



# JUSTICIA Y MERCADO

*Michel ROCARD, Paul RICOEUR*

**P**AUL RICOEUR: Si vamos a hablar del tipo de sociedad en que vivimos y del tipo de sociedad que queremos desarrollar, tendremos que adoptar una terminología común. Por ese motivo parece necesario clarificar el vocabulario que usted mismo ha empleado repetidamente en sus discursos. Tanto más cuanto que la «primavera de los pueblos» en el Este ha convencido incluso a los más recalcitrantes de que tiene que ser dentro de nuestra democracia —y la democracia constituye nuestro horizonte definitivo— donde construyamos el futuro más justo posible.

El fracaso de la economía planificada en el Este plantea de hecho una serie de interrogantes para los occidentales. Está arrojando nueva luz sobre nociones como «capitalismo moderado», «democracia social» y «economía de mercado». Estos

son términos a los que usted ha recurrido alguna vez; pero, ¿son realmente equivalentes? Y si no lo son, ¿cómo se pueden distinguir? Evidentemente, las referencias al mercado resultan obligadas. Hay quien opina que la modernización económica, que tiene en usted a uno de sus principales defensores, ha dado rienda suelta al mercado de una manera brutal. El exceso de atención hacia el mercado enseguida se convierte en una defensa de la cruda lógica del tendero y del capitalista como protagonista económico; uno termina esclavizado por una concepción de la sociedad que no es más que una simple función de la organización capitalista de los bienes de mercado.

Las posibilidades de desacuerdo son muchas a este respecto. Me permito sugerir que no tomemos la antítesis capitalismo-socialismo como punto de partida,

sino que partamos de la idea de que la sociedad, como conglomerado de instituciones, es ante todo un vasto sistema de distribución: distribución no en el estrecho sentido económico, sino en el sentido de un sistema que proporciona todo tipo de bienes y ventajas: bienes económicos, ciertamente, pero también bienes como la sanidad, la educación, la seguridad, la identidad nacional y la ciudadanía. Por consiguiente, el problema está en determinar cuáles de estos bienes están mejor distribuidos según las reglas del mercado y cuáles necesitan ser distribuidos de otra manera; y, de ser así, cuál es esa manera.

Sólo así, a mi entender, seremos capaces de aclarar conceptos tales como capitalismo moderado, democracia social o incluso socialismo; esto puede hacerse relacionándolos con una visión de la sociedad concebida como un sistema de instituciones distributivas... Esta forma de ver las cosas me fue sugerida por Michael Walzer, de la revista estadounidense *Dissent*, quien en su libro *Spheres of Justice* argumenta que un enfoque puramente procesal de la justicia resulta inadecuado, y que deberíamos tomar en consideración la naturaleza de los bienes que se van a distribuir... Para ello no podemos limitarnos a procedimientos simples, a reglas formales de asignación... como tienden a opinar otros teóricos estadounidenses, especialmente John Rawls, autor de *The Theory of Justice* [Teoría de la justicia, FCE, 1979], que ha tenido una gran resonancia en Francia, y que Walzer critica con especial interés. En otras palabras, no deberíamos distribuir de la misma manera bienes como la educación, la sanidad, y los artículos de consumo e, incluso más aún, beneficios ciudadanos tales como el derecho de asociación, la libertad de expresión, el derecho a la seguridad, etc. Así evitamos el dilema que se nos plantea cuando queremos ora que todos los bienes sean bienes de mercado,

ora que ciertos bienes queden completamente fuera del mercado...

**MICHEL ROCARD:** Me agrada mucho este enfoque de la cuestión. Tiene en cuenta el problema central de cuál debería ser nuestra concepción de la sociedad. Esta concepción no puede basarse en una extensión de la lógica de mercado a todas las esferas de la vida política y social. Yo ampliaría esta pregunta con otra que tal vez le parezca más práctica, o en cualquier caso menos directamente conceptual, y a la que cada día me enfrento con más frecuencia como político: ¿cómo vamos a decidimos por este o aquel sistema de distribución cuando varios sistemas se enfrentan y compiten entre sí, pese a lo que usted ha dicho sobre el horizonte definitivo de la democracia? ¿Cómo garantizar que el sistema que adoptamos es el mejor? ¿Cómo podemos asegurar que el sistema que consigue la aprobación no es pura y simplemente una sociedad de mercado, entregada por completo a la competitividad?

La humanidad ha conocido varias maneras de responder a esta pregunta, pero durante la mayor parte del tiempo la respuesta elegida ha sido la guerra o la coerción. Un sistema de organización social prevalecía sobre otro porque se imponía por la fuerza. El hecho de que esto ya no sea así representa un avance de la civilización. Ya no matamos o reducimos al silencio a quienes no están de acuerdo con nosotros: ahora tenemos que convencerlos. Pero, ¿cómo podemos convencer a quienes adoptan otro sistema de distribución?

Mi pregunta puede plantearse con más urgencia: ¿qué criterios empleamos para distinguir los bienes que dependen del mercado de los que no dependen de él? El rechazo de la violencia y de la fuerza bruta no implica la desaparición de los antagonismos, de las relaciones basadas en la fuerza y los conflictos. Por lo tanto, deberíamos procurar hacer explícitos los valores que subyacen a una u otra opción, y transmitir esta expli-

cación a la opinión pública. Detesto la palabra consenso, que, en definitiva, puede significar todo y nada, pero algo así es lo que está en juego aquí: el aumento de la tolerancia o algún tipo de acuerdo intermedio. Si no se llega a ese acuerdo, es inútil hacer una distinción entre las «esferas de la justicia» y la pluralidad de los bienes (de mercado y de no-mercado) a que usted aludía.

Pero, ¿qué es lo que hemos demostrado? ¿Que ya no hay valores capaces de obtener el consenso e imponer unos límites al mercado o al dominio del consumo y del dinero? En Occidente, la sociedad medieval fue la última que mantuvo una regulación ética y religiosa de la economía, gracias a una legitimidad que era extraordinariamente poderosa al no verse sometida a debate secular. La idea de una «economía moral» impuesta por la Iglesia se vino abajo ante los ataques de quienes se enriquecían, en especial la burguesía de las ciudades...

El afán de acumular produjo rapacidad social —tanto más intensa cuanto que el mercado era una forma de libertad y en la medida en que no había impedimentos para que los ricos y poderosos siguieran enriqueciéndose— al explotar el trabajo de los demás. El socialismo fue ante todo una utopía ética, la utopía de una sociedad radicalmente opuesta al mercado, correspondiente en el plano de las ideas a, digamos, el fourierismo y en el terreno práctico a todas esas mutualidades, cooperativas y bolsas de trabajo, las cuales proporcionaron unas estructuras de contratación que impidieron la comercialización de los seres humanos. En aquellos primeros años el movimiento socialista no pretendía crear una sociedad distinta del sistema de producción existente, sino más bien construir otra cosa, paralela a él, en nombre de una legitimidad primordialmente ética, y por tanto no en nombre de la supuesta «dirección» de la historia. Las desviaciones marxistas posteriores a este movimiento condujeron a una gigantesca derrota, la derrota de la economía dirigida en el mundo comunista que, con su ruina, ha

destruido, para muchos, la propia idea de socialismo. Este no es mi caso, pero no por nostalgia o incapacidad de imaginar otro modelo. Al igual que los primeros fundadores del socialismo, yo llamo socialismo al anhelo colectivo de justicia social, de menos arbitrariedad, de reducir la desigualdad a un nivel que se adecúe a la distribución del talento, el riesgo y la responsabilidad.

Puesto que estamos aclarando nuestro vocabulario respectivo, quiero manifestar que a mi modo de ver la sociedad de mercado, que usted ha definido de una manera precisa y original, no está en contradicción con el deseo de crear una versión viable de lo que yo sigo llamando socialismo, incluso con su aura original de utopía...

**—Pero, ¿no es cierto que la crítica de la economía planificada, del «socialismo» burocrático, e incluso del totalitarismo, suele terminar apagando toda imaginación social, toda idea de transformación social? ¿No es cierto que nos lleva a renunciar a la utopía o incluso a cualquier posible concepción del bien común?**

**Creo que debemos admitir que la crítica de la economía planificada ha concluido, o, para ser más precisos, que aunque la crítica de las sociedades totalitarias e incluso del Estado del bienestar debe continuar todo el tiempo que sea necesario, en cierto sentido la hemos dejado atrás. Por el contrario, lo que tiene que nacer hoy es una crítica del capitalismo como sistema de distribución que identifica todos los bienes con artículos de consumo. Si es verdad que no hay alternativa a la democracia, no debemos contentarnos con oponer simplemente un discurso moral a una lógica económica independiente...**

### **Una ética de la responsabilidad**

**—Estoy completamente de acuerdo. Debemos realizar cuanto antes una crítica del capitalismo de la forma que usted ha men-**

cionado. Pero no olvidemos que acabamos de escaparnos por los pelos. El Partido Socialista francés seguía apoyando en parte un proyecto de economía planificada a finales de los años 70. Su fracaso ha agravado el problema; cualquier legitimidad que no sea la del mercado ha quedado seriamente mermada.

Actualmente, vemos que en los países del este de Europa se exige la liberalización del mercado, el dominio absoluto de la economía del dinero. Y cuando decimos que no deberían renunciar a la política, que deberían conservar por lo menos algunas de las prerrogativas del Estado, ellos tienen la impresión de que somos peligrosos cómplices del *gulag*. Así pues no ha sido sólo la crítica de la economía planificada, sino también su propia realidad, la que ha bloqueado la imaginación social. Lo que denominamos crítica del totalitarismo ha provocado una denuncia vehemente de la propia acción política. Vimos esto en Francia con personas como André Glucksmann, para quien el individuo debe luchar ante todo contra la maldad del poder y las instituciones, es decir, debe defenderse del mal en lugar de preocuparse por establecer el bien común, ya que desde su punto de vista todos los proyectos utópicos están destinados a terminar en campos de concentración. La propia idea de acción política sufre por tanto un enérgico rechazo. Y me parece que esto produce su efecto en la imaginación y el pensamiento de la gente joven. Además, las personas como Vaclav Havel, que concibió la idea de «antipolítica», se ven forzadas hoy en día a aceptar la acción política porque son responsables del destino de sus comunidades.

Dicho esto, es evidente que yo sigo buscando otras formas de legitimidad que no sean las del mercado. Por lo tanto estoy de acuerdo con usted en que algunos tipos de bienes no deberían depender de él, mientras que otros deberían ir entrando gradualmente en relación con las fuerzas del mercado.

Considere uno de los mayores problemas de nuestro planeta hoy en día: el medio am-

biente. No podemos producir sin contaminar; este es un hecho irrefutable. Pero cuando vemos los resultados acumulados de la contaminación anterior, descubrimos que el daño es tremendo. ¿Con qué autoridad podemos imponer costosas medidas para conservar el medio ambiente? Evidentemente no puede hacerse siguiendo las leyes del mercado; tenemos que apelar a valores distintos, como el respeto por la vida, por cualquier clase de vida, e incluso a una proyección de este respeto hacia el futuro. La humanidad tiene que ser capaz de proteger y conservar el medio ambiente, no sólo pensando en sí misma, sino también en las generaciones venideras. Estamos ante un nuevo derecho humano, o más bien ante una nueva forma de entender los derechos humanos: su proyección hacia el futuro. Esta responsabilidad para con el futuro nos permite responder a su pregunta sobre la distribución de los bienes. Hay bienes (medio ambiente, sanidad, educación) que conciernen al futuro, y no podemos emplearlos a nuestro antojo. Estos bienes son precisamente los que exigen estrictas medidas y prohibiciones, así como gastos que las leyes del mercado no pueden justificar por sí solas.

Esta ética de la responsabilidad no se detiene en el umbral del mercado; es igualmente válida en el núcleo de la esfera económica, donde con frecuencia la preocupación por el futuro lejano se sacrifica en aras del futuro inmediato. Una de las grandes debilidades de las leyes del mercado reside en que presuponen, por así decirlo, una casi absoluta contemporaneidad de los actores y de los momentos de intercambio; en otras palabras, se basan en la hipótesis de que las acciones heterogéneas tienen que producirse todas a la vez, sin tener en cuenta el tiempo. Esta negación del tiempo va acompañada de un rechazo de un concierto entre los actores, de la coordinación de acciones que prevean las consecuencias futuras... Esta ausencia de planificación para el futuro está relacionada con la falta de concepciones de la historia en

cuanto a objetivo y proyecto. Los objetivos, los fines, no deberían asociarse siempre a las malas utopías...

### De los procedimientos a los valores

—Partiendo de este acuerdo sobre la idea de una pluralidad de bienes y categorías, pasemos a la cuestión de qué concepto podrá tener nuestra sociedad de sí misma cuando dejemos de percibirla según el modelo de la división capitalismo/socialismo. Ahora, entre el individualismo liberal, que se niega a aceptar la idea de un bien común, y el deseo de renovar el *telos* de los antiguos, se perfila un tipo de sociedad en la que la cuestión de los bienes se plantea sin necesidad de referirse a la simplista antítesis mercado/no mercado. Ahora concebimos los «bienes» no como una antítesis entre un solo Bien —del que todos los individuos participan de manera indistinta— y un individualismo moral que fragmenta sin cesar la noción del Bien. Hablamos en cambio de tipos de bienes, cuya distribución debe organizarse de la forma más justa posible.

Llegamos a la segunda parte de nuestra pregunta: cómo organizar jerárquicamente estos bienes. No podemos realizar todo esto de una vez, pero *debería ser posible* establecer para cada época y para cada sociedad un orden de prioridades, como resultado del debate democrático. La pregunta, pues, es la siguiente: ¿qué valores serían capaces, más allá de las simples reglas de intercambio, de modelar la elección de prioridades?

—La pregunta hay que replantearla de la siguiente manera: ¿qué valores empleamos para clasificar los bienes a los que queremos dar preferencia? Sin embargo, hoy en día el problema es aún más delicado para un político, en el sentido de que el Estado ha perdido gran parte de su legitimidad y, por

consiguiente, la acción política ha perdido mucha credibilidad para el ciudadano. Sin embargo, este fenómeno es ambiguo en la medida en que atestigua, al mismo tiempo, un avance de la conciencia democrática. El agente político no tiene elección: para actuar políticamente debe legitimar su acción. No sólo actúa en nombre del pueblo soberano, sino que lo hace acoplado a él, por así decirlo. De ahí la necesidad de comprender la opinión pública, de prestarle atención sin aprovecharse de ella demagógicamente.

Y esto no es casualidad. La democracia es un sistema en el que la legitimidad está siempre a debate, es siempre puesta en cuestión. No hay una forma de legitimidad que pueda alcanzar una ventaja definitiva porque siempre puede ser desafiada... Pero entonces el peligro está en que la democracia no sabe valerse más que de sus propios mecanismos. Esto es lo que usted llama la visión procesal del Estado, una visión que va implícita en la idea de una sociedad de derecho. En este punto vuelvo a su pregunta sobre los vínculos existentes entre procedimientos y valores. ¿Cuál es el resultado de esa visión procesal de la democracia?

En primer lugar, los valores quedan, por decirlo de alguna manera, suspendidos, puestos entre paréntesis. ¿Cómo va a distinguirse lo que es bueno de lo que es malo para evaluar los sistemas de distribución de bienes? ¿Podemos depender simplemente de las reglas de procedimiento? A estas preguntas debemos dar respuestas que comprometan nuestras convicciones; las reglas de procedimiento no son valores en sí mismas. Pero en este momento es difícil mantener este debate. O bien los valores son entendidos como algo que la política destruye y distorsiona, o bien uno se contenta con una serie de panegíricos, más o menos contenidos, a la «comunicación». Ante todo me parece que cierto tipo de intelectuales, los que santificaban a Sartre, han pasado bruscamente del ultraizquierdismo y el maoísmo

a un vacío de valores, que es parte de esta preocupación por el procedimiento...

Si uno sigue hablando de valores, la gente lo considera un vestigio arcaico. ¡Por una vez, soy yo el que se siente arcaico ahora! Porque no estoy dispuesto a renunciar a los valores que subyacen a mi actividad política. Aquí se produce una paradoja, pues al mismo tiempo muchos me acusan de llevar a cabo una política excesivamente cautelosa, y usted ha sugerido que cualquier referencia al socialismo tiene siempre algo de ambigüedad.

—Parece, de hecho, que uno espera que el propio proceso de discusión haga manifiestos los valores. De ahí la extraña situación en la que nos encontramos: por una parte, se culpa a la política de crear una excesiva tendencia al conflicto, de estar todavía demasiado ligada a la nostalgia y la utopía; por otra parte, se acusa a los políticos de ceder demasiado ante el consenso, de no tener ya un conjunto específico de ideas independientes, de haber dejado de articular los valores que deben unir a una comunidad histórica.

En estas condiciones, la crítica política no es fácil; enseguida se convierte en una acusación radical contra la propia acción política. O no se es lo suficientemente político, o se es excesivamente político, que es lo mismo que cohecho y maquiavelismo...

Me temo que el hecho de hablar de valores abstractos como libertad, igualdad y solidaridad no hace más que reforzar la ambivalencia de la política. O se dice que no hay valores, o se afirman los valores de una manera puramente arbitraria y voluntarista. Por eso sugiero que comencemos por la situación concreta, una situación que es característica de la democracia moderna: la dialéctica entre conflicto y concertación. Como ha señalado Edgar Morin, cuanto más compleja es la sociedad, más conflictos crea que no son

necesariamente luchas a muerte, o guerras civiles. Hay enfrentamientos entre intereses contrapuestos y creencias divergentes. Yo diría que la democracia es el régimen en el que todos los conflictos son abiertos. Por eso necesita procedimientos que sean conocidos y aceptados. Pero aceptados, ¿sobre qué base? El procedimiento es la forma de la discusión, pero necesita un contenido. El contenido sólo puede venir de la convicción, que es otro término para designar los valores que inspiran nuestras acciones. La democracia, podríamos decir, reclama reglas y procedimientos para arbitrar los conflictos, y también convicciones y valores para llevar a cabo los procedimientos de arbitraje y decidir entre valores contrapuestos...

—Siempre me asombrará el curioso tropismo de la *intelligentsia* francesa, que consiste en favorecer, de una manera romántica, tanto la violencia como unas perspectivas demasiado apocalípticas para mi gusto. Hay una toma de postura radical que a menudo raya en la «traición de los intelectuales» (*trahison des clercs*). Un ejemplo: la extraordinaria legitimidad de que ha gozado Castro durante tanto tiempo entre los intelectuales, y que parece seguir teniendo en cierta medida, si se compara con la absoluta indiferencia que esta misma *intelligentsia* mostró posteriormente hacia la prodigiosa reconstrucción de la democracia en la España posfranquista. En este último caso, hubo un despliegue de inteligencia política, eficiencia y respeto mutuo que hizo de España, en pocos años, una de las democracias más prósperas y mejor administradas del mundo contemporáneo; y todo esto, repito, ante la más completa indiferencia.

Es conveniente reducir todos los conflictos a uno solo y resulta tentador concebir este conflicto de manera global, como una guerra. La violencia tiene un atractivo peligrosamente tentador para los intelectuales.

¿Cuál es la causa de esto? En el contexto francés me parece útil recordar la vieja desconfianza católica hacia el dinero; el dinero es sucio, y además no es romántico. En lugar de entrar en conflictos sobre la distribución del dinero, se buscan otros alicientes: el nacionalismo, la lucha de clases, el anti-imperialismo. Sin embargo, hay conflictos que necesitan ver urgentemente la luz pública: la regulación de la asistencia social y de los gastos de sanidad, la relación entre la televisión y el mercado, el tratamiento de la deuda del Tercer Mundo, etc. Pero entonces resulta necesario afrontar la cuestión del dinero, de la distribución de la riqueza, que es menos sublime que las entusiastas invocaciones a la violencia, o la retirada contemporánea hacia un escepticismo irritable.

Desde el momento en que se toma la decisión, mencionada al principio, de renunciar a la violencia —es decir, de coexistir con el adversario— se entra necesariamente en la lógica del compromiso. Los que se escandalizan por esta situación hablan de un «consenso endeble», o bien sienten nostalgia de los conflictos armados. Hay algo indecoroso en todo esto, sobre todo cuando uno se niega a percibir los conflictos reales de hoy en día, que giran en torno a la regulación del dinero y la redistribución de la riqueza. Debemos poner fin a la vacilación intelectual entre unanimidad y guerra civil.

**—En definitiva, usted está diciendo que podemos distinguir, incluso en los críticos radicales del bolchevismo, el rancio olor del propio bolchevismo, de la nostalgia revolucionaria. A mí me parece que la sociedad francesa tiende en gran medida a presentar siempre el conflicto de una manera un tanto arcaica que la hace insensible a la negociación y el arbitraje... Tenemos dificultad para reconocer la proliferación de conflictos y la correspondiente necesidad de ordenarlos de manera pacífica.**

—Desde ese punto de vista, yo abogaré por la reintroducción de una función reguladora en la vida de nuestras sociedades. Esta función reguladora tiene dos aspectos: uno tiene que ver con la autoridad pública, con el Estado, y el otro con la reglamentación contractual de la sociedad civil. Esta última dimensión es muy reciente en la sociedad francesa, que siempre ha confiado en el Estado. Ahora bien, muchos procesos sociales no dependen de la intervención estatal, sino de la negociación colectiva regulada por acuerdos o convenios. Evidentemente este es el caso de las asociaciones civiles, pero también de las instituciones, como el comité médico ético o el *conseil supérieur de l'audiovisuel*, aunque todavía no desempeñen la función que les corresponde.

Ahora vuelvo al punto central de la discusión. Tenemos a nuestra disposición determinados procedimientos, que evidentemente necesitan ser mejorados, para alcanzar un tratamiento negociado de los conflictos. Pero estos procedimientos no son distintos de los valores que se ocultan tras ellos. Ahora bien, ¿a favor de qué valores es más probable que estemos hoy en día? Puesto que ya no hacemos uso de los valores trascendentes, el único valor que nos queda es el de respetar la vida humana...

Esta idea del respeto por la vida humana nos permite vincular la protección del medio ambiente a cuestiones de bioética y también a necesidades urgentes como la regulación económica a escala global. También puede ser la base de cierto respeto por el mercado, en la medida en que el mercado es uno de los elementos constitutivos de la libertad. Pero el respeto por la vida implica también el respeto por la libertad de los demás. Los problemas de los valores no son distintos por tanto de los problemas del procedimiento, porque aunque hay determinados terrenos apropiados para la intervención estatal y para la negociación contractual, otros deben ser inventados desde este punto de vista: la bio-

ética, por ejemplo, y por supuesto la sanidad, la educación, la cultura, etc.

—La ausencia de valores trascendentes ha recibido un nombre en la tradición francesa, el de secularismo (*laïciser*). Y hemos procurado hacerlo un valor en sí mismo, convertirlo en algo positivo y sustancial. La secularización del Estado fue concebida por tanto como un proceso que consistía en poner las convicciones entre paréntesis...

En este sentido, la legitimidad del Estado secular no necesita fuertes convicciones. La gran lucha de la secularización fue una lucha para distanciarse de una legitimidad basada en la tradición y sustituirla por una legitimidad basada en la argumentación... Debemos, una vez más, dar sustancia a la idea de un secularismo vigoroso, que mantenga el enfrentamiento entre diversas convicciones, alimentadas por la diversidad de nuestra herencia cultural, que para mí es la he-

rencia judeo-cristiana, la de los griegos y romanos, la herencia de la Ilustración y la del socialismo decimonónico, a la que hay que añadir hoy en día las tradiciones islámicas y quizá otras más...

Hemos renunciado, con razón, a cierta utopía social, que sugería ensoñaciones de un futuro límpido y transparente, y que acabó legitimando una ideología totalitaria. Pero la utopía tiene otra exigencia, la del hombre reconciliado (*l'homme réconcilié*), de personas que ya no son presa de la fragmentación y la división, o de la alienación. ¿Podemos seguir actuando sin una utopía de este tipo, sin una utopía positiva? Usted ha dado la impresión a veces de resignarse demasiado fácilmente al fin de la ideología, renunciando así a cualquier proyecto de sociedad. Pero, ¿no deberían salvarse algunas de las ideas que forman parte de esta utopía de un futuro mejor?

*Traducción de Catalina Martínez Muñoz*