevo sentido, existe en condiciones muy generales. Para alcanzarla, «basta» con distribuir igualmente las *dotaciones iniciales* y dejar operar sobre esta base a un mercado (tanto del trabajo como de los bienes) perfecto.

Al igual que el principio de diferencia de Rawls, este principio de equidad integra de la manera más general consideraciones de eficiencia y de igualdad. A primera vista en todo caso, hace aún más ya que, en principio, formulado en términos de bienes primarios, el principio

de Rawls no garantiza totalmente la optimalidad de Pareto,¹⁷ y además, sobre todo, porque el criterio de equidad que acaba de ser introducido llega mucho más lejos que Rawls al exigir que ya no haya «más desfavorecidos»: su satisfacción requiere que nadie envidie a nadie. Desde el punto de vista de la eficiencia como desde el de la igualdad, sin embargo, me parece que debe preferirse el principio de Rawls.

Para convencerse es necesario ver en principio que, aun aplicada a una economía de producción, la *eficiencia* de la que se trata en el criterio de equidad como no envidia todavía se entiende en un sentido estático. Por cierto, el monto de la renta real a distribuir no se considera dado. Pero el monto total de las dotaciones iniciales sí lo está. En los hechos, podría suceder muy bien que ese monto se vea significativamente afectado por la anticipación de la distribución igualitaria de las dotaciones, que requiere el mecanismo que asegure una distribución final exenta de envidia. Para hablar más concretamente, el mecanismo requerido para realizar el principio de equidad como no envidia exige la supresión del derecho a legar su patrimonio a las personas de su elección. La ineficiencia (dinámica) eventual resultante de semejante prohibición —supongamos, en forma de una negligencia mucho mayor respecto del mantenimiento de su patrimonio— escapa totalmente al marco de análisis en el que se formula este principio. Es igual para todos los casos en que la óptima de Pareto en el sentido estático usual es subóptima, ineficiente desde un punto de vista más amplio. Piénsese, por ejemplo, en la argumentación de Schumpeter en cuanto a la eficiencia dinámica de la competencia monopolística, o también en las teorías recientes que explican la existencia de un paro involuntario de equilibrio para la búsqueda de un salario de «eficiencia».¹⁸

Por supuesto que puede redefinirse la noción óptima de Pareto de manera de tener en cuenta todas estas consideraciones dinámicas. Pero entonces nos encontramos enfrentados, y esta vez de manera insoslayable, con la dificultad que había motivado el pasaje de la primera (*fairness*) a la segunda (*wealth-fairness*) definición de la equidad como no envidia: generalmente no hay en ella distribución que sea a

17. Si la suerte de Michel y Laurent se expresa esta vez con ayuda de un índice de bienes primarios, el principio de diferencia va a recomendar una distribución que da 10 a Michel y 4 a Laurent más que otra que da 5 a Michel y 3,5 a Laurent, aunque Michel (al estar plenamente saciado) está tan satisfecho en la segunda situación como en la primera y aunque Laurent (presa de los celos) es más desdichado en la primera situación que en la segunda. Al pasar de la distribución «rawlsiana» a la otra, se podría pues mejorar, *en términos de bienestar*, la suerte por lo menos de una persona (Laurent) sin deteriorar la suerte de nadie. El principio de diferencia no exige, pues, que se opte por una distribución eficiente en el sentido de Pareto.

18. Véase Schumpeter (1943: capítulo 8) y, por ejemplo, Malcomson (1981) o Shapiro y Stiglitz (1984).

la vez óptima de Pareto en ese sentido menos estrecho y exento de envidia, aun en el segundo caso. La envidia —o, más exactamente, una situación en la cual algunos tienen buenas razones para envidiar la suerte de otros— aparece entonces «funcional», en el sentido preciso en que cada uno, incluidos los envidiosos, aprovecha su existencia. Y es precisamente esta posibilidad la que el principio de diferencia toma plenamente en cuenta, no poniendo ninguna restricción en cuanto a la fuente de la ineficiencia que puede afectar de manera negativa la suerte del más desfavorecido. Si, por ejemplo, una asignación desigual de las dotaciones iniciales permite mejorar la suerte de los más desfavorecidos, a través de un mecanismo del tipo del esbozado con anterioridad, *ipso facto* está justificada.¹⁹

Además, el principio de diferencia me parece que debe ser preferido al principio de equidad como no envidia (en su versión modificada) en nombre de cualquier preocupación por la *igualdad*. Según este último principio, en efecto, el más desfavorecido no tiene ningún motivo legítimo para quejarse, por miserable que sea su renta, desde el momento en que su productividad es demasiado débil para poder producir tanto como producen efectivamente los que tienen una renta más elevada que la suya. Como bien lo pone en evidencia el mecanismo que permite realizar una distribución exenta de envidia en ese sentido, adoptar este criterio significa dar a cada uno la misma parte de las dotaciones materiales y por lo tanto darle derecho al pleno producto de sus dotaciones internas, de sus talentos. Semejante implicación —éticamente poco atrayente si se piensa, por ejemplo, en el caso de un minusválido sin recursos al que su productividad nula impide «envidiar» la suerte de cualquiera— constituye a mis ojos una objeción decisiva contra esta formulación del criterio de equidad. Por lo tanto, no constituye una objeción decisiva contra el enfoque de la «no envidia» como tal, en la medida en que ésta ha elaborado, paralelamente al concepto de *wealth-fairness*, un concepto de *full-income-fairness* que permite precisamente responder a esta objeción. Significa, en efecto, exigir que sea neutralizado el impacto de diferencias en las dotaciones materiales e internas.²⁰ Más que definirla explícitamente y

19. Debe observarse, sin embargo, que Rawls subordina su principio de diferencia a un principio de «igualdad equitativa de las oportunidades», que exige que a talentos y capacidades iguales, los individuos surgidos de los diferentes grupos sociales gocen de las mismas oportunidades de acceso a todas las posiciones sociales (véase Rawls, 1971: 73-74). Una igualdad (al menos parcial) de las dotaciones materiales está implicada en este principio (sobre el que volveré en la sección 7.6), pero no en el principio de diferencia.

20. Este criterio vuelve a exigir la igualdad de la renta «plena» o «potencial», es decir, de la renta que el individuo tendría si trabajara todo el tiempo y en el nivel de remuneración que le confiere su productividad. La ausencia de envidia, en este sentido, no implica pues la igualdad de las rentas efectivas: en función de sus preferencias, diferentes individuos pueden elegir tener más o menos ocio. Tampoco implica que el trabajo no sea remunerado, sino solamente que productividades diferentes no conducen a diferencias de rentas. Como, por otra parte, la efi-

discutirla en detalle, me limitaré a señalar que plantea de manera aún más aguda la dificultad mencionada anteriormente en lo que concierne a tomar en cuenta la eficiencia y que, si bien resuelve la dificultad que acaba de mencionarse a propósito de tomar en cuenta la igualdad, lo hace al precio de convertirse en totalmente inaceptable desde el punto de vista de un valor que hasta este momento no hemos tratado: la libertad. Antes de considerar esta nueva dimensión, concluyo afirmando que entre las diferentes tentativas de formular un criterio que articule eficiencia e igualdad, me parece que la más prometedora encuentra su expresión más adecuada en el criterio de diferencia de Rawls: una distribución desigual de los bienes primarios (rentas, poderes, etc.) sólo es legítima si esa desigualdad contribuye a mejorar la suerte de los más desfavorecidos.

7.5. La crítica libertaria

Discutir, como acabo de hacerlo, sobre la manera «óptima» o «la más equitativa» de distribuir los niveles de vida tal vez es legítimo si se trata de distribuir un maná que nos cae del cielo. Pero la mayor parte de los componentes de nuestro nivel de vida no cae del cielo. Se trata de objetos —bienes y servicios— que provienen del trabajo y del ahorro de individuos determinados. ¿Esos individuos no tienen sobre esos objetos derechos que —tácitamente— negamos cuando nos permitimos plantear temas de «justicia distributiva» o manejar criterios de equidad? Si fabrico un objeto la sociedad tiene derecho a quitármelo de las manos para distribuirlo de una manera que estime equitativa. La justicia ¿no consiste más bien en el respeto puro y simple de los derechos de los individuos? Y toda configuración de los niveles de vida por igual o desigual que sea ¿no es, en consecuencia, justa desde el momento en que resulta del libre ejercicio de esos derechos? En la perspectiva esbozada por estas preguntas, la justicia social se reduce, para retomar la expresión de Hayek, a un «espejismo». Y el conjunto de las teorías elaboradas o elaborables en el que fue nuestro marco de pensamiento en secciones pre-

ciencia exige que trabajos de productividad desigual sean remunerados de manera desigual, de esto se desprende que la no envidia y la eficiencia no son en este caso conciliables sino imponiendo un «impuesto sobre el talento» (sea o no utilizado) o, en otras palabras, estipulando que los individuos deben «comprar» su ocio a un precio tanto más elevado cuanto mayor es la productividad. Satisfacer esta tercera formulación del criterio de no envidia se encuentra de esta manera inevitablemente asociado a una forma de desposesión de uno, de esclavitud, cuya intensidad es tanto mayor cuanto más grande es la productividad del individuo implicado. Discuto en detalle en otro lugar (Van Parijs, 1990d) las principales tentativas recientes de especificar un criterio de compensación equitativa de los *handicaps* que escape a la dificultad que acaba de mencionarse.

cedentes resulta carente de toda pertinencia fuera del supuesto (actual en todo caso) marginal del maná caído del cielo.

Esta crítica radical de todas las teorías de la justicia tradicionales, desde el utilitarismo al igualitarismo, es de hecho el componente más radical de este magma heterogéneo que constituye el pensamiento llamado «neoliberal»: la posición libertaria.²¹ Su representante académicamente más respetado es el filósofo Robert Nozick. Pero algunos de sus rasgos han sido popularizados por diferentes economistas, sobre todo por varios miembros de la escuela llamada «austriaca» (Friedrich Hayek, Israel Kirzner, Murray Rothbard). Esta posición tiene implicaciones en los ámbitos más variados, desde la legislación sobre la pornografía hasta la organización de la enseñanza. Pero una de ellas es la que nos interesa en especial. Es la legitimación de un capitalismo radical, donde los niveles de vida son los que el mercado, sin ningún lugar para una redistribución que vaya más allá de la corrección de las violaciones de los derechos que se produjeron en el pasado. Si una sociedad, por rica que sea, deja morir a sus indigentes, puede suceder que los libertarios consideren esto deplorable. Pero, como no se ha violado ningún derecho de propiedad, a sus ojos nada hay de *injusto*.

Pueden resultar chocantes, inaceptables, estas implicaciones de la posición libertaria. Pero no puede ignorarse lo que constituye la fuerza del desafío que plantea: por una parte la exigencia de otorgar a la libertad un lugar principal, de dar por lo menos a esta libertad el peso de una obligación que restrinja las manipulaciones de niveles de vida que pueden imponerse en nombre de la eficiencia, de la igualdad o de esa articulación de las dos que es la equidad; y por otra parte el reconocimiento del hecho, a mis ojos insoslayable, que quien dice libertad dice derecho de propiedad individual. La continuación de este capítulo presenta y discute rápidamente tres tentativas de tomar en serio este desafío —de dar a la libertad un papel importante en la distribución de los niveles de vida— sin por eso conceder a los libertarios la conclusión a la que según ellos conduce este desafío: la ilegitimidad de cualquier redistribución de alguna amplitud.

7.6. La igualdad de las oportunidades (Dworkin)

La primera de estas tentativas se basa en una distinción familiar rescatada por un texto clásico de Ronald Dworkin (1981*a* y *b*) entre

21. Véase el capítulo 5 para una presentación sumaria de las tesis centrales del libertarismo y de las principales dificultades «internas» que plantean, y los capítulos 6 y 8 para una presentación más en profundidad de la posición de Nozick, confrontada respectivamente con las posiciones marxista y «liberal-igualitaria».

igualdad de oportunidades (o de recursos) e igualdad de resultados (o de bienestar).²² ¿Por qué repudiar ésta para promover aquélla? Aun realizando una distribución igual (o en todo caso equitativa) «al comienzo» se podría entonces dejar a las elecciones individuales —y al azar— total libertad para armar la distribución de los niveles de vida sin tener que confrontarse con ninguna estructura preestablecida. Al igual que en la concepción de la equidad como no envidia discutida en la sección 7.4 en este caso hay igualación de las dotaciones iniciales. Pero mientras que de manera inmediata ésta aparece justificada, al igual que la competencia perfecta, como elemento de un procedimiento que permite realizar una distribución final determinada (en este caso óptima de Pareto y exenta de envidia), se justifica en este caso independientemente de la distribución final a la que conduce: poco importa si ésta es desigual, poco importa si está manchada de envidia o si no maximiza el nivel de vida de los más desfavorecidos. Lo único que importa, es que tiene igualdad (o equidad) «al comienzo». Todo el resto es una cuestión de libertad.²³

Esta tentativa de reconciliar equidad y libertad me parece que lleva a un callejón sin salida por varias razones. Me contentaré con presentar una, empezando por plantear una pregunta aparentemente muy simple: ¿qué es exactamente esta igualdad al comienzo, esta igualdad de dotaciones iniciales que requiere la igualdad de oportunidades? Lo que se tiende a primera vista es a la igualación de lo que poseemos al nacer. (Dejo de lado el saber si sólo concierne a las posesiones materiales o si los talentos también cuentan.) En la reflexión, sin embargo, no hay diferencia fundamental desde este punto de vista entre ser heredero de una fábrica al nacer y recibir esa misma fábrica a los cuarenta años (o si, como en Dworkin las dotaciones «internas» también están afectadas, entre una parálisis contraída en el nacimiento y una parálisis no menos grave provocada por una caída a la edad de veinte

22. Debe señalarse, sin embargo, que Dworkin habla de «igualdad de recursos» que distingue precisamente de la «igualdad de oportunidades» tal como se entiende habitualmente con lo que llama la *starting gate theory*. Para esto sólo hay que igualar los recursos externos, mientras que para Dworkin hay que igualar también los recursos internos, es decir los talentos. Pero de ambas partes se trata de igualar sólo «dotaciones» dejando pues a la «ambición» la posibilidad de afectar la distribución final de las rentas.

En Jencks (1972: capítulo 1) y Friedman (1980: capítulo 5) se encontrarán discusiones clásicas y muy accesibles (respectivamente «de izquierda» y «de derecha») del ideal de igualdad de las oportunidades en sentido restringido; y en Bowie (ed.) (1988) y Paul y otros (ed.) (1988) útiles reseñas de contribuciones recientes.

23. Aunque ellos mismos no hablen de «igualdad de oportunidades», esto se une a la posición de «libertarianos de izquierda» como Hillel Steiner (1977a, 1987, 1988, 1989) que, sobre la base de la ilegitimidad del derecho a la herencia y/o sobre la base del derecho de cada uno a una parte igual de los recursos naturales, se ven (casi) llevados a afirmar el derecho igual de cada miembro de una generación a lo que le lega la generación precedente. Discuto las justificaciones y dificultades de esta posición en la sección 6.5 y en la introducción de Van Parijs (ed.) (1992).

años). Reclamar la igualdad de oportunidades, es por lo tanto reclamar la igualdad de lo que nos ha sido dado, en cualquier momento que sea. Y suprimir la desigualdad de las oportunidades, es prohibir todas las donaciones, todos los actos altruistas, o al menos todos aquellos que tienen uno o varios beneficiarios privados que ya tienen dotaciones iguales o superiores a la media. No se podría, por ejemplo, legar el departamento a una hija, a lo sumo vendérselo y aun más: no a un precio de amigo sino al precio más alto que se pueda lograr.²⁴

La igualdad de oportunidades da pues lugar a la equidad como a la libertad. Pero la manera en que da lugar a la libertad no sólo es mucho más restrictiva de lo que parece. También es particularmente desafortunada. Si bien deja total libertad (en el respeto a los derechos de los otros) a los actos egoístas, en efecto se convierte en discriminatoria y detallista apenas se trata de actos al menos parcialmente altruistas. Cuando se capta toda la medida de lo que abarca realmente la expresión engañosa de «igualdad desde el comienzo», se descubre que a fin de cuentas, la igualdad de oportunidades cuando se la toma en serio, no deja a la libertad un lugar mucho más satisfactorio que los principios de equidad discutidos en la primera parte.

7.7. La desnuda propiedad de uno mismo (Cohen)

Una segunda estrategia parte de una dificultad central en el enfoque libertariano. Según ésta, cada uno es pleno propietario de su propio cuerpo (y de su alma, por supuesto, si ésta existe), así como de los bienes legítimamente adquiridos por efecto de una transacción voluntaria (venta o donación) con quien era antes el legítimo propietario. Sin embargo, últimamente, todos los objetos materiales que nos rodean están hechos de componentes que en un comienzo no eran propiedad de la persona: los recursos naturales. ¿A quién pertenecen estos recursos? Una posición extrema consiste en responder simplemente: «El que primero llega, primero se sirve.» El que llega primero puede apropiarse de todo lo que cae en sus manos y revenderlo, con o sin transformación, al precio que desee pedir. Casi ni es necesario imaginar las consecuencias a que lleva esta posición en el caso de una fuente única en un desierto, por ejemplo, para encontrarla éticamente inaceptable.²⁵ En el otro extremo se puede considerar, por el contrario, que todos los recur-

24. Este punto se desarrolla en la sección 6.8.

25. Por eso algunos libertarianos, empezando por (Nozick, 1974: 174-182), prefieren suavizarla introduciendo una «cláusula lockeana», que no autoriza la apropiación más que en los casos en los que el bienestar de otras personas no quede disminuído. Otros, sin embargo, como Rothbard y Kirzner, se mantienen firmes en la posición no suavizada. Este tema se trata con mayor profundidad en las secciones 6.4 y 6.5.

Los recursos naturales son propiedad pública y ese status de propiedad pública se transmite automáticamente a todos los bienes producidos a partir de recursos naturales por la adición de trabajo humano.

Esto lleva a la sugestión siguiente: los libertarios insisten sobre la importancia de la libertad entendida como el pleno derecho de cada uno sobre sí mismo. Muy bien. Aceptémoslo sin ninguna reserva. Por el contrario, otorgar plena propiedad de un recurso natural al primero que le pone la mano encima no es más que una convención arbitraria sobre la legitimidad de la «apropiación originaria» que no tiene mucho que ver con la libertad. Nada nos impide, entonces, como sugiere G. A. Cohen (1986), reemplazar esta convención por la convención opuesta, que implica la propiedad pública de todos los bienes externos. ¿No obtenemos entonces una elegante conciliación entre equidad y libertad?

Hervé Moulin y John Roemer (1986) han explorado recientemente este tema y enunciaron cierto número de condiciones formales mínimas que deben necesariamente ser satisfechas para que haya, por una parte, propiedad de cada uno sobre sí mismo y, por otra, propiedad pública de bienes externos. Su conclusión es decepcionante (aunque, si se piensa, no tiene nada de sorprendente): la única distribución que satisface estas condiciones es la que iguala los niveles de bienestar. En su modelo, en otros términos, la exigencia de igualdad aplasta totalmente la preocupación por la libertad. Para darle alguna sustancia se necesita más que la condición necesaria de la propiedad de uno mismo que Roemer y Moulin introducen en su modelo. La propiedad de uno mismo nada significa si no está acompañada por el derecho a disponer de algunos bienes externos. Y la libertad que nos importa introducir aquí es pues irreconciliable con una propiedad pública del mundo no humano.

7.8. El contrato social liberal (Kolm)

Tomar la libertad en serio exige pues que nos acerquemos mucho más a la posición libertaria. Es lo que hace Serge-Christophe Kolm (1985, 1987) en varios escritos recientes. Lo que presenta en ellos es la versión más coherente a sus ojos, y de entrada la más defendible, del liberalismo sin afirmar, sin embargo, que es lo suficientemente defendible para que él la tome en cuenta. Esta versión parte de premisas idénticas a las de Nozick:

es la que se desprende de transacciones voluntarias entre individuos plenamente dueños de sí mismos. Pero Kolm se aleja de Nozick en un punto crucial. Admite la legitimidad de transacciones colectivas (unáni-

mes) —de «contratos sociales liberales»— cuya ejecución por el Estado toma la forma de una presión de la colectividad sobre el individuo.

Para ejemplificar esta posibilidad, tomemos un ejemplo al que Kolm otorga una importancia especial, el de las donaciones colectivas. Supongamos que estamos todos dispuestos a renunciar a 2.000 pesetas de nuestra renta anual para ayudar a las 600.000 personas más pobres del país. Nos encontramos entonces en la situación paradigmática en materia de bienes públicos. Que los otros hagan algo o que no hagan nada, no es el tercio de un céntimo que doy a cada pobre lo que producirá sobre los beneficiarios un efecto perceptible, ni es pues una diferencia que tenga alguna significación a mis ojos. Librado a mí mismo, corro un gran riesgo de no hacer nada. Y como todos los otros «ricos» están en la misma situación que yo, no se hará nada. Por esta razón es perfectamente posible que todos los ricos del país *se obliguen unánimemente* a renunciar cada uno, en forma de un impuesto, a 2.000 pesetas de su renta, con miras a alcanzar un objetivo que sólo una acción colectiva puede permitir alcanzar. Para Nozick y los otros libertarios estadounidenses, este impuesto, como cualquier impuesto, es ilegítimo, al igual que cualquier otra obligación (fuera de la de respetar la propiedad de otro) a la cual la colectividad pretenda someter a los individuos. Para Kolm, por el contrario, este impuesto, al igual que cierto número de otros impuestos que permiten asegurar la producción de bienes públicos, es perfectamente legítimo, porque no es más que la aplicación eficaz, gracias a la autoridad estatal, de la libertad unánimemente expresada en un contrato colectivo.

Es indiscutible que el enfoque de Kolm otorga un lugar considerable a la libertad, sin que por eso se vea obligado a prohibir cualquier forma de imposición y en particular cualquier corrección de la autoridad pública a disparidades en los niveles de vida engendradas por el mercado. Sin embargo, es crucial señalar que la amplitud de esas correcciones depende por entero de los sentimientos más o menos caritativos de aquellos que ganan en el juego del mercado. Para Kolm como para Nozick, si resulta que los ricos no son muy generosos, a los pobres no les queda más que matarse todo el día por una magra pitanza si son capaces de hacerlo, o reventar de miseria si no lo son. Y esto, *tanto desde el punto de vista de la libertad como desde el punto de vista de la equidad*, me parece inaceptable.

7.9. Maximizar la libertad real de todos

No quisiera terminar con una nota negativa este enfoque selectivo de las diferentes tentativas recientes de unir la libertad a la eficiencia.

y a la igualdad como tema central de la economía normativa. Si bien es importante saber lo que proponen los otros y esencial no avalar indiscriminadamente todas sus sugerencias, tampoco es malo aventurarse audazmente más allá del comentario aislado para someter a crítica las posiciones a las que se ha llegado aunque sea provisionalmente. Es lo que me propongo hacer ahora, muy brevemente, a manera de conclusión. Proseguiré la reflexión de la segunda mitad de este capítulo (secciones 7.5 a 7.8) a la vez que se verá que vuelvo a las zonas inmediatas de la conclusión a la que había llegado anteriormente (secciones 7.1 a 7.4).

Si a mi parecer los libertarios tienen totalmente razón al sostener que la libertad *supone* la propiedad individual, que no puedo ser libre sin ser propietario de mí mismo y de los bienes externos, por el contrario se equivocan al *identificar* la libertad con semejante derecho. Para que tenga la libertad de hacer lo que quiero de mi vida—consumir y producir lo que deseo y como lo deseo—, no basta en efecto que tenga el *derecho* a hacer eso, siendo plenamente propietario (al menos) de mí mismo. Es necesario además que tenga el *poder* de hacerlo, por tener acceso a suficientes recursos para poder efectivamente realizar lo que deseo. Porque ¿para qué sirve tener el derecho de irse de vacaciones, por ejemplo, si no tengo los medios para tomarlas? Para usar una distinción a menudo utilizada en la crítica del liberalismo, la libertad a la que es importante darle un lugar es la libertad *real* de vivir su vida a su manera, no sólo la libertad *formal* de hacerlo.²⁶

Al tratarse de libertad real en ese sentido, uno por supuesto no puede permitirse decir lo que pueden decir, con referencia a la sola libertad formal, los libertarios: «Demos a cada uno la plena libertad de realizar lo que desea». Porque aunque se haga abstracción de los deseos que es imposible satisfacer por razones lógicas (volar sin dejar el suelo), físicas (desplazarse más rápido que la luz) o tecnológicas (construir una pista de esquí en Júpiter), dar satisfacción a todos de esa libertad real sería imposible en la medida en que la realización de mis deseos es incompatible de manera múltiple con la de los deseos de otras personas. No puedo tener la libertad real de llevarlos al cine (suponiendo que esta perspectiva los interese) sino limitando la libertad de ustedes de no acompañarme. Sólo puedo tener la libertad de adquirir la Société Générale por algunos millares de pesetas afectando la libertad de sus accionistas (que consideran que vale más) a no cedérmela. Nada asegura tanto la coherencia de las libertades reales como una definición adecuada de los derechos de propiedad que haga

26. Esta distinción plantea cierto número de problemas de los que no hablaré ahora. Véase Van Parijs (1991b) para un enfoque de la literatura sobre el tema.

plenamente compatible la plena libertad formal de todos. Pero si es insostenible querer dar a cada uno la libertad real de llevar su vida como lo considera, por el contrario es posible, sin incoherencia, querer dar a todos la *mayor libertad real posible*.

De manera imperceptible hemos llegado si no al principio de diferencia, al menos a un principio que está estrechamente emparentado con él.²⁷ Porque dar a todos la mayor libertad posible, es maximizar la libertad real del que menos la tiene, o abolir todas las desigualdades de libertad real que no contribuyen a incrementar la libertad real del que, a este respecto, está más desfavorecido. Formalmente, los dos principios son idénticos. Todo se reduce a saber cuál es exactamente la relación entre la «libertad real» y los «bienes sociales primarios» de los que se trata en el principio de diferencia (riqueza y renta, poderes y prerrogativas, bases sociales del respeto a uno mismo). Para describirla de manera muy sumaria, me contentaré con decir aquí que en una primera aproximación la expresión concreta más adecuada de la libertad real consiste en un *nivel de vida* asegurado a cada individuo *de manera incondicional*. Como tal, el nivel de vida no toma en cuenta más que la dimensión renta de Rawls, la libertad real de consumir. La exigencia de incondicionalidad, sin embargo, integra lo que constituye la importancia de cada una de las otras dimensiones mencionadas por Rawls, que al asegurar el nivel de vida permite realizar al mismo tiempo, más allá de la libertad real de consumir, la libertad real de trabajar y la de no trabajar.²⁸

El principio único de maximización de la libertad real de todos en el sentido precisado, aunque sea muy sumariamente, me parece preferible no sólo al principio de diferencia, del que después de todo es sólo su reformulación, sino también al conjunto jerarquizado que este principio forma con los otros dos principios que Rawls propone: el principio de igual libertad y el principio de igualdad de las oportunidades. A través de este capítulo he hecho diferentes alusiones a lo que motiva esta preferencia. Pero se necesitaría para apuntalarla —y para responder a las múltiples objeciones que plantea el principio que propongo— mucho más lugar del que dispongo.²⁹ En todo caso hay algo que está claro. Y es que ese principio de maximización de la libertad real de todos integra en una fórmula simple los tres órdenes de preocupación cuya problemática conciliación en el marco de la economía

27. Aun más que a las ideas de Rawls, la preocupación por elaborar una concepción de la justicia en términos de libertad real se acerca a los escritos recientes de Amartya Sen (1989, 1990a, 1990b, 1992).

28. Esta justificación «rawlsiana» de una asignación universal se desarrolla en la sección 8.7.

29. Ésta es, en parte, la tarea a la cual los dos capítulos siguientes se esfuerzan en contribuir. Véase también Van Parijs (1990c, 1990d y 1991a).

del bienestar constituía el tema central de este capítulo: la preocupación de igualdad, ya que la desigualdad sólo se tolera si beneficia a aquellos que son sus mismas «víctimas»; la preocupación por la eficiencia ya que siendo todas las cosas iguales, incrementar la eficiencia es incrementar la libertad real; y la preocupación de libertad, aun en el sentido de los libertarios, ya que la libertad real presupone la libertad formal.

CAPÍTULO 8

EL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS FRENTE AL DESAFÍO LIBERTARIANO

8.1. Libertad y propiedad: Nozick contra Rawls

La libertad —la libertad de cada uno a hacer la vida que quiere— es el único valor que importa, o al menos el único que importa cuando se trata de definir la estructura básica de la sociedad: tal es el núcleo de la posición libertaria.¹ A menudo expresado en forma negativa como un principio de no agresión o de no interferencia, este núcleo apela necesariamente a una noción de propiedad. Salvo armonía preestablecida, en efecto, una sociedad cuyos miembros serían libres de hacer todo lo que quisieran es un sin sentido. Mi libertad de manipular esta pipa choca con su libertad de fumarla; mi libertad de casarme con Catherine Deneuve choca con su libertad de preferir —¿quién sabe?— a Jean-Paul Belmondo. Para hacer coherente la idea de una sociedad libre —de una sociedad de hombres y mujeres libres— es imperativo hacer las libertades compatibles definiendo los territorios en el seno de los cuales cada libertad particular puede ejercerse de manera soberana. Y esto es lo que hace el sistema de los derechos de propiedad: derecho de propiedad de cada uno sobre su propio cuerpo y derechos de propiedad sobre objetos exteriores adquiridos (o creados a partir de objetos adquiridos) en virtud de su transferencia voluntaria por parte de la persona que era anteriormente su propietario.

Semejante concepción es perfectamente coherente. Pero es incompleta desde un punto de vista crucial. Existen en efecto —o al menos han existido— objetos que no son propiedad de ningún ser hu-

1. Éstas son dos formulaciones típicas: «La idea central del libertarismo es que hay que permitir a la gente que lleven la vida que desean» (Friedman, 1973: XIII); y: «La fe libertaria se basa en un axioma central: que ningún hombre o grupo de hombres puede agredir la persona o la propiedad de otro» (Rothbard, 1973: 23).

mano: los recursos naturales. Todos los objetos existentes están hechos, en última instancia, con objetos de este tipo. Una formulación adecuada de la posición libertaria exige que se diga cómo es posible convertirse en el propietario de un objeto que antes no era propiedad de nadie. Es el problema notorio de la *apropiación originaria*, al que los libertarios han aportado respuestas divergentes. Algunos, como Murray Rothbard e Israel Kirzner, adoptan simplemente el principio: «El primero que llega es el primero en servirse.» La apropiación de un recurso natural se asimila a una creación *ex nihilo* y cualquiera que tiene la primera idea y la posibilidad de apropiarse de un objeto natural cualquiera (se trate de la luna, de una gacela o de una molécula de oxígeno) se convierte en seguida, y sin ninguna condición, en el legítimo propietario. Otros, como Robert Nozick o Baruch Brody, se adhieren al principio precedente, pero inspirándose en Locke y en Fourier para acompañarlo de lo que se ha dado en llamar una cláusula lockeana: la apropiación originaria sólo es legítima si los que se benefician con ella (directa o indirectamente) perciben una compensación que les asegure el nivel de bienestar del que hubieran gozado en ausencia de la apropiación (Nozick), y aun hasta una participación equitativa en las ganancias que se desprenden de cada apropiación (Brody). Y finalmente Hillel Steiner y los «libertarios de izquierda» reactivan la tradición de Thomas Paine y Henry George al afirmar el derecho de cada uno a una parte igual de los recursos naturales y cuando éstas son objeto de apropiaciones privadas, el derecho de cada uno a una parte igual de la contribución al producto nacional (o mundial) del factor recursos naturales; la distribución de lo que es atribuible al trabajo y al capital sigue por otra parte regida de manera integral por el juego de las transacciones voluntarias.²

Cualquiera que sea la respuesta que aportan a este tema de la apropiación de los recursos naturales, el principio central al que se adhieren los libertarios los conduce ineluctablemente a las implicaciones políticas siguientes: consideran una represión inadmisibles cualquier forma de legislación sobre las relaciones sexuales entre adultos consintientes, sobre la pornografía, sobre las asociaciones políticas no criminales, al igual que cualquier restricción a la inmigración. Ven en el servicio militar o civil una variedad contemporánea de la esclavitud. Asimilan el robo —tanto más grave por cuanto lo perpetra el Estado— a cualquier forma de intervención pública o de imposición motivada por objetivos de eficiencia o de equidad. Por lo tanto consideran que el único régimen socioeconómico admisible en la actualidad es el anarcocapitalismo —un régimen de mercado puro

2. Para una presentación crítica de esas diferentes soluciones libertarias al problema de la apropiación originaria, véanse las secciones 6.4 y 6.5.

en el que cualquier institución pública queda abolida —o al menos el capitalismo radical— que difiere del precedente en que éste está dotado de un Estado mínimo encargado, a través de sus tribunales y sus prisiones, su policía y su ejército, y eventualmente algunas transferencias correctivas, de proteger los derechos de propiedad de los individuos y de rectificar, llegado el caso, las violaciones que hubieran tenido lugar. No se trata pues, para el Estado, de intervenir para asegurar la igualdad de las oportunidades ni para mejorar la suerte de los más desfavorecidos.

Esta última observación basta para indicar qué grande es la distancia, en el nivel de las implicaciones políticas, entre la posición libertariana y la de John Rawls. Para localizar esquemáticamente la fuente de esta diferencia, podría decirse que los libertarios hacen crecer el ámbito al que se aplica el primer principio de Rawls (que atribuye a cada uno libertades máximas) hasta el punto de no dejar que subsista ningún espacio libre al que pueda aplicarse su segundo principio (que exige la igualdad equitativa de oportunidades y la optimización de la suerte de los más desfavorecidos) o cualquier otro principio de justicia distributiva. Si los libertarios se adhieren a las libertades fundamentales afirmadas por el primer principio —que por otra parte no hace sino enunciar diferentes aspectos de la propiedad de cada uno sobre sí mismo—, deploran, por el contrario, que el derecho de detentar la propiedad personal —que también figura entre las libertades fundamentales que enumera el primer principio— no ha recibido la formulación a la vez precisa y general que encuentra en sus propias teorías. A sus ojos, hay una tensión, aun una incoherencia, entre la preocupación por la libertad individual expresada en la prioridad absoluta que Rawls atribuye al primero de esos principios y la opresión del individuo por la colectividad indisociablemente unida a la aplicación del segundo.

Para precisar esta crítica y examinar lo que Rawls puede contestar a la misma, partiré del escrito que la ha articulado de manera más penetrante, más elegante y más influyente, *Anarchy, State and Utopia*, de Robert Nozick, cuya segunda parte consiste, en lo esencial, en una crítica de la teoría de la justicia de Rawls. Me concentraré en los dos puntos centrales de esta crítica, aquellos cuya validez implicaría efectivamente la incoherencia de la posición de Rawls, y también en aquellos cuya refutación convincente es susceptible de asestar a la posición libertariana un golpe mortal.³

3. Para un inventario y una discusión menos selectivos de las objeciones que Nozick plantea a Rawls, véase sobre todo, en inglés, Van der Veen (1978), Phillips (1979: capítulo 3), A. H. Goldman (1980) y Sandel (1982: capítulo 2); en neerlandés, Lehning (1986: capítulo 17); en francés, Livet (1984).

8.2. La objeción «Wilt Chamberlain»

La primera de estas dos críticas no concierne específicamente a la teoría de Rawls, sino al conjunto de las teorías de la justicia que, al contrario de las teorías libertarianas, no hacen de la justicia un puro asunto de no violación de derechos, y por lo tanto de «pedigrí», de historia o de *entitlement*. Estas teorías que, para ser breve, llamaría tradicionales, pueden ser de tipo configurado (*patterned*) —por ejemplo «A cada uno según sus méritos», «A cada uno según sus necesidades» o «A cada uno lo mismo»—, o de tipo final (*end-state*) —por ejemplo el utilitarismo o el principio de diferencia de Rawls—. Pero todas caen bajo el peso de la crítica que Nozick formula sobre la base del célebre ejemplo del jugador de baloncesto Wilt Chamberlain.⁴ Veamos, brevemente, de qué se trata.

Partamos de una situación supuesta de acuerdo con el principio de justicia adoptado, por ejemplo, el principio de diferencia. Según él todos los individuos son los legítimos propietarios de lo que poseen. Luego, pueden, al parecer, hacer de lo que poseen el uso que deseen, siempre que, por supuesto, no infrinjan los derechos de otros. O pueden, por ejemplo, consagrar una pequeña parte a la entrada que les permitirá cada semana ver jugar al asombroso Wilt Chamberlain. Éste, por supuesto, percibe una parte no desdeñable de la recaudación que aporta a su club la multitud que él atrae. Cualquiera sea el principio tradicional de justicia en nombre del cual queda convenido decretar justa la distribución inicial, es fácil darse cuenta de que salvo por un azar extraordinario, este principio será rápidamente violado como consecuencia directa de lo que los individuos eligen hacer con lo que ese mismo principio les ha atribuido. Nozick (1974: 163) concluye: «Ningún principio de justicia final o configurado puede ser realizado de manera continua sin interferencia continua en la vida de las personas», es decir, sin una intervención incesante de la colectividad para limitar lo que los individuos pueden hacer o corregir los efectos de lo que hacen.⁵ Para una teoría como la de Rawls, que pretende dar a un principio de libertad una primacía absoluta, semejante implicación no puede dejar de ser embarazosa.

4. Ya recordado dos veces en este resumen (secciones 1.3 y 6.3).

5. Esta observación generaliza la vieja crítica dirigida por Hume (1751 : 194) al igualitarismo: «Haced las posesiones tan iguales como queráis, la diversidad en los grados de talento, de preocupación y de actividad que caracterizan a los hombres romperán inmediatamente esa igualdad. (...) Se requiere igualmente la inquisición más rigurosa para vigilar cualquier desigualdad apenas aparece; y la jurisdicción más severa es necesaria para castigarla y eliminarla.» Ha sido abundantemente aplicada en la literatura llamada «neoliberal». Entre muchos otros, véase, por ejemplo, Buchanan y Lomasky (1985: 30-31): «La garantía de un orden permanente de estricta igualdad económica requiere una interferencia continua por parte de instituciones colectivas. La gente no será autorizada a emprender actividades que conduzcan a diferencias de acceso a los bienes económicos.»

Rawls, sin embargo, niega que su teoría tenga semejante consecuencia. En un texto en que la referencia a esta objeción es transparente, aunque Nozick no es expresamente citado, éste replica:

No hay interferencia no anunciada o imprevisible con las anticipaciones y las adquisiciones de los ciudadanos. Los títulos (*entitlements*) son merecidos y honrados (en una sociedad regida por los principios de la justicia) de acuerdo con lo que decreta el sistema público de reglas. Tasas y restricciones son previsibles en principio, y los haberes se adquieren con la condición conocida de que se efectuarán ciertas transferencias y redistribuciones. La objeción según la cual el principio de diferencia ordena correcciones continuas de distribuciones especiales y una interferencia caprichosa con las transacciones privadas se basa en un malentendido (Rawls, 1978: 65).

Más recientemente, Rawls vuelve a precisar:

En el marco de justicia constituido por la estructura básica, los individuos y las asociaciones pueden hacer lo que quieren en los límites fijados por las reglas. Observen que las distribuciones particulares no pueden ser juzgadas del todo fuera de los títulos que los individuos merecen por sus esfuerzos en el seno del sistema de cooperación del que resultan esas distribuciones (Rawls, 1990: sección 13.2).

Semejante respuesta de hecho ya está contenida en la idea de «justicia procedimental pura» presentada en *A Theory of Justice*.⁶ En la perspectiva de Rawls como en la de Nozick, puede decirse que es justo cualquier reparto de los bienes primarios resultante de transacciones voluntarias efectuadas por los individuos dentro de los límites de sus derechos. Esto es lo que hacen, tanto de una como de la otra, teorías de la justicia puramente procedimentales, aun las *entitlement theories*, en el sentido en que no podemos juzgar la justicia de un reparto si no es en función de su «pedigrí». En el ejemplo de Wilt Chamberlain, Rawls al igual que Nozick dice que la colectividad no debe interferir en la transmisión libre de derechos de propiedad del individuo que hace gozar de éstos a otros individuos. Al igual que Nozick dice que toda distribución, cualquiera que sea, es justa siempre que su génesis se conforme en el respeto de los derechos especificados por la

6. Véase Rawls (1971: sección 14). Es importante distinguir los dos sentidos lógicamente independientes en los que la teoría de Rawls es «puramente procedimental»: 1) se define como un principio de justicia todo principio sobre el que concordarían personas situadas en la posición original; 2) se define como justo todo reparto de bienes primarios engendrado en el marco de una estructura básica conforme a los principios de justicia adoptados. Sólo este segundo sentido —que coincide, como se verá, con el sentido más débil en el que se puede hablar de *entitlement theory*— es pertinente en el contexto presente.

estructura básica de la sociedad. Entre justicia distributiva y libertad, el conflicto fundamental alegado por Nozick no existe.⁷

¿Dónde se sitúa entonces la diferencia entre las dos teorías —y, más ampliamente, entre teorías tradicionales y puramente históricas— que la objeción «Wilt Chamberlain» tendía a explotar? Esta diferencia se trasluce, por ejemplo, cuando Rawls (1987: 26-27) subraya que estrictamente hablando su concepción de la justicia constituye una concepción procedimental pura *ajustada*, siendo necesarios los ajustes de base para preservar la igualdad de las oportunidades así como para «incrementar la probabilidad de que las desigualdades económicas y sociales contribuyan eficazmente (...) a beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad». Estos ajustes, por cierto, «no implican más interferencia continua y regular con los planes y acciones de los individuos que las formas familiares de imposición», y por lo tanto siguen siendo compatibles con la idea, común a Rawls y a Nozick, de que la justicia de un reparto es una pura cuestión de genealogía.

Pero no dejan de señalar una diferencia fundamental entre las dos teorías. Si son necesarios ajustes es porque la elección de la estructura básica obedece en Rawls a una lógica consecuencialista.⁸ El mismo contenido de sus principios de justicia implica en efecto que una estructura básica sólo será justa si conduce a consecuencias de cierto tipo en cuanto al reparto de las oportunidades y ventajas socioeconómicas. Para Nozick y los libertarios, por el contrario, la estructura justa de los derechos de propiedad es lo que es por razones que no tienen nada que ver con las consecuencias que de ella se desprenden en cuanto al reparto de esos bienes sociales primeros. Sus teorías constituyen teorías puramente históricas, *entitlement theories* en el sentido en que la teoría de Rawls no es una de ellas.⁹

El problema, por lo tanto, se encuentra desplazado al nivel de la

7. Esto no excluye que en un nivel fundamental pueda existir un conflicto entre la libertad y ciertas concepciones de la justicia distributiva cuando se impone una limitación de eficiencia. Puede suceder, por ejemplo, que una sociedad igualitaria no pueda alcanzar un nivel mínimo de producción más que a través del recurso al trabajo forzado. Pero entonces se trataría de un conflicto mucho más contingente que el alegado por Nozick. Además, es precisamente para tener en cuenta ese conflicto potencial que la concepción de la justicia distributiva expresada por el principio de diferencia diverge del igualitarismo.

8. Hablando en sentido estricto, esta lógica sólo es parcialmente consecuencialista en la «concepción especial» de la justicia (en los límites de la cual se mueve la mayor parte del libro de Rawls), siendo exigido el respeto de las libertades fundamentales máximo cualesquiera sean las consecuencias que de él se derivan. Pero es integralmente consecuencialista en la «concepción general» de la justicia, que difiere de la primera por la supresión del orden lexicográfico entre los principios. Véase Rawls (1971: sección 11).

9. Para una discusión más profunda de este punto crucial, véase Van der Veen y Van Parijs (1985: sección 1). Debe señalarse que el tema de saber si el sistema de los derechos de propiedad se justifica de manera consecuencialista (como en Rawls) o no (como en los libertarios) es diferente de saber si esos derechos son compatibles con una imposición legítima (como en Rawls y algunos libertarios, entre ellos Nozick) o si por el contrario son absolutos (como en los libertarios que no añaden a la apropiación originaria ninguna condición). Si, con el

elección de la estructura básica. Lo que Nozick debe hacer es justificar la estructura particular de los derechos de propiedad que su teoría propone. Para alcanzar este objetivo por supuesto sería una mala inspiración recurrir a la metodología de la posición original. Porque en la posición original, dice Nozick, los dados están cargados.¹⁰ Tal como está planteado el problema, la opción está restringida a principios consecuencialistas. Y por eso sólo puede tratarse de elegir una estructura básica en función de las consecuencias que produce, considerando precisamente aceptado que no existe ningún título, ningún *entitlement* previo a la posición original y que obligue y aun anule, por este hecho, el margen de maniobra del que disponen los contratantes para repartir como más convenga a sus intereses (anónimos debidos al velo de la ignorancia) los bienes a los que se refiere la teoría de la justicia. Para los libertarios, por el contrario, existen tales títulos, que traducen la inviolabilidad de las personas y mantienen en consecuencia una relación íntima con el valor, que para ellos es capital, de libertad. Nozick le reprocha a Rawls burlarse de estos títulos cuando abre un amplio espacio a la aplicación de su segundo principio, y en particular del principio de diferencia.

8.3. La objeción de los talentos

Esto nos lleva directamente a la segunda crítica capital que Nozick le hace a Rawls. En *A theory of Justice*, éste resume su presentación del segundo principio con esta frase que molestó a Nozick:

El principio de diferencia representa, en realidad, un acuerdo para considerar el reparto de los talentos naturales una dotación común y para dividir los beneficios de este reparto, cualquiera que sea la forma que tome (Rawls, 1971: 101).¹¹

Esta concepción parece justificarse, a los ojos de Rawls, por el hecho de que los talentos innatos no son merecidos por los que están do-

ejemplo de Wilt Chamberlain, Nozick quiere sugerir que la libertad exige la existencia de derechos de propiedad absolutos (en este sentido así lo interpretan Nagel, 1957: 201-202, y Cohen, 1977: 13, por ejemplo), entonces los ha interpretado mal ya que su propia teoría, en razón de la cláusula lockeana que figura en ella, no confiere a los derechos de propiedad ese carácter absoluto. (Véanse las secciones 6.3 y 6.4 para una discusión sobre este punto.) Una teoría de la justicia para ser puramente histórica (en el sentido débil), sin embargo, y para considerar como justo cualquier resultado de transmisiones voluntarias de derechos de propiedad legítimamente detentados, no necesita para nada derechos de propiedad absolutos.

10. Véase Nozick (1974: 226-227). En la misma vena, Mack (1983: 147) sostiene que está irremediabilmente condenada al fracaso la tentativa hecha por Steiner (1981) para basar en un argumento contractual una concepción puramente histórica de la justicia que combine propiedad de uno mismo y derecho igual a los recursos no humanos.

11. Véase también Rawls (1971: 179).

tados de ellos y que por eso mismo constituyen un factor de desigualdad moralmente arbitrario:

Nadie merece unas capacidades naturales superiores ni un punto de partida más favorable en la sociedad (Rawls, 1971: 102).

Rawls, anteriormente ya había rechazado el «sistema de la libertad natural», que combina una igualdad puramente formal de las oportunidades y el recurso a un mercado eficiente, señalando:

De manera intuitiva, la injusticia más evidente del sistema de la libertad natural es que permite que el reparto sea influenciado de manera indebida por factores también arbitrarios desde un punto de vista moral (como las desigualdades de talentos) (Rawls, 1971: 72).

Por supuesto, responden Nozick y los libertarios, no merecemos los talentos con los que hemos nacido. Por supuesto, la posesión de estos talentos es moralmente arbitraria. Pero lo mismo somos sus plenos y legítimos propietarios, y debemos serlo para que esté garantizada la inviolabilidad individual que es esencial para nuestra libertad. ¿El mismo Rawls no presenta como capital en su enfoque y en el centro de su rechazo del utilitarismo la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, que exige no tratar nunca a un ser humano como un simple medio?

Cada persona posee una inviolabilidad basada en la justicia que, en nombre del bienestar del conjunto de la sociedad, no puede ser trasgredida. Por esta razón, la justicia prohíbe que la pérdida de libertad de algunos pueda estar justificada por el hecho de que otros obtengan el mayor bienestar. No admite que los sacrificios impuestos a un pequeño número puedan ser compensados por el aumento de las ventajas de las que goza la mayoría (Rawls, 1971: 3-4).

Nozick retoma íntegramente esta idea por su cuenta:

Ningún acto de compensación moral puede tener lugar entre nosotros; una de nuestras vidas no puede pesar con un peso menor que otras de manera de conducir a un bien *social* mayor. No hay sacrificio justificado de algunos de nosotros en beneficio de otros¹² (Nozick, 1974: 33; la cursiva le pertenece).

12. Se puede hablar en este caso, como lo hace Jean-Pierre Dupuy (1986: sección 4.1), de un «principio antisacrificante» común a Rawls y a Nozick, siempre que la expresión no sugiera una interpretación demasiado restrictiva. En la versión de Nozick, por ejemplo, no se trata sólo de prohibir el sacrificio de chivos expiatorios, sino de cualquier cosa que afecte, por mínima que sea, a la libre disposición de uno (llevar cinturón de seguridad, tener que asistir a una persona en peligro), cualquiera que sea el beneficio social que pueda resultar de la misma.

Pero lejos de expresarse, como pretende Rawls (1971: 179-181), en la elección de sus dos principios, semejante reconocimiento de la separación de las personas equivale, a los ojos de Nozick, al reconocimiento de la plena propiedad de cada uno sobre sí mismo. Poco importa entonces que hayamos o no merecido ser lo que somos, y sobre todo tener los talentos que tenemos. Utilizar a un individuo talentoso, servirse de sus talentos para el bien común o para el bien de los más desfavorecidos, considerar los talentos como una dotación colectiva es totalmente ilegítimo para alguien que toma en serio la libertad, y por lo tanto la inviolabilidad de las personas. Es exactamente caer en el defecto que Rawls reprocha a los utilitaristas.

Para permitir conciliar la propiedad privada de cada persona (para ella misma) y la propiedad colectiva de sus talentos, Nozick considera que se puede pensar en distinguir a una persona y sus talentos porque desposeyendo a ésta de aquéllos no se la despoja por esto de ella misma. Pero semejante solución le parece insostenible. En efecto, compromete el esfuerzo hecho por Rawls para separar al enfoque kantiano de una concepción del sujeto totalmente desencarnada. Pero sobre todo vacía de significación a la noción de propiedad de sí misma. ¿Qué me queda cuando me despojan de todos mis talentos o, lo que viene a ser lo mismo, cuando estoy afectado por todos los *handicaps* imaginables? ¿Qué interés puede tener para mí no ser utilizado por otros como un puro medio, si todos mis talentos pueden serlo?¹³ En este punto, que considera fatal, se cierra la discusión de Nozick sobre Rawls. Para él la coherencia con la máxima kantiana exige que nos neguemos a considerar los talentos como una dotación común, y por lo tanto que se prive de campo de aplicación al principio de diferencia y a cualquier otro principio configurado o final, para adoptar una *entitlement theory* en el sentido fuerte, del tipo de la suya.

En el libro que consagró a la teoría de Rawls, Michael Sandel sostiene por su parte que existe una manera —una sola— de escapar a esta conclusión. Pero implica la renuncia al individualismo que Rawls comparte con Nozick, para autorizar una concepción comunitarista, intersubjetiva del sujeto:

La única manera de escapar a las dificultades planteadas por Nozick parece ser el que el principio de diferencia obliga a Rawls a adoptar

13. Véase Nozick (1974: 228). Aquí no se trata de saber si puede tener sentido distinguir conceptualmente una persona de sus talentos. Ronald Dworkin (1981b: 301-303), por ejemplo, sostiene que las «circunstancias» distinguibles de la identidad de una persona no incluyen sólo las posesiones materiales de ésta, sino también sus talentos y aún algunos de sus deseos (por ejemplo, una libido inmoderada que sería un obstáculo para la realización de lo que ella desea hacer de su existencia). El tema pertinente es saber sobre qué atributos de la persona hay que darle pleno derecho de propiedad para traducir la exigencia, común a Rawls y a los libertarios, de la inviolabilidad de la persona.

una concepción intersubjetiva, que por otra parte rechaza. Si el principio de diferencia debe evitar utilizar a ciertas personas como medios para los fines de otras, esto sólo puede ser posible en circunstancias donde el sujeto de la posesión es un «nosotros» y no un «yo» (...) (Sandel, 1982: 80).

Sandel señala que semejante reinterpretación se acomodaría bien a la concepción de la persona que sugiere el tratamiento que hace Rawls de las «comunidades sociales» (*socialunion*), es decir, la familia y esas otras asociaciones voluntarias cuyos miembros «participan unos de la naturaleza de otros» y se realizan a sí mismos en actividades conjuntas (Rawls, 1971: sección 79). Pero esto no implicaría una revisión radical de su marco de pensamiento. Para Sandel, los libertarios tienen razón en afirmar que la total propiedad de cada uno para sí mismo es incompatible con la propiedad común de los talentos que presupone el segundo principio. La posición «liberal» (en el sentido norteamericano del término) magistralmente articulada por Rawls no constituye al final de cuentas más que una amalgama coja de dos componentes incompatibles.

8.4. La solución de Rawls

Para salvar la inviolabilidad del sujeto frente a la amenaza que presenta su segundo principio, Rawls ¿efectivamente está obligado, como lo considera Nozick, a desencarnar a su sujeto o, como le invita a hacerlo Sandel, a colectivizarlos? Como cada una de estas dos soluciones tiene implicaciones dolorosas para los fundamentos de su enfoque, Rawls debe rechazar ambas. Es lo que hace sin ambigüedad cuando afirma en un artículo posterior a *A Theory of Justice*:

Tenemos derecho a nuestras capacidades naturales y a todo aquello de lo que nos convertimos en propietarios (*become entitled*) tomando parte en un proceso social equitativo (Rawls, 1978: 65).

El «nosotros» se entiende aquí de manera manifiesta en un sentido distributivo y no colectivo, y la reinterpretación de Sandel está excluida por este pasaje al igual que la solución considerada por Nozick. Pero ¿cómo reconciliar semejante texto con aquel del que había partido Nozick para aclarar lo que le parece ser el talón de Aquiles de la posición de Rawls?

Si se lee con atención Rawls no afirma en parte alguna que los talentos constituyen una dotación común, sino que el *reparto* de los talentos puede ser *considerado* una dotación común. Nozick, Sandel

y, según lo que conozco, todos los otros intérpretes de los pasajes pertinentes de *A Theory of Justice* se han deslizado rápidamente de la segunda afirmación a la primera. Y yo aún me contaría entre ellos si un texto más reciente no me hubiera abierto los ojos sobre este punto.

Observen que lo que se considera una dotación común es la distribución de los dones innatos y no de nuestros dones innatos. No es como si la sociedad poseyera los dones de los individuos tomados separadamente, considerando a los individuos uno a uno. Por el contrario, el tema de la propiedad de nuestros dones no se plantea, y si se planteara (habría que responder que) son las personas mismas las propietarias de sus dones: la integridad psicológica y física de las personas ya está garantizada por los derechos y libertades de los que trata el primer principio (Rawls, 1990: sección 21.3).

No podría desearse una reafirmación más clara de la propiedad integral de cada individuo sobre sí mismo, ni un rechazo más categórico tanto de la solución evocada por Nozick como de la defendida por Sandel.

Pero ¿cómo hace Rawls para evitar el tener que replegarse en la posición libertaria y por qué Nozick y Sandel estiman que este rechazo lo presiona? ¿Cómo evita tener que renunciar, a falta de margen de maniobra, al segundo principio, estando ya determinada la propiedad de todo el producto social por la aplicación del primero? Precisamente al decir que es el *reparto* de los talentos, es decir, su variedad cualitativa (ilustrada por el ejemplo de la orquesta) y cuantitativa (aprehendida por la teoría ricardiana de las ventajas comparativas) es que

(...) puede ser considerado una dotación común, porque hace posibles numerosas complementariedades entre talentos cuando éstos están organizados de tal manera que se saque beneficio de esas diferencias (Rawls, 1990: sección 21.3).

Este alarde permite a Rawls escapar de los colmillos de Nozick. Pero tal vez aún no salió de sus garras. Al comienzo de su discusión con Rawls, en efecto, Nozick (1974: 183-185) saca a la luz una importante ambigüedad directamente pertinente para nuestro propósito, en cuanto a la definición del objeto mismo de la teoría de la justicia. Los principios de justicia social, dice Rawls,

(...) aportan un medio para fijar los derechos y los deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen el reparto adecuado de los beneficios y de las cargas de la cooperación social (Rawls, 1971: 4).

Pero, pregunta Nozick ¿en qué consisten exactamente las ventajas de la cooperación social? ¿Dónde termina el pastel social que el segundo principio tiene por objeto repartir equitativamente? ¿Este pastel incluye todo lo que la sociedad produce o sólo la parte específicamente atribuible a la cooperación entre individuos?¹⁴ El enunciado del principio de diferencia, que habla de rentas y de riquezas sin introducir ninguna restricción, sugiere que es la primera respuesta la que debe retenerse. La adhesión estricta a la formulación del objeto de la teoría de la justicia recordada anteriormente exige, por el contrario, según Nozick, que se considere la segunda respuesta y por lo tanto que se restrinja sustancialmente el campo de aplicación del segundo principio. Tanto la producción de un individuo aislado como la parte, en lo que produce en cooperación, que podría producir solo deberían, en efecto, ser sustraídas a la jurisdicción de este principio.

Ahora bien, la estrategia adoptada por Rawls para negar que el principio de diferencia implica la colectivización de los talentos —su solución al dilema presentado por Nozick y Sandel— implica no sólo que esta segunda respuesta es correcta, sino que el campo de aplicación del principio de diferencia debe ser otra vez reducido para que abarque sólo lo que se debe a un tipo particular de cooperación. Para aclarar este punto, imaginemos una sociedad compuesta por un individuo válido y uno inválido. Cada uno de ellos tiene derecho, según Rawls, a sus talentos y a las ventajas que de éstos se derivan, pero no a las ventajas que se desprenden de la variedad (cualitativa y cuantitativa) de sus talentos. El válido tiene pues derecho (al menos) a la parte del producto total que hubiera podido producir con sus talentos solos (y los recursos exteriores que le corresponden en virtud del principio de igualdad equitativa de las oportunidades). Lo mismo sirve para el inválido suponiendo que hubiera podido producir algo solo. Lo que queda entonces por distribuir de manera tal que beneficie al más desfavorecido, no son más que las ventajas, probablemente mínimas, resultantes de la misma cooperación. Se ve, pues, cómo el principio de diferencia, debidamente reformulado para tomar en cuenta las precisiones de Rawls, tiene consecuencias profundamente diferentes de las que se le atribuyen habitualmente y que apenas difieren, en un caso como éste, de las que tendría la posición libertaria.

Las sociedades reales, por supuesto, no se parecen a la sociedad ficticia que acabo de describir, y tal vez podría argumentarse que, en

14. Este interrogante, retomado por Gauthier (1986: capítulo VIII) y Barry (1989: capítulos 5 y 6), señala, según esos autores, una ambigüedad central en la formulación del proyecto rawlsiano. ¿Éste se inscribe, como el del primero, en una tradición (hobbesiana) que concibe la justicia sobre el modelo del reparto equitativo de un excedente cooperativo, o más bien, como el del segundo, en una tradición (kantiana) que remite la justicia a la universalidad? Esta distinción se expone y discute en las secciones 10.2 a 10.6.

el mundo real, lo que se debe a la cooperación entre los hombres —incluyendo en esto la existencia del lenguaje y de la cultura— domina tan masivamente lo que cada uno de ellos podría producir sólo con sus talentos que la restricción del campo de aplicación del segundo principio al producto de la cooperación social no reviste alguna significación más que para aquellos que se esfuerzan por buscarle tres pies al gato. Sin carecer de pertinencia, esta respuesta es inadecuada. Por una parte, en efecto, lo que la solución de Rawls nos autoriza a considerar una dotación común está constituida sólo por el *reparto* de los talentos, es decir, su variedad cualitativa y cuantitativa. Las ventajas asociadas a la simple *adición* de talentos —los rendimientos de escala— no forman parte, pues, de aquello cuyo reparto puede dirigir el principio de diferencia. Por otra parte, suponiendo que Rawls levante esta restricción y permita considerar como dotación común el producto de todas las cooperaciones, cualesquiera que sean, no por esto la restricción del campo de aplicación del principio de diferencia se vuelve anodina. Porque los individuos pueden formar coaliciones. Y si el válido del que hablábamos tiene derecho a todo lo que puede producir solo ¿por qué la coalición de todos los válidos, por ejemplo, no tendría derecho a todo lo que puede producir sin la cooperación de los inválidos?¹⁵

La solución que Rawls ofrece para reconciliar propiedad de uno mismo y principio de diferencia choca pues con una seria dificultad. No sólo el campo de aplicación del principio de diferencia se convierte en algo extremadamente complicado, sino que ese campo no corresponde más que, según toda verosimilitud, a una fracción muy restringida de las ventajas socioeconómicas potencialmente disponibles en una sociedad y el principio de diferencia deja pues de ser lo que uno cree habitualmente que es: un principio que, aplicado a una economía de mercado, legitima una redistribución sustancial en beneficio de los más desfavorecidos.

8.5. El escenario colectivista

Existe, sin embargo, una cuarta solución, que nos remite al problema de la apropiación originaria rápidamente recordada en la pre-

15. Precisamente es un argumento de este tipo el que James Buchanan (1985: 8-16) utiliza para inferir del derecho a la «emigración interna» de cualquier coalición de ciudadanos la existencia de estrechos límites éticos para cualquier política de redistribución: el campo de aplicación del principio de diferencia o de cualquier otro principio estructural de justicia distributiva se limita, según él, a la diferencia entre la renta bruta percibida por una categoría y la renta que podría percibir si se constituyera en entidad política autónoma, no retirando de la sociedad de origen ninguna ventaja (excepto a través del comercio) y no estando sometida a ninguna deducción de su parte.

sentación inicial de la posición libertaria.¹⁶ Ya hemos visto que los libertarios dan a este tema respuestas divergentes, cada una de las cuales puede ser comprendida como una interpretación particular de la tesis lockeana según la cual «Dios ha dado a los hombres la Tierra para repartirla».¹⁷ Para Rothbard, esto significa simplemente que cada uno puede servirse libremente de lo que nadie se ha apropiado previamente. Para Nozick, esto significa que cada uno puede servirse siempre que el bienestar de otro no resulte deteriorado. Y para Steiner, esto significa que cada uno tiene derecho a una parte igual de los recursos naturales (o al menos a una parte igual del valor que tendrían en un mercado de competencia perfecta).

Confrontados a estas tres interpretaciones posibles tenemos de sobra donde escoger. Pero nada nos obliga a detenernos en un camino tan bueno. Decir que la Tierra es de todo el mundo también podría significar, para retomar la sugestión de G. A. Cohen, que ésta es la propiedad conjunta, pública de todos.¹⁸ En relación con cada individuo plenamente propietario de sí mismo, la colectividad se encuentra entonces en una situación de monopolio unilateral. Está por lo tanto en posición de imponer sus condiciones a cada individuo y en particular de apropiarse, en el límite, de la totalidad del producto conjunto de los recursos naturales que controla y del trabajo humano que apor-

16. No discuto aquí otros esbozos de solución, a mis ojos menos prometedores, que pueden encontrarse en la literatura reciente. Así, Bruce Ackerman (1983: 65-66) critica la posición de Charles Fried (1983: 50) —muy semejante en este punto a la de Nozick— observando que la transformación de un talento en renta monetaria está lejos de ser inmediata y depende mucho 1) de la educación con la que se beneficia ese talento, 2) de la competencia a la que está sometido y 3) de la riqueza de la que disponen aquellos a los que interesan sus servicios. También J. R. Kearl (1977), al que releva James Buchanan (1985: sección III), sugiere que la colectividad tiene derecho a apropiarse de todo lo que, en el producto social, es atribuible a la existencia de un marco jurídico político. Estos argumentos no carecen de interés. Pero si la educación, las condiciones de competencia y la riqueza de los usuarios son en sí mismas el resultado de transacciones voluntarias entre individuos poseedores de sus talentos, no se entiende cómo el hecho (central en el argumento de Ackerman) de que la posesión de un talento no es la única determinante causal de la renta puede por sí sola minar la pretensión del poseedor del talento a la integridad de esa renta. Por otra parte, si es posible sostener que la contribución del marco jurídico político al producto social crea un potencial para la apropiación colectiva y por lo tanto para la redistribución legítima, este potencial, sin embargo, está limitado, en razón de la libertad de emigración interna (véase nota precedente), a los rendimientos de escala asociados a la producción de semejante marco. (Si un subconjunto de los miembros de la sociedad puede proveerse a sí mismo de su marco jurídico político sin ninguna pérdida de eficiencia, el argumento de Kearl no daría a la sociedad global el derecho de deducir la menor parte de su renta.)

17. Locke (1690: 129, sección 25). Más explícitamente: «La Tierra y todo lo que se encuentra en ella son dados a los hombres para el mantenimiento y el confort de su existencia (...) todos los frutos que produce naturalmente y los animales que nutre pertenecen en común a la Humanidad, ya que son producidos por la mano espontánea de la naturaleza y que nadie goza originalmente sobre ninguno de ellos de un imperio privado que excluya a los otros hombres.»

18. Es el *joint ownership*, que opone, sin por eso defenderlo, al *common ownership* de Nozick (Cohen, 1985: 98-99) y al *equal private ownership* de Steiner (Cohen, 1986: 87-90).

tan los individuos.¹⁹ Aun si Wilt Chamberlain es el total propietario de sí mismo, incluidos sus talentos, los bienes que produce —en este caso sus logros deportivos— no dejarían de ser propiedad colectiva ya que sólo pueden ser producidos alimentándose de los recursos naturales, incorporados en el balón de Wilt, en su calzado, etc., que son objeto de un monopolio colectivo. (Aunque Wilt jugara al baloncesto totalmente desnudo y sin balón, sólo podría aportar sus servicios gracias al suelo sobre el que salta, al aire que inhala, a los alimentos de los que sus tejidos logran toda su sustancia.)

Para alejar este escenario colectivista, que no puede dejar de estremecerlos, los libertarios no tienen elección. No pueden, en efecto, contentarse con responder que se trata de una concepción puramente *arbitraria* de la apropiación de los recursos naturales. Esta concepción, por cierto, no es más que una interpretación entre otras, pero tampoco menos plausible que otras, de la idea que, si cada individuo se pertenece a sí mismo, la Tierra, por el contrario, pertenece a todos. Los libertarios, además, sólo pueden reprochar, en este escenario, que la colectividad se atribuya una parte del producto que excede masivamente el valor de los recursos naturales (dado, por ejemplo, por su productividad marginal) y que priva por esto a los individuos de lo que les corresponde en razón de su trabajo o de su ahorro. Para los libertarios, en efecto, no puede haber definición objetiva del valor de un bien. El *valor* de los recursos naturales, por ejemplo, no es nada más que la tasa de intercambios voluntarios sobre la base de una distribución justa de los derechos de propiedad. Y lo que aquí se trata de determinar es precisamente la estructura fundamental de los derechos de propiedad. Si la estructura elegida confiere a un propietario (individual o colectivo) una posición tan dominante que puede reivindicar el conjunto del producto en pago del factor que provee, los libertarios no disponen de ningún criterio independiente de «justo precio» que les permita juzgar ese pago excesivo.²⁰

8.6. El desmoronamiento

La única estrategia de la que disponen los libertarios, en consecuencia, consiste en sostener que el escenario colectivista niega la *libertad*. Un individuo, en efecto, no puede hacer gran cosa sólo con su

19. Que pueda hacerlo no implica, por supuesto, que esté en su interés hacerlo. En especial, una política que no deja a los trabajadores rentas suficientes para que puedan continuar su trabajo sería legítima según ese principio. Pero no dejaría de ser inoportuna.

20. Este carácter radicalmente subjetivo de la concepción libertaria del valor (mucho más subjetivo, por ejemplo, que la concepción neoclásica del valor) lo pone bien en evidencia Steiner (1987: sección 1).

cuerpo, aun para mantenerlo en vida mucho tiempo. Y hacer de todos los bienes exteriores una propiedad colectiva equivale a someter enteramente al individuo a la buena voluntad de la colectividad. Esta objeción al escenario colectivista a mi parecer es innegable.²¹ Pero para los libertarios es una victoria singularmente efímera, que no tardará en transformarse en derrumbe. Para poder argumentar que su solución al problema de la apropiación originaria es superior a la solución colectivista, deben necesariamente pasar de un argumento en términos de propiedad de uno mismo a un argumento en términos de acceso a recursos exteriores. O, para decirlo en términos sin duda más familiares, deben necesariamente pasar de un argumento en términos de libertad *formal* a un argumento en términos de libertad *real*.²²

El desenlace ahora está próximo. Porque es verdad que en términos de libertad real, nada puede ser peor (lo que no significa que todo deba ser mejor) que la propiedad colectiva de todo objeto exterior, y que en particular las diferentes soluciones propuestas por los libertarios son mejores desde este punto de vista pero nada garantiza que una de esas fórmulas asegure dentro de lo posible la libertad —real esta vez— de todos. Y si se rechaza en nombre de la libertad real ciertas concepciones de la estructura fundamental de los derechos de propiedad por otra parte compatibles con la libertad formal para todos, la coherencia impone que se utilice ese mismo criterio de libertad real para todos para seleccionar, entre las fórmulas compatibles con la libertad formal, la que es mejor desde el punto de vista de la libertad solamente. Ahora bien ¿qué puede ser la maximización de la libertad real de todos sino la maximización de la libertad real de los que menos la tienen, y sobre qué puede basarse la libertad real sino

21. Cohen (1986: sección 3b) está de acuerdo sobre este punto. El objetivo prioritario consiste para él en descubrir una constitución económica que combine la libertad individual, o la propiedad de uno mismo, en un sentido más fuerte que aquel en el que está preservada en el escenario colectivista, con el tipo de igualdad de condición que en tanto que «socialista» considera promover (Cohen, 1986: sección 5). Este objetivo no es *a priori* idéntico al que se persigue en la continuación de este capítulo, donde se tratará de explorar lo que implica la preocupación exclusiva por la libertad individual (en el sentido fuerte) requerido por todos.

22. Me aparto en este caso de la terminología utilizada por Rawls, que formula un contraste análogo oponiendo la libertad a su valor: «Entre las limitaciones que definen la libertad, se cuenta a veces la incapacidad de sacar provecho de los derechos y de las posibilidades que se ofrecen, que resulta de la pobreza y de la ignorancia y, de una manera general, de una falta de medios. No es, sin embargo, mi punto de vista, pienso más bien (*I shall not, however, say this, but rather*) que esos datos afectan el valor de la libertad, el valor para algunos individuos, de los derechos definidos por el primer principio» (Rawls, 1971: 204). Debe observarse además que, aunque se distinga la libertad real de la libertad formal, podría desearse no identificarla con la capacidad. Si, por ejemplo, no puedo pilotar un avión de turismo, puede ser porque esté detenido (falta la libertad formal), porque no tenga recursos (falta de libertad real) o porque sea manco (falta de capacidad). Al salir de la prisión y teniendo el dinero para alquilar el avión, soy —en la terminología sugerida— libre de pilotar aunque por ser manco sea incapaz de hacerlo. A continuación, sin embargo, ignoraré esta distinción suplementaria, que discuto ampliamente en otro lugar (Van Parijs, 1991b).

sobre esas ventajas socioeconómicas que necesitamos para realizar nuestros proyectos de vida, cualquiera que sea la naturaleza exacta de éstos? Es imposible dejar de reconocerlo: aquí aparece de nuevo el principio de diferencia.²³

Volvamos a trazar, muy brevemente, las dos etapas del argumento. La evocación del escenario de apropiación colectiva de la Tierra nos permitió en principio percibir que el respeto de la propiedad de cada uno sobre sí mismo (incluidos sus talentos) dejaba abierto a la aplicación de los principios de justicia distributiva todo el campo formado por el producto de la cooperación entre los individuos y la naturaleza, y no sólo el producto específico de la cooperación entre individuos, aun entre individuos que poseyeran talentos diferentes. El examen de las estrategias de las que disponen los libertarios para alejar ese escenario ha mostrado luego que sólo el paso de la libertad formal (para todos) a la libertad real (para todos) podía sacarlos del atolladero. Puesto que sería incoherente utilizar un criterio para excluir una fórmula sin utilizarla también cuando se trata de elegir entre las diferentes fórmulas posibles, semejante respuesta conduce entonces directamente al principio de diferencia, subordinado, sin embargo, como en Rawls, al respeto a la propiedad de uno mismo consagrado por el primer principio.²⁴

8.7. La asignación universal lo más elevada posible

Se podría calificar de «real libertaria» (o, con relación al libertarismo de izquierda de Steiner y los suyos, de «libertaria de extrema izquierda») la posición así defendida contra los ataques de los libertarios. Esta posición se emparenta con la de Nozick y de otros libertarios en dos rasgos fundamentales. Como ya hemos visto en la primera parte, ofrece una concepción puramente procedimental de la justicia. En otros términos, constituye una *entitlement*

23. Un razonamiento análogo puede ser utilizado para refutar la pretendida demostración, por Buchanan y Lomasky (1985), de la tesis según la cual el principio de igual libertad máxima de Rawls justifica, pese a lo que se piense, una estructura institucional «casi libertaria». Buchanan y Lomasky (1985: 17-20) parten, en efecto, de una definición «negativa» de la libertad como la ausencia de presiones sobre la elección de los individuos y proponen medirla por la magnitud del conjunto de las actividades que un individuo puede ejercer sin la interferencia de otro. Pero semejante definición no les permite en absoluto afirmar, como lo hacen (1985: 21), que la libertad es máxima para todos porque la colectividad se abstenga de cualquier otra acción que no sea la protección de los derechos personales y de derechos de propiedad materiales *a cuyo reparto se deja sin determinar*. Sería olvidar (¿o fingir olvidar?) que el presupuesto de un individuo constituye una limitación sobre sus elecciones en la misma medida que cualquier prohibición específica emanada del Estado.

24. Vuelvo más adelante (sección 8.8) sobre la relación exacta entre la libertad formal y las libertades fundamentales a las que concierne el primer principio.

theory en sentido amplio. O, aún más, tiene como primer objeto la estructura básica de la sociedad, y no de las distribuciones particulares. Además, como hemos visto en la segunda parte, la estructura básica que implica da a cada individuo la plena propiedad de sí mismo. En otros términos, da al respeto a la libertad formal una primacía absoluta sobre cualquier otra consideración. Pero hay un tercer rasgo fundamental para el cual esta posición real libertaria se opone, esta vez, a la posición de Nozick y de los otros autores mencionados. En lugar de enraizar la distribución de los derechos de propiedad en los objetos externos en una interpretación particular de la idea de que la Tierra es de todos, la basa en un principio de maximización de la libertad real para todos.²⁵ Por lo tanto no es por la exhortación a un arbitraje con otros valores, como la igualdad o la eficiencia, sino *en nombre mismo de la libertad* que esta posición pudo ser defendida contra la crítica de los libertarios.²⁶ Y por este hecho la argumentación presentada tiene buenas posibilidades de encontrar en las intuiciones de los mismos libertarios sólidos puntos de apoyo.²⁷

Antes de verificar si esta posición real libertaria coincide con la que defiende Rawls, detengámonos un instante en sus implicaciones institucionales concretas. A primera vista podría no percibirse otra cosa en el principio de diferencia que la justificación del Estado providencia, si bien no como se presenta en la actualidad, al menos en él podría convertirse fácilmente si, de un sistema más o menos ortodoxo de seguridad, se hiciera un verdadero sistema de renta mínima garantizada —como por otra parte es el caso en cierto número de países europeos y entre ellos, desde hace poco, Francia.

La conjunción jerarquizada del principio de igual libertad y del principio de diferencia no se reduce, sin embargo, a exigir la renta mínima más elevada que sea compatible con el respeto de la total propiedad de sí y sobre todo, pues, con la ausencia de esclavitud, de servidumbre y de otras formas de trabajo forzado.

En efecto, si entre las ventajas socioeconómicas —las dimensiones de la libertad real cuya distribución se rige por el principio de diferencia— Rawls menciona por supuesto la renta, también menciona

25. Esta posición no deja de tener un parentesco con la desarrollada por James Sterba (1980: capítulo 5) que defiende, a partir de la posición original rawlsiana, un «neoliberalismo» que deja el campo libre al juego del mercado, con la constrictión de garantizar a cada uno una renta suficiente para «cubrir los costes normales de la satisfacción de sus necesidades fundamentales». Tanto en sus premisas como en su conclusión, este «neoliberalismo» difiere, sin embargo, del «real libertarismo» esbozado aquí en varios puntos importantes.

26. Pero sigue siendo verdadero que al contrario de la idea de garantizar a todos la misma libertad formal, la idea de maximizar la libertad real para todos integra la importancia que acordamos intuitivamente a la eficiencia o a la igualdad. Véase, para una presentación que adopta este punto de vista, la sección 7.9.

27. A título de ilustración anecdótica, véase, por ejemplo, el hostigamiento de Robert Nozick a David Friedman narrado anteriormente como introducción al capítulo 5.

el poder y las prerrogativas inherentes a posiciones de responsabilidad. Para asegurar la mayor libertad real posible, en consecuencia, es esencial que la forma que adquiere la renta mínima garantizada evite dos escollos. A medida que aumenta el nivel de esa renta, no puede abarcar a un número creciente de personas en lo que se ha convenido en llamar la «trampa del desempleo», por el hecho de que el montante que éstas podrían ganar con su trabajo se convierte en inferior a la renta que perciben si no trabajan. Además, el derecho a la renta mínima garantizada no puede estar subordinado a la prestación de trabajo o a la voluntad de trabajar, lo que pondría a su beneficiario en una situación de poder mucho más desfavorable respecto del empleador (público o privado) que si el derecho a la renta mínima no estuviera subordinado a semejante condición. Para decirlo de otra manera, tomar en cuenta la dimensión del poder exige que la garantía de una libertad real de consumir no se haga en detrimento de la libertad real de trabajar (sin trampa del desempleo) ni de la libertad de no trabajar (sin restricción a los que piden empleo). Por eso no debe asombrar que Rawls (1971: 275) sugiera que la renta mínima tome la forma de un impuesto negativo, que tiene precisamente la ventaja de eliminar la trampa del desempleo sin quedar reservado a los demandantes de empleo.²⁸

La lista de ventajas socioeconómicas regidas por el principio de diferencia no termina ahí. Contiene una más que según ha dicho Rawls en varias oportunidades «puede ser el más importante de los bienes primarios» (1971: 62, 92, 440). Se trata de las «bases sociales del respeto de sí mismo», necesarias para dar a la persona un sentido firme de su propio valor y la confianza en sí misma necesaria para el logro de sus fines (Rawls, 1982: 166). Es importante, en consecuencia, que la renta mínima garantizada pueda asegurar la maximización de la libertad real en sus dimensiones de renta y de poder sin afectar a

28. Se podría también objetar que el segundo de esos dos aspectos introduce el riesgo de una desviación sustancial en relación con un reparto equitativo de las cargas y beneficios de la cooperación, que la teoría de Rawls se esfuerza por definir. En efecto, cada uno podría elegir no asumir ninguna carga sin por eso dejar de participar en los beneficios (véase, por ejemplo, Rawls, 1990: sección I: «Las condiciones equitativas de la cooperación especifican una idea de reciprocidad o de mutualidad: todos los que cumplen su parte de las cargas de acuerdo con las reglas reconocidas deben retirar los beneficios especificados por una norma pública y admitida.») Rawls, sin embargo, no pretende imponer ninguna configuración particular (por ejemplo, «De cada uno según sus capacidades») en el reparto de las tareas. Es justo el reparto de las tareas implícitamente definido por la maximización del índice de los bienes primarios sociales de aquellos que menos tienen. Y, si el argumento adelantado es correcto, se requiere la desconexión entre trabajo y renta apenas se perciben las consecuencias de la distinción entre el maximin de los bienes primarios sociales enumerados por Rawls y el maximin del poder de compra solo. Debe observarse que es precisamente para evitar la implicación que acabamos de poner en evidencia que Rawls (1988: 257) sugiere brevemente agregar el ocio a la lista de las ventajas socioeconómicas regidas por el principio de diferencia. Véase Van Parijs (1991a) para una defensa de las conclusiones de la argumentación presentada contra tal estrategia (y otras).

ese respeto a sí mismo, minuciosamente descrito en *A Theory of Justice* (sección 67) como lo contrario de la vergüenza. Para esto es esencial que sea atribuido en una forma que no estigmatice, no humille a los beneficiarios y que se haga, pues, en particular, sin control de los recursos (contrariamente a lo que pasa, por definición, en caso de impuesto negativo) y sin control de la vida privada (requerido, por ejemplo, para verificar el status de aislado o de cohabitante).²⁹

Lo que toda esta discusión sugiere —pero, sin embargo, sin demostrarlo plenamente— es que la maximización de la libertad real de todos exigida por el segundo principio no establece una defensa del Estado providencia tal como es, ni simplemente la maximización de la renta mínima, sino la introducción y la maximización de esta versión más radical de la renta mínima garantizada, ya abundantemente discutida en varios países de Europa, la *asignación universal*. Se trataría de una renta incondicionalmente pagada a cada ciudadano (o residente permanente), tenga o no empleo, desee o no tenerlo, cualquiera que sea su status matrimonial y cualesquiera que sean sus rentas provenientes de otras fuentes.³⁰ Semejante institución permitiría a la renta mínima aumentar en concordancia con el poder que confiere y sin afectar la dignidad de las personas. Como la asignación universal es asimilable a la atribución a cada uno de una dotación material repartida a través de toda la vida, integra además la dimensión riqueza que aparece en el principio de diferencia, como también el aspecto de las oportunidades de acceso a las diferentes posiciones sociales vinculadas a la fortuna.

Por cierto que sería necesario (pero no siempre cómodo) aportar a esta conclusión cierto número de matices y precisiones, sobre todo para tratar adecuadamente de la manera en que deben tomarse en cuenta el desigual reparto de los bienes primarios naturales, la posibilidad de sustituir propiedad de bienes privados y uso de bienes públicos, la primacía, en ciertas condiciones, de la dimensión renta sobre las otras dimensiones de la libertad real o aun la maximización de categorías además de las más desfavorecidas (la versión leximin del principio). Todos estos matices y precisiones, sin embargo, no harían

29. Las agresiones a la dignidad que implica un sistema de renta mínima garantizada y que implican semejantes controles son señalados por François Ost (1988: sección II.2).

30. Walter (1989) aporta una introducción concisa y muy legible al conjunto de la problemática. Van Parijs (1990c) articula de manera más técnica los problemas centrales —fácticos y normativos— que plantea el debate. Boulanger y otros (ed.) (1985), Van Parijs (1987a), Miller (ed.) (1988) y la «Newsletter» trimestral del *Basic Income European Network* dan una visión del estado de la discusión en Europa. Un número especial de la revista *Theory and Society* (vol. 15, n.º 5, 1986; también disponible en español. *Zona Abierta*, vol. 46/47, enero-junio, 1988) consagrado a la discusión de Van der Veen y Van Parijs (1986a), y los capítulos 6-10 de Van Parijs (1993) abordan el tema en una perspectiva más teórica. Los aspectos específicamente éticos de la problemática son tratados en Van Parijs (ed.) (1992).

coincidir el marco institucional que deriva según lo expuesto de la posición real libertaria con el marco institucional en el que el mismo Rawls ve la encarnación de sus principios de justicia. Es cierto que también Rawls se levanta contra una reducción de su posición a una legitimización del Estado providencia tal como es. Pero lo que opone a éste no es su superación instaurando, en el nivel más elevado posible, una asignación universal, sino la realización de una «democracia de los propietarios», en la cual «el acento se ponga en una dispersión regular a través del tiempo de la propiedad del capital».³¹ Esta divergencia induce la sospecha de que la posición de Rawls no es tal vez, después de todo, tan «real libertaria» como yo lo he supuesto a lo largo de esta discusión.

8.8. ¿Dos Rawls?

Esta sospecha resulta considerablemente reforzada por las anomalías que no pueden dejar de percibirse cuando nos esforzamos por interpretar la integralidad de los dos principios, tal como Rawls los formula habitualmente, en el sentido real libertario esbozado más arriba. El primer principio, en efecto, afirma a la vez más y menos de lo que debería si tuviera como único objetivo atribuir a todos una plena libertad formal. Exigir que todos tengan las mismas libertades políticas (derecho de voto y de elegibilidad) va más allá que la simple propiedad de uno mismo. Por el contrario, aun el conjunto de las libertades fundamentales atribuidas a cada individuo por el primer principio, sigue siendo compatible, por ejemplo, con prácticas de vacunación obligatoria contra las enfermedades contagiosas o con la represión de la no asistencia a una persona en peligro, que los libertarios considerarían transgresiones inaceptables de la total propiedad de uno mismo.

En el caso del segundo principio, la anomalía no proviene del hecho de que no tiene en cuenta en absoluto los déficits en bienes primarios naturales —típicamente: los *handicaps*— que afectan la libertad real de los individuos al igual que los déficits en bienes primarios sociales. Éste es simplemente el resultado de una simplificación que permite construir las grandes líneas de la teoría.³² La anomalía no proviene tampoco del hecho de que el principio de diferencia no trata

31. Uno de los pasajes más explícitos sobre este punto se encuentra al final del prefacio de la edición francesa de *Théorie de la justice* (Rawls, 1972: 13-14). Al lado de la «democracia de los propietarios», el «socialismo liberal» constituye, a los ojos de Rawls, un candidato plausible para la realización óptima de sus principios de justicia.

32. Sen (1980: secciones 3-4; 1985: capítulo 7); Dworkin (1981b: sección III), Kolm (1985: capítulo 19) y Van Parijs (1990d) constituyen tentativas de colmar esta laguna.

sólo del reparto de las rentas. Acabamos de ver, en efecto, que los otros tipos de ventajas socioeconómicas de los que trata —la riqueza, el poder, las bases sociales del respeto a uno mismo— pueden ser comprendidas como otras tantas dimensiones de la libertad real. Lo que por el contrario constituye un problema para la interpretación real libertaria es la inclusión, en el segundo principio, de un principio de igualdad de oportunidades, al que se le otorga una primacía basada en el principio de diferencia. Ciertamente, las oportunidades de acceso a las posiciones sociales no pueden ser ignoradas por aquellos a los que preocupa la libertad real. Pero entonces ¿por qué no someterlas también a ellas al principio de diferencia, no siendo las desigualdades ancladas en el origen social, la raza, el sexo o la religión legítimas, al igual que las desigualdades que se desprenden de la distribución de los talentos, sino a condición de aumentar la libertad real de los que poseen menos de ellas?

Las diferentes anomalías mencionadas encuentran una explicación cuando se presta atención a un importante cambio en la manera en que Rawls define los bienes primarios, es decir, los bienes que cuentan a los ojos de los que comparten la posición original y cuyo justo reparto tienden a definir los dos principios. Mientras que en *A Theory of Justice*, Rawls (1971: 62) caracteriza los bienes primarios como «todo lo que se supone que un ser racional deseará, cualesquiera que sean sus otros deseos», los define en los textos más recientes como los bienes necesarios para el ejercicio y el desarrollo de los dos poderes específicos de la personalidad moral que son la capacidad de tener un sentido de la justicia y la de adoptar una concepción del bien, de modificarla y de perseguir racionalmente su realización.³³ Lo que motiva esta importante modificación, es el interés de derivar de manera más satisfactoria la lista jerarquizada de bienes primarios que constituye la trama de los principios de la justicia a partir de la definición explícita de esos bienes o, lo que viene a ser lo mismo, a partir de la caracterización de la posición original. La nueva definición, más compleja, es congruente con la elección particular de las libertades fundamentales afirmadas por el primer principio, con el lugar especial que se otorga, en el seno del segundo principio, a la igualdad de las oportunidades (requerida en especial para garantizar

33. Véase, por ejemplo, Rawls (1982: sección III, y 1987: sección 4b), pero sobre todo el prefacio a la edición francesa de *Théorie de la justice*: «Los bienes primarios en la actualidad son definidos por las necesidades de las personas en razón de su status de ciudadanos libres e iguales, y en tanto que miembros normales y a parte entera de la sociedad durante toda su vida. Las comparaciones interpersonales que la justicia política puede verse llevada a hacer deben serlo en términos de índice de los bienes primarios para los ciudadanos, y esos bienes son considerados como respuestas a sus necesidades en tanto ciudadanos y no ya a sus simples preferencias y deseos» (Rawls, 1971: 11).

el «justo valor de las libertades políticas iguales»), como también, en el nivel de las implicaciones institucionales, con el privilegio acordado a la «democracia de los propietarios».

Si, por el contrario, permanecemos fieles a la definición inicial de los bienes primarios, los dos principios no pueden conservar estrictamente la formulación que *A Theory of Justice* da de ellos. Deben ser reformulados dentro de la vía real libertaria esbozada anteriormente. De esto se deducirá, por ejemplo, que el derecho de voto, que forma parte de las libertades fundamentales máximas de Rawls, ya no aparecerá entre los bienes cuyo reparto está explícitamente regido por los principios de justicia. Si el sufragio universal sigue siendo un componente esencial de cualquier estructura básica, entonces por la razón instrumental que constituirá, *de facto*, una condición necesaria para que los intereses de los más desfavorecidos sean estructuralmente tomados en cuenta.³⁴ Las oportunidades, por otra parte, perderían su status especial y se añadirían simplemente a los otros componentes de la libertad real regidos por el principio de diferencia. La teoría de la justicia tomaría entonces la forma muy simple de un principio que requiere la misma libertad formal para todos (la total propiedad de cada uno de sí mismo) y de un principio que requiere la mayor libertad real posible para todos (la maximización del valor mínimo del índice de los otros bienes primarios: bienes primarios naturales, oportunidades, renta, riqueza, poder, bases sociales del respeto de uno mismo).³⁵

Hablando estrictamente, es esta teoría «real libertaria» (solidaria con la definición inicial, puramente «psicológica» de los bienes primarios), y no la teoría explícitamente enunciada por los dos principios (solidaria con la definición nueva, resueltamente «política», de los bienes primarios), la que ha sido defendida anteriormente contra las objeciones esenciales de Nozick. Todos los argumentos utilizados, sin embargo, siguen siendo pertinentes para proteger contra los ataques de los libertarios al «segundo Rawls», el de la definición «política». Pertinentes, pero insuficientes. Porque para defender contra Nozick a ese Rawls más sutil, recurrir solamente a la libertad real en el sentido adoptado aquí es, por definición, demasiado limitado. Se necesitará, pues, en este caso, una segunda manga, que no estoy seguro que pueda ser ganada.

34. Vuelvo más sistemáticamente sobre la naturaleza de las relaciones entre justicia y democracia en la sección 10.9.

35. Debe señalarse que, en esta perspectiva, no es evidente que el primer principio deba tener sobre el segundo una prioridad absoluta. La obligación de asistencia a persona en peligro, por ejemplo, ¿no podría ser justificada como una restricción ligera de la libertad formal que permite preservar la libertad real de alguien que corre el riesgo de perderla enteramente?

CAPÍTULO 9

¿UNA RESPUESTA COHERENTE A LOS NEOLIBERALISMOS?

«Hay demasiado Estado, no suficiente mercado. En el seno de cada nación como en el plano de las relaciones internacionales, es urgente incrementar el papel cumplido por la competencia, aunque sea imperfecta, y reducir el papel reservado a la burocracia, aunque sea democrática.» Tal es la tesis que comparten todos los componentes de este vasto movimiento intelectual que, con la etiqueta de «neoliberalismo», ha empezado a adquirir amplitud a comienzos de la década del setenta para marcar profundamente la política económica y social de los países occidentales algunos años más tarde.

Más allá de esta tesis común, sin embargo, reina la mayor diversidad entre los discursos, teorías, doctrinas, argumentos que se remiten al neoliberalismo o que se les relaciona con él. Para reencontrarla se podría, por ejemplo, distinguir los discursos llamados neoliberales según la *disciplina* a la que se remiten —de la filosofía a la biología, pasando por la economía, la ciencia política y la sociología— o según la *posición política* más o menos radical que justifican, de la reducción menor de una tasa de imposición a la instauración de lo que se llama a veces el anarcocapitalismo, pasando por ejemplo por una desregulación general del mercado de trabajo o la privatización de las instituciones bancarias públicas. Yo, por mi parte, prefiero recurrir a una tercera distinción, a mis ojos más esclarecedora y en todo caso más pertinente para mi propósito, que llama la atención sobre el *tipo de argumento* ofrecido para justificar que se recurra de manera creciente al mercado. El contraste central se plantea entonces entre un neoliberalismo *instrumental*, practicado sobre todo por economistas, y en conjunto, más moderado en sus implicaciones, y un neoliberalismo *fundamental*, elaborado sobre todo por filósofos y generalmente más radical.

9.1. Neoliberalismo instrumental y neoliberalismo fundamental

Para comprender esta distinción, es útil recordar el contexto político intelectual en el que surge el neoliberalismo. Contra lo que se erigió y a lo que terminó por resquebrajar es el «consenso socialdemócrata», la adhesión casi unánime, en la década del sesenta, a lo que se ha llamado de diferentes maneras la «economía mixta», la *soziale Marktwirtschaft*, el *welfare capitalism*, o sea una economía de mercado que otorgaba un lugar esencial al Estado providencia en el plano interno, a la ayuda al desarrollo en el plano internacional. Esta adhesión se basaba en la convicción de que, en ese capitalismo con Estado providencia, la eficacia económica y la justicia social son no sólo compatibles, sino que son una para la otra condiciones necesarias. No sólo, en efecto, es la eficacia económica la que permite que lleguen a buen puerto políticas sociales motivadas por una preocupación de justicia, sino que esas políticas sociales a su vez tienen un impacto económico benéfico: porque frenan el derrumbe de los trabajadores provisionalmente carentes de empleo asegurándoles una renta de reemplazo, porque disminuyen la importancia de los conflictos industriales trasladando al nivel político la determinación de una parte notable de la distribución de las rentas, y sobre todo porque estabilizan la demanda efectiva y de esta manera impiden que las depresiones se hagan acumulativas. Los gobiernos se encuentran, pues, según todas las apariencias, en la situación feliz en la que pueden perseguir todos sus objetivos socioeconómicos centrales simultánea e indisolublemente: la justicia social por la eficacia económica y la eficacia económica por la justicia social.

«¡Grave error!», dicen los liberales, que denuncian esta agradable certeza como una dulce ilusión. Grave error por dos razones diferentes, que nos permiten repartir los argumentos liberales en dos categorías nítidamente separadas: los que se remiten a lo que yo llamo el neoliberalismo *instrumental* y los que se remiten al neoliberalismo *fundamental*.

Para el neoliberalismo *instrumental*, el capitalismo del Estado providencia no constituye en absoluto un compromiso óptimo entre la eficacia económica y la justicia social. Tanto desde el punto de vista de la eficiencia como desde el punto de vista de la igualdad, en efecto, su *performance* es mucho peor de lo que parece, en especial si se tienen en cuenta sus efectos a largo plazo. Se encuentran variantes de esta argumentación tanto en la crítica monetarista de los políticos keynesianos como en los alegatos de los abogados de la desregulación, en los análisis de los economistas de la oferta como en las teorías económicas de la burocracia y de la democracia. Ya sea en materia de política monetaria o en materia de fiscalidad, en la institución de un sa-

lario mínimo garantizado, en la reglamentación de la publicidad o en la aplicación de una política de ayuda a los países en desarrollo, no sólo las intervenciones del Estado traban un funcionamiento eficiente del mercado, sino que además tienen el efecto perverso de crear nuevas desigualdades en lugar de reducirlas, de deteriorar la suerte de los más desfavorecidos en lugar de mejorarla.

Para los partidarios del neoliberalismo *fundamental*, esta crítica no llega lejos. Porque si, a sus ojos, el consenso socialdemócrata debe ser denunciado, no es porque sea incapaz de combinar de manera óptima la eficiencia y la igualdad, la eficacia económica y la justicia social. Es porque descuida un tercer valor, que es el valor central: *la libertad*. «De lo que hemos hablado desde el comienzo, es de la libertad. Aunque cierto número de mis proposiciones tuvieran el efecto inmediato de mejorar nuestro bienestar económico, ése no es, a decir verdad, más que un objetivo secundario, con miras a la preservación de la libertad individual.» Así se expresaba, en una entrevista memorable concedida a la revista *Playboy*, el pensador neoliberal más célebre del planeta, Milton Friedman (1973: 37).

Además no hay ninguna necesidad de esta cita para mostrar la presencia de esta dimensión en los líderes del pensamiento neoliberal. Es suficiente, para convencernos de esto, echar una ojeada a los títulos de algunas de las obras que van a servir de referencias clave al conjunto del movimiento. Apelan a la libertad, en efecto, para justificar el capitalismo, Milton Friedman (*Capitalismo y libertad*), Friedrich Hayek (*La Constitución de la libertad*) y Henry Wallich (*El costo de la libertad*).¹ Una elaboración más sistemática y rigurosa de este neoliberalismo fundamental apareció más tarde, en la década de los setenta, con los filósofos libertarios norteamericanos.² Para la mayoría de ellos, la justificación del capitalismo es un asunto puramente conceptual, que no se complica con consideraciones fácticas: cuando se sabe de qué se habla al mencionar una sociedad libre, la adhesión al capitalismo, y aun a un capitalismo que admite a lo sumo un Estado mínimo, no cabe duda a los ojos de nadie que se otorga a la libertad un valor central. Lo que distingue al neoliberalismo fundamental del neoliberalismo instrumental, no son pues los blancos que se propone —la fiscalidad, las políticas keynesianas, la rigidez resultante de las

1. Friedman (1962), Hayek (1960), Wallich (1960). Por la elección del título éste quiere precisamente subrayar que si el socialismo es superior al capitalismo en términos de eficiencia —en esa época, la tasa de crecimiento de la URSS superaba ampliamente a la de EE.UU.— esto no debe ser una razón para elegirlo: la libertad tiene un precio que debemos estar dispuestos a pagar.

2. Véase por ejemplo Hoppers (1971), Rothbard (1973, 1982), Friedman (1973), Nozick (1974), Machan (ed.) (1982), etc., así como los anteriores capítulos 5-8 y las referencias que en ellos se citan.

reglamentaciones, etc.—, sino el fundamento último de los argumentos que avanza: si esos diferentes rasgos de la economía mixta son criticables, no es porque sean contraproducentes desde el punto de vista de sus objetivos confesos de eficiencia o de equidad, sino porque afectan a la libertad.

Frente a este doble desafío, existe a mi parecer una respuesta sistemática particularmente sólida, que a los neoliberales les resulta imposible recusar porque los ataca en su propio terreno. La presentaré en dos tiempos que corresponden, en orden inverso, a las dos vertientes del neoliberalismo que acabo de describir.

9.2. La respuesta real libertaria

«Otorgan una importancia primordial a la libertad, podemos decirles a los neoliberales fundamentales, y reprochan al consenso socialdemócrata ignorarla en su búsqueda exclusiva de la eficiencia y de la igualdad. Sea. Pero ¿qué es la libertad? Ustedes dicen que es la ausencia de coerción por otro o por el Estado o, de manera más precisa, la ausencia de cualquier usurpación de los derechos de propiedad legítimos que tenemos sobre nosotros mismos y sobre los bienes exteriores. Esto requiere, y ustedes lo admiten de buena gana, una especificación de la manera en que uno puede convertirse en el propietario legítimo de bienes exteriores, como consecuencia de un intercambio, de una donación, de una herencia o por la apropiación de algo que antes no pertenecía a nadie (un recurso natural). Estarán de acuerdo que este último caso es el más problemático. Y ustedes están profundamente divididos sobre la manera de definir las condiciones en las cuales uno puede apropiarse legítimamente un recurso natural. Pero no queremos revolver el cuchillo en esta herida para tratar de hacerlos confesar. La posición de ustedes, en efecto, está viciada por un mal mucho más profundo, y sacarlo a la luz basta para arruinar su credibilidad.

»Para comprender la naturaleza de este mal, imaginen una isla de la que es legítima propietaria una persona y en la que viven otras, que como única propiedad tienen su fuerza de trabajo. En esas circunstancias, el propietario de la isla podrá imponer a esas personas que trabajen en condiciones desagradables por un salario de miseria. Pero nada excluye el principio de que la sociedad en cuestión sea una sociedad libre en el sentido en que ustedes la entienden. Desde el momento en que los derechos de propiedad existentes —el hecho de que uno tenga todo, mientras que los otros no tienen nada más que a ellos mismos— resultan de transacciones voluntarias a partir de una apropiación legítima de recursos naturales, para ustedes basta para poder

decir que los hombres son libres, que pueden hacer lo que quieran con lo que poseen. Este tipo de ejemplo —ficticio o real— revela el malabarismo al que ustedes se entregan. Porque si bien la libertad requiere el derecho de hacer lo que se desea con uno mismo y con aquello de lo que uno es legítimo propietario, no se reduce sólo a eso. En este sentido no es más que una cuestión de *derecho* a hacer lo que se desea. Es también una cuestión de *medios*. Como están privados de esos medios —aunque gocen de ese derecho— los habitantes desprovistos de nuestra isla no pueden hacer su vida como la entienden, no son *libres* en el sentido real, y no puramente formal, que es el que nos importa.»

De este discurso surge una concepción rival del ideal de una sociedad libre. Es verdad que es una sociedad que garantiza a cada uno de sus miembros una plena *libertad formal*: la libertad de los libertarios, el derecho de hacer lo que se desea con aquello de lo que se es legítimo propietario. Pero es también una sociedad que define los derechos de libertad sobre las cosas exteriores de manera de dar a cada uno la mayor *libertad real* posible. Es una sociedad, con más exactitud, que garantiza al que menos tiene la mayor libertad real posible, los medios más amplios para hacer de su vida lo que desee. Se puede llamar *real libertaria* la posición así esbozada, emparentada con diferentes versiones de la posición «liberal» o «liberal de izquierda», en el sentido norteamericano de esas expresiones,³ sin ser estrictamente equivalente a ninguna de ellas. Con la posición libertaria —la vertiente fundamental del neoliberalismo— otorga una importancia exclusiva a la libertad de todos. Pero, contra ella, sostiene con la mayor energía que debe tratarse de libertad real, y muy especialmente —ya que dicen querer preocuparse por la libertad de todos— de la libertad real que le toca al que menos la tiene.

Uno de los grandes atractivos de la posición real libertaria así esbozada es que permite integrar elegantemente la importancia que de manera intuitiva acordamos no sólo a la libertad, sino también a la igualdad y a la eficacia. Protege la *libertad* —incluida en la dimensión de lo que hoy se llama, con bastante imprecisión, los «derechos del hombre»— contra los riesgos que haría pesar sobre ella una preocupación exclusiva por la igualdad o la eficacia. Pero simultáneamente le otorga un lugar esencial a la *igualdad* —más exactamente a la preocupación por los más pobres, por los que tienen menos medios—, ya que implica lógicamente que sólo están justificadas las desigualdades de libertad real que benefician a los que son sus «víctimas». E integra necesariamente consideraciones de *eficacia*, ya que la

3. Posición que ilustran, por ejemplo, Rawls (1971, 1993), Ackerman (1980), Sen (1985, 1992), Dworkin (1986, 1990), Larmore (1987) y Barry (1989).

amplitud de los medios que es posible conferir a todos depende, por supuesto, ampliamente de la eficacia productiva de la sociedad. En razón misma de su capacidad para integrar estos tres tipos de consideraciones, la posición real libertariana resulta muy fuerte cuando se la confronta no sólo con una posición libertariana, sino también con una posición igualitarista o con una posición utilitarista, que animan, respectivamente, una preocupación exclusiva por la igualdad o por la eficacia. Cuando se clarifican cuidadosamente las tesis y cuando se explicita de manera sistemática las implicaciones prácticas, cada una de estas posiciones tiene muchas dificultades, confrontada con las dificultades que plantea, para no deslizarse en la dirección del compromiso elegante que constituye la posición real libertariana.⁴

¿Semejante posición termina por justificar, contra el neoliberalismo, un capitalismo sólidamente atemperado de Estado providencia y la ayuda al desarrollo, en la forma en que lo conocemos en la actualidad? No es seguro. Es cierto que puede conjeturarse que, esencialmente por razones de dinamismo tecnológico, este real libertarismo tiene buenas posibilidades de hacernos inclinar hacia el lado del capitalismo más que del socialismo, sea éste centralizado o autogestionario. También puede admitirse que implica, tanto en el plano nacional como en el plano internacional, una redistribución masiva y permanente de las rentas surgidas del mercado. Pero la forma que debe tomar esta redistribución no puede ser la que, condicional por varias razones, conocemos hoy, sino aquella, estrictamente incondicional, de una *asignación universal* financiada en la escala más vasta que sea políticamente considerable y fijada en el nivel más alto que sea económicamente sostenible. No voy a esforzarme aquí en presentar de manera rigurosa la argumentación que lleva del principio real libertariano a esas implicaciones institucionales específicas.⁵ El lazo intuitivo entre la mayor libertad real posible para todos y la asignación universal más elevada posible es suficientemente claro como para que pueda ahora pasar sin más al otro componente —instrumental— del neoliberalismo.

En su vertiente instrumental, recordémoslo, el neoliberalismo reprocha a la economía mixta servir desastrosamente —si se tienen en cuenta los efectos a largo plazo— a su objetivo declarado de combinar de manera óptima la eficacia económica y la justicia social. Gracias al criterio surgido de la discusión precedente, estamos en condiciones de examinar ese reproche desde un ángulo nuevo, en un marco de referencia más preciso y sobre todo con el espíritu de apertura que permite

4. Para una perspectiva más explícita de la posición real libertariana entre otras tentativas de articular la eficacia, la igualdad y la libertad, véase el capítulo 7.

5. Véase la sección 8.7, así como Van Parijs (1990b, 1990d y sobre todo 1991a).

el hecho de poder apoyarse en una posición de principio firme y coherente, que aleja el riesgo de dejarse arrastrar por una pendiente resbaladiza hasta la rendición total. Cuando los neoliberales argumentan que tal o cual componente del Estado providencia —supongamos las políticas keynesianas o el salario mínimo garantizado— reduce la eficacia económica o refuerza las desigualdades sociales, por cierto hay que someter a la crítica la fuerza de sus argumentos. Pero aun si estos argumentos resultan concluyentes, de ellos no se desprende que las instituciones que toman como blanco deban ser condenadas. Porque en principio nada impide a una institución generadora de ineficacia, ni por otra parte a una institución generadora de desigualdad, contribuir a aumentar la libertad real de los que menos la tienen.

Por supuesto es seguro que nada permite decretar *a priori* que todo, en la economía mixta tal como la conocemos, esté de acuerdo con nuestro principio de libertad real máxima para todos. Al recordar anteriormente la asignación universal, de hecho ya reconocí que no era el caso, que la mayor libertad real posible para todos exige que todos —y no como en la actualidad, sólo aquellos que gozan del privilegio de la fortuna— puedan tener acceso a una renta (por cierto modesta) independientemente de cualquier empleo y de cualquier voluntad de aceptar uno. Y eso no es todo. A fin de cuentas, puede ser que ciertas reglamentaciones constrictivas del funcionamiento de los mercados, que ciertas políticas de subvención y de imposición creen rigidices y distorsiones que de ninguna manera pueden justificarse por el incremento de la libertad real de los más desprovistos. Esto es posible para cada una de esas reglamentaciones, para cada una de esas políticas. Pero también a la inversa. En cada caso se trata de estar abierto a lo que la experiencia y la investigación permiten presumir en cuanto al impacto probable de la medida o de su restricción en el nivel máximo sostenible de la asignación universal.

Éstos son los grandes rasgos de lo que me parece ser una respuesta creíble y coherente al desafío neoliberal por parte de personas y movimientos para los que la preocupación por los más desposeídos reviste una importancia primordial. Esta respuesta, lo repito, consiste en dos componentes: 1) «La libertad, sí, ciertamente, es esencial. Pero debe ser la libertad real de todos.» 2) «El tema de saber si las diferentes intervenciones del Estado —en materia de fiscalidad, de transferencias, de enseñanza, de iniciativa industrial pública, de derecho al trabajo, etc.— satisfacen este criterio debe ser tratado paso a paso sin *a priori*; y en un punto en todo caso —la introducción de una asignación universal—, hay una diferencia importante entre la economía mixta tal como la conocemos y lo que la libertad real máxima requiere.» La respuesta así resumida plantea numerosas dificultades. Me contentaré aquí con examinar tres de las más serias.

9.3. ¿Libertad o subsidiariedad?

Como lo manifiesta la explicitación de las implicaciones institucionales de la posición real libertaria, ésta es una posición a la vez, e indisociablemente, ultraindividualista y ultrauniversalista. Acuerda a cada hombre y a cada mujer, en la escala más vasta posible, los mismos derechos incondicionales. Y por este hecho se sitúa en el extremo opuesto del «principio de subsidiariedad», que impregna todavía una buena parte de las políticas sociales de nuestros países. Este principio recibió su primera formulación sistemática en la obra del pensador político calvinista Johannes Althusius (1603) y ulteriormente se convirtió (a partir de la *Rerum novarum*, 1891) en un elemento importante de la doctrina social de la Iglesia católica.⁶ Consiste en afirmar que toda manifestación de la «cuestión social» debe ser tratada en el nivel más bajo posible en la jerarquía de las colectividades: el vecindario o la corporación sólo debe intervenir si la familia no logra ocuparse de sus miembros, el municipio a su vez sólo debe intervenir si las asociaciones más pequeñas no bastan, y lo mismo para la provincia, para el Estado y para la comunidad internacional. ¿Cómo justificar ese principio de subsidiariedad? ¿Cómo exponer la tesis de que la política social que legitima es superior a la que se desprende del principio real libertario? Percibo dos posibilidades.

La primera consiste en subrayar hasta qué punto es anónima la asistencia prodigada en el marco de un sistema universalista. Para retomar una distinción de Pierre Rosanvallon, lo que semejante sistema aplica es una *solidaridad fría* que contrasta fuertemente con la *solidaridad cálida* de las comunidades tradicionales que, por otra parte, contribuye a destruir.⁷ El sistema universalista reemplaza una relación hecha de generosidad por un lado, de gratitud por el otro, característica de la solidaridad cálida, por una relación hecha de sumisión recalcitrante al impuesto por un lado, de insistencia egoísta sobre los derechos por el otro. Es cierto que una política social guiada por el principio de subsidiariedad no puede pretender alimentarse sólo de la solidaridad cálida, pero puede jactarse de preservar ésta todo lo posi-

6. Sobre la historia del principio de subsidiariedad, véase el esclarecedor artículo de Michael Krátke (1987). En otro lenguaje y otra tradición, se encuentran ideas análogas en el comunitarismo moderado de Michael Walzer. Éste rechaza, por ejemplo, un sistema de transferencias sociales enteramente nacionalizado porque «privaría de expresión a las solidaridades locales y particularistas» (Walzer, 1990: 18).

7. Véase Rosanvallon (1981). Que se asista, a medida que se distienden los lazos entre los pagadores y los beneficiarios, a un «enfriamiento» gradual de la solidaridad que se expresa en las transferencias sociales que conocemos es por otra parte un tema capital de las críticas «conservadoras» que en la actualidad se hacen al Estado providencia. Véase, por ejemplo, Zijderveld (1986).

ble, recurriendo a una solidaridad tibia, o francamente fría, sólo donde la solidaridad cálida falta o resulta insuficiente.

Esta primera justificación es poco convincente. Ciertamente, se podría deplorar, *siendo todas las cosas iguales por otra parte*, que las transferencias que aseguran a todos los medios de existencia ya no constituyen un vector privilegiado de la práctica de la virtud (de caridad, de generosidad) para convertirse en la ocasión por excelencia de la práctica del vicio (en este caso, el fraude fiscal). Pero, por otra parte, no todas las cosas son iguales. Porque es evidentemente el carácter obligatorio de la deducción lo que permite dar a todos un derecho incondicional a una renta y de esta manera sustraer a los más desprovistos a los caprichos de los otros. La dignidad de los más pobres, indisociable de su libertad, merece que se prive a los ricos de una ocasión de hacerse los generosos, tanto más por cuanto nadie les impide hacer más de lo que el fisco les obliga.

Pero tal vez es posible justificar de otra manera el principio de subsidiariedad. Por su misma estructura, un sistema de transferencias que obedezca a ese principio implica que la instancia superior no intervenga más que en caso de «carencia»: de los que no llegan a procurarse, por sus propios esfuerzos, la renta que necesitan y/o de los que no logran asegurar el bienestar de quienes los rodean. El caso normal, en otros términos, es el que no requiere ninguna intervención. Por el hecho de que no tiene nada de automática, la intervención de los poderes públicos puede ser la ocasión para una empresa de (re)moralización. La concesión de una ayuda social puede estar cómodamente subordinada a la exigencia de que el beneficiario busque seriamente trabajo y/o se preocupe adecuadamente de su prójimo.⁸

Semejante justificación choca con las tres dificultades siguientes: en principio, se puede considerar inicua una empresa de moralización que no se dirige sino a los más desposeídos, aprovechando el estado de necesidad en el que se encuentran para hacerles tragar lecciones de moral profesional y familiar a las que escapan los más afortunados. Luego, puede dudarse de la eficacia de una empresa que, lejos de revivir las virtudes antiguas, tiene todas las probabilidades de no hacer otra cosa que inducir a comportamientos que remedan la virtud pero que no tienen más resorte que el miedo a perder las ventajas materiales a las que les permiten tener acceso. Y finalmente y sobre todo, defender la subsidiariedad en nombre del modo de vida que permite im-

8. La tendencia del Estado providencia a relajar estas condiciones, a medida precisamente que universaliza y se «desubsidiariza», constituye igualmente un tema central de la crítica «conservadora» contemporánea del Estado providencia. Véase por ejemplo los libros de Lawrence Mead (1986) y de Manfred Spieker (1986), los dos discutidos en este contexto por Claus Offe (1987).

poner supone que se ignora aquello que constituye el punto de partida de la posición real libertaria, y de una posición «liberal» en general: el hecho de que nuestra sociedad es una sociedad pluralista, en la que no hay consenso sobre lo que constituye una vida «válida». Frente a esta situación, la actitud «liberal» consiste en negarse a imponer una concepción particular. Acordar a cada uno un respeto igual, implica que se dé a cada uno la mayor libertad real de llevar su vida a su gusto, teniendo como única obligación la de respetar la libertad semejantemente concedida a los otros. El haragán y el egoísta, en esta perspectiva, tienen derecho a la misma renta incondicional que los otros, sin que nada pueda por supuesto garantizarles, respectivamente, la misma renta total que al que demuestra celo, ni el mismo afecto que al altruista. Como en esto no hay nada que sea susceptible de chocar a la intuición moral de la mayoría de nosotros, ahora puedo pasar a una segunda objeción, que no oculto que encuentro más perturbadora.

9.4. ¿Libres pero miserables?

El principio de libertad real máxima para todos, ya lo he dicho, articula igualmente la importancia que intuitivamente otorgamos a la libertad, a la igualdad y a la eficiencia. Pero la eficiencia de la que se trata, es la eficiencia económica, la capacidad de producir los medios materiales que constituyen el sustrato de la libertad real de todos. No es una expresión del bienestar efectivo de las personas. ¿No podría suceder que un mundo donde todos fueran máximamente libres fuera también un mundo donde todos serían mucho más desdichados de lo que lo son hoy?

A primera vista es imposible. Porque ¿cómo puede hacerse más desdichada a la gente dándoles a todos los medios más vastos posibles para buscar su felicidad? Aun si se pudiera suponer que son incapaces de discernir lo que puede hacerlos felices y que nosotros —maestros espirituales, intelectuales, tecnócratas, etc.— sabemos mejor que ellos lo que les da felicidad, la fuerza de la posición real libertaria apenas se vería conmovida: no es la sociedad la que hace la felicidad de los individuos, sino ellos mismos. Todo lo que puede pedirse a la sociedad, es que provea a cada uno de ellos, en el grado más alto posible, los medios objetivos para realizar esa felicidad.⁹

Existe, sin embargo, una versión más sutil de esta objeción que no se basa en absoluto en la premisa «paternalista» de que la gente es

9. Este punto fuerte de la posición real libertaria —o más en general liberal— la pone de relieve Rawls (1982) en contraste con el utilitarismo.

incapaz de plantear la elección que la haría feliz, sino en la hipótesis muy plausible de que existen, en la realidad social, «efectos de composición», «efectos perversos» de gran amplitud. Para dar un ejemplo familiar: si cada uno elige, en su propio interés lúcidamente comprendido, comprar y utilizar un auto, el resultado agregado de esa elección (atascos y polución incluidos) puede muy bien ser peor para cada uno que si cada uno hubiera elegido prescindir del auto. En el lenguaje de los economistas, en presencia de externalidades, la racionalidad individual puede engendrar una irracionalidad colectiva. Y frente a esta pérdida del bienestar, esta vez no es posible replicar que cada uno debe crear su propio bienestar a partir de los medios objetivos máximos que la sociedad pone a su disposición. Porque aquí se trata de medios objetivos: el ejercicio por cada uno de su libertad individual ha destruido la libertad real, por ejemplo, de ir apaciblemente al centro de la ciudad sin tener que evitar los autos e inhalar los gases de los escapes.

El fracaso de esta primera respuesta sugiere de inmediato una segunda. Si bien la libertad real es la afectada, es porque en presencia de externalidades —de polución, por ejemplo— la libertad real no es aprehensible simplemente en la forma de una dotación monetaria y por lo tanto se requiere una intervención pública, en nombre de la libertad real de todos, tanto para hacerle soportar a cada uno el «verdadero precio» de sus elecciones, como —cuando es más cómodo— para prohibir pura y simplemente algunas prácticas. No es en absoluto inconcebible que la preocupación por la libertad real máxima para todos pueda legitimar la interdicción a los agricultores daneses de utilizar fertilizantes cuyo volcado en el mar afecta, mediante la proliferación de algas, a toda la pesca noruega.

Admitamos que las externalidades del entorno pueden ser, en principio, tratadas de esta manera, sin por eso negar, por supuesto, las innumerables dificultades técnicas que plantea ese tratamiento. Hay, sin embargo, otros fenómenos que también pueden ser descritos como externalidades pero cuyo tratamiento adecuado me parece sensiblemente más problemático. El ejemplo que se ha discutido más abundantemente es, sin duda, el de la *frustración relativa*:¹⁰ si, am-

10. Con el vocablo de «lógica de la frustración relativa», Raymond Boudon (1977) reúne juiciosamente análisis tomados de fuentes tan diferentes como Tocqueville y Stouffer. Esta lógica tiene relaciones estrechas con lo que Fred Hirsch (1977) y Robert Franck (1985) llaman los «bienes posicionales», con las prácticas de distinción analizadas por Pierre Bourdieu (1979), con el surgimiento de la envidia tal como lo analizan René Girard (1961), luego Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel (1979), y con el advenimiento de la escasez en la sociedad industrial, según la tesis de Ivan Illich (1983). En cada uno de esos marcos, la externalidad proviene del hecho de que al adquirir o consumir un bien —con la intención y el efecto de incrementar su propio bienestar— cada miembro de un grupo de referencia deteriora la satisfacción que los otros miembros del grupo obtienen de lo que poseen ellos mismos.

pliando el campo de lo que se percibe como posible, se reduce el nivel de satisfacción, puede suceder muy bien que la búsqueda de la libertad real máxima para todos tenga consecuencias desastrosas en el orden del bienestar. Pero precisamente para mostrar que ésta no es la única ejemplificación posible de la dificultad que quiero recordar, presentaré otra que no por ser más limitada es menos pertinente.

Supongamos por un momento que para el equilibrio, y partiendo de la felicidad, de cada persona sea esencial que haya un lugar donde tenga sus *raíces*: donde haya pasado su infancia; donde vuelve, reencontra a sus padres, vecinos, conocidos, en una palabra, una comunidad a la que siente que pertenece. Supongamos por otra parte que sean numerosas las personas que desean además aprovechar las ocasiones que les ofrece la movilidad geográfica y social. Marchan lejos, o simplemente a la otra punta de la ciudad, para reunirse con su cónyuge, comprar una casa o conseguir un empleo. Y cada una lo hace aunque otorgue la mayor importancia al hecho de conservar sus raíces. Sea porque los otros no se marchan y por lo tanto sus raíces continúan y por eso puede partir en paz. O porque se marchan también y en ese caso las raíces se borran sin que el hecho de que permanezca pueda cambiar algo. Esto produce, por supuesto, un efecto de composición en el sentido preciso ejemplificado anteriormente. Si muchos sostienen este razonamiento —y dada las preferencias postuladas no sería razonable no tenerlo— nunca habrá para nadie una comunidad a la que sea posible volver: a lo sumo algunos edificios que se parecen a los que se recuerdan, habitados ahora por desconocidos.¹¹

Si las suposiciones hechas al introducir este ejemplo presentan con la realidad una semejanza suficientemente fuerte, se entrevé cómo es posible, para individuos libres al máximo y plenamente lúcidos, convertirse en mucho más desdichados que lo que serían en ausencia de esta libertad máxima, en razón del «desarraigo universal» que ésta engendra. Como en el caso de las externalidades del entorno, lo que se ataca es una libertad real, en este caso la libertad de conservar las raíces. Pero a mi parecer hay una diferencia. Se puede exigir perfectamente del que contamina y priva a otro de la libertad real de pescar que pague el «verdadero precio» de sus elecciones, sin por esto contradecir la preocupación por la libertad real de todos. Por el

11. Para un argumento diferente en su contenido, pero estrictamente análogo en su estructura, véase McKean (1975: 97-98): «Los costes de transacción (que traban la acción colectiva requerida para tomar en cuenta las externalidades) tienen efectos menos evidentes y tal vez mucho más importantes que las formas tradicionales de polución. Por ejemplo, a medida que la urbanización progresa, que el uso de los automóviles se generaliza y que crece el valor (mercantil) del tiempo, puede ser que se haga menos rentable y más costoso para cada individuo cultivar y mantener relaciones que sean algo más que superficiales. Si es así, el comportamiento de cada uno reduce la posibilidad que tienen los otros de anudar relaciones profundas.»

contrario parece muy inoportuno, desde un punto de vista real libertario, sancionar la movilidad de cada uno con miras a preservar la libertad de otro a conservar sus raíces. ¿No es esto, en efecto, tomar una pendiente resbaladiza, al término de la cual será necesario, con toda coherencia, que exijamos que se sancione de manera similar a toda persona que abandone a su cónyuge (¡privado de esta manera de la libertad real de cohabitar con ella!), e inclusive a toda persona que es objeto de un amor al que no puede corresponder?

9.5. ¿No suficientemente universalista?

Dejo en suspenso esta segunda dificultad, y planteo ahora una tercera. Si los partidarios del principio de subsidiariedad reprochan a la posición real libertaria el ser demasiado universalista —era nuestra primera dificultad— otros la critican por no serlo suficientemente. A primera vista, esta crítica es bien extraña. Porque ¿cómo se puede ser más universalista que acordando a todos y a todas, sin distinción de sexo, raza, religión, nacionalidad, inteligencia, origen social, la mayor libertad real posible? A esta pregunta que podría parecer puramente retórica se han dado dos respuestas.

La primera, menos radical, pone en primer lugar los intereses de generaciones futuras. Maximizar la libertad de los miembros de la generación presente puede reducir gravemente las opciones que se dejan abiertas a las que la siguen. «Si nosotros, contestará un real libertario, contribuimos a agotar los recursos naturales, tenemos que compensar ese agotamiento con una acumulación de capital y un progreso técnico que permitan conservar al menos intacto el nivel de productividad. Como el progreso técnico no se ordena y, en una economía de mercado, la tasa de acumulación es endógena, el ajuste deberá hacerse mediante un sistema de tasas adecuado, en el nivel de la tasa de agotamiento de los recursos naturales.»¹²

Un poco de reflexión muestra, sin embargo, una nueva dificultad. Porque la ampliación del stock de recursos naturales que es imperativo que dejemos a la generación siguiente depende de la magnitud de ésta, que depende a su vez de la tasa de procreación en el seno de la generación presente. Cuanto menos se procrea, menos fuerte es la constricción impuesta por la preocupación de proteger la libertad real de la generación siguiente, y más elevada, en consecuencia, la libertad real que se puede asegurar a cada miembro de la generación presente. Supongamos que se pueda actuar sobre la tasa de procreación sin te-

¹². Para una discusión más profunda de este tema, véase, por ejemplo, Barry y Sikora (ed.) (1978), Partridge (ed.) (1981) y MacLean y Brown (ed.) (1983).

ner que recurrir a métodos represivos, por ejemplo manipulando los niveles respectivos de subsidios pagados a los niños y a las personas de edad.¹³ ¿Una posición real libertaria implica entonces que se adopte una política de este tipo, que desalienta todo lo posible la natalidad pero sin afectar la libertad formal de cualquier persona?

Pero existe una segunda razón, más profunda, por la cual la posición real libertaria puede ser juzgada insuficientemente universalista. Como sus rivales, utilitarista, igualitarista, libertaria, etc., esta posición se focaliza en los intereses de los miembros sólo de la especie humana. Pero ¿por qué el humanismo sería fundamentalmente más moral que el racismo o el sexismo? ¿Por qué la libertad o por lo menos los intereses de otras especies no merecerían ser tomados en cuenta por sí mismos independientemente del valor instrumental que pueden tener desde el punto de vista de la libertad real del hombre? Es así que los defensores de la *ética de los animales* afirman que es inadmisibles no darle ninguna importancia moral a los sufrimientos infligidos, en el solo interés del hombre, a los miembros de otras especies animales. De manera más radical, los partidarios de la *ecología profunda* consideran que todo sitio natural, aunque no abrigue a ningún ser viviente, tiene una dignidad que se impone al hombre y cuya violación no se halla justificada por el solo hecho de que contribuye a incrementar la libertad real de todos (los seres humanos).¹⁴

9.6. ¿Sin embargo insoslayable?

También en este caso me contento con mencionar el desafío y subrayar su importancia, sin esforzarme en este marco por responderlo adecuadamente. La posición real libertaria, lo he dicho y repito, me parece integrar con rigor y precisión cierto número de valores que, cualesquiera que sean los orígenes, sirven de base a los juicios que hacemos de las situaciones, evoluciones, actos y políticas. En el plano del funcionamiento interno de nuestras sociedades industriales occidentales como en materia de relaciones internacionales, ofrece una al-

13. No carece de razón pensar que en un nivel medio dado, un aumento relativo del nivel de las transferencias a las personas de edad en relación con el nivel de las asignaciones familiares tiene un efecto demográfico negativo, tanto porque el incremento de la renta familiar resultante de un nacimiento resulta disminuido como porque es menos necesario tener que contar con los hijos en la vejez.

14. Véase sobre todo Singer (1975), Regan (1983), Devall y Sessions (1985). Para una presentación sintética de estas diferentes corrientes de pensamiento, véase De Roose y Van Parijs (1991). En *A Theory of Justice*, Rawls (1971: sección 77) trata brevemente este tipo de objeción. Nuestra actitud respecto de otras especies, dice en esencia, sale del marco de la teoría de la justicia, pero ésta no agota todo el campo de la moralidad. Otros aspectos de la crítica ecologista al enfoque «liberal» se alude en la sección 10.7.

ternativa sólida al neoliberalismo, con la doble ventaja de atacarlo en su propio terreno —la libertad— en su componente fundamental, y de invocar un criterio normativo preciso —el «maximin de libertad real»— frente a su componente instrumental.

Fortaleza en el debate con el neoliberalismo no significa, sin embargo, invulnerabilidad. Pasando revista a una de las objeciones más serias a la posición real libertaria, he querido mostrar la amplitud de los desafíos intelectuales que se trata de responder, si es que eso puede hacerse.¹⁵ Si bien me parece de la mayor importancia acordar a esos desafíos toda la atención que requieren, no dejaré de aventurarme a conjeturar que, a fin de cuentas, la posición a la que se dirigen resulta insoslayable.

15. Por cierto no pretendo haber sido exhaustivo y es notorio que sólo recordé lateralmente el importante debate entre los «liberales» y los «comunitaristas». Volveré sobre el tema en la sección 10.8.

CONCLUSIÓN

CAPÍTULO 10

¿QUÉ ES UNA SOCIEDAD JUSTA?

Ha llegado el momento de tomar distancia con relación al recorrido que constituye la trama de este libro. En este capítulo conclusivo me esforzaré en principio por desplegar el paisaje que ha servido de escenografía parcialmente implícita a ese recorrido, esbozando un cuadro estructurado de las respuestas contemporáneas a la pregunta: «¿Qué es una sociedad justa?», entre otras las que, cada uno a su manera, los diferentes capítulos de este libro se esforzaron por presentar, discutir, confrontar una con otra, evaluar. Me preguntaré a continuación si el recorrido así trazado no está condenado al fracaso, destinado a deslizarse en un desbarajuste de problemas menores o mal planteados o, peor aún, a producir efectos diametralmente opuestos a las intenciones que lo animan. Haré esto examinando algunas de las objeciones más serias que se han hecho o pueden hacerse al proyecto intelectual que subyace al conjunto de las teorías consideradas.

10.1. Escasez, egoísmo, pluralismo: las «circunstancias de la justicia»

* Si se plantea el tema de la justicia, si importa determinar lo que cada uno tiene derecho a esperar y lo que tenemos derecho a esperar de cada uno, en principio es porque los recursos son escasos, porque no estamos en un régimen de abundancia.* Hay *abundancia* cuando el nivel de los recursos de la sociedad y la estructura de las preferencias de sus miembros son tales que le es posible a cada uno de ellos tener acceso a todo lo que desea sin por eso trabajar más de lo que desea. Hay abundancia, en otros términos, cuando es económicamente posible a todos los miembros de la sociedad esperar simultáneamente un estado de saciedad, tanto en el orden del consumo (en el sentido más amplio) como en el orden del ocio. Contrariamente a lo que se supone

a menudo, el hecho de haber alcanzado ese régimen no vuelve inútil el cálculo económico: el trabajo a efectuar (gratuitamente) por cada uno y la cesta de bienes atribuida (gratuitamente) a cada uno deben ser juiciosamente elegidos, de manera que un consumo que satisfaga plenamente los deseos de todos pueda producirse requiriendo de cada persona sólo actividades que efectúe con placer. Por el contrario, y aunque el cálculo económico represente convenientemente el papel que acaba de ser descrito, el hecho de haber alcanzado un estado de abundancia deja sin objeto el tema de la justicia: es imposible en esa condición mejorar la suerte de alguien *aun* deteriorando la suerte de los otros.¹

• Cuando no existe la abundancia, la escasez reina y una de las condiciones necesarias para que se pueda plantear el tema de la justicia queda cumplida.* Esta condición es tanto más fácil de satisfacer puesto que no debe necesariamente tratarse de escasez material. Aun suponiendo que las tecnologías, el stock del capital y las cualificaciones sean tales que todos puedan consumir tantos bienes materiales como deseen sin tener que trabajar más de lo que quieren, la abundancia en este caso muy pertinente no por eso sería alcanzada. Porque puede suceder, por ejemplo, que los miembros de esta sociedad no aspiren sólo a consumir sino también a mandar. Salvo que se suponga una armonía preestablecida, la escasez continuaría reinando en el orden del poder y el tema de la justicia seguiría plantéandose.

Si bien es necesaria para que se plantee este tema, la escasez no es una condición suficiente. Imaginemos una sociedad perfectamente altruista y perfectamente homogénea en los sentidos siguientes: cada uno de sus miembros toma a pecho los intereses de los otros en el mismo grado que los suyos propios y la manera en que se conciben esos intereses es idéntica para todos. Por escasos que sean los recursos, su reparto no está aquí en juego, porque no tiene impacto alguno sobre la asignación última: dando más a uno y menos a otro no se puede deteriorar ni mejorar la suerte de nadie. Apenas se debilita el altruismo o la homogeneidad se altera, por el contrario, el tema de la justicia adquiere sentido. Así, si el altruismo de cada miembro de la sociedad se limita a su familia cercana, entonces, aun en caso de homogeneidad perfecta en cuanto a la idea que nos hacemos del interés de cada uno —el logro de la renta más elevada posible, por ejemplo, o la práctica ininterrumpida de la meditación—, la manera en que los recursos se reparten tiene una manifiesta importancia. Al

1. Es lo que Tartarin (1981: 248) llama la óptima de Marx, por oposición a la óptima de Pareto, que estipula sólo que es imposible mejorar la suerte de alguien *sin* deteriorar la suerte al menos de otra persona (véase sección 2.2). Para una clarificación sistemática de las nociones de abundancia y de escasez, véase Van Parijs (1989b).

igual que si en razón de divergencias cognitivas o evaluativas, la representación del interés de cada uno difiere de una persona a la otra —una le da una importancia suprema a la ópera y la otra al *body-building*—, entonces aun en caso de un altruismo perfecto, es evidente que importa mucho menos la manera en que los recursos se distribuyen. Para que se plantee el problema de la justicia, es necesario pues que haya escasez y egoísmo (entendido como la negación del altruismo perfecto en el sentido indicado) o pluralismo (entendido como la negación de la homogeneidad perfecta en el sentido indicado). En sociedades vastas y diversas como la nuestra, esta segunda condición es tan fácil de satisfacer como la primera. Las «circunstancias de la justicia» son sin duda las circunstancias en las que vivimos.²

10.2. Teorías perfeccionistas y teorías liberales

Cuando se plantea el problema de la justicia podemos esforzarnos por responder a él de diferentes maneras. En principio podemos basarnos, para hacerlo, en una concepción particular de la vida buena, de lo que está en el interés verdadero de cada uno. La justicia consistirá, entonces, por ejemplo, en recompensar adecuadamente la virtud o en asegurarse de que todos dispongan de bienes que tienen verdadero interés en poseer, aunque no hicieran ellos mismos la elección de adquirirlos. También podemos esforzarnos en elaborar una teoría de la justicia que sea *neutra* respecto de las diferentes concepciones particulares de la vida buena, que no se base en la afirmación de la superioridad intrínseca de un tipo particular de conducta o de experiencia.³ En el primer caso se puede hablar de concepciones *perfeccionistas* y, en el segundo, de concepciones *liberales*, en un sentido suficientemente amplio para abarcar un ámbito que va desde los libertarianos a algunos marxistas, pasando por los utilitaristas, de Friedrich Hayek a Jürgen Habermas pasando por John Rawls. Una concepción liberal en este sentido es una concepción que se prohíbe cualquier jerarquización de las diferentes concepciones de la vida buena que se puede encontrar en la sociedad o, al menos, que otorga

2. La formulación de estas condiciones se inspira en las discusiones relativas a las «circunstancias de la justicia» que se pueden encontrar, por ejemplo, en Hume (1751: sección III), Rawls (1971: sección 22), Gauthier (1985: sección V.1.1) y Barry (1989: sección 19). En general, sin embargo, las «circunstancias de la justicia» no abarcan sólo las condiciones en las que el modo de reparto de los recursos importa, sino también las condiciones en las que la preocupación del reparto tiene justamente posibilidades de ser eficaz. Así, Hume estipula que la escasez y el egoísmo sólo pueden ser moderados y no puede haber en ellos desigualdades importantes.

3. Sobre el sentido que debe darse al concepto de «neutralidad» en este contexto, véanse sobre todo los análisis esclarecedores de Larmore (1987: capítulo 3), Rawls (1988: sección V) y Kymlicka (1989b), así como ensayos recientemente reunidos por Goodin y Reeve (ed.) (1989).

un respeto igual a todas las que, entre ellas, son compatibles con el respeto a los otros.³

Agrego inmediatamente cuatro observaciones para subrayar lo que *no* implica el carácter liberal de una teoría de la justicia. En primer lugar —y es *retóricamente* lo más importante—, no hay solidaridad lógica entre las opciones liberal/perfeccionista y sociedad mercantil/no mercantil. Se puede concebir perfectamente una defensa perfeccionista del capitalismo. Basta, para convencerse de esto, recorrer los escritos con acentos nietzscheanos de la novelista libertaria Ayn Rand (1957, 1966). Y si, por otra parte, hay teorías liberales —en especial entre las que yo llamaría «propietaristas»— que implican lógicamente la legitimidad incondicional de la economía de mercado, hay muchas otras que no legitiman a ésta si no es mediante ciertas hipótesis factuales y/o por medio de importantes disposiciones institucionales.⁴

En segundo lugar, el término «liberal», tal como se utiliza aquí, no está restringido a las teorías que requieren, por su misma formulación, la protección estricta de lo que se ha convenido en denominar «libertades fundamentales» o «derechos del hombre». En otros términos,⁵ el rechazo a realizar una discriminación intrínseca entre diferentes concepciones de la vida buena no implica automáticamente que se haga de cada individuo el pleno propietario de sí mismo, que se otorgue a cada persona la libertad de conciencia, de expresión o de asociación. Son liberales aquellas teorías, como las de Rawls o Nozick, cuyos principios exigen expresamente la protección de esas libertades, pero también otras teorías, como el utilitarismo, que no las justifican sino dentro de ciertas hipótesis fácticas. De la misma manera que no implica el «liberalismo económico» (era mi primera observación), el liberalismo, en el sentido definido, no implica pues el «liberalismo político».⁵

En tercer lugar, toda teoría liberal es, por cierto, en algún sentido individualista. No puede haber para ella «interés general» o «bien común» que no se reduzca por último al bien de los individuos que componen la sociedad, tal como lo conciben ellos mismos. Pero ninguna teoría liberal

4. Es el caso para el conjunto de las teorías que calificaré de «solidaristas». Véase la sección 3.5 en el caso de la teoría de Rawls. Dworkin (1981b, 1989b), por su parte, afirma que existe un lazo conceptual entre la interpretación más defendible de la «igualdad liberal» y el mecanismo del mercado: sólo éste permite revelar los verdaderos costes de oportunidad de los diferentes tipos de recursos y son esos costes los que aportan la métrica que permite juzgar sobre la igualdad de recursos atribuidos a los diferentes miembros de la sociedad. El hecho de que un hipotético mercado perfecto sea conceptualmente necesario para *definir* la igualdad no implica, sin embargo, para nada que los mercados reales (o realizables) constituyan el mejor medio de *alcanzarlo*.

5. Me aparto así de un uso relativamente frecuente. En su síntesis crítica del debate entre liberales y comunitaristas, Allen Buchanan (1989 : 854) define la posición liberal con la tesis según la cual «el Estado debe asegurar la protección de los derechos individuales fundamentales civiles y políticos». Como la considerada aquí, esta definición no prejuzga —Buchanan insiste en ello— la respuesta a aportar al problema de saber si el Estado tiene además tareas de redistribución.

de la justicia es individualista en el sentido muy diferente en que traduciría un privilegio acordado a un modo de vida «individualista», cualquiera que sea el sentido exacto dado a este término (competitivo, ávido de ganancia, egoísta, anticonformista, narcisista, etcétera). Si hay tipos de existencia que es difícil, aun imposible de llevar en una sociedad de acuerdo con la justicia liberal —vivir en una ciudad donde sólo viven correligionarios, por ejemplo, o actuar como un dictador— no es porque otro tipo de existencia se declara superior, sino precisamente porque las diferentes concepciones de la existencia son en ella objeto de igual respeto.

Y por fin la adhesión a una concepción liberal de la justicia no exige en absoluto que se renuncie a cualquier convicción en cuanto a la naturaleza de la vida buena. Algunos autores liberales consideran en efecto que existe una concepción específicamente liberal de la vida buena que es el fundamento de esta adhesión. La neutralidad, en ese caso, no es un trámite para salir del paso, sino la condición de desarrollo del tipo de sociedad más propicia para lo que se considera una existencia lograda, y la sociedad buena no se distingue de la sociedad justa. Semejante posición queda ejemplificada por lo que Rawls (1985) llama, en oposición a su propio «liberalismo político», el «liberalismo englobante» de Kant y Mill o aun el de los escritos más recientes de Dworkin (1990). Para otros autores —en la actualidad sin duda mucho más numerosos— la adhesión a una concepción liberal de la justicia procede, por el contrario, de una especie de confesión de impotencia, de un abandono de la pretensión más ambiciosa de definir la naturaleza de la sociedad *buena* en un sentido más exigente, en un contexto irremediable e insoslayablemente pluralista. Para decirlo en el lenguaje de Habermas (1989: 42), tenemos que resignarnos a un punto de vista «posmetafísico», reconocer que el tema de la vida buena, al contrario del de la sociedad justa, no es susceptible de una discusión racional. Esto no impide, sin embargo, a esta segunda categoría de autores tener convicciones en cuanto a la naturaleza de la vida buena y por lo tanto de la sociedad buena que, para ellos, no se identifica con la sociedad justa. Pero por el hecho mismo de que son consideradas irremediablemente controvertidas, estas convicciones tendrán que someterse —en un sentido sobre el que volveré (sección 10.8)— a las exigencias de la justicia, erigida, en los términos de Rawls (1971: 3), en «primera virtud de las instituciones sociales».⁶ Una

6. La segunda perspectiva es la que Rawls (1985, 1987a), por ejemplo, se esfuerza por explicitar en varios escritos recientes que han sido generalmente interpretados como una respuesta a la crítica comunitarista —a la que vuelvo más adelante (sección 10.8). Últimamente Rawls ha puesto en duda esta interpretación (1993; XVII n. 6). Pero cualquiera que sea el origen de la nueva formulación de su teoría, lo cierto es que algunos filósofos como Dworkin (1990), que intentan defender o rehabilitar la primera perspectiva, lo acusan de haber concedido demasiado. Lejos de renunciar a proponer una concepción del bien, se trata de elaborar una concepción propiamente liberal de la vida buena y así restaurar la coherencia entre ética personal y convicciones políticas.

teoría liberal de la justicia, que se inscriba en una u otra de esas perspectivas, no es tributaria, en cuanto a su contenido, de ninguna concepción particular de la vida buena y puede por lo tanto elaborarse como una disciplina autónoma, lo que no puede hacer una teoría perfeccionista de la justicia. Pero ni una u otra perspectiva exige del que la adopta que renuncie a cualquier concepción de la vida buena irreductible al simple respeto de las obligaciones que se desprenden de la justicia.

Habiendo tomado la precaución de subrayar lo que el carácter liberal de una teoría no implica, ahora me es posible decir, sin arriesgarme demasiado a ser mal entendido, que a lo largo de este libro se trata de teorías liberales de la justicia. Lo que ahora voy a esforzarme por aclarar es la estructura interna del conjunto constituido por esas teorías.

10.3. El liberalismo propietario

Para estructurar la gran diversidad de las teorías liberales de la justicia, es útil partir de una distinción entre las teorías que llamaría propietaristas y las que llamaría solidaristas.⁷ Una teoría liberal *propietarista* define una sociedad justa como una sociedad que no permite a nadie arrebatar a un individuo *lo que le corresponde* en un sentido predefinido.⁸ Para una teoría liberal *solidarista*, una sociedad justa es una sociedad organizada de tal manera que no trata sólo a sus miembros con igual respeto sino también con *igual solicitud*.⁹

La ejemplificación más simple del liberalismo propietario nos la aporta la posición libertaria más radical, la de Rothbard y Kirzner, por ejemplo, que hace de cada uno el pleno propietario de él mismo, de lo que crea, de lo que recibe y de los recursos naturales que es el primero en apropiarse. La injusticia consiste en quebrar los *entitlements*, los derechos de propiedad así definidos previamente a cualquier orden social. Es justo lo contrario de cualquier distribución resultante de las transacciones voluntarias entre individuos que sólo negocian sus títulos de propiedad legítimos. Variantes directas de esta posición se basan en otra versión de los de-

7. Aunque no se confunde con él, el liberalismo propietario tiene lazos evidentes con el «individualismo posesivo» de C. B. Macpherson (1962). La expresión de igual solicitud está inspirada en el *equal concern* con el cual Dworkin (1986), en conjunción con el *equal respect*, caracteriza su liberalismo igualitario. Los términos «propietarista» y «solidarista» son elegidos ambos a falta de otros mejores. La discusión que vendrá a continuación permitirá, así lo espero, desechar cierto número de interpretaciones erróneas que la elección de estos términos suele alentar.-

rechos «naturales» cuyo respeto constituye la justicia. Así, en la tradición «libertariana de izquierda» de Thomas Paine y Henry George (rigurosamente reconstruida por Hillel Steiner), los recursos naturales no pertenecen al primero que se apropia de ellos, sino por igual a todos. Por el contrario, en la tradición diametralmente opuesta de los «socialistas ricardianos» Thomas Hodgskin y John Bray, cada trabajador se convierte en el pleno propietario de la totalidad del producto de su trabajo, a pesar de los recursos naturales y los otros medios de producción que usa.⁸ En todos estos casos, la injusticia consiste en quitarle a un individuo lo que le corresponde en virtud de títulos de propiedad engendrados sin infracción a partir de títulos iniciales legítimos. La justicia de una distribución tiene que ver con su *genealogía* irreprochable.

Para un segundo conjunto de teorías que se remiten siempre al liberalismo propietario, la justicia no es, o no es solamente, una cuestión de genealogía. Requiere la satisfacción de lo que se ha convenido en llamar una *cláusula lockeana*: una sociedad no puede ser justa si ciertos individuos conocen en ella una suerte peor que la que tendrían en el estado de naturaleza. También aquí, la injusticia consiste en arrancarle al individuo lo que le corresponde, interpretado ahora como el nivel del bienestar del que gozaría en ausencia de sociedad.⁹ Inspirado en Hobbes y en Locke, este enfoque es afirmado por Nozick (1974: capítulo 7) y Gauthier (1986: capítulo VII), que incorpora uno al otro en forma de una obligación que debe respetarse, sobre un enfoque de tipo genealógico.⁹ Las implicaciones exactas de la teoría dependen por supuesto mucho de la interpretación que se hace del «estado de naturaleza». ¿Se trata, por ejemplo, de un régimen de inseguridad total, en el que el hombre es un lobo para el hombre, o se trata simplemente de un tipo de organización social que no se basa en la apropiación privada de los recursos naturales? ¿Además, podemos contentarnos con aplicar la cláusula a la cooperación social tomada

8. Estas posiciones se discuten anteriormente, en la sección 6.5 respecto de la dos primeras y en la sección 4.2 para la tercera. La relación entre estas tres variantes puede ser esquematizada como sigue: distinguimos el caso en que los trabajadores sólo utilizan como medios de producción recursos naturales que no han sido apropiados (A) y el caso contrario (B). A la pregunta de saber si los trabajadores tienen derecho a *todo* el producto de su trabajo la primera variante (Rothbard-Kirzner) responde sí en A, no en B; la segunda (Paine-Steiner) responde no en los dos casos; y la tercera (Hodgskin-Bray) responde sí en los dos casos.

9. Es también una variante de este enfoque la que se encuentra en las argumentaciones «contractualistas» para el derecho a la asistencia, por ejemplo en autores como William Cobbett o Samuel Read en la Inglaterra del siglo XIX (véase Horne, 1988: 125-129); en ausencia de una garantía de asistencia, sostienen, un contrato social que permitiera la apropiación privada de la tierra nunca hubiera logrado la unanimidad. La argumentación de Fourier (1836: 490-492) que ya he recordado anteriormente (sección 5.3) y la de su discípulo Jean-Baptiste Godin (1871: 212-213) no son fundamentalmente diferentes.

globalmente, o hay que aplicarla en cada caso a cada apropiación de recursos naturales, a cada forma de cooperación?¹⁰

La originalidad principal de la teoría de David Gauthier (1986) consiste en agregar al liberalismo propietario un tercer componente. Si el mercado fuera perfectamente competitivo, afirma, podríamos detenernos donde se detiene Nozick. Pero como la competencia es imperfecta, como aparecen rentas y externalidades, la exigencia de no arrancarle a nadie lo que le pertenece toma una forma nueva. No podemos contentarnos, como lo hacen los libertarios, con declarar justo todo lo que resulta de transacciones voluntarias a partir de apropiaciones originarias justas (eventualmente bajo la presión del respeto a la cláusula lockeana). Es necesario determinar un criterio de reparto de las rentas y de los costes o beneficios ligados a las externalidades. Este criterio, según Gauthier, está dado por el resultado de una negociación racional entre agentes dotados de manera desigual. Consiste en igualar (o, más en general, en «maximizar») el *beneficio relativo* obtenido mediante la cooperación social, es decir, la relación entre la ganancia en bienestar que un individuo obtiene y la ganancia en bienestar que podría obtener si la parte del excedente atribuida a los otros cooperadores no excediera el nivel de bienestar del que gozarían en ausencia de cooperación (Gauthier, 1986: capítulo V). Esto implica, por ejemplo, según él, una financiación de los bienes públicos como la defensa o la policía mediante un impuesto proporcional y una distribución igualitaria de las rentas asociadas a talentos escasos (Gauthier, 1986: capítulo IX).⁶ Una sociedad justa, también en este caso, es una sociedad que no permite que se quite a un individuo lo que le corresponde en virtud de derechos «presociales». Pero lo que corresponde a cada uno se define ahora como la pretensión legítima a obtener la parte del excedente cooperativo que una negociación racional le atribuiría. *

10.4. El liberalismo solidarista

Lo que tiene de específico el liberalismo propietario aparece nítidamente apenas se lo compara con el liberalismo solidarista. Éste desdeña todo *entitlement* previo, toda pretensión presocial, y se interroga sobre lo que implica una solicitud igual respecto de todos los miembros de la sociedad. La justicia, en este caso, va a consistir en distribuir de cierta manera —es el *criterio* de reparto— una variable cuya distribución interindividual importa directamente (no sólo a ti-

... 10... Véanse sobre todo las secciones 5.3 y 6.4 para una discusión con más profundidad de la cláusula lockeana.

tulo de indicador o de factor causal)— es el *distribuendum*. Las numerosas variantes del liberalismo solidarista difieren unas de otras por las elecciones, esencialmente independientes una de otra, del *distribuendum* y del criterio.¹¹

En lo que respecta al *distribuendum*, en principio, las teorías liberales de este tipo afirman, según el caso, que lo que importa es del orden de los resultados (*outcomes*) o del orden de las oportunidades (*opportunities*). En el primer caso puede tratarse, por ejemplo, del bienestar de los individuos, de su nivel de renta, pero también de su contribución en trabajo o de *distribuenda* compuestas, tales como la combinación renta/ocio o, como en el principio de diferencia de Rawls, de la combinación de los diferentes tipos de ventajas socioeconómicas que constituyen la riqueza, la renta, el poder y las bases sociales del respeto de uno mismo. En el segundo caso, puede tratarse, por ejemplo, de todo lo que recibe un individuo en materia de recursos materiales o bien, además, como en el principio de igualdad equitativa de las oportunidades de Rawls, del acceso a la formación y al empleo (a talentos dados), o bien aun del conjunto de los «recursos» personales e impersonales de los que cada individuo es beneficiario (Dworkin, 1981*b*), del conjunto de sus «capacidades» en el sentido más amplio (Sen, 1985), de sus «posibilidades de bienestar» (Arneson, 1989), de su «acceso a la ventaja» (Cohen, 1990*b*) o, finalmente, como en la posición que esbozan los cuatro capítulos precedentes, de su «libertad real».¹²

Luego, en el nivel del *criterio* la distinción fundamental opone los principios agregativos a los principios distributivos.¹³ Un principio *distributivo* sólo se interesa, normalmente para minimizarla, en la dispersión interindividual del *distribuendum*. Cuando éste consiste en una variable unidimensional —por ejemplo, el bienestar o la riqueza— tal principio requiere simplemente la *igualdad* (o la igualación máxima). Cuando el *distribuendum* posee una multiplicidad irreductible de dimensiones cuyos valores siempre pueden ser modificados (por ejemplo, cantidades de diferentes tipos de bienes materiales), la *no envidia* constituye el criterio que más a menudo se propone. Requiere que ningún individuo prefiera a la combinación de bienes que

11. La preocupación por subrayar la independencia relativa de la elección del criterio y de la elección del *distribuendum* subyace en diferentes escritos de Amartya Sen (1979, 1980, 1985, 1990*a*, 1990*b*). Sin embargo, hay casos en los que la naturaleza del *distribuendum* restringe la elección del criterio. Así, el principio distributivo pertinente en el caso de talentos no transferibles no puede ser la simple igualdad. Y los principios distributivos relacionales (en el sentido preciso dado más adelante) sólo tienen sentido cuando el *distribuendum* es del orden de los resultados, no de las oportunidades.

12. Véanse en especial las secciones 6.8, 7.9, 8.6 y 9.2 y Van Parijs (1991; secciones 4-5).

13. Adopto aquí una caracterización de esta distinción que difiere un poco de la formulación clásica de Barry (1965; capítulo III).

se le asigna la asignada al menos a otro individuo. Cuando finalmente el *distribuendum* posee una multiplicidad irreductible de dimensiones que no todas pueden ser modificadas (por ejemplo, cantidades de bienes materiales y capacidades unidas a talentos innatos), la preocupación por minimizar la dispersión se traduce, menos ambiciosamente, en prohibir la *diversidad dominada*, es decir, exigir que la combinación asignada a cualquier individuo no sea *unánimemente* preferida a la asignada a otro.¹⁴

Un principio *agregativo* puro, por el contrario, no se interesa en absoluto por la dispersión del *distribuendum*, sino exclusiva y normalmente para maximizarla, a la suma o a la media de la variable elegida como *distribuendum*. En el caso en que ésta sea el bienestar, por ejemplo, volvemos a encontrar aquí el utilitarismo clásico y el utilitarismo medio.¹⁵ Entre los principios distributivos puros y los principios agregativos puros se intercalan principios mixtos, que combinan en grados diferentes consideraciones de igualdad (o de equidad) y de eficiencia. Así, criterios cuya pureza está apenas alterada recomiendan la selección de las distribuciones igualitarias que corresponden al agregado más elevado o la de distribuciones asociadas al agregado más elevado que es el más igualitario. Más interesantes son los criterios que recomiendan, por ejemplo, elegir la más igualitaria de las distribuciones óptimas de Pareto, o la más igualitaria de las distribuciones que aseguren a todos un nivel mínimo de *distribuendum*, o aquella de las distribuciones que corresponde al nivel medio del *distribuendum* más elevado, o aquella en la cual la suerte del peor provisto es la mejor (maximin).¹⁶

Esta tipología basada en la oposición simple entre la preocupación por los niveles relativos (principios distributivos) y la preocupación por los niveles absolutos (principios agregativos) no basta, sin embargo, para integrar lo que se podría llamar principios distributivos *relacionales*, caracterizados por la preocupación de instaurar o al contrario de quebrar la relación entre dos variables. Un principio relacional positivo es del tipo «A cada uno según sus necesidades» (en general con la renta como *distribuendum*), «A cada uno según sus méritos» (con el bienestar, por ejemplo, como *distribuendum*) o «A cada uno según su capacidad contributiva (con los impuestos como *distribuendum*). Puede entenderse que exige tanto una estricta proporcionalidad (en algunos casos tales como «A cada uno según su trabajo»), como una compensación adecuada según una métrica apropiada (en

14. El criterio de no envidia se discute en la sección 7.4. El criterio de diversidad no dominada puede ser comprendido como un debilitamiento del criterio de no envidia en no envidia potencial. Véase Van Parijs (1990d) para una discusión en profundidad.

15. Véase la sección 2.1.

16. Sobre estos dos últimos criterios y su relación, véase la sección 7.3.

este caso, por ejemplo, la desutilidad) o aun como nada más que una relación monótona creciente, aun hasta una simple correlación positiva. Un principio relacional *negativo*, por el contrario, expresa la preocupación por neutralizar la influencia de algunas variables sobre el *distribuendum*. Así la teoría de la justicia que se puede asociar a la noción de explotación capitalista elaborada por Roemer (1982) consiste en exigir que la distribución de las dotaciones en medios de producción no afecte a la distribución del bienestar material. Por razones ya sugeridas oportunamente por uno u otro de estos principios puede muy bien suceder que la integración de esta categoría suplementaria resulte superflua.¹⁷ En efecto, por más que se inscriba en una perspectiva liberal (lo que no es el caso en «A cada uno según su virtud») y solidarista (lo que no es el caso en «A cada uno según su casta»), un principio distributivo relacional puede en general comprenderse como la operacionalidad o la expresión parcial de principios distributivos no relacionales. Así, «A cada uno según sus necesidades» se interpreta cómodamente como una concreción del principio de igualdad de bienestar, mientras que la prohibición de la explotación capitalista en el sentido de Roemer no adquiere plausibilidad ética sino como expresión parcial e imperfecta del principio de igualdad de las oportunidades. Está lejos, pues, de ser cierto que se puedan encontrar teorías liberales solidaristas de la justicia que sean irreductibles, en cuanto al criterio, a la trilogía simple distributiva (no relacional)/agregativa/mixta.¹⁸

10.5. Teorías retrospectivas y teorías prospectivas

Habiendo expuesto y articulado la diversidad interna de cada una de las dos grandes clases de teorías liberales de la justicia que he distinguido, ahora es útil volver sobre la misma distinción para clarificarla aún más, explicitando las relaciones que la unen con algunas otras distinciones más familiares, con las que es importante no confundirla.

Consideremos en principio la distinción célebre de Nozick entre concepciones de la justicia que pueden ser calificadas de genealógicas

17. Principios distributivos relacionales se discuten de manera más profundizada en las secciones 4.3 y 7.2 (principios positivos) y 4.4 y 6.7 (principios negativos).

18. La excepción más plausible es, sin duda, «A cada uno según su trabajo» (véanse secciones 4.3 y 7.2). Pero si se interpreta el «trabajo» como la contribución productiva ¿no se trata simplemente tanto de una versión («socialista ricardiana») del enfoque propietario, como de una concreción contingente de un principio agregativo? Y si se interpreta por el contrario el trabajo como el esfuerzo aportado ¿no se trata (con la condición de que el «según» remita a una compensación adecuada y no a una proporcionalidad) de un simple corolario de la igualdad de bienestar?

(*entitlement theories*), retrospectivas (*backward-looking*) o puramente históricas —de la que es un ejemplo su propia teoría— y las concepciones tradicionales de la justicia, que interpretan a ésta como la conformidad con una configuración (*pattern*) o la realización de un estado final (*end-state*), y que están constreñidas, según él, a legitimar la corrección incesante de los resultados que emerjan del ejercicio de las libertades individuales.¹⁹ El liberalismo propietario, definido por la preocupación de dar a cada individuo lo que le corresponde ¿no coincide con la primera categoría, y el liberalismo solidarista, con su abanico de principios distributivos, agregativos y mixtos no es coextensivo a la segunda? La relación, en realidad, es sensiblemente más compleja. En un primer sentido, en efecto, las teorías genealógicas no constituyen más que un subconjunto de las teorías propietaristas y, en un segundo sentido, todas las teorías mencionadas, se remitan al liberalismo propietario o al liberalismo solidarista, pueden ser comprendidas como teorías genealógicas. Lo explicaré.

• Entendidas en un sentido estricto, las teorías genealógicas hacen de la justicia un puro asunto de pedigrí, tomando como punto de partida derechos originales que se imponen como una restricción absoluta a cualquier acción individual como a cualquier ordenamiento social. • Reagrupando sobre todo las posiciones libertarianas de Rothbard y Steiner y la teoría socialista ricardiana de la explotación, el conjunto de las teorías genealógicas en ese sentido sólo corresponde a una de las tres variantes del liberalismo propietario.²⁰ Refiriéndose a la cláusula lockeana o invocando lo que sería el resultado de una negociación racional, las otras dos variantes mencionadas se niegan a admitir como justa cualquier distribución resultante de una cadena ininterrumpida de transacciones voluntarias a partir de títulos originarios irreprochables. En estos dos últimos casos,¹⁹ la justicia consiste una vez más en asegurar que cada uno obtenga o conserve lo que le corresponde, en un sentido que no lo debe todo a las reglas de funcionamiento de la sociedad. • Pero a través de la cláusula lockeana o al criterio de reparto asociado a una negociación racional se introducen consideraciones inspiradas en la preocupación de alcanzar un estado

19. Véanse las secciones 6.3 y 8.2.

20. Podríamos sentirnos tentados de agregar, como lo hacen Van der Veen y Van Parijs (1985), las teorías expresadas por lo que he calificado en la sección precedente de principios distributivos relacionales negativos, es decir, principios que se limitan a prohibir un tipo particular de influencia causal sobre el *distribuendum*: es justa, por ejemplo, cualquier distribución del bienestar material que no está afectada por una distribución desigual de los medios de producción (y por lo tanto libre de explotación capitalista en el sentido de Roemer), cualesquiera que sean por otra parte los factores que la han modelado. Semejante asimilación sería inoportuna, sin embargo, si (como lo sugiero en las secciones 4.4, 6.7 y 10.4) tales principios no logran su plausibilidad normativa más que del hecho de que constituyen expresiones parciales de una teoría de la justicia como igualdad de recursos o de oportunidades.

final que satisfaga ciertas propiedades o restricciones de orden configurado. La coincidencia espontánea entre el resultado de transacciones voluntarias y las exigencias de la justicia, inherente a las teorías genealógicas en sentido estricto, resulta así perturbada.

En un segundo sentido, mucho más amplio, sin embargo, *cualquier* teoría propietarista o solidarista puede ser interpretada como una teoría genealógica, al menos si pretende aplicarse no a distribuciones o actos singulares, sino a la estructura básica de la sociedad. Dado un cuadro institucional, seleccionado en virtud de su propensión a realizar tan bien como sea posible la teoría de la justicia considerada, cualquiera que sea, al defensor de esa teoría le es posible decretar justa cualquier distribución resultante de transacciones voluntarias que no sobrepasen los derechos definidos por ese marco.²¹ Puede suceder, es cierto, que las teorías difieran en cuanto al espacio de libertad que deja a los individuos el marco institucional óptimo desde su punto de vista: una teoría que defina la justicia por la igualdad de dotaciones materiales, por ejemplo, tiene todas las posibilidades de legitimar un marco menos restrictivo que una teoría que defina a la justicia por la igualdad de bienestar. Pero hay allí una diferencia de grado, no de naturaleza. Cualquiera que sea la teoría utilizada para determinar la estructura básica justa, es correcto decir que la justicia es un asunto puramente genealógico, retrospectivo, histórico *en el marco de esta estructura*.²²

Si la distinción entre teorías propietaristas y solidaristas no coincide con la distinción entre teorías genealógicas y tradicionales, cualquiera que sea la interpretación adoptada, sostiene por el contrario una relación más estrecha con otra distinción frecuentemente utilizada para clasificar las teorías de la justicia, aunque tenga la moral individual como ámbito original: la distinción entre teorías *deontológicas* —la acción buena consiste en la obediencia a los principios, cualesquiera que sean sus consecuencias— y teorías *consecuencialistas* —la acción buena consiste en producir las mejores consecuencias posibles. Aplicadas a la estructura básica de la sociedad, en efecto, las teorías propietaristas quieren modelar instituciones que respeten las pretensiones «preinstitucionales» de las partes, sin consideración por las consecuencias a corto o a largo plazo de esas instituciones. Por el contrario, sean distributivas, agregativas o mixtas, las teorías soli-

21. En un sentido similar, sea la teoría considerada propietarista o solidarista, es correcto decir que la justicia consiste en asegurar a cada uno *lo que le corresponde*. Pero «lo que le corresponde» a cada uno señala ahora las pretensiones que engendran las instituciones justas, no cuáles (postuladas sólo por las teorías propietaristas) de esas instituciones se deben respetar.

22. Esta observación generaliza el argumento de la sección 8.2, que trata de la primera objeción fundamental de Nozick a Rawls. Una visión más en profundidad en Van der Veen y Van Parijs (1985).

daristas sólo tienen ojos para algunas de esas consecuencias, siempre evaluadas imparcialmente desde el punto de vista de los intereses de todas las personas involucradas.²³ Ya se trate de maximizar un agregado, de maximizar el valor más bajo que toma una variable o de minimizar la dispersión de esa variable, siempre es una lógica consecuencialista la que guía la selección de las instituciones justas. Si no se puede decir, pues, que las teorías propietaristas de la justicia son necesariamente retrospectivas (o genealógicas), mientras que las teorías solidaristas no lo son, en cambio puede decirse que las teorías solidaristas son necesariamente prospectivas (o consecuencialistas) mientras que las teorías propietaristas no lo son.

10.6. Las dos tradiciones contractualistas

Es útil relacionar la distinción entre teorías liberales propietaristas y solidaristas de la justicia con las distinciones que dan al reciente libro de Brian Barry (1989) su estructura central.²⁴ En lo que respecta al contenido, Barry distingue dos tradiciones. La tradición de la justicia como beneficio mutuo (*mutual advantage*) va, según él, desde los sofistas a Hobbes (1651) y a Gauthier (1986). En él una regla justa se concibe como una regla a la que *cada uno* puede someterse en nombre de su interés personal (aunque sea a largo plazo). Se opone a la tradición de la justicia como imparcialidad (*impartiality*), que va de los estoicos a Kant (1785) y a Rawls (1971). Una regla justa se concibe como una regla compatible con tomar en cuenta de manera *igual* los intereses de todas las partes.²⁵ Si esta distinción difiere de la distinción entre propietarismo y solida-

23. Es lo que hace al término «solidarista» más apropiado, porque es más preciso, que el término «consecuencialista». Por el contrario, si fuera el término «igualitarista» más estrecho, el tomar en cuenta de manera imparcial los intereses de todos es perfectamente conciliable con la ausencia de cualquier preocupación por igualar lo que fuere (como ocurre si los principios considerados son agregativos, mixtos o distributivos relacionales). También era arriesgado que fuera demasiado amplio, porque las teorías propietaristas como la de Steiner (derecho a una parte igual del valor de los recursos naturales) y de Gauthier (igualdad del beneficio relativo que se obtiene de la cooperación social) no están desprovistas de cierto aspecto igualitario.

24. La distinción principal de Barry está en sí misma emparentada con la distinción central para Gauthier (1986 : 6-8) entre dos concepciones de la razón práctica: una concepción *maximizante*, que define la racionalidad a través de la búsqueda de la satisfacción de su interés personal, y una concepción *universalista*, que define la racionalidad a través de la búsqueda de la satisfacción de los intereses de todos. La segunda concepción, problemática a los ojos de Gauthier, es la de Kant y de los utilitaristas; la primera, que atribuye a Hobbes, es la que él retoma por su cuenta.

25. La adhesión de un autor a una u otra de estas tradiciones no siempre es evidente. Aun en el caso de Rawls, Barry muestra que si lo esencial de su teoría se emparenta cómodamente con la tradición de la imparcialidad, algunas formulaciones sugieren, sin embargo, de manera muy fuerte una interpretación en términos de beneficio mutuo.

rismo, es principalmente porque Barry no da ningún lugar a las teorías libertarianas, tal vez porque las rechaza como desprovistas de toda plausibilidad. La teoría de Gauthier aparece entonces como la ejemplificación paradigmática de la tradición del beneficio natural, mientras sólo constituye un ejemplo entre otros de una teoría propietarista de la justicia.

De manera ortogonal a esta primera distinción, Barry propone una distinción metodológica entre teorías intuicionistas y teorías constructivistas. El *intuicionismo* se define por el esfuerzo de elaborar una teoría tan coherente como es posible en relación con nuestras intuiciones *particulares* frente a situaciones concretas reales o hipotéticas. El *constructivismo*, por el contrario, se define por recurrir a la construcción de situaciones hipotéticas tales que el resultado de las elecciones de los actores que están inmersos en ellas es necesariamente justo.²⁶ En la tradición del beneficio mutuo, el enfoque constructivista consiste en elaborar un proceso apropiado de *negociación*: toma la forma de una teoría en dos etapas, la primera consiste en especificar la base de comparación no cooperativa considerada pertinente (el «estado de naturaleza»), mientras que la segunda consiste en determinar el procedimiento de división del excedente debido a la cooperación (los «términos del contrato»). En la tradición de la imparcialidad, el enfoque constructivista consiste en construir una situación que incorpore una condición de universalidad. Puede basarse tanto como en Harsanyi (1953), Rawls (1971) o Sterba (1980), en la construcción de una *posición original*, en la que cada agente persigue su interés personal bajo el «velo de la ignorancia» que le impide conocer sus características particulares; o, como en Mead (1934) o Kohlberg (1973) reapropiadas por Habermas (1983), en un *juego de roles* que consiste en la adopción por parte de cada uno del punto de vista de cada uno de los otros;²⁷ o también como en Ackerman (1980), en un *diálogo neutro* sometido a reglas que imponen no sólo un respeto igual

26. Como lo señala Barry —y Rawls antes que él—, el constructivismo no es por cierto independiente de cualquier intuición moral. Pero se trata de intuiciones morales de naturaleza general (como el respeto igual para todos) que la construcción tiende precisamente a articular. Como lo muestran las secciones 3.2 y 3.3 en el caso de Rawls, ambos caminos son compatibles con la concepción metodológica general presentada y defendida en el capítulo 1.

27. Colocar a Habermas entre los teóricos de la justicia —como lo hago aquí, completando así la tipología de Barry— puede parecer abusivo, en la medida en que él se atrinchera generalmente en el ámbito de la metaética, sin aventurarse, por razones de principio, a proponer principios de justicia sustanciales (véase sección 3.3). Pero, por una parte, es posible inferir por lo menos los fragmentos de una teoría de la justicia implícita, por ejemplo, a partir de sus observaciones sobre el capitalismo como un principio de organización que se basa en «intereses no universalizables» (véase Habermas, 1973: 132-133, 148-149). Y, por otra parte, sus escritos recientes sugieren que admite que la filosofía política no puede contentarse con especificar las condiciones ideales en las que los principios legítimos podrían ser adoptados, pero, visto el carácter para siempre irrealizable de la mayoría de esas condiciones, debe esforzarse por hacer hipótesis en cuanto al contenido de los principios que serían adoptados si se cumplieran esas condiciones. Véase en este sentido Habermas (1989: 41).

hacia las diferentes concepciones de la vida buena, sino en la exigencia de no considerar que alguien valga menos que otro.²⁸

Estas observaciones permiten situar, en relación con nuestra clasificación, las teorías contractualistas. En un sentido muy amplio, toda teoría constructivista es *contractualista*, ya sea que se sitúe en la tradición del beneficio mutuo o en la de la imparcialidad: para esto basta que otorgue un papel crucial a aquello que los actores consentirían en una situación hipotética. Sin embargo, sólo en la tradición (propietarista) de la ventaja mutua el constructivismo puede ser contractualista en un sentido más estricto. En la tradición (solidarista) de la imparcialidad, en efecto, faltan al procedimiento hipotético varios elementos esenciales del contrato, en el sentido económico del término: la no cooperación (el «estado de naturaleza»), es decir, la situación en la ausencia del contrato, no es una base de referencia pertinente; ya sea porque (en la variante «posición original») el velo de la ignorancia transforme la negociación de los términos del contrato en un proceso de elección individual en la incertidumbre, o porque (en las otras variantes) la búsqueda de un acuerdo razonable es reemplazada por la búsqueda del interés personal. Sólo conservando esas reservas de espíritu puede ser esclarecedor hablar de «contractualismo», para designar no sólo el constructivismo propietario de Gauthier, sino también el constructivismo solidarista de Rawls o de Habermas.

¿Cuál es el interés del ejercicio tipológico al que me entrego? En primer lugar, pone en evidencia la multiplicidad y la estructura de las elecciones que se efectúan —y por lo tanto deben estar justificadas— cuando uno se propone una teoría de la justicia. Algunas de estas elecciones son interdependientes. De esta manera, no se puede ser «welfarista», es decir, considerar como información pertinente sólo el bienestar de los individuos, a la vez que se defiende una teoría de tipo propietario. Y no se puede adherir a una teoría genealógica de la justicia en sentido estricto a la vez que se afirma que el maximin constituye un criterio de justicia adecuado. Pero otras elecciones son rigurosamente independientes. Así, la adopción de un punto de vista liberal no prejuzga la elección entre propietario y solidarismo, al igual que la adopción de éste no implica la aceptación ni el rechazo del «welfarismo» o del igualitarismo.²⁹ La independencia relativa de estas

28. Contrariamente a Barry (1989: 269-270), restrinjo así el término de «posición original» al caso en que el procedimiento postule el velo de la ignorancia. Pero estoy de acuerdo con él y, por ejemplo, con Waizer (1989: 186), en afirmar que no hay diferencia fundamental entre las consideraciones que esos diferentes procedimientos se esfuerzan por hacer operativos.

29. Algunos, entre ellos Rawls (1982: 160), han cuestionado la compatibilidad del liberalismo con el «welfarismo» y por lo tanto, en particular, con el utilitarismo, ya que éste erige el grado de satisfacción en norma universal susceptible de medir el logro de una vida. Como Rawls (1988: 256) lo ha aceptado más recientemente, sin embargo, es posible dar a la noción de utilidad una interpretación tan abstracta que el «welfarismo» se vuelve también neutro entre las diferentes concepciones de la vida buena.

elecciones saca a la luz lo que puede haber de ambiguo en una declaración de fe «rawlsiana», «dworkiana» o «nozickeana», por ejemplo, no sólo porque los mismos autores no son unívocos, sino sobre todo porque las diferenciaciones según las cuales se pueden distinguir las teorías de la justicia son irreductiblemente múltiples. Se puede ser «rawlsiano», por ejemplo, por la adopción de un punto de vista liberal (contra los perfeccionistas), o por el rechazo de una perspectiva estrictamente genealógica (contra los libertarios), o por adherirse a una preocupación de igual solicitud (contra el conjunto de los propietarios) o por la adopción del maximin (contra los utilitaristas y los igualitaristas estrictos sobre todo), siendo a la vez «antirawlsiano» por el rechazo a ver en los bienes primarios la formulación más apropiada del *distribuendum* o por el rechazo a acordar un papel crucial al procedimiento constructivista de la posición original.³⁰

En segundo lugar, y no es menos importante, semejante tipología permite situar mejor la zona de pertinencia de las objeciones que se dirigen a las teorías de la justicia. Así, el que no se llegase a dar sentido a la ficción de la posición original no implica, por ejemplo, en absoluto que se deba rechazar cualquier teoría de la justicia formulada en términos de bienes primarios, y aun menos que se deba condenar cualquier teoría solidarista o cualquier teoría liberal de la justicia, aun el proyecto mismo de determinar qué es una sociedad justa. Al igual que el rechazo del «individualismo posesivo» inherente a todo el enfoque propietario no amenaza en nada a la mayoría de las teorías liberales de la justicia, que son de tipo solidarista. Y que se considere abusivo hacer a los individuos responsables de sus preferencias constituye un desafío pertinente para una versión del enfoque solidarista que toma los recursos o las oportunidades como *distribuendum* —no es la sociedad la que debe buscar la felicidad de sus miembros, sólo debe repartir equitativamente las condiciones objetivas— pero no para un solidarismo «welfarista».

30. En todo caso esta combinación es la que ejemplifica (con algunos matices) la teoría que esboqué al final de los capítulos precedentes. La presento y la defiendo de manera más sistemática en *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?* (en preparación). Como la teoría de Rawls, esta teoría pertenece, sin embargo, a una categoría híbrida en los términos de la distinción central propuesta aquí. Si, en efecto, el segundo principio de Rawls o un principio leximin de libertad real son formas paradigmáticas de solidarismo, es por el contrario un enfoque propietario el que expresa el primer principio de Rawls o un principio de propiedad de sí mismo (que hacen ambas teorías de las teorías «liberales», definidas más estrechamente por la exigencia de protección de las libertades fundamentales; véase sección 10.2) son, por el contrario, aproximaciones propietaristas. La «objeción de los talentos», discutida y refutada anteriormente (secciones 8.3 a 8.6) en el contexto del debate Rawls-Nozick, se refiere precisamente a la compatibilidad entre estos dos componentes: ¿hay un medio de ser propietario en lo que concierne a los derechos sobre las personas siendo a la vez solidarista en lo que concierne a los derechos sobre las cosas, incluidas las creadas por las personas?

10.7. Las críticas marxista y ecologista

La capacidad de realizar las distinciones articuladas por la tipología presentada es particularmente importante para aclarar las objeciones más serias que hayan sido dirigidas al proyecto de elaborar una teoría liberal de la justicia en el sentido precisado. Examinaré aquí cierto número de ellas, empezando por algunas objeciones de inspiración marxista.³¹ «Las teorías liberales de la justicia, dicen algunos marxistas, sólo se preocupan por la distribución, no por la producción, a la que, sin embargo, desde un punto de vista marxista, la distribución está subordinada. Son pues incapaces de dedicarse a otra cosa que a los síntomas, de aprehender la verdadera naturaleza de los cambios que se imponen.» La tipología presentada hace manifiesta cómo esta crítica subestima la diversidad de las teorías liberales de la justicia. En principio, nada fuerza a semejante teoría a limitarse a la distribución de las rentas. La propiedad de los medios de producción, el control de las inversiones, el poder en el taller, el acceso a un empleo no son *distribuida* menos respetables que el poder adquisitivo. Y la mayoría de los que consideran que un cambio en el modo de producción es intrínsecamente deseable piensan en un cambio en la distribución de esas variables. (Por otra parte, es precisamente por esta razón que algunas teorías normativas que reivindican para sí la tradición marxista, como la de Roemer, pueden cómodamente encontrar su lugar en la tipología presentada anteriormente.) Además, los que hacen votos por nuevas relaciones de propiedad por razones que no tienen que ver con su justicia intrínseca, sino por ejemplo en razón de su superior eficacia económica, de su mayor racionalidad, de su carácter menos alienante, no escapan necesariamente al marco de las teorías liberales de la justicia, en la medida en que los principios que éstas adelantan pueden recomendar, por ejemplo, la maximización del bienestar, o de la libertad, o del nivel de vida, para todos, para la mayor parte o para los menos provistos.

Hay, sin embargo, dos interpretaciones de los argumentos de este último tipo que los hacen efectivamente salir del perímetro en el que están confinadas las teorías liberales de la justicia. La primera no niega necesariamente la importancia de la justicia, sino que rechaza la exigencia liberal de neutralidad: una concepción de la justicia defendible sólo puede ser elaborada en el marco y sobre la base de una concepción más global de la sociedad buena, incluyendo una visión particular de la vida buena. Volveré sobre esta versión perfeccionista de la crítica marxista cuando se discuta la crítica comunitarista.

31. Kymlicka (1989a: capítulo 6) presenta una defensa matizada de la posición liberal contra cierto número de objeciones marxistas que se unen parcialmente con el argumento expuesto a continuación.

La segunda de estas interpretaciones es la más radical, ya que no rechaza sólo la versión liberal de las teorías de la justicia. Erige, en efecto, en objetivo no la realización de alguna concepción de la justicia, sino la superación de las «circunstancias de la justicia», el advenimiento de una situación donde el problema de la justicia ya no se plantee. El medio de llegar a eso, en esta interpretación, no consiste en transformar al hombre, hacerlo intrínsecamente altruista —lo que no sería suficiente y de todas maneras no es necesario (véase la sección 10.1)—, sino en hacer que surja un régimen de abundancia. Se trata pues, sin consideraciones hacia la justicia, de promover el progreso técnico y de acumular el capital de tal manera que, muy pronto, se alcance la abundancia y la búsqueda de la justicia resulte obsoleta. Dudo, sin embargo, de que alguien esté dispuesto a defender ese sacrificio integral de la justicia a la eficiencia. No sólo semejante sacrificio corre el gran riesgo de resultar contraproducente: que los miembros de un sistema lo perciban como inícuo amenaza gravemente su funcionamiento. Además, el desarrollo de la crisis ecológica sin duda ha minado definitivamente la fe en el advenimiento de un régimen de abundancia en el sentido requerido, único susceptible de legitimar ese sacrificio.

Esto nos lleva a la crítica arraigada, a la inversa, en la toma de conciencia ecológica. En su versión más superficial, esta crítica consiste en reprochar a las teorías liberales de la justicia que no tomen en cuenta aquello cuya importancia hoy brilla a los ojos de todos: las externalidades del entorno y la suerte de las generaciones futuras. Pero aun en el caso de teorías liberales de tipo propietario, ésa es una acusación injusta. Todo el esfuerzo de David Gauthier encuentra precisamente su fuente en su insatisfacción respecto de las teorías libertarianas desde el momento en que la competencia perfecta se ve perturbada por externalidades, y una de las ventajas de su teoría consiste según él en el hecho de que aporta al problema de la justicia intergeneracional una solución que le parece intuitivamente más atractiva que la de Rawls y la de los utilitaristas.³² *A fortiori*, estas dimensiones pueden en principio ser integradas en teorías de tipo solidarista, sean éstas agregativas o distributivas. Nada las fuerza, en efecto, a reservar la «igual solicitud» que las caracteriza sólo a los miembros de la generación actual, ni a confinar esta solicitud en lo que afecta directamente al consumo privado de bienes manufacturados, con desprecio total por la contribución masiva de los bienes del entorno a los recursos, al bienestar o a la libertad.

32. Véanse, respectivamente, Gauthier (1986: 223) y Gauthier (1986: 302-305). Esta búsqueda de un aliado en la intuición entra en conflicto, por otra parte, con la metodología explícita de Gauthier (véase sección 2.7).

Pero es precisamente a este tipo de respuesta a la que replica la versión más radical de la crítica ecologista. Procediendo como lo sugiere la respuesta, en efecto, esforzándose por incluir los bienes del entorno en el stock que debemos administrar de manera justa y eficiente, no se hace más que seguir extendiendo la impronta de la lógica industrial. Porque ésta, lejos de poner fin a la misma, ha instaurado el reino de la escasez, destruyendo los bienes comunales cuyo uso estaba sometido a reglas consuetudinarias y haciendo del planeta un simple depósito de recursos mensurables, explotables, divisibles.³³ Curiosamente, volvemos a encontrar así una variante de la crítica marxista radical —el problema clave es el problema de la escasez, no el problema de su gestión justa—, con esta gran diferencia: en este caso está excluido pensar en resolver el problema con una expansión de la producción material. ¿Qué otra solución se puede imaginar? La restauración de una relación diferente en la Tierra que recuerde, sin identificarse con ella, la relación que las comunidades campesinas mantenían con sus bienes comunales, está acompañada por una autolimitación de nuestras necesidades. Pero ¿cómo justificar a los ojos de aquellos, ricos o pobres, cuya suerte se vería negativamente afectada si se sustrae un desierto o un bosque, una especie o un planeta a la explotación humana? A falta de poder invocar una visión particular de la relación con la naturaleza o de las necesidades humanas que todos compartirían (si lo hicieran, el problema estaría resuelto), es necesario poder argumentar que lo que se sustrae a la lógica industrial no supera la parte de recursos que puede ser equitativamente atribuida a los que se adhieren a esta visión del mundo, o apelar a efectos externos de los que todos pudiéramos beneficiarnos aunque fuera a largo plazo. Pero ni en uno u otro caso se escapa a la lógica de la gestión calculadora. Se continúa asimilando la Tierra a un depósito de recursos cuyo uso y frutos deben repartirse de la manera más justa posible.

Esta crítica ecologista radical sugiere, sin embargo, otra, más acomodaticia, que no pretende rechazar, como no pertinente o contraproducente, el proyecto de una teoría de la justicia sino que se contenta con afirmar su insuficiencia. En un mundo sometido a condiciones ecológicas cada vez más dolorosas, sólo se puede esperar que la preocupación por la justicia tenga algún impacto si una parte importante de las poblaciones afectadas adoptan una concepción de la vida buena, y por lo tanto de la sociedad buena, que no esté centrada en la persecución de un consumo material cada vez más incrementado. En las circuns-

33. Inspirada en Illich (1983), esta posición fue desarrollada en sus implicaciones concretas por Sachs (1988) y Achterhuis (1988, 1991). La discuto, más en detalle, en Van Parijs (1989a y 1991c).

tancias presentes, en otros términos, es más importante que nunca que la justicia no agote el contenido de la ética: no hay otra esperanza que la de impedir que la escasez llegue a ser extrema, y de esta manera privar a la preocupación por la justicia, no de toda pertinencia, sino de toda eficacia.³⁴ Como en la interpretación de la crítica marxista dejada en suspenso, reencontramos aquí la idea de que es esencial no renunciar demasiado rápido a la ambición «perfeccionista» de definir el contenido de la sociedad buena. Una variante de la misma idea ocupa el centro de la crítica comunitarista a las teorías liberales de la justicia, que han marcado profundamente la filosofía política norteamericana de la década de los ochenta. Ahora me dedicaré a esa crítica.

10.8. La crítica comunitarista

Del conjunto muy heterogéneo de análisis y argumentos que se reagrupa generalmente bajo la etiqueta de comunitarista se desprenden tres críticas principales respecto de las teorías liberales de la justicia, que constituyen su blanco privilegiado.³⁵ No me extenderé sobre las dos primeras, pero examinaré atentamente la tercera, la más interesante para nuestro propósito.

Una primera crítica «comunitarista» de las teorías liberales de la justicia, particularmente planteada por Alasdair MacIntyre (1981) y Bernard Williams (1985), consiste en reprocharle que sólo se dedique a lo que, en ética, puede ser formulado en términos de derechos y obligaciones y descuidar de esta manera, en especial, todo el ámbito de la «virtud». Si bien no se presta fácilmente a una formulación en principios explícitos, no por eso deja de constituir un componente central de una visión moral integral, irreductible a la simple conformidad con las obligaciones que derivan de la justicia. Esta advertencia es importante y bienvenida, aunque autores como Rawls no tengan ninguna necesidad de ella.³⁶ Porque la facilidad relativa con la

34. Esta reconstrucción de la crítica ecologista me la sugirió Toni Domènech. La formulación que he adoptado remite a la idea de Hume y de Rawls de que una escasez *moderada* pertenece a las «circunstancias de la justicia», en el sentido amplio recordado en la nota final de la sección 10.1.

35. Las referencias principales son los libros de MacIntyre (1981, 1988), Sandel (1982), Walzer (1983), Williams (1985) y Bowles y Gintis (1986). Para la respuesta liberal, véanse en especial los libros de Larmore (1987) y Kymlicka (1989a), y los artículos de Dworkin (1983b, 1989), Rawls (1985, 1987a, 1988), Gutmann (1986), Kymlicka (1988), Buchanan (1989) y Larmore (1989). En francés véanse también Taylor (1988), Chaumont (1991), Iroegbu (1991) y Van Gerwen (1991).

36. Véase, por ejemplo, Rawls (1971; sección 77): «Una concepción de la justicia no es más que una parte de una visión moral.» No sucede sin duda lo mismo con Habermas que *define* el punto de vista moral como el punto de vista de la imparcialidad (Habermas, 1989: 35, 38) y supone que el problema de la justicia y el ámbito de la ética del discurso son coextensivos (Habermas, 1989: 46, 49).

que es posible sostener una discusión argumentada sobre el tema de la justicia no excusa que se abandone cualquier otra cuestión ética. No hay ninguna necesidad, por otra parte, de cambiar de método para abordar estos temas. La pertinencia de la metodología del «equilibrio reflexivo» no está limitada sólo al tema de la justicia.³⁷

Esta primera crítica sigue siendo periférica. Se contenta, en efecto, con reprochar a las teorías liberales de la justicia el alentar el desentendimiento de temas que ellas no pretenden tratar. Articulada de la manera más sistemática por Sandel (1982), la segunda crítica es más fundamental, ya que pretende dedicarse a los presupuestos centrales del enfoque liberal. Según esta crítica lo que la subtiende es una concepción absurda de la persona como un individuo «sin ataduras» (*unencumbered*), sin identidad ni otros compromisos que los que elige libremente. En diferentes escritos recientes, Rawls (1985, 1990) se esfuerza por aclarar este punto, mostrando —de manera convincente a mi parecer— que el proyecto de una teoría liberal de la justicia, tal como la concebimos, no tiene que tomar posición sobre temas ontológicos o psicológicos difíciles en cuanto a la naturaleza de la persona y porque además nada en ese proyecto excluye que las identidades de los individuos, sus adhesiones, sus compromisos, sus ambiciones estén moldeadas por culturas o subculturas a las que se remiten sin haberlas elegido jamás.³⁸

La crítica comunitarista más interesante para nuestro propósito no es, sin embargo, que el enfoque liberal de la justicia presupone individuos «sin ataduras», sino que los segrega.³⁹ Aun la realización todavía muy imperfecta, en nuestras sociedades llamadas «liberales», de la inquietud de permitir a cada uno perseguir su concepción personal de la vida buena engendra pesadas tendencias que muestran las implicaciones profundas de las teorías liberales de la justicia. Vivimos en sociedades donde la movilidad individual —geográfica, por cierto, pero también social, matrimonial y política— es mucho mayor de lo que haya sido alguna vez en la historia de la humanidad. Los miembros de esas sociedades, en consecuencia, están más que nunca librados a sí mismos, sin lazo duradero con las comunidades en las que

37. Véase el capítulo 1. Como lo señala Larmore (1988: 211-212), Williams (1985: 99-100), por ejemplo, no discute que éste sea el método apropiado para la ética.

38. Lo que es compatible con la tesis —común a los que (como Rawls y Dworkin) utilizan el argumento de los gustos dispendiosos para rechazar el «welfarismo» en favor de una métrica de los bienes o de los recursos (véanse secciones 3.4 y 7.3)— de que los individuos pueden generalmente ser considerados *responsables* de sus preferencias: que no las hayan forjado de manera soberana no implica que no puedan deshacerse de ellas.

39. Se encuentran variantes de esta crítica en autores tan diferentes como el «tomista» MacIntyre (1981, 1988) y los «radicales» Bowles y Gintis (1986). La tensión entre esta tercera crítica comunitarista y la precedente la pone útilmente en evidencia el esclarecedor artículo de Walzer (1990 : secciones II-IV).

han nacido, portadores de identidades frágiles, de fidelidades precarias, de compromisos efímeros. Y sería difícil pretender que la preocupación «liberal» de permitir equitativamente a todos buscar la realización de su concepción de la vida buena (cualquiera sea la interpretación exacta que se propone de esa preocupación) es ajena a esta evolución. Por justa que pueda ser, semejante sociedad atomizada, lugar de competencia omnipresente y de cooperación ocasional entre individuos que persiguen cada uno sus fines ¿ofrece la imagen de una sociedad deseable? ¿No debe incluir una dimensión comunitaria que la justicia liberal, por imperfecta que sea en su realización, ya ha planteado seriamente y que la continuación del esfuerzo para asegurar la «neutralidad» del Estado corre el riesgo de terminar por abolir totalmente? Si se le otorga a esta dimensión comunitaria más que una importancia marginal ¿no se debe por lo tanto rechazar como profundamente pernicioso el proyecto mismo de una teoría liberal de la justicia?⁴⁰

Para responder a esta grave objeción —que se une por otra parte a las versiones perfeccionistas de las críticas marxista y ecologista— percibo cuatro estrategias. La primera consiste en reprocharle de poner demasiado cómodamente en el mismo saco el conjunto de las teorías liberales de la justicia. Ya he indicado anteriormente cómo el contenido de estas teorías podía variar, y nada excluye que tal o cual teoría liberal en especial ofrezca menos el flanco que otras a la objeción que acabo de formular. Me contentaré con un solo ejemplo. La justificación ética de la asignación universal —a la que he hecho breves alusiones en los tres capítulos que preceden— presupone una crítica del modo de distribución de las rentas en nuestras sociedades socialdemócratas y de la particular concepción solidarista de la justicia que la estructura. Ésta considera fácilmente establecido que la medición de la justicia está dada por la renta monetaria o las oportunidades de acceso a esa renta, o por otras variables que están directamente asociadas con ella. Introduce así una desviación implícita frente al valor del tiempo libre, que la interpretación más coherente de la concepción liberal de la justicia exige que corrija-mos. Y cuando se hace esta corrección, una renta incondicional —una asignación universal— se vuelve justificable en una perspectiva solidarista.⁴¹ Ahora bien, la introducción de tal renta tiene todas

40. Generalizo aquí la crítica que dirigí anteriormente (sección 9.4), a partir de una ejemplificación particular, a la versión («real libertariana») del enfoque liberal que no parece la más fuerte.

41. Ésta es al menos la tesis que me he esforzado por establecer en otra parte. En Van Parijs (1990c), muestro cómo sólo la rectificación de una variable favorable a la dimensión renta puede dar posibilidades a una justificación de la asignación universal. Van Parijs (1991a) presenta el eslabón crucial de la argumentación.

las posibilidades de tener un efecto estabilizador en las comunidades locales —la presión económica a la movilidad geográfica se suaviza— y en consecuencia reduciría, con relación a lo que se desprende de concepciones de la justicia más focalizadas sobre la renta, los efectos dislocadores de la justicia liberal denunciados por la crítica comunitarista— al igual que reduciría la sumisión a la alienación de la competencia mercantil o a la relación salarial, denunciada en la versión perfeccionista de la crítica marxista. Para decirlo de otra manera: no hay ninguna necesidad de hacerse perfeccionista para justificar ciertas medidas que tienen por efecto estabilizar comunidades locales o apoyar el desarrollo de la esfera de actividades llamada autónoma; basta con invocar una concepción liberal de la justicia que sea *verdaderamente* neutra entre las diferentes concepciones de la vida buena.⁴²

Pero esta primera estrategia corre un gran riesgo de ser juzgada insuficiente. Contentándose con ser intransigente en materia de neutralidad es, por ejemplo, incapaz de legitimar la menor intervención del Estado en materia de promoción o de preservación de la cultura común o de las subculturas esenciales para la viabilidad de las comunidades activas. Y aquí es donde se ofrece una segunda estrategia: una cultura es un *bien público*, en el sentido económico del término, es decir, un bien cuyo «consumo» es prácticamente imposible prohibírsele a los que no hacen nada para contribuir a él. Es lícito para una teoría liberal de la justicia justificar una intervención pública que tenga como único objetivo remediar una producción subóptima de bienes culturales. Se puede así intentar justificar, en el marco estricto de la neutralidad liberal, la atribución de subvenciones públicas a manifestaciones culturales aparentemente restringidas a una elite, pero que benefician a todos —aunque sea de manera indirecta y probabilista— regenerando el lenguaje común.⁴³ Si se admite además que hay importantes rendimientos de escala en el «mantenimiento» de una cultura y que la identidad cultural es un «bien primario» que reviste una importancia específica, también se pueden justificar, siempre en el marco estricto de la neutralidad liberal, subvenciones específicas a las minorías culturales, permitiéndoles preservar su lengua y sus costumbres.⁴⁴ Este tipo de argumento, además, no concierne sólo a los bienes culturales. Se puede, por ejemplo, justificar de manera estrictamente análoga medidas que tienden a reducir los obstáculos que en-

42. En Van Parijs (1991a), precisa además la relación entre el aliento al desarrollo de la esfera autónoma o no alienada y las exigencias de la justicia.

43. Véase en este sentido Dworkin (1984).

44. Véase en este sentido la segunda parte de Kymlicka (1989a), que aplica su análisis al caso de los indios del Canadá.

cuentra, por su naturaleza de bien público, cualquier forma de organización colectiva.⁴⁵

Es posible que la adopción de un principio verdaderamente neutro y de intervenciones adecuadas en materia de bienes públicos basten para detener el proceso de dislocación de las comunidades o, al menos, para frenarlo suficientemente para que deje de ser inquietante. Pero supongamos que ése no sea el caso y que las «cuatro modalidades» (geográfica, social, matrimonial, política) inherentes a una sociedad liberal continúen socavando lo que le queda de comunitario. Un liberal puede entonces recurrir a un tercer tipo de argumento, de naturaleza *instrumental*. Si, por ejemplo, como muchos autores comunitaristas lo afirman,⁴⁶ la dislocación de las asociaciones intermedias —las parroquias, los clubes, los sindicatos— corre el riesgo de llevar, por efecto no de una implicación lógica sino de un mecanismo sociológico, a un Estado fuerte, a un régimen totalitario que amenace profundamente la realización de la concepción liberal de la justicia que consideramos, entonces no es por cierto justo pero sí justificable en nombre de la realización menos mala posible del ideal de justicia apartarse de la neutralidad liberal para tomar medidas que favorezcan la preservación de esas asociaciones intermedias.

En la misma vena, a un liberal le es perfectamente posible justificar instrumentalmente la promoción voluntarista de una participación activa de los ciudadanos en la vida pública, es decir, ese «republicanismo cívico» que comunitaristas como Michael Sandel oponen a veces a la posición liberal.⁴⁷ Y también le es posible, según la misma lógica, tomar por su cuenta la versión perfeccionista de la crítica ecologista mencionada más arriba. Es legítimo crear, dentro de lo posible, instituciones que alienten el desarrollo de cierta concepción «pos-materialista» de la vida buena, siempre que la difusión de ésta condicione la factibilidad política de la exigencia de justicia en un mundo ecológicamente amenazado. En todos estos casos se trata in-

45. Véase en este sentido Walzer (1990: sección VII), que interpreta, sin embargo, tales medidas, que se hacen necesarias por el problema del «pasajero sin billete» (*free rider*), como desviaciones con relación al ideal del Estado neutro.

46. Véase, por ejemplo, Sandel (1984), Walzer (1990: sección V).

47. Rawls (1988), por ejemplo, admite plenamente esta posibilidad, pero se preocupa por distinguir la justificación liberal instrumental de la participación activa de los ciudadanos que se encuentra en el *republicanismo clásico* (se requiere esta participación para impedir que una minoría se apodere del Estado para imponer sus intereses de clase o su fervor religioso) de la justificación perfeccionista que se encuentra en el *humanismo cívico* (esta participación forma parte de la esencia normativa del hombre). Con el nombre de «libertad política», Benjamin Constant (1819: 285, 289) justificaba esta participación de manera estrictamente análoga: «La libertad individual, lo repito, ésa es la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía; la libertad política en consecuencia es indispensable (...). Renunciar a ella, señores, sería una demencia semejante a la de un hombre que, con el pretexto de que sólo vive en el primer piso, pretendiera construir sobre la arena un edificio sin cimientos».

discutiblemente de violaciones de la exigencia de neutralidad inherente a las concepciones liberales de la justicia, pero con una desviación que se justifica, sin embargo, como instrumentalmente requerida para la búsqueda de ese mismo ideal.

Puede ser que esta tercera estrategia que los liberales tienen a su disposición baste para darnos todas las garantías posibles. Pero puede suceder también, precisamente porque las premisas factuales alarmistas invocadas por algunos comunitaristas resultan exageradas, que no permita justificar gran cosa. Si las perspectivas de futuro de la justicia liberal están un poco ensombrecidas por la delincuencia de las asociaciones intermediarias o por la atropía de la vida política, esta tercera estrategia no aporta al liberal ninguna razón para frenar un proceso en el cual las dos primeras estrategias no hubieran bastado para quitarle su carácter inquietante. Le queda entonces una cuarta estrategia. Ésta consiste en afirmar que si la justicia liberal exige la neutralidad, el Estado no debe por eso ser neutro, porque la justicia no constituye sino uno de los numerosos objetivos que el Estado tiene la función de perseguir. Y si, para hacer a la sociedad mejor, hay que favorecer algunas concepciones de la vida buena no se necesita una conexión instrumental con la justicia para hacerlo admitir.

Para los defensores de una teoría liberal de la justicia, esta estrategia es mucho más onerosa que las otras tres, porque si la justicia no es objetivo exclusivo del Estado, o al menos si ella no es «la primera virtud de las instituciones sociales», en un sentido suficientemente fuerte para que aquello (fuera de la simple supervivencia) que no es reducible a ella no aparezca, en cuanto a los recursos movilizados, sino como un capricho insignificante,⁴⁸ el interés de elaborar una teoría autónoma de la justicia se encuentra muy considerablemente reducido. Porque ¿para qué intentar determinar qué es una sociedad justa si la justicia no es más que un ingrediente entre otros de lo que constituye una sociedad buena? ¿Pero es adecuado recurrir a este tipo de estrategia? Recordemos, en efecto, el anclaje de la perspectiva liberal en el reconocimiento de un pluralismo insoslayable.⁴⁹ Lo que motiva la opción por una concepción liberal de la justicia, lo observé

48. No olvidemos que en una concepción agregativa o mixta, las consideraciones de eficiencia están integradas en la justicia. La «primacía» de la justicia sobre las «virtudes» que no incorpora no es necesariamente lexicográfica. Así Barry (1989: 356) juzga «loco» justificar las subvenciones a la ópera invocando un argumento de justicia social y afirma que otros objetivos loables de los poderes públicos bastan plenamente para legitimarlos. Pero toma la precaución de estipular que las subvenciones de las que se trata en su ejemplo no constituyen más que «una fracción ínfima de la renta nacional de un país rico».

49. Véase la sección 10.2. Dejaré de lado el otro anclaje posible —el que caracteriza al liberalismo abarcador—, que excluye por definición toda desviación entre la sociedad justa y la sociedad buena.

al pasar, motiva al mismo tiempo la prioridad. Afectar recursos importantes a usos que no pueda, directa o indirectamente, reivindicar una teoría liberal de la justicia, es exponerse al reproche de discriminación en favor de grupos que aprovechan lo máximo de este uso. Y el resentimiento, la rebelión, los conflictos que de ellos resultan o resultarían, fundamentan para muchos el atractivo principal de las concepciones liberales de la justicia y de la prioridad acordada a ésta. Pero al mismo tiempo, muestran los límites de esta cuarta estrategia, en la hipótesis de que el liberal no considerara demasiado oneroso recurrir a ella: apartarse sustancialmente de lo que exige la justicia para oponerse al hundimiento de las comunidades corre el riesgo de afectar gravemente la cohesión de la sociedad global. En una sociedad profundamente pluralista, en otros términos, no hay, o casi no hay, lugar para un *arbitraje* entre justicia y comunidad. La justicia liberal no es una amenaza para la dimensión comunitaria, es el medio de conservar lo que aun puede serlo. Las limitaciones de la cuarta estrategia aparecen, de esta manera, como las limitaciones inherentes al abandono de la posición liberal. Si las tres primeras estrategias, compatibles con ésta, no bastan para frenar la erosión de la dimensión comunitaria, es porque esa erosión es imparable.

10.9. La teoría normativa del pluralismo democrático

Aun suponiendo que se consideren plenamente satisfactorias las respuestas aportadas a las críticas marxista, ecologista y comunitarista, todavía podemos ser escépticos respecto del proyecto de construcción de una teoría liberal, y en particular de una teoría solidarista de la justicia; y esto en lo que respecta tanto a sus posibilidades de éxito en un plano puramente intelectual como en cuanto a su aptitud para afectar el curso de las cosas. ¿La argumentación permite efectivamente acercar los puntos de vista concernientes a la naturaleza de la sociedad justa? ¿No es en vano pasar el tiempo hablando de justicia ya que de todas maneras las que deciden son las relaciones de fuerza? Si este doble escepticismo puede ser refutado, es sólo gracias a la existencia de un orden democrático, y en la medida en que este orden sea verdaderamente democrático. No intentaré aquí formular esta proposición de manera rigurosa, y aun menos de demostrarla, sino sólo de explicitar, recurriendo a algunas ejemplificaciones, lo que se intenta con ella.

A primera vista, las teorías liberales de la justicia no mantienen con la democracia más que una relación muy ocasional. En efecto, sólo en *ciertas* teorías de la justicia, como la de Rawls, el derecho de voto o el poder político son mencionados entre los *distribuida* que la

justicia trata de repartir equitativamente. Sólo por esas teorías, en otros términos, una sociedad justa es en esencia democrática.⁵⁰

Sin embargo hay una relación más general, de naturaleza *instrumental*, entre la justicia y la democracia, que al menos es válida para el conjunto de las teorías liberales solidaristas: si una democracia sana no es necesariamente una parte constituyente de la justicia, es *de facto* una condición institucional absolutamente necesaria para su realización. Supongamos, para ejemplificar a *contrario* esta relación, que adoptamos una concepción de la justicia que no incluye los derechos y el poder políticos en su *distribuendum*, por ejemplo una teoría que se limita a recomendar la maximización de las ventajas socioeconómicas de los más desprovistos. Un sistema electoral bipartidista del tipo del que conocen los Estados Unidos, se dice a menudo, tiende a focalizarse en el electorado medio, el «cincuenta y uno por ciento». Este elector *medio*, sin embargo, se sitúa actualmente en los Estados Unidos mucho más alto en la escala de las rentas que el *ciudadano* medio —esencialmente porque la complicación de la inscripción en las listas electorales induce una correlación netamente positiva entre participación electoral y renta—, y el ciudadano medio es él mismo más acomodado que el *residente* medio, en razón del número considerable de inmigrados que, paradójicamente, trabajan de manera legal (tienen un número en la seguridad social) pero residen ilegalmente en el país (no tienen residencia) y por este hecho están privados de todo derecho político. Además, cuando la eficacia de las campañas electorales está fuertemente afectada por el monto que empresas e individuos están dispuestos a invertir en ellas, no es tanto al elector medio a quien los candidatos deben intentar agradar sino al «dólar medio», que tiene todas las posibilidades de encontrarse en el bolsillo de un ciudadano mucho mejor provisto que el elector medio y por lo tanto, *a fortiori*, por razones que acabo de recordar, que el ciudadano medio y que el miembro adulto medio de la sociedad. Bajo el efecto acumulado de estos diferentes mecanismos, el debate sobre la factibilidad política de medidas redistributivas tiende a realizarse, en los Estados Unidos, en términos que serían los de una apuesta si se tratara de hacerle la corte a una organización caritativa —«¿Qué va a gustarle más al contribuyente?»—, y no en términos de equidad, de igual solicitud para los intereses de todos.⁵¹ Para los que se adhieren a la concepción solidarista de la justicia postulada en este ejemplo, una de-

50. Que la teoría de Dworkin (1987) pueda colocarse entre estas teorías es menos evidente. Por una parte sostiene que el valor de la democracia se sitúa en el nivel de los *resultados* que produce, no en los *processus* que la constituyen. Pero, por otra parte, incluye la participación política entre los «resultados» que considera pertinentes.

51. Véase Lang y Weiss (1990) para un ejemplo edificante de la retórica del: *What will please the taxpayer?*

mocracia que funciona de manera tan retorcida como la democracia norteamericana ofrece pocas promesas. Aunque no se incluya el poder político en los *distribuendum* con referencia al que se *define* la justicia, es imperativo para ellos dar una importancia primordial, como condición factual de *realización* de la justicia, a una democracia que permita a todos y en especial a los más desfavorecidos, hacer oír su voz, hacer valer sus intereses. Se ve al mismo tiempo cómo el escepticismo respecto de la pertinencia práctica de una teoría de la justicia puede ser atenuado por un funcionamiento verdaderamente democrático.

Éste no es sólo, sin embargo, el fundamento de las esperanzas que se pueden colocar en la realización de lo que pregona una teoría solidarista de la justicia. Es también el que forja y mantiene las intuiciones morales que ésta se esfuerza por explicitar. Este funcionamiento verdaderamente democrático, *no* es la agregación eficaz de las opiniones. Una democracia no funciona mejor, en efecto, porque los representantes del «pueblo» hagan exactamente lo que el «pueblo» quiere. No sólo por la razón evidente de que el «pueblo» no siempre está bien informado, y tiene la sensatez de no intentar saber todo lo que hay que saber para decidir bien y delega en consecuencia esta pretensión en aquellos candidatos al poder que provoquen menos su desconfianza. Si el ideal democrático no es la representación perfecta es, fundamentalmente, porque los representantes del «pueblo» se ven obligados a discutir, a argumentar en un espacio público y por esta razón no pueden, no se animan siempre a decir lo que el pueblo al que representan piensa. (Lo más odioso que dice el político más odioso es aun mucho menos odioso que lo que piensa una buena parte de su electorado.) El filtro que la institución democrática aplica a la voluntad popular en bruto no es sólo cognitivo, es también moral. Es la necesidad —coextensiva a la verdadera democracia— de *justificar* constantemente las medidas propuestas frente a un auditorio potencialmente constituido por todos los miembros de la sociedad, que la exigencia de igual solicitud, que distingue a las concepciones solidaristas, logra su plausibilidad.

He puesto atención, en los dos párrafos precedentes, en limitar explícitamente el alcance de mis propósitos a las teorías liberales de tipo solidarista. Las teorías propietaristas de la justicia logran su plausibilidad de otro contexto, que tiene más de entretelones que de plaza pública. La equidad que surge de ellas es la equidad de la negociación no la de la democracia. Es verdad que respeta la condición de neutralidad. Como los participantes del debate democrático, y contrariamente a los inquisidores y a los tiranos, los interlocutores que discuten los términos de un contrato se reconocen mutuamente el derecho de perseguir la realización de sus intereses tal como cada uno los con-

cibe. Pero es la preocupación de dar a cada parte lo que le corresponde (en un sentido predefinido) lo que en este caso ocupa el lugar de igual solicitud. Sin duda no es falso decir que éste es el modelo dominante en la actualidad, por ejemplo, en las relaciones pacíficas entre Estados soberanos. Superando la pura relación de fuerzas, la lógica del diálogo que los Estados establecen cuando la cooperación los reúne los lleva a darle su lugar a la equidad, pero es una equidad propietarista, no la equidad solidarista que sólo la práctica democrática podría hacer plausible y eficaz. Y el reflejo de esta dualidad entre solidarismo y propietarismo es lo que se encuentra en las grandes diferencias que marcan la libertad de movimiento entre los Estados y dentro de un mismo Estado o los volúmenes respectivos de las transferencias sociales inter- e intranacionales. Las constricciones que se imponen al negociador no son las que se imponen al tribuno. Y es respectivamente en las prácticas asociadas a esos dos juegos de lenguaje donde se acredita la plausibilidad y se instauro la eficacia de las dos grandes categorías de teorías liberales. Sólo a medida que los que deciden se ven obligados a sostener un discurso público cuyo auditorio trasciende las fronteras, logra su lugar, también en ese nivel, una concepción solidarista.

Vemos así que el proyecto de contribuir a la elaboración de una teoría solidarista de la justicia —que ha sido el mío a lo largo de este libro, incluso al tomar en serio los desafíos propietaristas— deriva su pertinencia de la existencia de un orden que no es sólo pluralista sino también democrático. El hecho de que a través del tiempo ésta tenga tendencia a crecer o decrecer depende de lo que suceda con la imprevista de ese pluralismo democrático. En esto son decisivos tres factores. En primer lugar, el pluralismo interno de las diferentes naciones ¿sigue profundizándose, revelándose, afirmándose, haciendo cada vez más ilusoria la esperanza de arreglar los conflictos apelando a una concepción que abarque a toda la sociedad buena apoyada en una tradición compartida por el conjunto de la comunidad nacional? En segundo lugar, la interdependencia creciente, el reforzamiento de las confederaciones de Estados por la presión de la competencia económica mundial, la presencia cada vez más opresiva de los medios de comunicación de masas ¿conducen a erigir tribunas donde sólo hay locutorios y de esta manera a «democratizar» el orden internacional? Y finalmente, creando sin descanso interdependencias multiformes (sobre todo del entorno) y posibilidades insospechadas (por ejemplo, en materia de intervenciones quirúrgicas, de manipulaciones genéticas o de control informático) ¿la evolución tecnológica continúa ampliando el campo de los problemas sobre los que deben tomarse decisiones colectivas? Sí, como creo, la respuesta a estas tres preguntas es positiva, la pertinencia, la importancia, la urgencia de la tarea prin-

cial a la que se ha esforzado este libro por contribuir no dejan de aumentar.⁵²

Empecé este libro con un alegato. Lo terminaré con una exhortación. Para afrontar la tarea que acabo de recordar, el pensamiento contemporáneo ofrece importantes recursos. He intentado dar una visión de ellos aunque sea parcial. Pero el recorrido que he hecho por esta muestra no basta para dar cuenta de la presencia masiva, entre aquellos a los que estos recursos deben la existencia, de autores norteamericanos —como Rawls, Nozick, Dworkin o Roemer— o canadienses de lengua inglesa —como Cohen, Gauthier o Steiner. Sin duda hay buenas razones para que sea en América del Norte donde el proyecto de una teoría liberal de la justicia tome su impulso, y por el contrario no hay ninguna para que ese proyecto siga siendo privativo de los autores anglosajones. Mi esperanza, al terminar este libro es, pues, que otros, muchos otros en Europa se me unan en el esfuerzo del que este libro sólo constituye una introducción.⁵³ Pero —¡por favor!— no para estudiar las teorías liberales de la justicia de la misma manera que se estudiaría el pensamiento escolástico del segundo cuarto del siglo XII, como un ámbito de erudición de pronto de moda o como un pretexto para interminables disertaciones sobre la existencia de los dos Rawls, el pedigrí intelectual de Dworkin o la interpretación de Hobbes por Gauthier. Por supuesto que es indispensable conocer, comprender a los autores en principio para superar los malentendidos vulgares que alimentan aún muy a menudo la denuncia y el desprecio, y luego para no verse llevado a repetir ingenuamente lo que ha sido dicho cien veces y refutado otras cien. Pero aun es más indispensable franquear lo que sólo es un umbral, entrar de lleno en la discusión, participar en su propio nombre en el vaivén entre principios e implicaciones, que constituye, y he tratado de mostrarlo a lo largo de este libro, la esencia misma del derrotero. Ninguna singularidad lingüística, cultural o institucional hace que ese derrotero sea más difícil fuera del mundo anglosajón. Ni menos urgente.

52. Discuto con más precisión las relaciones entre democracia y justicia solidarista en Van Parijs (1994).

53. Y se unan al mismo tiempo a aquellos que —como Salvatore Veca en Italia, Percy Lehning, Jos de Beus y Robert van der Veen en los Países Bajos, y todos los que han contribuido a la difusión reciente del pensamiento de Rawls en Francia— me han precedido en este camino.

BIBLIOGRAFÍA

- Achterhuis, H. (1988), *Het Rijk der Schaarste*, Baarn (Países Bajos), Ambo, 1988.
- (1991), «La critique de la société industrielle comme histoire de la rareté: l'itinéraire d'Ivan Illich», *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1), 47-62.
- Ackerman, B. A. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- (1983), «Comment on Fried», *Social Philosophy and Policy*, 1, 60-70.
- Adams, R. M. (1976), «Motive Utilitarianism», *Journal of Philosophy*, 73, 467-481.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Arneson, R. J. (1981), «What's Wrong with Exploitation?», *Ethics*, 91, 202-227.
- (1989), «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies*, 56, 77-93.
- (ed.) (1989), *Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments*, número especial de *Ethics*, 99 (4), 695-944.
- Arrow, K. J. (1951), *Social Choice and Individual Values*, Nueva York, Wiley, 1963. (Hay trad. cast. en *Elección social y valores individuales*, I. E. F, Madrid, 1974.)
- Arvon, H. (1983), *Les Libertariens américains*, París, PUF.
- Aspremont (d'), C., y Gevers, L. (1977), «Equity and the informational Basis of Collective Choice», *Review of Economic Studies*, 44, 199-209.
- (1984), Rawls et les économistes», *Fondements d'une théorie de la justice* (J. Ladrière y P. Van Parijs, ed.), Lovaina la Nueva, Peeters, y París, Vrin, 83-103.
- y Peleg, B. (1987), «Ordinal Bayesian Incentive-Compatible Presentations of Committees», comunicación al coloquio «Economic Models and Distributive Justice», Bruselas y Namur, 8-10 enero 1987.
- Atkinson, A. B. (1972), *Unequal Shares. Wealth in Britain*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974.
- Aya R., y Tromp, B. (ed.) 1986, *A Capitalist Road to Communism*, número especial de *Theory and Society*, 15, n.º 5.

- Ball, T., y Farr, J. (ed.) (1984), *After Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Barry, B. (1956), *Political Argument*, Londres, Routledge.
- (1973), *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in «A Theory of Justice» by John Rawls*, Oxford, Oxford University Press.
- y Sikora I. (ed.) (1978), *Obligations to Future Generations*, Filadelfia, Temple University Press.
- (1979), «Justice as Reciprocity», *Justice* (E. Kamenka y A. E. S. Tay, ed.), Londres, Edward Arnold, 50-78.
- (1983), «Intergenerational Justice in Energy Policy», *Energy and the Future* (D. MacLean y P. G. Brown, ed.), Totowa (New Jersey), Rowman & Littlefield, 1983, 15-30.
- (1989) *Theories of Justice*, Hemel-Hempstead, Harvester-Wheatsheaf.
- Baudrillard, J. (1970), *La Société de consommation*, París, Gallimard.
- Bentham, J. (1789), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en J. S. Mill, *Utilitarianism*, Londres, Fontana, 1962, 33-77.
- Berkowitz, L., y Walster, E. (ed.) (1976), *Equity Theory: Towards a General Theory of Social Interaction*, Nueva York, Academic Press.
- Berten, A. (1984), «John Rawls, Jürgen Habermas et la rationalité des normes», *Fondements d'une Théorie de la Justice* (J. Ladrière y P. Van Parijs, eds.), Lovaina la Nueva, Peeters y París, Vrin, 183-194.
- Blocker, H. G. y Smith, E. H. (ed.) (1980), *John Rawls' Theory of Social Justice*, Athens (Ohio), Ohio University Press.
- Boudon, R. (1977), *Effets pervers et ordre social*, París, PUF.
- Bouglé, C., y Halévy, E. (ed.) (1829), *Doctrine de Saint-Simon*, París, Marcel Rivière, 1924.
- Boulanger, P. M.; Defeyt, P., y Van Parijs, P. (ed.) (1985), *L'Allocation Universelle. Une idée pour vivre autrement*, número especial de *La Revue Nouvelle*, abril 1985.
- Bourdieu, P. (1965), *Un Art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, París, Minuit.
- (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz.
- (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit.
- Bowie, N. E. (ed.) (1988), *Equal Opportunity*, Boulder y Londres, Westview Press.
- Bowles, S., y Gintis, H. (1986), *Democracy and Capitalism*, Londres, Routledge.
- Bracewell-Milnes, B. (1982), *Land Heritage: The Public Interest in Personal Ownership*, Londres, Institute of Economic Affairs.
- Brody, B. (1983), «Redistribution without Egalitarianism», *Social Philosophy and Policy*, 1, 71-78.
- Buchanan, A. E. (1989), «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism», *Ethics*, 99, 852-882.
- Buchanan, J. M., y Lomasky, L. E. (1985), «The Matrix of Contractarian Justice», *Liberty and Equality* (E. F. Paul, F. D. Miller y J. Paul, ed.), Oxford, Blackwell, 12-32.

- (1985), «The Ethical Limits of Taxation», *Limits and Problems of Taxation* (F. R. Forsund y S. Honkapohja, ed.), Londres, Macmillan 4-16. (Hay trad. cast. en *Economía y Política*, Universitat de València, Valencia, 1988.)
- Callinicos, A. (ed.) (1989), *Marxist Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Canivet, M. (1984), «Justice et bonheur chez Rawls et chez Kant», *Fondements d'une théorie de la justice* (J. Ladrière y P. Parijs, ed.), Lovaina la Nueva, Peeters, y París, Vrin, 153-182.
- Carling, A. (1986), «Rational Choice Marxism», *New Left Review*, 160, 24-62.
- Chaumont, J.-M. (1991), «Notes sur la tradition communautarienne», *Revue philosophique de Louvain*, 89, 144-163.
- Chavance, B. (ed.) (1985), *Marx en perspective*, París, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Cohen, G. A. (1977), «Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty», *Erkenntnis*, 11, 5-23.
- (1979), «Capitalism Freedom and the Proletariat», en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 9-25.
- (1979), «The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation», *Marx, Justice and History* (M. Cohen, T. Nagel y Scanlon, ed.), Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1980, 135-157.
- (1981a), «Freedom, Justice and Capitalism», *New Left Review*, 126, 3-18.
- (1981b), «Illusions about Private Property and Freedom», en J. Mepham y D. Ruben (ed.), *Issues in Marxist Philosophy*, vol. 4, Hassocks, Harvester Press.
- (1983), «More on Exploitation and the Labour Theory of Value», *Inquiry*, 26, 309-331.
- (1983), «The Structure of Proletarian Unfreedom», *Philosophy and Public Affairs*, 12, 3-33. (Hay trad. cast. en *El marxismo: una perspectiva analítica*, F. C. E, México, D. F., 1986.)
- (1985), «Nozick on Appropriation», *New Left Review*, 150, 98-105.
- (1986), «Self Ownership, World Ownership and Equality, Part II», *Social Philosophy and Policy*, 3, 77-96.
- (1988), *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Oxford, Oxford University Press.
- (1989), «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99, 906-944.
- (1990a), «Marxism and Contemporary Philosophy, or: Why Nozick Exercises some Marxists more than he Does any Egalitarian Liberals», *Canadian Journal of Philosophy*, supl. vol. 16, 363-387.
- (1990b), «Equality of What? On Welfare, Resources and Capabilities», *Alternative to Welfarism* (M. De Vroey, ed.), número especial de *Recherches économiques de Louvain*, 56, 357-382.
- Constant, B. (1819), «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes», *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, París, Flammarion, 1986, 265-291. (Hay trad. cast. en *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.)
- Daniels, N. (ed.) (1974), *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell.

- Debreu, G. (1959), *Theory of Value. An Axiomatic Analysis of Economic Equilibrium*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1971.
- De Roose, F., y Van Parijs, P. (ed.) (1991), *La Pensée écologiste*, Bruselas, De Boeck.
- Deutsch, M. (1985), *Distributive Justice*, New Haven, Yale University Press.
- Devall, B., y Sessions, G. (1985), *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City (Utah), Peregrine Smith Books.
- Dupuy, J.-P., y Dumouchel, P. (1979), *L'Enfer des choses*, París, Éditions du Seuil.
- (ed.) (1984), *Le Libéralisme et la question de la justice sociale*, París, CREA, École Polytechnique.
- (1988a), «L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek», *Individu et Justice sociale. Autour de John Rawls* (C. Audard, J.-P. Dupuy y R. Sève, ed.), París, Éditions du Seuil, 73-125.
- (1988b), «La liberté comme marchandise», *Éthique et Philosophie politique* (F. Récanati, ed.), París, Odile Jacob, col. «L'âge de la science», 73-98.
- Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth. (Hay trad. cast.: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984.)
- (1981a), «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 10, 185-246.
- (1981b), «What is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, 10, 283-345.
- (1983a), «In Defense of Equality. Comment on Narveson», *Social Philosophy and Policy*, 1, 24-40.
- (1983b), «What Justice isn't», *A Matter of Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1985, 214-220.
- (1984), «Can a Liberal State Support Art?», *A Matter of Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1986, 221-233.
- (1986), *A Matter of Principle*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- (1987), «What is Equality? Part 4: Political Equality», *University of San Francisco Law Review*, 22, 1-30.
- (1989), «Liberal Community», *California Law Review*, 77, 479-504.
- (1990), «Foundations of Liberal Equality», *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI (G. B. Peterson, ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1-119.
- Edgeworth, F. T. (1881), *Mathematical Psychics*, Londres, Kegan Paul.
- Elster, J. (1978), «Exploring Exploitation», *Journal of Peace Research*, 15, 3-17.
- (1982), «Sour Grapes: Utilitarianism and the Genesis of Wants», *Utilitarianism and Beyond* (A. Sen y B. Williams, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 219-238.
- (1983), *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1986), «Self-Realisation in Work and Politics», *Alternatives to Capitalism*

- (J. Elster y K. O. Moene, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 127-158.
- y Moene, K. O. (ed.) (1989), *Alternatives to Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ezorsky, G. (1981), «On Refined Utilitarianism», *Journal of Philosophy*, 78, 156-159.
- Flew, A. (1981), *The Politics of Procrustes*, Londres, Temple Smith.
- Foley, D. C. (1967), «Resource Allocation and the Public Sector», *Yale Economic Essays*, 7, 45-98.
- Fourier, C. (1836), *La Fausse Industrie, morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit et perfection extrême en toutes qualités*, París, Anthropos, 1967.
- France, A. (1907), *L'Île aux pingouins*, París, Calmann-Lévy, 1980.
- Frank, R. (1985), *Choosing the Right Pond*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- Fried, C. (1983), «Distributive Justice», *Social Philosophy and Policy*, 1, 45-69.
- Friedman, D. (1973), *The Machinery of Freedom*. Guide to Radical Capitalism, La Rochelle (New York), Arlington House.
- Friedman, M. (1962), *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1973), «The Playboy Interview», en M. Friedman, *There's no Such Thing as a Free Lunch*, La Salle (Illinois), Open Court, 1975.
- y R. (1980), *Free to Choose*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press.
- George, H. (1884), *Progress and Poverty*, Londres, Hogarth Press, 1952.
- Girard, R. (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, París, Grasset.
- Godin, J.-B. (1871), *Solutions sociales*, Quimperlé, La Digitale, 1979.
- Goldman, A. H. (1980), «Responses to Rawls From the Political Right», *John Rawls' Theory of Social Justice* (H. G. Blocker y E. H. Smith, ed.), Athens (Ohio), Ohio University Press, 431-462.
- Goldman, H. S. (1980), «Rawls and Utilitarianism», *John Rawls' Theory of Social Justice* (H. G. Blocker y E. H. Smith, ed.), Athens (Ohio), Ohio University Press, 346-394.
- Goodin, R. E., y Reeve, A. (ed.) (1989), *Liberal Neutrality*, Londres, Routledge.
- Goodman, L. A., y Markowitz, H. (1952), «Social Welfare Functions Based on Individual Rankings», *American Journal of Sociology*, 58, 257-262.
- Goetz, A. (1983), *Les Chemins du paradis. L'agonie du capital*, París, Galilée.
- (1985), «L'allocation universelle: version de droite et version de gauche», *La Revue Nouvelle*, 81, 419-428.
- Gourevneur, J. (1983), *Elements of Political Economy*, Oxford, Martin Robertson.
- Greffe, X. (1978), *L'Impôt des pauvres. Nouvelle stratégie de politique sociale*, París, Dunod.
- Griffin, J. (1982), «Modern Utilitarianism», *Revue internationale de philosophie*, 141, 331-375.

- Güth, W. (1987), «Ultimatum Bargaining for a Shrinking Cake. An Experimental Analysis», comunicación al coloquio internacional «Economic Models and Distributive Justice», Bruselas y Namur, 8-10 enero 1987.
- Gutmann, A., (1986), «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 309-332.
- Haarscher, G. (1982), *Égalité et Politique*, Bruselas, Bruylant.
- (1984), «Rawls, Marx et la question de la justice», *Fondements d'une théorie de la justice* (J. Ladrière y P. Van Parijs, ed.), Lovaina la Nueva, Peeters, y París, Vrin, 104-128.
- Habermas, J. (1973), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort, Suhrkamp. (Hay trad. cast., *Problemas de Legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.)
- (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp.
- (1989), «Justice and Solidarity: on the Discussion Concerning Stage 6)», *The Philosophical Forum*, 21, 32-52.
- Hammond, P. (1987), «Social Choice Rules and Restrictions on the Domain of Decision Problems», comunicación al coloquio, «Economic Models and Distributive Justice», Bruselas y Namur, 8-10 enero, 1987.
- Hare, R. M. (1976), «Ethical Theory and Utilitarianism», *Utilitarianism and Beyond* (A. Sen y B. Williams, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 23-38.
- Harrod, R. F. (1936), «Utilitarianism Revisited», *Mind*, 45, 137-156.
- Harsanyi, J. C. (1953), «Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking», en J. C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976, 3-5.
- (1955), «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility», en J. C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976, 6-23.
- (1975a), «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory», en J. C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976, 37-63.
- (1975b), «Nonlinear Welfare Functions: Do Welfare Economists Have a Special Exemption from Bayesian Rationality?», en J. C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976, 74-85.
- (1977), *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1977b), «Morality and the Theory of Rational Behavior», *Utilitarianism and Beyond* (A. Sen y B. Williams, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 39-62.
- (1977c), «Nonlinear Social Welfare Functions: A Rejoinder to Professor Sen», *Foundational Problems in the Special Sciences* (R. E. Butts y J. Hintikka, ed.), Dordrecht, Reidel, 1977, 293-296.
- Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1982), *Droit, Législation et liberté*, París, PUF.

- Hicks, J. R. (1939), *Value and Capital. An Inquiry into Some Fundamental Principles of Economic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- Hirsch, F. (1977), *Social Limits to Growth*, Londres, Routledge.
- Hobbes, T. (1651), *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Höffe, O. (1988), «Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne?», *Individualisme et justice sociale. À propos de John Rawls* (C. Audard, J.-P. Dupuy y R. Sève, ed.), Paris, Éditions du Seuil, 54-72.
- Homans, G. C. (1961), *Social Behavior, its Elementary Forms*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Horne, T. A. (1988), «Welfare Rights as Property Rights», *Responsibility, Rights and Welfare. The Theory of the Welfare State* (J. D. Moon, ed.), Boulder y Londres, Westview Press, 107-132.
- Hospers, J. (1971), *Libertarianism. A Political Philosophy whose Time has Come*, Santa Bárbara (California), Reason Press.
- Huet, F. (1853), *Le Règne social du christianisme*, Paris, Firmin Didot, y Bruselas, Decq.
- Hume, D. (1739), *A Treatise of Human Nature*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- (1751), «An Enquiry Concerning the Principles of Morals», *Enquiries concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1975, 167-323.
- Illich, I. (1983), *Gender*, Londres, Marion Boyars.
- Iroegbu, P. (1991), «John Rawls face à la critique communautarienne», *Revue philosophique de Louvain*, 89, 113-128.
- Jencks, C. (1972), *Inequality*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975.
- Kant, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart, Reclam, 1970.
- Kearl, J. R. (1977), «Do Entitlements Imply that Taxation is Theft?», *Philosophy and Public Affairs*, 7, 74-81.
- Kirzner, I. M. (1973), «Producer, Entrepreneur and the Right to Property», en I. M. Kirzner, *Perception, Opportunity and Profit. Studies in the Theory of Entrepreneurship*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1979, 185-199.
- (1978), «Entrepreneurship, Entitlement and Economic Justice», *Reading Nozick* (J. Paul, ed.), Totowa (Nueva Jersey), Rowman & Littlefield, 1981, 383-411.
- Kitschelt, H. (1980), «Moralisches Argumentieren und Sozialtheorie. Prozedurale Ethik bei John Rawls und Jürgen Habermas», *Archiv für Sozial- und Rechtsphilosophie*, 66, 391-429.
- Kohlberg, L. (1973), «The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement», *Journal of Philosophy*, 70.
- Kohr, L. (1974), «Property and Freedom», *Property in a Humane Economy* (S. L. Blumenfeld, ed.), La Salle (Illinois), Open Court, 47-70.
- Kolm, S. C. (1972), *Justice et Équité*, Paris, CNRS.
- (1983), «Introduction à la réciprocité générale», *Information sur les sciences sociales*, 22, 569-621.
- (1984), *La Bonne Économie. La réciprocité générale*, Paris, PUF.



- (1985), *Le Contrat social libéral*, París, PUF.
- (1987), «Liberty-Based Optimal Taxation», comunicación al coloquio «Economic Models and Distributive Justice», Bruselas y Namur, 8-10 enero 1987.
- Krätke, M. (1987), «Het subsidiariteitsbeginsel anno 1987», *Andersom* (Amsterdam), 9/10, 3-37.
- Kukathas, C., y Pettit, P. (1990), *Rawls, «A Theory of Justice» and its Critics*, Cambridge, Polity Press.
- Kymlicka, W. (1988), «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18, 181-204.
- (1989a), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- (1989b), «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics*, 99, 883-905.
- Ladrière, J. (1984), «Philosophie politique et philosophie analytique», *Fondements d'une théorie de la justice* (J. Ladrière y P. Van Parijs, ed.), Lovaina la Nueva, Peeters, y París, Vrin, 212-259.
- y Van Parijs, P. (ed.) (1984), *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Lovaina la Nueva, Peeters, y París, Vrin.
- Lang, K., y Weiss, A. (1990), «Tagging, Stigma and Basic Income Guarantees», comunicación al coloquio «Basic Income Guarantees: A New Welfare Strategy?», University of Wisconsin (Madison), abril 1990.
- Larmore, C. (1978), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.
- (1988), «Les limites de la réflexion en éthique», *L'Âge de la science*, 1, 199-214.
- (1989), «Review of MacIntyre (1988)», *Journal of Philosophy*, 86, 437-442.
- Lebowitz, M. (1988), «Is "Analytical Marxism" Marxism?», *Science and Society*, 52, 191-214.
- Lehning, P. B. (1986), *Politieke Orde en Rawlsiaanse Rechtvaardigheid*, Delft (Países Bajos), Eburon.
- Lemieux, P. (1983), *Du Libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, París, PUF.
- (1988), *L'Anarcho-Capitalisme*, París, PUF.
- Lepage, H. (1980), *Demain le libéralisme*, París, Le Livre de Poche. (Hay trad. cast. en *Mañana, el capitalismo*, Alianza, Madrid, 1979).
- Lipow, A. (1982), *Authoritarian Socialism in America. Edward Bellamy and the Nationalist Movement*, Berkeley, University of California Press.
- Livet, P. (1984), «Rawls, Nozick et la justice procédurale», *Le Libéralisme et la question de la justice sociale (Cahiers du CREA, n.º 4)*, París, École polytechnique, 191-197.
- Locke, J. (1690), «Second Treatise on Government». *Of Civil Government*, Londres, Dent & Sons, 1924, 115-242. (Hay trad. cast. en *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1969).
- Lukes, S. (1982), «Marx, Morality and Justice», en G. H. R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lyons, D. (1975), «Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 252-281.

- Machan T. (ed.) (1982), *The Libertarian Reeder*, Totowa (Nueva Jersey), Rowman & Littlefield.
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Londres, Duckworth. (Hay trad. cast.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1984).
- (1984), *Is Patriotism a Virtue?*, University of Kansas, The Lindley Lecture, 1984.
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth.
- Mack, E. (1983), «Distributive Justice and the Tensions of Lockeanism», *Social Philosophy and Policy*, 1, 132-150.
- Mackie, J. L. (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books.
- MacLean, D., y Brown, P. G. (ed.) (1983), *Energy and the Future*, Totowa (New Jersey), Rowman & Littlefield.
- Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press. (Hay trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970.)
- Malcomson, J. M. (1981), «Unemployment and the Efficiency Wage Hypothesis», *Economic Journal*, 91, 848-866.
- Marx, K. (1875), «Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei», en K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 19, Berlín, Dietz, 1962, 15-32.
- (1880), «Randglossen zu Adolf Wagners "Lehrbuch der politischen Oekonomie"», en K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 19, Berlín, Dietz, 1962, 355-383.
- McKean, R. N. (1975), «Property Rights, Pollution and Power», *Capitalism and Freedom. Problems and Prospects* (R. T. Selden, ed.), Charlottesville, University Press of Virginia, 1975, 92-127.
- Mead, G. H. (1934), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mead, L. M. (1986), *Beyond Entitlement. The Social Obligations of Citizenship*, Londres, Macmillan.
- Meade, J. E. (1964), *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, Londres, Allen & Unwin.
- (1984), «Full Employment, New Technologies and the Distribution of Income», *Journal of Social Policy*, 13, 129-146.
- Mill, J. S. (1848), *Principles of Political Economy*, Londres, Longmans, Green & Co., 1904.
- (1959), *On Liberty*, Harmondsworth, Penguin Books, 1980.
- (1861), *Utilitarianism*, Londres, Fontana, 1962.
- Miller, A. (ed.) (1988), *Proceedings of the First International Conference on Basic Income*, Londres, B.I.R.G., y Amberes, B.I.E.N.
- Miller, D. (1976), *Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Moulin, H., y Roemer, J. E. (1986), «Public Ownership of the External World and Private Ownership of Self», University of California (Davis), Department of Economics, Working Paper 203.
- Mueller, D. C. (1979), *Public Choice*, Cambridge, Cambridge University Press. (Hay trad. cast.: *Elección Pública*, Alianza, Madrid, 1984.)
- Nagel, T. (1975), «Libertarianism without Foundations», *Reading Nozick* (J. Paul, ed.), Totowa (Nueva Jersey), Rowman & Littlefield, 1981, 191-205.

- Neumann (Von), J., y Morgenstern, O. (1944), *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- Nielsen, K., y Ware, B. (ed.) (1989), *Analyzing Marxism*, supl. vol. 15, *Canadian Journal of Philosophy*.
- Nisbet, R. (1974), «The Pursuit of Equality», *Against Equality* (W. Letwin, ed.), Londres, Macmillan, 1983, 124-147.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell. (Hay trad. cast. en *Anarquía, Estado y Utopía*, F.C.E., México, D.F., 1988.)
- (1989), *The Examined Life. Philosophical Meditations*, Nueva York, Simon & Schuster.
- Offe, C. (1987), «Democracy against the Welfare State?», *Political Theory*, 15, 501-537. (Hay trad. cast. en *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Alianza, Madrid, 1990.)
- Okun, A. M. (1975), *Equality and Efficiency. The Big Trade off*, Washington (D.C.), The Brookings Institution.
- Ost, F. (1988), «La théorie de la justice et le droit à l'aide sociale», *Individualisme et justice sociale. À propos de John Rawls* (C. Audard, J.-P. Dupuy y R. Sève, ed.), París, Éditions du Seuil, 245-275.
- Paine, T. (1796), «Agrarian Justice», *The Life and Major Writings of Thomas Paine* (P. Foner, ed.), Cecaucus (Nueva York), Citadel Press, 1974, 605-623.
- Paramio, L. (1988), «La libertad, la igualdad y el derecho a la infelicidad», en L. Paramio, *Tras el Diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, Madrid, Siglo XXI, 1988, 250-260.
- Pareto, V. (1906), *Manuel d'économie politique*, Ginebra, Droz, 1966.
- Partridge, E. (ed.) (1981), *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics*, Buffalo (Nueva York), Prometheus.
- Paul, E. F.; Miller, F. D., y Paul, J. (ed.) (1988), *Equality of Opportunities*, Oxford, Blackwell.
- Pazner, E. A. (1976), «Recent Thinking on Economic Justice», *Social Goals and Social Organization, Essays in Memory of Elisha Pazner* (L. Hurwicz, D. Schmeidler y H. Sonnenschein, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 297-309.
- Pettit, P. (1980), *Judging Justice. An Introduction to Contemporary Political Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- (1982), «Habermas on Truth and Justice», *Marx and Marxisms* (G. H. R. Parkinson, ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Phillips, D. L. (1979), *Equality, Justice and Rectification. An Exploration in Normative Sociology*, Londres y Nueva York, Academic Press.
- Pogge, T. W. (1989), *Realizing Rawls*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Ramsey, F. (1926), «Truth and Probability», en F. Ramsey, *Foundations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Rand, A. (1957), *Atlas Shrugged*, Nueva York, Random House.
- (1966), *Capitalism: The Unknown Ideal*, Nueva York, The American Library.
- Rawls, J. (1951), «Outline of a Decision Procedure for Ethics», *Philosophical Review*, 60, 177-197.

- (1958), «Justice as Fairness», *Philosophy, Politics and Society* (P. Laslett y W. G. Runciman, ed.), Oxford, Blackwell, 1962, 132-157. (Hay trad. cast. en *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.)
- (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972. (Hay trad. cast. en *Teoría de la Justicia*, F.C.E., México, D.F., 1971.)
- (1978), «The Basic Structure as Subject», *Values and Morals* (A. I. Goldman y J. Kim, ed.), Dordrecht, Reidel, 1978, 47-61.
- (1980), «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, 77, 515-572. (Hay trad. cast. en *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.)
- (1981), «The Basis Liberties and Their Priority», *Liberty, Equality, and Law* (S. M. McMurrin, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 1-87. (Hay trad. cast. en *Libertad, Igualdad y Derecho*, Ariel, Barcelona, 1988.)
- (1982), «Social Unity and Primary Goods», *Utilitarianism and Beyond* (A. Sen y B. Williams, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 159-186. (Hay trad. cast. en *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.)
- (1985), «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 223-254.
- (1987a), «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal for Legal Studies*, 7, 1-25. (También en Rawls 1993, 173-211.)
- (1987b), «Préface», en J. Rawls, *Théorie de la justice*, París, Éditions du Seuil.
- (1988), «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, 17, 251-276. (También en Rawls 1993, 133-172.)
- (1990), *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University, Department of Philosophy, 146 pp.
- (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Reeve, A. (1987), «Thomas Hodgskin and John Bray: Free Exchange and Equal Exchange», *Modern Theories of Exploitation* (A. Reeve, ed.), Londres y Beverly Hills (California), Sage, 30-52.
- Regan, D. H. (1980), *Utilitarianism and Cooperation*, Oxford, Clarendon Press.
- Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- Reiman, J. H. (1983), «The Labor Theory of the Difference Principle», *Philosophy and Public Affairs*, 12, 133-159.
- Rescher, N. (1966), *Distributive Justice*, Nueva York, Bobbs-Merrill.
- Rignano, E. (1901), *Di un socialismo in accordo colla dottrina economica liberale*, Turín, Fratelli Bocca.
- (1919), «A Plea for Greater Economic Democratization», *Economic Journal*, 29, 302-308.
- Robbins, L. (1938), «Interpersonal Comparisons of Utility», *Economic Journal*, 48.
- Roemer, J. E. (1982a), *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press. (Hay trad. cast.: *Teoría general de la explotación y de las clases*, Siglo XXI, Madrid, 1989.)

- (1982*b*), «Property Relations Versus Surplus Value in Marxian Exploitation», *Philosophy and Public Affairs*, 11, 281-313.
 - (1982*c*), *Why Labor Classes?*, University of California (Davis), Department of Economics, Working Paper.
 - (1983), «Are Socialist Ethics Consistent with Efficiency?», *Philosophical Forum*, 14, 369-388.
 - (1985*a*), «Why Should Marxists Be Interested in Exploitation?», *Marx en perspective* (B. Chavance, ed.), París, edición de la École des hautes études en sciences sociales, 29-50. (Hay trad. cast. en *El marxismo: una perspectiva analítica*, F.C.E., México, D.F., 1989.)
 - (1985*b*), «Equality of Talent», *Economics and Philosophy*, 1, 151-187.
 - (ed.) (1985), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press.
 - (1986), «Equality of Resources Implies Equality of Welfare», *Quarterly Journal of Economics*, 100, 751-784.
 - (1988), *Free to Lose*, Londres, Radius Books.
 - (1989), «Public Ownership and Private Property Externalities», *Alternatives to Capitalism* (J. Elster y K. O. Moene, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 159-179.
 - (1993), *A Future for Socialism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press y Londres, Verso.
- Rosanvallon, P. (1981), *La Crise de l'État-Providence*, París, Éditions du Seuil.
- Rothbard, M. (1973), *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, Nueva York y Londres, Collier, 1978.
- (1982), *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands (Nueva Jersey), Humanities Press.
- Sachs, W. (1988), «The Gospel of Global Efficiency. On Worldwatch and Other Reports on the State of the World», *IFDA dossier*, 68, 1988, 33-39.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1984), «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, 12, 81-96.
- Schokkaert, E., y Overlaet, B. (1989), «Moral Intuitions and Economic Models of Distributive Justice», *Social Choice and Welfare*, 6, 19-31.
- Schumpeter, J. (1943), *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, Allen & Unwin, 1975. (Hay trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid, 1968.)
- Schweickart, D. (1980), *Capitalism or Workers' Control?*, Nueva York, Praeger.
- Sen, A. (1970*a*), *Collective Choice and Social Welfare*, Amsterdam, North-Holland, 1979, (Hay trad. cast.: *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza, Madrid, 1976.)
- (1970*b*), «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell, 1982, 285-290.
- (1973), *On Economic Inequality*, Oxford, Oxford University Press. (Hay trad. cast.: *Sobre la desigualdad económica*, Crítica, Barcelona, 1974.)
- (1974), «Rawls Versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure

- Distribution Problem», *Reading Rawls* (N. Daniels, ed.), Oxford, Blackwell, 283-292.
- (1976), «Rational Fools. A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory», en A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford Blackwell, 1982, 84-106.
- (1977a), «Welfare Inequalities and Rawlsian Axiomatics», *Foundational Problems in the Special Sciences* (R. E. Butts y J. Hintikka, ed.), Dordrecht, Reidel, 1977, 271-292.
- (1977b), «Nonlinear Social Welfare Functions: A Reply to Professor Harsanyi», *Foundational Problems in the Special Sciences* (R. E. Butts y J. Hintikka, ed.), Dordrecht, Reidel, 1977, 297-302.
- (1979), «Utilitarianism and Welfarism», *Journal of Philosophy*, 76, 463-489.
- (1980), «Equality of What?», en A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell, 1982, 353-369. (Hay trad. cast. en *Libertad, igualdad y derecho*, Ariel, Barcelona, 1988.)
- (1982), *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell.
- y Williams, B. (ed.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell.
- (1989), *The Territory of Justice*, Harvard University, Harvard Institute of Economic Research, Discussion Paper 1.425.
- (1990a), «Justice: Means Versus Freedoms», *Philosophy and Public Affairs*, 19, 111-121.
- (1990b), «Welfare, Freedom and Social Choice. A Reply», *Alternatives to Welfarism* (M. De Vroey, ed.), número especial de *Recherches économiques de Louvain*, 56, 451-486.
- (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press.
- Shapiro, C. y Stiglitz, J. E. (1984), «Equilibrium Unemployment as a Worker Discipline Device», *American Economic Review*, 74, 433-444.
- Shepelak, N. J., y Alwin, D. F. (1986), «Beliefs about Inequality and Perceptions of Distributive Justice», *American Sociological Review*, 51, 30-46.
- Sidgwick, H. (1874), *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan.
- Simon, J. L. (1981), *The Ultimate Resource*, Oxford, Martin Robertson.
- Singer, P. (1975), *Animal Liberation*, Nueva York, Avon Books.
- (1979), *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Smart, J. J. C. (1956), «Extreme and Restricted Utilitarianism», *Theories of Ethics* (P. Foot, ed.), Oxford, Oxford University Press, 1968, 171-183.
- (1973), «An Outline of a System of Utilitarian Ethics», en J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-74.
- Solow, R. M. (1974), «Intergenerational Equity and Exhaustible Resources», *Review of Economic Studies*, 41, 29-45.
- (1986), «On the Intergenerational Allocation of Natural Resources», *Scandinavian Journal of Economics*, 88, 141-149.
- Spencer, H. (1851), *Social Statics*, Londres, J. Chapman.

- Spieker, M. (1986), *Legitimationsprobleme des Sozialstaats*, Berne y Stuttgart.
- Steedman, I. (1989), *From Exploitation to Altruism*, Cambridge, Polity Press.
- Steiner, H. (1976), «Nozick on Appropriation», *Mind*, 87, 109-110.
- (1977a), «The Natural Right to the Means of Production», *Philosophical Quarterly*, 27, 41-49.
- (1977b), «Critical Notice on Nozick, *Anarchy State and Utopia*», en *Mind*, 86, 120-129.
- (1977c), «Justice and Entitlement», *Reading Nozick* (J. Paul, ed.), Totowa (Nueva Jersey), Rowman & Littlefield, 1981, 380-382.
- (1981), «Liberty and Equality», *Political Studies*, 29, 555-569.
- (1982), «Land, Liberty and the Early Herbert Spencer», *History of Political Thought*, 3, 515-534.
- (1983), «The Rights of Future Generations», *Energy and the Future* (D. MacLean y P. G. Brown, ed.), Totowa (New Jersey), Rowman & Littlefield, 1983, 151-165.
- (1987), «Exploitation: A Liberal Theory Amended, Defended and Extended», *Modern Theories of Exploitation* (A. Reeve, ed.), Londres y Beverly Hills (California), Sage, 132-148.
- (1988), «Capitalism and Equal Starts», *Equal Opportunity* (J. Paul et al., ed.), Oxford, Blackwell.
- (1992), «Three Just Taxes», *Arguing for Basic Income* (P. Van Parijs, ed.), Londres, Verso.
- (1993), *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, de próxima aparición.
- Sterba, J. P. (1980), *The Demands of justice*, Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press.
- Stoleru, L. (1974), *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, París, Flammarion.
- Suzumura, K. (1987), «Equity and Incentives: Homans' Theory of Distributive Justice Reconsidered», Hitotsubashi University, Institute of Economic Research, Working Paper.
- Tartarin, R. (1981), «Gratuité, fin du salariat et calcul économique dans le communisme», *Travail et monnaie en système socialiste* (M. Lavigne, ed.), París, Economica, 233-255.
- Taylor, C. (1988), «Le juste et le bien», *Revue de métaphysique et de morale*, 83, 33-56.
- Taylor, M. (1982), *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ten, C. L. (1980), *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press.
- Thomson, W., y Varian, H. (1985), «Symmetry Theories of Justice», *Social Goals and Social Organization, Essays in memory of Elisha Pazner* (L. Hurwicz, D. Schmeidler y H. Sonnenschein, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 107-129.
- Thurow, L. (1973), «Zero Economic Growth and the Distribution of Income», *The Economic Growth Controversy* (A. Weintraub, E. Schwartz y J. R. Aronson, ed.), Londres, Macmillan, 1977, 141-153.
- Tideman, N., y Tullock, G. (1976), «A New and Superior Process for Making Social Choices», *Journal of Political Economy*, 84, 1.145-1.159.

- Van Der Veen, R. J. (1978), «Property, Exploitation, and Justice; An Inquiry into their Relationship in the Work of Nozick, Rawls and Marx», *Acta politica*, 13, 433-466.
- (1984), «From Contributions to Needs. A Normative-Economic Essay on the Transition Towards Full Communism», *Acta politica*, 18, 463-492.
- y Van Parijs, P. (1985), «Entitlements Theories of Justice. From Nozick to Roemer and Beyond», *Economic and Philosophy*, 1, 69-81.
- y Van Parijs, P. (1986a) «A Capitalist Road to Communism», *Theory and Society*, 15, 635-655. (Trad. cast. en *Zona Abierta*, 46/47, 1988, 19-45.)
- y Van Parijs, P. (1986b), «Universal Grants Versus Socialism. Reply to Six Critics», *Theory and Society*, 15, 723-757. (Trad. cast. en *Zona Abierta*, 46/47, 1988, 129-174.)
- Van Gerwen, J. (1991), «Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas», *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1), 129-143.
- Van Parijs, P. (1975), «Logique inductive et théorie du choix collectif. Note sur le destin commun de l'empirisme et du libéralisme», *Revue philosophique de Louvain*, 73, 628-642.
- (1981), *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*, Totowa (New Jersey), Rowman & Littlefield, y Londres, Tavistock.
- (1982a), «La nouvelle philosophie politique anglo-saxonne. Panorama bibliographique», *Revue philosophique de Louvain*, 80, 620-652.
- (1982b) *Some Problems with the Labour Theory of Exploitation*, Université catholique de Louvain, Département des sciences économiques, Working Paper 8.212.
- (1985), «Marx, l'écologisme et la transition directe du capitalisme au communisme», *Marx en perspective* (B. Chavance, ed.), Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1985, 135-155. (Trad. cast. en *Mientras Tanto*, 26, 1986, 107-129.)
- (1987a), «Quel destin pour l'allocation universelle?», *Futuribles*, 106, 17-31.
- (1987b) «Exploitation and the Libertarian Challenge», *Modern Theories of Exploitation* (A. Reeve, ed.), Londres y Beverly Hills (California), Sage, 1987, 111-131. (Trad. cast. en *Zona Abierta*, 51/52, 1989, 87-114.)
- (1989a), «Ivan Illich, de l'équivoque à l'espérance», *La Revue Nouvelle*, 45 (1), 97-106.
- (1989b), «In Defence of Abundance», *Canadian Journal of Philosophy*, supl. vol. 15, 467-495. (También en Van Parijs, 1993, 211-232.)
- (1990a), *Le Modèle économique et ses rivaux. Introduction à la pratique de l'épistémologie des sciences sociales*, Ginebra y París, Droz.
- (1990b), «Peut-on justifier une allocation universelle? Une relecture de quelques théories de la justice économique», *Futuribles*, 144, 29-42.
- (1990c), «The Second Marriage of Justice and Efficiency», *Journal of Social Policy*, 19, 1-25. (También en Van Parijs, ed. 1992, 215-240.)
- (1990d), «Equal Endowments as Undominated Diversity», *Alternatives to Welfarism* (M. De Vroey, ed.), número especial de *Recherches économiques de Louvain*, 56, 327-356.

- (1991a), «Why Surfers Should be Fed. The Liberal Case for an Unconditional Basic Income», *Philosophy and Public Affairs*, 20, 101-131.
- (1991b), «Inéluctable, liberté», *Les Limites de L'inéluctable* (J.-M. Chau-mont y P. Van Parijs, ed.), Bruselas, De Boeck Université, 125-152.
- (1991c), «Impasses et promesses de l'écologie politique», *Esprit*, 171, 54-70. (También en De Roose y Van Parijs, ed. 1991, 135-155.)
- (1992), *Arguing for Basic Income* (P. Van Parijs, ed.), Londres, Verso.
- (1993), *Marxism Recycled*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1994), «La justice et la démocratie sont-elles incompatibles?», *Revue européenne des sciences sociales*, de próxima aparición.
- Varian, H. (1974), «Equity, Envy and Efficiency», *Journal of Economic Theory*, 9, 63-91.
- (1975), «Distributive Justice, Welfare Economics and the Theory of Fairness», *Philosophy and Economic Theory* (F. Hahn y M. Hollis, ed.), Oxford, Oxford University Press, 1979, 135-154.
- Wallich, H. (1960), *The Cost of Freedom. A New Look at Capitalism*, Nueva York, Harper & Brothers.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, y Oxford, Martin Robertson.
- (1989), «A Critique of Philosophical Conversation», *The Philosophical Forum*, 21, 182-196.
- (1990), «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, 18, 6-23.
- Wedgwood, J. (1929), *The Economics of Inheritance*, Port Washington (Nueva York) y Londres, Kennicat Press, 1971.
- Wellbank, J. H.; Snook, D., y Mason, D. T. (ed.) (1982), *John Rawls and his Critics. An Annotated Bibliography*, Nueva York, Garland.
- Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana.
- Wolff, R. P. (1977), *Understanding Rawls*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press. (Hay trad. cast.: *Para comprender a Rawls*, F.C.E, México, D.F, 1981.)
- Wood, A. W. (1981), *Karl Marx*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Wright, E. O., et al. (1989), *Debates on Classes*, Londres y Nueva York, Verso.
- (1990), «What is Analytical Marxism?», *Socialist Review*, 89 (4), 35-56.
- Zijderveld, A. C. (1986), «The Ethos of the Welfare State», *International Sociology*, 1, 1986, 443-457.

FUENTES

CAPÍTULO 1. Breve alegato por la filosofía política, a la manera anglosajona

Texto modificado de una conferencia dada en noviembre de 1984 en el Centro de antropología filosófica de la Universidad católica de Lovaina. Una versión anterior se publicó con el título «Otra manera de hacer filosofía política. Las teorías de la justicia anglosajonas», en *Figures de la finitude* (G. Florival, ed.), Lovaina la Nueva, Peeters, 1988 y, con arreglos, en la *Revue de métaphysique et de morale*, París, 93 (1), 1988, así como en versión española en los *Cuadernos del CLAEH*, Montevideo, 47, 1988. Agradezco vivamente a Michel André sus sensatas observaciones sobre la primera versión de este texto.

CAPÍTULO 2. Los avatares del utilitarismo

Texto modificado de una exposición presentada en el Centro de estudios filosóficos de las Facultades Universitarias Saint Louis (Bruselas) en marzo de 1981 y en el seminario de filosofía de las ciencias de la Universidad católica de Lovaina en octubre de 1981. Una versión anterior fue publicada en *Recherches économiques de Louvain*, Lovaina la Nueva, 49, 1983. Agradezco a Henri Declève, Jean Ladrière, Claude d'Aspremont y Paul Mandy por los útiles comentarios al texto inicial.

CAPÍTULO 3. La doble originalidad de Rawls

Una versión anterior de este texto fue publicada con el título «Fundamentos de una teoría de la justicia. A propósito de un seminario consagrado a la filosofía política de John Rawls», en la *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Bruselas, 9, 1982, y reproducido con modificaciones, a manera de introducción a *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls* (J. Ladrière y P. Van Parijs, ed.), Lovaina la Nueva, Peeters, y París, Vrin, 1984.

CAPÍTULO 4. Un dilema del marxismo

Texto modificado de una comunicación al coloquio internacional «The Problem of Justice in an Emancipatory Marxist Perspective», realizado en la Rijksuniversiteit Gent en marzo de 1984. Una versión anterior fue publicada con el título «What (if Anything) is Intrinsically Wrong with Capitalism?», en un número especial de *Philosophica*, Gante, 34, 1984 y, en alemán, en *Freibeuter*, Berlín, 35, 1988. La traducción francesa de Dominique Berns fue revisada por el autor. Éste agradece a A. M. Balu, David Bigman, Norman Geras, Koen Raes, John Roemer, Robert van der Veen y Allen Wood por sus comentarios sobre la versión inicial.

CAPÍTULO 5. La ambivalencia del libertarianismo

Una versión anterior de este texto fue publicada con el título «Les libertariens: nouvelle droite ou nouvelle gauche?», en el número especial «Néo-libéralismes» de *La Revue Nouvelle*, Bruselas, 79, marzo de 1984.

CAPÍTULO 6. La tradición marxista frente al desafío libertario

Una versión anterior de este texto se publicó con el título «Nozick and Marxism. Socialist Responses to the Libertarian Challenge» en la *Revue internationale de philosophie*, Bruselas, 37, 1983, y en versión italiana, en un número especial de *Biblioteca della Libertà*, Turín, 91, 1984. Fue redactada durante una estada en el departamento de economía de la Universidad de Manchester. La traducción francesa de Dominique Berns ha sido revisada por el autor. Éste se siente particularmente reconocido a G. A. Cohen, Diane Elson, Norman Geras, Angelo Petroni, John Roemer, Ian Steedman, Hillel Steiner y Robert van der Veen por los comentarios y/o discusiones con las que este texto se benefició.

CAPÍTULO 7. La economía del bienestar frente al desafío libertario

Texto modificado de la conferencia de apertura del VII Congreso de economistas belgas en lengua francesa, Charleroi, enero de 1987. Una versión anterior fue publicada con el título «De l'efficacité à la liberté. Qu'est-ce qu'une juste distribution des niveaux de vie?» en las actas de ese congreso, Charleroi, CIFOP, 1988, y reproducida, con modificaciones, en *Économie appliquée*, París, 1988, n.º 3, así como en versión española en los *Cuadernos del CLAEH*, Montevideo, 1988.

CAPÍTULO 8. El pensamiento de John Rawls frente al desafío libertario

Texto modificado de una comunicación al coloquio «La théorie de la justice de John Rawls», organizado en París en marzo de 1987 por la Asociación francesa de filosofía del derecho y el Centro de investigaciones en epistemología aplicada de la Escuela politécnica. Una versión anterior fue publicada con el título «Liberté formelle et liberté réelle. La critique de Rawls par les libertariens», en la *Revue philosophique de Louvain*, Lovaina la Nueva, 86, febrero de 1988, y en forma abreviada en *Individu et Justice sociale* (C. Audard, J.-P. Dupuy y R. Sève, ed.), París, Éditions du Seuil, colección «Points», 1988. Agradezco vivamente a Nick Booth, Alain Boyer, Ronald Dworkin, Claude Gamel, Serge Kolm y, muy especialmente, a John Rawls por útiles y estimulantes observaciones.

CAPÍTULO 9. ¿Una respuesta coherente al neoliberalismo?

Texto modificado de una comunicación presentada en el coloquio «Les nouvelles questions sociales», organizado en Lovaina la Nueva en junio de 1988 por la Universidad volante internacional para la enseñanza social cristiana, así como, en parte, en un seminario del Bureau national de la Confédération des syndicats chrétiens sobre el tema «Néo-libéralisme, État et syndicalisme», Overijse, Bélgica, julio de 1988. Una versión anterior fue publicada con el título «Quelle réponse cohérente aux néolibéralismes?» en *Économie et Humanisme*, Lyon, marzo-abril de 1989, reproducido con el mismo título en *Problèmes économiques*, París, enero de 1990, y traducido al neerlandés en *Terugkeer van de ethiek. Denken over economie en samenleving* (L. Bouckaert, ed.), Leuven y Amersfoort, Acco, 1989.

CAPÍTULO 10. ¿Qué es una sociedad justa?

Texto profundamente modificado de una comunicación presentada en el coloquio «Les paradigmes de la démocratie», realizado en París en mayo de 1990, así como en Seminarios en Lovaina la Nueva (departamento de ciencias económicas) y en Leuven (Hoger Instituut voor Wijsbegeerte) en junio de 1990. Agradezco especialmente a Jean-Pierre Dupuy por los útiles comentarios y críticas sobre una versión anterior de este texto.