



SOCIEDAD, MERCADO Y JUSTICIA

José MONTOYA

Un interesante efecto semántico del declive y caída de los regímenes comunistas ha sido la obsolescencia, y práctica desaparición, en el vocabulario de la discusión política, del vocablo «capitalismo» y su sustitución por otro, «mercado».

No hablamos, claro está, del uso científico de la palabra. En el sentido que le daban, por ejemplo, Weber o Sombart, la palabra estaba absolutamente libre de valoración, positiva o negativa, y se limitaba a designar un cierto tipo de racionalidad económica, la que se orientaba a una rentabilidad producida por un trabajo (formalmente) libre, en el contexto de posibilidades recíprocas de intercambio pacífico.

No es menos cierto, sin embargo, que en boca de muchas personas, y en especial de muchos intelectuales, la palabra soportaba una importante connotación negativa y era en la práctica un *mot d'opprobre*. Muchos hablantes (e insisto: no precisamente los científicos sociales) incorporaban de manera ingenua en el

uso de la palabra las tesis fundamentales del materialismo histórico, y en especial la tesis «metafísica» (en palabras de Joan Robinson) de la plusvalía.

La palabra «mercado» no ha heredado, en el uso normal, esta carga de oprobio. (Sí lo han hecho, en los mismos círculos, las palabras «neoliberalismo» y «globalización», que a pesar de su impreciso contenido semántico, son repetidas a menudo como *shibboleths* o signos de reconocimiento de la tribu). Más aún, cuando se usa en expresiones como «libertad de mercado», etcétera, ha pasado a tener una connotación positiva derivada de la aceptación, por parte de los políticos, de la necesidad del mercado como un sistema de señales que transmite las disposiciones al intercambio de las personas, y permite con ello la formación de un sistema realista de precios y el desarrollo de una economía eficiente. Bajo esta fórmula, con la que Mises y Hayek resumieron tesis centrales de la economía para oponerse a las planificaciones generales por parte del Estado, es como la defensa del mercado parece haber pasado a formar parte de la ortodoxia política.

No, sin embargo, sin recelos. Que «aunque la sociedad necesita la existencia de un mercado, no consiste ella misma en un mercado» es una de las fórmulas, no por simples menos extendidas, en las que se expresa un creciente recelo hacia una expansión del mercado a todos los ámbitos sociales y hacia una globalización geográfica.

Tal recelo, que se manifiesta en reclamaciones continuas de «control del mercado» (que han sustituido afortunadamente a las de «dirección de la economía», a las que tan sensibles se mostraron los gobiernos en los años sesenta), no es desde luego nada nuevo. En un libro tan sugerente como desorientado, *La gran transformación*, Karl Polanyi interpreta el desarrollo de la economía occidental en los últimos siglos como una insana extensión (como «globalización») de una institución, la del mercado, que en su origen tenía un alcance meramente local (los «mercados del jueves», que aún hoy se celebran en nuestros pueblos) y que, justamente por ese carácter limitado, no alteraban sustancialmente la tradicional integración de las relaciones económicas en el sistema social de producción y distribución. Por el contrario, argumentaba Polanyi, la extensión indefinida, la «globalización», del mercado ha llevado a una creciente separación de la economía del resto del sistema social, y a su franquicia en la práctica con respecto al poder político, con las desgraciadas consecuencias que se conocen.

La pintura es (relativamente) nueva, pero no por ello esta condena de la globalización (sobre la que las posteriores y más

explícitas no añaden quizá nada excepto la vehemencia) carece de ilustres precedentes. El más ilustre es desde luego la de *il maestro di color chi sanno*, la del mismísimo Aristóteles (a quien, por cierto, Polanyi considera como un precedente). Las páginas que en *Política* I, 8 dedica Aristóteles a la economía, son ciertamente asombrosas. Nadie podría deducir, a su tenor, que han sido escritas por un meteco ateniense de la segunda mitad del siglo IV a. C., cuando el proceso de expansión de la economía de Atenas no era desemejante, *salvatis salvandis*, al de la globalización actual. Aristóteles simula ignorar olímpicamente sobre qué se sustentaba la vida económica de Atenas y de otras ciudades griegas comerciales (el comercio exportador a gran escala) y se opone vehementemente a la gran empresa, que lanza al alma del hombre al abismo de la inquietud, cuando no de la codicia. Para él, el ideal de la vida económica sería el trueque directo, en el que se mantiene la relación del productor con su producto, y que, justamente por ello, no es otra cosa que un intercambio de servicios personales. Puesto a hacer alguna concesión a la economía monetaria, Aristóteles la hace a favor del *kapéleion*, de la tiendecita de la esquina, en la que no se practica ya el trueque sino que se emplea —pero muy limitadamente— el *nómisma*, la moneda; sin embargo es inexorable en su condena del gran comercio, que no sólo destruye la serenidad y lanza a la avaricia, sino que arruina la relación directa de las personas en la vida económica, la prestación mutua de servicios personales.

Aristóteles, que —como muestra su crítica al «comunismo» platónico en *Política* II, 1-5— era en el terreno estrictamente político todo lo liberal que podía serlo un griego de su época, es sin embargo un buen ejemplo de esa nomismatofobia que no infrecuentemente atrapa a filósofos de tendencia, digamos, comunitaria. (Rousseau es otro ejemplo eximio, y por cierto menos justificable, por la época en que escribe, que Aristóteles.)

No es, desde luego, que no existan razones para tal repulsión. Como señaló clarividamente Locke, la introducción del dinero hace posible la separación de trabajo y propiedad, y con ello introduce el capitalismo y el *sistema* de mercado. Ahora bien, esta escisión en el sistema productivo es *Entfremdung*, escisión en el corazón del hombre: entre el ciudadano (el miembro de la comunidad) y el propietario (el que posee bienes para sí). Esto es seguramente lo que inquietaba a Aristóteles y lo llevaba a limitar al máximo la capacidad de enriquecimiento: la posibilidad de que en una sociedad de ciudadanos ricos el propósito común no se manifestara ya únicamente a través de la deliberación y de la decisión políticas, sino también a través de la competencia de los intereses y la negociación.

Sin duda esta manera conflictiva de concebir la sociedad es menos agradable a nuestra mente que el sonido de la vieja palabra *polis* y las imágenes que ella suscitaba: la *ekklesia* abarrotada, las llamadas del heraldo, los discursos vibrantes... Hay cierta tradición del pensamiento político que no ha podido resistirse a esa seducción imaginativa de la *vox populi*, que se expresa en la asamblea, en el «foro», y que debe elevar a generalidad las voluntades particulares, que se expresan en el *ágora*. Contra la fuerza de esa seducción no sirve de mucho recalcar que la «voluntad del pueblo» no es, en nuestras sociedades, otra cosa que un recurso retórico para referirse al resultado de métodos de agregación de voluntades individuales que nunca están exentos de defectos lógicos ni de cierta arbitrariedad. La creencia en que existe *una* voluntad general que se revela sea en las decisiones políticas de un parlamento, sea en las convulsiones de un movimiento revolucionario, es una de las confusiones conceptuales más gloriosas de la ideología de la modernidad. El mito de la autoidentidad (L. Kolakowski) cabalga de nuevo.

Nada de esto quiere demostrar, ni siquiera insinuar, que la vida social haya de reducirse a las relaciones económicas, ni pretende oponerse a una indispensable intervención política en el funcionamiento del mercado. No sólo desde A. Smith (que, dicho sea de paso, admite más de 300 casos de intervención legítima del poder político) sino ya desde Hobbes (léase por ejemplo el capítulo 24 del *Leviatán*), se profesa como cosa obvia que una economía libre no puede funcionar sin fuertes restricciones morales, que sean reforzadas de manera resuelta por el poder político. Pretende tan sólo recordar que la idea de mercado, o de libertad económica, no es un elemento coyuntural de la ideología de una sociedad moderna, sino que, por un lado, guarda estrecha afinidad con la de pluralismo de los valores, pieza indispensable de la conciencia de las sociedades modernas; y por otro, como ya señalara R. Aron en tiempos más oscuros que los nuestros, actúa como límite efectivo a la tendencia a la expansión incontrolada característica del poder político, y por lo tanto como un refuerzo efectivo de la libertad. Es preciso recordar que, en la concepción liberal clásica (y me refiero a la escuela escocesa, a Hume, Smith y Ferguson), la defensa del mercado no se sigue de la de la propiedad, sino más bien ésta de aquélla. Como observó Hume, las formas que adquiere la propiedad son en gran parte arbitrarias, «fruto de la imaginación». Lo importante es el intercambio entre las personas que buscan aumentar su propio bien a través de aquél, pero que crean así las normas fundamentales de la moral general (la *lex gentium* conduce a la *lex naturae*) y establecen los vínculos de una comunidad moral entre gentes distintas.

Como ya observara agudamente A. Ferguson (y ha repetido Hayek hasta el cansancio), el liberalismo político no se apoya en la creencia dogmática en derechos individuales, como el de propiedad, sino en el escepticismo acerca de la capacidad de la mente humana para conocerse a sí misma, y menos aún para establecer *a priori* instituciones sociales adecuadas al largo plazo. El procedimiento «a trozos» de los procesos económicos sirve así de contrapeso a las tentaciones voluntaristas hacia objetivos absolutos que pueden asaltar el poder político.

Es un buen signo, creo, que los Estados acepten crecientemente la ortodoxia económica y la limitación de su soberanía, no sólo por métodos parlamentarios, sino también por controles externos de organizaciones civiles. Sea bien acogida esta humildad y que pueda durar mucho tiempo.

La discusión de la idea de «justicia social» (la justicia como «primera virtud de las instituciones sociales», Rawls) ha constituido la principal actividad de la filosofía política académica a partir de 1970; y aún hoy las diferentes conclusiones derivadas de aquella discusión forman el trasfondo complejo contra el que se despliega la controversia teórica.

La evidencia de esta actualidad puede ocultarnos su novedad. No sin sorpresa, me he visto llevado a la conclusión de que, para encontrar una discusión de la idea de justicia en el plano de generalidad en el que la plantea Rawls, hay que remontarse a Aristóteles. Ciertamente, no la encontramos tal en los escritos de Locke, Rousseau y Kant, que Rawls cita como sus modelos, y cuyas ideas pretende «llevar a un nivel de abstracción superior». Por el contrario, Aristóteles sostiene firmemente que «el bien político es la justicia, que consiste en lo conveniente para la comunidad y que, en la opinión común, es una cierta igualdad» (*Política* III, 12. 1282b). Se refiere a la justicia en el sentido más general, a la que la tradición posterior llamará «justicia distributiva», porque su objeto es la distribución equitativa de los bienes comunes que puedan dividirse, como las riquezas o los puestos de poder (*Ética para Nicómaco*, V, 5. 1130b 30-33), y que por lo tanto coincide, en un sentido amplio, con lo que nosotros llamamos justicia social.

Hay desde luego una diferencia enorme entre el contexto en que Aristóteles discute esta idea y aquél en el que lo hace Rawls. La principal disparidad no estriba en que la ciudad griega sea infinitamente más simple que una sociedad moderna (y por tanto la idea de bien social incomparablemente más abaricable), sino la posibilidad de imaginar órdenes alternativos. Como ha escrito G. E. M. de Ste. Croix (un excelente conoce-

dor de la historia social de Grecia), «para Aristóteles y sus contemporáneos no había perspectiva alguna de un cambio fundamental que ofreciera la más mínima esperanza de una vida mejor, ni siquiera para un ciudadano de la *polis*, como no fuera a expensas de otro individuo».

Sin duda, esta incapacidad de imaginar alternativas globales pacíficas ha conducido, entre otras razones, a Aristóteles a una interpretación inciertamente pluralista de la justicia social: a cada régimen sus valores, y por tanto su distribución de bienes y su justicia. Es, por el contrario, la creencia en la posibilidad de *cambios* sociales pacíficos y dirigidos desde el casi ilimitado poder del Estado, la que ha fomentado la discusión por parte de Rawls (y en general de los liberales moderados y los socialdemócratas) de la idea de justicia social. (Como es conocido, el marxismo ortodoxo menospreció el debate teórico sobre la justicia, convencido de que la teoría en esta cuestión sería irremediablemente sobrepasada por la práctica.)

Aunque la evolución posterior de su discurso haya desacreditado esta exégesis, es indudable que parte muy importante de la excitación que produjo *Sobre la justicia* se debió a su lectura como una teoría intemporal, y en intención definitiva, de la justicia social. Contribuía a su adopción el importante papel que Rawls concedía a la teoría formal de la decisión en el establecimiento de los principios de justicia: admitida cierta interpretación razonable de la sociedad, como empresa de colaboración voluntaria entre individuos racionales, la aplicación de los principios de la racionalidad paramétrica en situaciones de incertidumbre parecía conducir inevitablemente a una idea definida e intemporal de la justicia social, que superaría la ambigüedad aristotélica y reconciliaría, en términos universalmente aceptables, las ideas de libertad e igualdad.

Hoy existe un convencimiento general entre los expertos de la teoría de la decisión racional de que sus principios no pueden soportar el peso de tal construcción. Hablando en nombre probablemente de la mayoría, Harsanyi señaló que, desde un punto de vista estrictamente racional, no sería el principio maximin, sino el de utilidad media esperada el que el elector racional habría de aplicar en la situación; y éste no es un principio especialmente favorable al principio de diferencia, ni especialmente opuesto a situaciones de desigualdad.

Sabemos que, fuera ésta o no su opinión original, en su obra posterior Rawls se ha inclinado por una actitud más histórica en la interpretación de la idea de justicia (actitud que ha tenido su expresión entre otras cosas en la renuncia a utilizar argumentos

formales). De acuerdo con ella, más que un inverosímil ideal perpetuo, los principios de justicia defendidos en *Sobre la justicia* significarían el resultado del solapamiento de ciertos ideales históricos, de tipo religioso, político, económico, social, etcétera, que dominan en los países europeos occidentales al principio de la modernidad. Como agregado de todos estos ideales normativos, la idea de justicia (esto es, los principios de igual libertad y de diferencia) constituirían el fundamento de estas sociedades y el punto de partida irrebasable de la discusión política en ellas.

Si esta interpretación de Rawls es correcta (cosa que no puedo asegurar con certeza, pues he leído la última obra de Rawls con mucha mayor levedad que la primera), el acercamiento entre Rawls y Aristóteles sería evidente (incluso en la sugerencia de un cierto «henoteísmo» entre las diferentes concepciones de la justicia: a favor de la democracia de hoplitas en Aristóteles, de las modernas naciones occidentales en el caso de Rawls). Personalmente, siendo poco favorable a una interpretación progresista-hegeliana de la historia y a la creencia en la validez de ideales únicos y absolutos, me inclino a respaldar y sostener esta interpretación, sin ignorar los problemas prácticos referentes al multiculturalismo y al choque de culturas que deja teóricamente abiertos. Pero únicamente quien crea que los problemas prácticos sólo pueden solucionarse por la apelación a principios últimos absolutos, es decir, quien aspire a convertir a los políticos en filósofos para desgracia de sus países, considerará que estas dificultades constituyen una objeción insalvable contra esta interpretación.

Hay aún otro punto importante implicado en este cambio, o evolución, de la teoría de la justicia. Desde el principio de *Sobre la justicia* (de hecho, en el mismo prefacio), Rawls subrayaba que su objetivo era interponer un *tertium quid* entre el utilitarismo y el intuicionismo: es decir, entre una doctrina que basaba los derechos en consideraciones de utilidad social, y otra que simplemente no los basaba en nada. El *tertium quid* era desde luego la teoría contractualista, que permitía fundamentar los derechos de una manera algo más firme que la simple consideración de utilidad social sin por ello atribuirles el carácter de objetividad incuestionada que parece ser inseparable del intuicionismo.

Es mi opinión que Rawls, con el abandono del instrumento de la teoría del contrato, ha fracasado en su intento de proponer una teoría intermedia y ha vuelto a colocar el dilema donde se encontraba antes: utilitarismo o intuicionismo. (Ahora, el dilema se plantea en términos más sustanciales, pero quizá más confusos: comunitarismo o liberalismo.)

Podemos encontrar un ejemplo de este dilema en los intentos de fundamentar o explicar los derechos humanos. Por importante que haya sido o siga siendo la idea de derechos humanos en la lucha contra regímenes tiránicos, hay que reconocer que, desde el punto de vista teórico, se utiliza a menudo sin la menor sutileza. La retórica de los derechos humanos tiende a visualizarlos como cualidades cuasi-físicas, como accidentes aristotélicos, inherentes a las personas, intuibles a los ojos del espíritu. No es extraño que, confrontado con esta pintura, A. MacIntyre haya equiparado la creencia en los derechos humanos a la creencia en brujas y trasgos. Sin llegar a ese extremo, hay que reconocer que muchos de los rasgos con que la retórica adorna a la idea de derechos humanos («sagrados», «inalienables», «inmutables», etcétera) son muestras de un pensamiento simple y elemental.

Hay sin embargo otra manera más sobria de hablar de derechos humanos, que podemos encontrar de modo ejemplar en las *Anarchical Fallacies* de Bentham. Es la de considerar los derechos humanos no como leyes fundamentales a partir de las cuales deducir otras, sino como orientaciones y recomendaciones de acción política (que deberán naturalmente conciliarse con las necesidades prácticas), que contribuyen indiscutiblemente a la felicidad general, tales como la provisión de los medios para remediar a las necesidades humanas básicas o la seguridad de las libertades personales de los ciudadanos.

Podemos acercar esta interpretación de cierto tipo de comunitarismo. Pues aunque en Bentham (y en general en el utilitarismo) no haya nada de *pathos* acerca de la comunidad, nada de la insistencia acerca de la determinación cultural de la idea del bien humano, nada del aprecio por la tradición tan característicos del comunitarismo *à la page*, sin embargo, en su desconfianza frente a las grandes invocaciones y en su apego a las situaciones concretas (que no excluye, por supuesto, el deseo de mejorarlas en aquellos aspectos parciales que resulten mejorables) aparece algo no completamente distinto, sino cercano en el espíritu al comunitarismo: a saber, el alejamiento de la moralidad de la autonomía y el acercamiento a una tradición del pensamiento que piensa que el conflicto dentro de la sociedad humana no brota del egoísmo personal, sino de los deficientes arreglos sociales; y que, aunque el hombre sea ciertamente autointeresado, puede identificar su propio interés (siempre que se hayan eliminado los conflictos esenciales) con la prosperidad y la felicidad de la comunidad.

Recordemos que Rawls había insinuado que la solución generalmente aceptada del dilema (una solución de la que no tenía esperanza de escapar) era la siguiente: «Con toda probabilidad iremos a parar a una variante del principio de utilidad, circuns-

crito y restringido, de ciertos modos *ad hoc*, por limitaciones intuicionistas». Tenía exactamente razón. Sólo que, en mi opinión, esto no es en absoluto una desgracia. No hay razón alguna para suponer que el lenguaje de la moral esté, o deba estar, más en orden que el resto de nuestro lenguaje. En especial, la interpretación descriptiva de ciertos términos (como persona o derechos), que son esencialmente adscriptivos (Hart) conduce a conocidas paradojas, como las ligadas con los casos de aborto o eutanasia, por no hablar de las más fantásticas del *marshall* enfrentado a un linchamiento inevitable, o la del terrorista recalciante sometido a tortura.

Quizá pueda ahora insinuar el tenue lazo que une ambas reflexiones (si así se las puede llamar). Entregado a veces por afición a lecturas más bien antiguas, echo a veces en falta, al leer las discusiones modernas sobre nacionalismos, multiculturalismos, etcétera, las distinciones de viejos sociólogos (sobre todo F. Tönnies) entre la voluntad esencial, ligada a la tierra, a la sangre, a la tradición, y la voluntad de arbitrio, ligada al individuo, a la promesa, al pacto. No discutiré la importancia que para el individuo puedan tener cosas como la patria (*Vaterland*), la estirpe (*Sippe*) o la tierra. Ciertamente no más que la familia, de la que constituyen extensiones. Pero la suerte del mundo moderno, y no sólo el occidental, está probablemente más ligada a cosas como el individuo y su voluntad, los pactos y promesas, las negociaciones y el comercio, los derechos ligados a la utilidad colectiva, que a las formaciones de la voluntad esencial.

Los clásicos del pensamiento político de los siglos XVII a XVIII, desde Grotius a Rousseau, comenzaban por establecer que la sociedad política había de conformarse sobre principios distintos de aquellos que fundamentaban la familia. Prácticamente todos, excepto A. Ferguson, que hablaba gaélico y tenía sus raíces familiares en los *Highlands*, carecieron de sensibilidad para apreciar los valores de la sociedad tradicional, que comenzaba a desaparecer. Quizá esta desaparición no sea nunca del todo completa y quizá no es malo que así sea: que en el corazón del hombre permanezca siempre un lazo nostálgico con la *Vaterland* (por cierto, un término androcéntrico). Pero es difícil de imaginar que esos lazos no se debiliten y pierdan peso específico *político* con el aumento de la movilidad geográfica, de las relaciones internacionales y de matrimonios «mixtos»; y que, más que la ligazón con una determinada sociedad geográficamente extensa, permanezca en nosotros el recuerdo de los lugares y personas de la infancia, el único paraíso que conoceremos y que estamos destinados a no volver a encontrar.