

Nº 54
2EJ.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CRITERIOS DE JUSTICIA DISTRIBUTIVA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA: ¿QUE IGUALDAD PARA LA LIBERTAD?

T E S I S
PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA
Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
QUE PRESENTA:
GUILLERMO TREJO OSORIO

MEXICO, D. F.

1992

FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PROLOGO

La política social ha sido una pieza vertebral de la política pública en el México postrevolucionario. Sin embargo, es sorprendente que al revisar la agenda de diferentes gobiernos, difícilmente se encuentre un sustento teórico-filosófico detrás de la política social. En realidad, el único sustento se encuentra en la Constitución y en la retórica revolucionaria. Al primero de ellos el tiempo lo ha herido de muerte, y al segundo el discurso político lo ha erosionado totalmente.

Este trabajo intenta revisar los principales criterios de justicia distributiva en la filosofía política anglosajona. La tesis que el lector tiene en sus manos es un trabajo de aprendizaje. Su propósito no es el aportar nuevos elementos al debate filosófico. El objetivo es, en esencia, entender el problema de la justicia distributiva a través de la sistematización y el análisis de diferentes principios. Una vez analizados los disitintos criterios, el trabajo toma partido por uno de ellos; la tésis se inclina por el principio distributivo que podría normar la política social de una sociedad profundamente desigual.

La elaboración de esta tesis estuvo condicionada por el tiempo. Quisiera agradecer a mi asesor y a mis sinodales el haberme apoyado en un trabajo "a contra reloj". Quedo en deuda con José F. Fernández Santillán, Lourdes Quintanilla,

Luis Alberto de la Garza, Javier Oliva y Juan Pablo Córdoba. Agradezco también la atenta lectura y las oportunas sugerencias de Anne Bax, Luis Felipe Barrón, Alain de Remes, Edna Jaime y Claudio Jones.

En mi paso por la Facultad, numerosas personas han dejado una huella imborrable en mi memoria. Lourdes Quintanilla y Alvar Sosa despertaron en mí la pasión por la historia, la teoría política y, en particular, por el mundo de los clásicos. María Luisa Castro me permitió "jugar" con el conocimiento. No menos valioso fue el apoyo y la confianza que siempre me brindaron Luis Alberto de la Garza, Marcela Bravo y Carlos Sirvent.

Más allá del aula, la amistad abierta y sincera de mucha gente fue el rostro más atractivo de mis años en la Facultad. Guardo con gusto los recuerdos y las amistades sembradas en los primeros semestres de la carrera. De algo sirvió el tronco común. Agradezco también la amistad de quienes desde el ITAM y otros "flancos" siempre estuvieron presentes. No lo creo necesario decir nombres.

El broche de oro que cerró mi etapa universitaria fue el CIDAC. Mi experiencia de trabajo con Luis Rubio y con todos los compañeros que laboran en el 2° piso de la Plaza Polanco fue invaluable. En el CIDAC aprendí tanto como en la Facultad o en el ITAM.

Quisiera hacer explícito mi reconocimiento a Pedro Mundo por haberle dado a la burocracia universitaria un rostro humano y un cuerpo muy ágil.

Finalmente, reitero mi agradecimiento a Evita por su cariño y comprensión de hoy y de siempre. A Anne le agradezco el interés que tuvo en introducirse al mundo de la filosofía política, incluso en un domingo por la mañana. Ella está presente en cada punto, en cada coma y encarna todas las palabras expresadas en estas páginas.

Guillermo Trejo

Agosto, 1992.

INDICE TEMATICO

I. INTRODUCCION

- A. Justicia y justicia distributiva: la distinción clásica
 - A.1. Justicia distributiva: ¿igualdad y libertad?
- B. Los propósitos
- C. ¿Libertad interior vs. libertad exterior?
 - C.1. Libertades positivas y negativas: hacia la autodeterminación

II. EL UTILITARISMO

- A. Utilitarismo clásico y contemporáneo: el criterio de justicia distributiva
 - A.1. La utilidad: las definiciones clásicas
 - A.2. Richard Mervin Hare: el debate contemporáneo
- B. Tres críticas al utilitarismo
- C. El utilitarismo de cara a la autodeterminación

III. EL LIBERALISMO RADICAL

- A. La justicia distributiva: el mercado
- B. Robert Nozick: de la titularidad legítima al mercado justo
- C. Las críticas al criterio de Nozick
 - C.1. Críticas, más críticas al mercado
- D. Nozick y el modelo de libertades para la autodeterminación

IV. EL LIBERALISMO IGUALITARIO

- A. La teoría de la justicia de John Rawls: la construcción del criterio distributivo
 - A.1. Circunstancias sociales y circunstancias naturales
 - A.2. Los instrumentos: la teoría empieza a cojear
- B. Las deudas de Rawls: algunas críticas
- C. Rawls: ¿qué criterios para la autedeterminación?

V. MARXISMO CLASICO Y MARXISMO ANALITICO

- A. Marx: ¿Cómo distribuir?
 - A.1. La distribución en el capitalismo o la explotación del productor
 - A.2. El criterio del socialismo: iguales, pero diferentes
 - A.3. La justicia distributiva en el comunismo: la autorealización
- B. La crítica a los criterios distributivos del marxismo clásico
- C. El marxismo analítico
 - C.1. Del marxismo clásico al analítico
 - C.2. La alternativa
- D. Los problemas con la distribución del marxismo analítico
- E. Marxismo clásico y marxismo analítico: ¿qué libertades?

VI. EL COMUNITARISMO

- A. Las condiciones para la distribución y el criterio distributivo
- B. Las críticas a la distribución comunitaria
- C. El comunitarismo frente a la autodeterminación

**VII. ¿QUE CRITERIO PARA LA NUEVA POLITICA SOCIAL?:
A MANERA DE CONCLUSION**

- A. Recapitulación : ¿qué igualdad subyace a los criterios de justicia distributiva?**
- B. La redefinición de la política social**
 - B.1. Convergencias**
 - B.2. ¿Qué criterio?**
 - C.1. La nueva política social**
 - C.1.a. Hacia el ejercicio de la autodeterminación**
 - C.1.b. Condiciones necesarias: libertades económicas, políticas y civiles**
 - C.2. La nueva política social: las implicaciones**

NOTAS

BIBLIOGRAFIA

I. INTRODUCCION

A. Justicia y justicia distributiva: la distinción clásica

Desde que el mundo tiene memoria, la justicia ha sido una de las preocupaciones centrales en el estudio del hombre y de la sociedad. La justicia es, en esencia, un concepto normativo. Y es en virtud de esta normatividad que sus principios han sido siempre expresados en términos descriptivos.(1) Ya en la Grecia presocrática la justicia se entendía a partir del cosmos: "es justo el que cada cosa ocupe su lugar en el universo." En breve, la justicia habría de ingresar al terreno societal. La distinción sofista entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención, fue determinante para el desarrollo del concepto de justicia. La justicia adquiriría una nueva fuente para determinar sus principios: el acuerdo social.(2)

Aunque en franca diferencia con los sofistas, Platón privilegió lo social sobre lo natural en su concepción de la justicia. Para Platón la justicia era sinónimo de la virtud, de la felicidad. La ecuación entre el ser y el deber ser era, pues, el principio de justicia. Aristóteles retomó la identidad justicia-virtud pero, al estudiar el ejercicio de la virtud perfecta, se orientó a considerar el tipo de justicia que forma parte de esta virtud. "La virtud y la

justicia, dice Aristóteles, son lo mismo en su existir, pero no en su esencia lógica".(3) Es por ello que en la definición aristotélica, la justicia toma dos formas particulares: la justicia distributiva y la conmutativa. Esta última toma una subforma: la justicia correctiva. La justicia distributiva se refiere a los principios que regulan la distribución del honor o el dinero u otros activos divisibles de la comunidad, mientras que la justicia conmutativa regula las relaciones y las transacciones entre particulares. La justicia distributiva es adjudicación por un tercero, mientras que la justicia conmutativa es intercambio, inter-relación.(4)

A.1. Justicia distributiva: ¿igualdad y libertad?

Lo que es común a las dos formas particulares de la justicia aristotélica es su objetivo ulterior: la igualdad, la afanosa búsqueda del punto medio. Para Aristóteles el principio o criterio que habría de regir en la justicia distributiva es el de la igualdad entre los iguales; en la justicia conmutativa la igualdad entre los bienes que se intercambiasen; y en la justicia correctiva la igualdad entre el crimen y el castigo.(5) Para arribar al objetivo de la igualdad, se hace pues imprescindible la conjunción de los tres casos particulares de la justicia.

Pero si la igualdad es la meta que subyace a la justicia, la libertad es la condición necesaria para su ejercicio. "Lo justo, afirma Aristóteles, existe sólo entre los hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por la ley;"(6) es decir, lo justo no sólo es lo igual, sino también lo legal. Como se explicará en breve, al suponer el gobierno de las leyes Aristóteles prefigura a la libertad negativa como la condición para el ejercicio de la justicia.

Igualdad y libertad son dos conceptos indisociables para la justicia. Este descubrimiento aristotélico ha sido corroborado una y otra vez durante más de dos milenios de pensamiento político. ¿Complementos ideales? Sí, ha afirmado la filosofía política contemporánea. Pero la historia advierte: también enemigos audaces. La igualdad y la libertad -nos recuerda Giovanni Sartori- guardan una relación pasional de amor-odio.(7) El sesgo de la relación hacia el amor o hacia el odio depende, en buena medida, de cuáles sean la igualdad y la libertad en cuestión. ¿Se trata de la igualdad entre los iguales, de la igualdad de oportunidades, de la igualdad económica u alguna otra fórmula? En lo que toca a la libertad ¿se busca la libertad para hacer y/o la libertad que le asegura al hombre su integridad frente a otros y ante el Estado? Las respuestas a estas preguntas le dan sus rasgos distintivos a los criterios de justicia distributiva que enarbolan diferentes doctrinas filosóficas.

B. Los propósitos

El objetivo de esta tesis es el análisis de la compleja relación que guardan la igualdad y la libertad en el marco de la justicia distributiva. Para ello, la tesis procede analizando los principios o criterios de distribución más importantes en la filosofía política contemporánea, y en particular en la filosofía anglosajona. Inicia con el que fuera el criterio dominante en la filosofía política durante más de un siglo: el utilitarismo. Posteriormente aborda los criterios del marxismo clásico y el analítico (o neomarxismo), así como del comunitarismo. Finalmente, considera dos principios liberales: el libertario y el igualitario. La investigación cierra con una discusión sobre cuál de los criterios podría normar una nueva política social para una sociedad con profundas desigualdades sociales y con un porcentaje alto de la población en situación de pobreza.

La forma de elegir dicho criterio procede a partir de la libertad. Se quiere responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es la igualdad que subyace al criterio distributivo que le presente la posibilidad de la autodeterminación a un individuo que pertenece a una sociedad desigual? Es decir, si se concibe a la política social como el instrumento de política pública que pretende, ya no proveer el bienestar individual, sino dar los elementos para la elección individual, ¿qué criterio es el que mejor cumple con este

objetivo? Estas preguntas hacen necesario presentar el modelo de libertades con el cuál se analizarán los diversos criterios de justicia distributiva, antes de pasar a la revisión de las doctrinas filosóficas.

C. ¿Libertad interior vs. libertad exterior?

La libertad es un concepto complejo porque "... su significado es tan huido que parece resistir pocas interpretaciones".(8) La dificultad del concepto surge porque su horizonte de definición abarca todo el orden social: desde el individuo en su relación consigo mismo, hasta la relación del ciudadano con su entorno social. De esta distinción nace la primera y la más genérica de las divisiones de la libertad: la libertad interior y la exterior.

La libertad interior es una libertad ética y/o psicológica. Es una libertad que se asocia con la autonomía. Ya desde la Grecia socrática, la libertad interior consistió en la libertad de "disponer de sí mismo, para ser sí mismo", es decir, de la capacidad de autodeterminación. La autodeterminación es una idea tan antigua como moderna: la han afirmado en diferentes versiones pensadores tan diversos y tan distantes como Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, J.S. Mill, Karl Jaspers y Freud. Mas allá del concepto, las diferencias se han suscitado en la forma de su

resolución: para Platón la autonomía se resolvía en la contemplación; para Aristóteles y Hegel en la razón; para Santo Tomás en la razón acompañada de la fe; para Kant en el imperativo categórico que es, finalmente, un dictado de la razón; para Jaspers en la elección subjetiva de "querer" la libertad; y para Freud en el conocimiento del inconsciente que posibilite el autoconocimiento.(9)

La libertad exterior es una libertad práctica e, incluso, empírica; es una libertad que admite adjetivos: libertad política y libertad económica. En el terreno exterior, nos dice Sartori, la afirmación "yo soy libre" tiene tres sentidos. Puede significar se me permite, soy capaz y tengo el poder de.(10) Se me permite alude a una libertad de, es decir, una libertad negativa. Soy capaz y tengo el poder de remiten a una libertad para, o sea, una libertad positiva.

En su ensayo clásico sobre los "Dos conceptos de la libertad", Isaiah Berlin define la libertad negativa a la manera hobbsiana: "soy libre en la medida en que ningún ser humano interfiere en mi actividad", en la medida en que no encuentro impedimentos externos al movimiento.(11) Este concepto es, de hecho, una derivación del concepto del liberalismo clásico de la libertad. De acuerdo con la vertiente contractualista del liberalismo clásico, al pactar el gobierno de las leyes el individuo limita su libertad para salvaguardar la libertad misma. Parafraseando a un "antiguo", Cicerón ilustró así: "somos siervos de la ley

para poder ser libres". Locke añadiría: "donde no hay ley no existe libertad".(12) La libertad así entendida es una libertad protectora frente al prójimo y en particular frente al poder del Estado.

La libertad positiva es una libertad para hacer. ¿Pero para hacer qué? No existe una respuesta general a esta pregunta, pues la respuesta es individual. Valdría decir: para hacer lo que cada individuo elija, a partir de sus preferencias, de sus capacidades y del contexto en el que desea insertarse. Ilustremos con un ejemplo en el terreno de la economía. En términos muy generales, la participación de un individuo en el mercado de trabajo depende de tres cosas: de su decisión ocio-trabajo (preferencias), de sus habilidades (capacidades) y de los empleos disponibles (contexto). Las primeras dos conforman la oferta laboral y la tercera la demanda. Según Isaiah Berlin, el sentido positivo de la libertad se deriva del deseo que tiene el individuo de ser su propio amo, de ser el instrumento de sus propios actos y no de otros hombres; de su deseo por ser sujeto y no objeto, de autodirigirse y no ser dirigido.

La libertad negativa y la positiva son indisolubles, pues la libertad negativa exige su afirmación: la libertad positiva. Sartori argumenta que la libertad no sólo es liberación de, sino participación en. Aludiendo a la libertad política, señala que ésta exige una acción positiva y una resistencia activa; es decir, es menester del ciudadano elegir, pero también vigilar. En suma, la

discusión de Sartori lo lleva a concluir que las libertades negativas son la condición de la Libertad y las libertades positivas son su consecuencia.(13)

C.1. Libertades positivas y negativas:

hacia la autodeterminación

Con la misma intensidad con la que Sartori argumenta a favor de la indisociabilidad entre libertades negativas y positivas, asimismo argumenta en contra de la vinculación entre libertades internas y externas. Mezclar problemas metafísicos, ontológicos con problemas físicos, empíricos -dice Sartori- dificulta el entendimiento de la libertad. Es por ello que separa tajantemente un mundo del otro.

Si bien es cierto que mezclar lo sustantivo con lo adjetivo -o lo metafísico con lo físico- puede ser confuso, es igualmente obscuro el extremo opuesto: el divorcio "sin corta pisas". De la descripción hecha sobre las libertades positivas y negativas de Berlin, es dable afirmar un nexo importante entre la libertad interior y la exterior. El vínculo parte de la libertad positiva: como lo ilustró Berlin, la forma que tome la libertad positiva es, finalmente, una respuesta que depende de la voluntad individual, es decir, la respuesta externa depende de la resolución interna.

Para aclarar este punto habría que regresar a la discusión aristotélica sobre la libertad. En la Ética Nicomaquea Aristóteles distingue dos momentos en el ejercicio de la autonomía: la libertad de la voluntad y la libertad de elección. Para el ejercicio de la libertad no es suficiente ni con la pura voluntad ni con la elección, porque no habría libertad de elección si la voluntad no fuese libre y ésta no sería libre si no pudiese elegir.(14) La voluntad por lo tanto se ejerce a través de la elección y la elección -que es, de hecho, el ejercicio de la libertad positiva- requiere, como lo demostró Sartori, de la libertad negativa. Aquí se demuestra pues el vínculo entre lo interno y lo externo: el ejercicio de la elección no sólo depende de la voluntad, sino también del mundo externo.

El binomio libertades negativas y positivas que guía la autodeterminación es el ojo a través del cual estudiaremos los diferentes criterios de justicia distributiva a lo largo del presente trabajo. Este lente también será el instrumento para determinar cuál es el criterio más adecuado de justicia que sirva como marco teórico-filosófico a la elaboración de una nueva política social para una sociedad con profundas desigualdades sociales y con amplios sectores de la población en situación de pobreza.

II. EL UTILITARISMO

A. Utilitarismo clásico y contemporáneo: el criterio de justicia distributiva

Desde sus primeros esbozos en el siglo XVIII, el utilitarismo ha sido una de las doctrinas filosóficas más influyentes en las ciencias sociales. En la teoría económica el utilitarismo benthamita, y las elaboraciones de Adam Smith y David Hume, tuvieron un enorme impacto en la revolución marginalista de Alfred Marshall de finales del siglo XIX. A partir de entonces -como se explicará en breve- la teoría económica ha fundamentado sus principios de asignación en base a la igualación de las utilidades marginales. En la teoría y en la filosofía política, el "radicalismo filosófico" de Jeremy Bentham dejó una profunda huella en el pensamiento de James Mill y de John Stuart Mill, pilares ambos del liberalismo clásico. Es indudable también el legado del utilitarismo en los procesos de reforma y de revolución en la Europa de finales del siglo XVIII, y en particular en la conformación del parlamento inglés.

Grosso modo, el utilitarismo se define como la doctrina filosófica que afirma que los actos o las políticas moralmente buenas son aquellas que producen la mayor utilidad al mayor número de individuos. Por lo tanto, el

principio que rige al utilitarismo es el de maximizar la utilidad total o agregada de la sociedad. Según la teoría económica marshalliana, dado un conjunto de bienes, maximizar la utilidad agregada implica igualar las utilidades marginales de los individuos; es decir, para conseguir la mayor utilidad del mayor número, ha de equipararse la utilidad incremental que cada individuo obtiene al consumir una unidad adicional de algún bien que pertenezca a su conjunto de preferencias. En esta búsqueda de la mayor utilidad, el utilitarismo es imparcial: en palabras de Bentham, cada individuo cuenta por uno y no más que eso.(1) Por ende, todas las utilidades marginales son igualmente importantes. Pero ¿qué es la utilidad? Aquí inicia la ramificación del utilitarismo entre los conceptos clásicos y los contemporáneos

A.1. La utilidad: las definiciones clásicas

Aunque la paternidad del utilitarismo bien la pueden reclamar los epicúreos, la definición clásica de la utilidad se encuentra en An Introduction to the Principles of Morals and Legislation de Jeremy Bentham. Para arribar a su concepto de utilidad Bentham partía de suponer que ... "la naturaleza ha puesto al hombre bajo el gobierno de dos maestros soberanos: el placer y el dolor. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, decimos y pensamos" --sostenía el

filósofo inglés-, pues a su trono pertenecen el criterio de lo bueno y lo malo y la cadena de la causa y el efecto" (2) Bentham entendía, pues, la utilidad en un sentido meramente hedonista: "es la propiedad que tiene el objeto de producir beneficios, ventajas, placer, bien o felicidad (términos que tienen el mismo sentido) o bien ... de prevenir el daño, el castigo, el mal o la infelicidad de la persona o del ser de cuyo interés se trata: si el ser es la comunidad en general, se trata de la felicidad de la comunidad; si es un individuo en particular, de la felicidad de este individuo".(3)

Como ya se mencionó al esbozar el criterio de distribución del utilitarismo, para Bentham el principio utilitario era el de "la mayor felicidad", es decir, del mayor placer y del menor dolor. Este principio, no era sin embargo, un principio solamente de distribución. La búsqueda de "la mayor felicidad" era un principio que empíricamente (a través del dolor y del placer) calificaba toda acción humana, ya fuera privada o pública. Para el individuo "la mayor felicidad" era el principio que aprobaba o desaprobaba todos sus actos. Para el legislador, en él había de encontrar su objetivo: difundir placeres y evitar dolores.(4)

Herederos de la mejor tradición benthamita, años más tarde John Stuart Mill habría de afinar el objetivo del utilitarismo y redefinir el concepto de la utilidad misma. Sobre el objetivo utilitario, Mill abandonó un supuesto básico de Bentham: "La felicidad, diría Mill, no es el único

móvil de la acción humana; también la belleza, el orden y el dolor mismo mueven al hombre".(5) Sobre la definición de utilidad, Mill rechazó el sentido meramente hedonista y cuantitativo que Bentham le imprimió a la felicidad, pues nunca quizo ver en el placer a un bien homogéneo. Según Mill, la felicidad difería no sólo en cantidad, sino fundamentalmente en calidad; es decir, los placeres no sólo lo son de los sentidos, sino también del espíritu. Y, de hecho, los placeres espirituales reportan una mayor utilidad que los placeres sensoriales. Mill corroboraba este punto con una afirmación contundente, con la cual sepultaba el sentido exclusivamente hedonista de la utilidad benthamita: Sostiene Mill que "... pocos hombres aceptarían transformarse en animales inferiores si se les asegurara poder gozar de todos los placeres animales."(6) En suma, Mill concluyó que un individuo con mayores facultades requiere de algo más que una experiencia sensorial, porque no toda experiencia valiosa es reductible al placer cuantitativo.

A.2. Richard Mervin Hare: el debate contemporáneo

Hacia mediados de nuestro siglo, el utilitarismo cobró un impulso importante con el trabajo del filósofo inglés Richard Mervin Hare. Asociado a las corrientes "prescriptivistas" de la filosofía moral, Hare ha rechazado

tanto la ecuación benthamita entre utilidad y felicidad, como la insistencia de Mill en relacionar los placeres del espíritu con la utilidad. La alternativa de Hare es definir la utilidad en términos de deseos o intereses satisfechos: la utilidad es la satisfacción de las preferencias individuales.(7)

Entre los planteamientos más interesantes del utilitarismo contemporáneo se encuentra la distinción entre el "utilitarismo de los actos" y el "utilitarismo de las reglas" hecha por J.J.C. Smart. Según la distinción de Smart, el "utilitarismo de los actos" se trata de un principio aplicable a toda acción individual y colectiva. Por otra parte, el "utilitarismo de las reglas" es el principio que se aplica solamente a cierto tipo de acciones.(8) En su debate con Smart, Hare define varios aspectos de su utilitarismo.

En principio, Hare rechaza una distinción tan tajante entre los actos y las reglas. Hare rechaza esta dicotomía no en aras de la convergencia, sino a favor del predominio del "utilitarismo de los actos". En su aversión en contra del predominio de las reglas Hare es contundente. En uno de sus trabajos clásicos, Freedom and Reason, señala que "... aceptar una regla general, sin importar sus consecuencias en los casos particulares, equivale a cortar a la moral desde su raíz".(9) Hare se inclina hacia la observancia de reglas, pero dejando siempre espacio para la excepción, para los casos particulares. De aquí se desprende uno de las

afirmaciones más polémicas del filósofo inglés: puesto que el utilitarismo intenta maximizar, ya no placeres espirituales o sensoriales, sino preferencias individuales, al rechazar la preeminencia de la regla sobre el acto, Hare advierte que toda preferencia racional ha de ser incluida en el agregado de utilidades que se maximiza, incluso aquéllas que parecieran injustas.(10) Sobre la distribución, Hare apuntala de una manera por demás "picante" el criterio utilitarista de distribución: los bienes deben pertenecer a los individuos que puedan obtener una mayor utilidad de ellos.(11)

B. Tres críticas al utilitarismo

En la filosofía política contemporánea el utilitarismo ha sido fuertemente cuestionado. Las críticas aluden tanto a las diferentes definiciones de la utilidad que se esbozaron en el apartado anterior, como a su objetivo de maximizar la utilidad agregada y a su implicación distributiva: la igualación de las utilidades marginales. A propósito de este último punto, las críticas más sólidas al utilitarismo han surgido al contemplar políticas públicas utilitaristas en sociedades económica y socialmente desiguales.

El economista hindú Amartya Sen argumenta que en sociedades económica y socialmente desiguales, los individuos pobres aprenden a ajustar sus deseos y sus

placeres a su restricción presupuestal; es decir, aprenden a disfrutar de lo poco que poseen.(12) Como el utilitarismo persigue la igualación de las utilidades marginales, si se parte de un mismo nivel de utilidad de un pobre que de un rico, entonces cuenta por igual la satisfacción adicional que obtiene el pobre al consumir una unidad más de frijol que la satisfacción adicional del rico al consumir una unidad más de caviar.

El problema que intenta señalar Sen es que en el patrón de utilidades, las diferencias de ingreso y de consumo se diluyen al agregar las utilidades. Esta crítica la ilustra con dos ideas que son muy comunes en su natal India. En el pueblo hindú, dice Sen, es común escuchar que las desigualdades derivadas del género y el analfabetismo no se combaten, porque tanto las mujeres como los analfabetas consienten y, es más, no se oponen a su condición social. La consecuencia de política es que al estar la gente aparentemente contenta con su situación, el status quo también se consiente.(13)

La ley de los rendimientos marginales decrecientes pareciera darle una salida a esta crítica de Sen. Según la ley de los rendimientos marginales decrecientes, el consumo de un bien no genera la misma utilidad en todo momento. Vayamos a un ejemplo. Supongamos que el consumo de una primera unidad del bien X nos reporta, digamos, 3 útiles. El consumo de una segunda unidad de X nos da 2.5 útiles. La tercera, reporta 2 y así sucesivamente hasta llegar a cero.

El mensaje es claro: entre más se consuma un bien, menor será la satisfacción adicional que reporta el consumo marginal del bien. La utilidad marginal está, pues, ligada a la escasez relativa: la satisfacción adicional será mayor mientras se consuman bienes que nunca se han tenido a la mano. Una derivación de política pública que surge de esta ley sería intercambiar los bienes que consume el individuo en la mejor situación por los que consume el sujeto en la peor situación, hasta el punto en que las utilidades marginales se igualen. Los problemas con una política de esta índole se comentarán en el último apartado de este capítulo.

Una segunda crítica a la igualdad utilitaria está relacionada con la tan atractiva imparcialidad del utilitarismo. Al darle el mismo peso a todos los intereses y a todas las utilidades, el utilitarismo descarta la posibilidad de preferencias ilegítimas. Por ejemplo, en el caso de la discriminación racial en contra de los aborígenes en Australia, el cálculo utilitario diría que la utilidad que reporta la discriminación racial habría de agregarse con las demás utilidades y convertirse en sujeto de maximización. A este respecto, el filósofo estadounidense John Rawls señala que preferencias de este tipo son irracionales desde el punto de vista de la justicia, aunque no sean necesariamente irracionales desde el punto de vista de la utilidad individual.(14)

Una tercera crítica al utilitarismo se centra en la maximización de la utilidad y en particular en el criterio distributivo que propone Hare: la distribución de los bienes a los individuos capaces de obtener una mayor felicidad. Las implicaciones de este criterio se pueden dilucidar con más transparencia con un ejemplo. Supongamos que el gobierno distribuye un bien "z" entre los diez ciudadanos que conforman una sociedad "x". Si en un momento dado nueve de los diez habitantes deciden utilizar como bien público el bien del décimo ciudadano, el utilitarismo se pronunciaría por el sacrificio del bien individual en aras de la utilidad de la mayoría. Las implicaciones de esta distribución redundan en lo que Alexis de Tocqueville siempre temió de la democracia: la tiranía de la mayoría.

Esta tercera crítica, de alguna manera la preveía ya John Stuart Mill en su trabajo clásico sobre el utilitarismo que lleva ese mismo nombre: Utilitarianism. "Sólo en un estado imperfecto del mundo -advertía Mill- la felicidad se logra mediante el sacrificio individual absoluto. Realizar este sacrificio es el valor más alto que posee el hombre."(15) Por paradójico que pareciera, el argumento del sacrificio individual es, en el fondo, un argumento ético: en la ética utilitaria que esbozó Mill, el sacrificio era un bien en sí mismo siempre y cuando se tradujera en un aumento de la utilidad agregada.

C. El utilitarismo de cara a la autodeterminación

Una vez trazados tanto los diferentes conceptos de utilidad como el criterio distributivo del utilitarismo y la igualdad que éste supone, cabe ahora preguntar sobre su relación con el lente que dirige este estudio: la autodeterminación. El utilitarismo persigue la igualdad de las utilidades marginales para así poder maximizar la utilidad agregada. Pues bien, ¿qué significa esto para las libertades negativas, positivas y, en particular para la autodeterminación individual?

El primer problema surge cuando el utilitarismo contempla preferencias ilegítimas en la maximización del agregado de utilidades. El problema surge porque hay preferencias individuales que chocan con la libertad negativa de terceros. Por ejemplo, en el caso de la discriminación racial, se trata de una preferencia de algún sector de la población que viola las libertades civiles y políticas de los discriminados. En este caso, cuando están en juego las libertades políticas y civiles del grupo más pequeño que sea, no deben existir las excepciones particulares a las que Hare aludía: la regla -el Estado de Derecho- siempre habrá de anteceder al acto. Por lo tanto, el utilitarismo en general y el criterio distributivo en particular, fallan en la garantía de la libertad negativa.

La subordinación de la utilidad individual a la utilidad del conjunto también representa un problema para la

autodeterminación. La dificultad no está con la libertad negativa -como en el caso anterior-, sino con la libertad positiva. Aunque sea para maximizar la utilidad del conjunto, negar la voluntad y su ejercicio -la elección individual-, equivale a negarle al individuo la capacidad de autodeterminación.

El mismo problema surge con una política "robinsoniana" de reasignación de los consumos del pobre y del rico, pues para igualar las utilidades marginales en el consumo de bienes específicos, se tendría que darle a uno y quitarle al otro en cantidades análogas sin preguntar por la preferencia individual. Este, de hecho, sería un ejercicio de planificación central que ignoraría la preferencia individual en aras de revertir la ley de los rendimientos marginales decrecientes. El criterio utilitarista iría, una vez más, en la dirección opuesta de la autodeterminación.

III. EL LIBERALISMO RADICAL

A. La justicia distributiva: el mercado

El liberalismo radical se ha definido como la doctrina filosófica que defiende la economía de mercado y rechaza cualquier tipo de intervención estatal. Según el planteamiento clásico, cualquier control gubernamental en la economía -por insignificante que éste sea- deriva en control político y social. En una palabra, la intervención del gobierno en la economía abre "el camino hacia la servidumbre".(1) En consecuencia, el liberalismo radical rechaza la política fiscal, excepto cuando la medida impositiva sirva para sostener a las instituciones que hacen posible el libre intercambio. Por lo tanto, la única justicia distributiva que endosa el liberalismo radical es la que emana del mercado.

En el liberalismo radical también se abre un abanico muy amplio de posturas: el liberalismo que parte de la igualdad ética (Nozick), el liberalismo como ventaja mutua (Gauthier y Buchanan) y el liberalismo teleológico, es decir, aquél que subraya a la libertad como su objetivo ulterior (Hayek). En este apartado nos ocuparemos del primero de ellos, pues es el que ha dejado una huella más profunda en la filosofía política.(2)

B. Robert Nozick: de la titularidad legítima
al mercado justo.

Por paradójico que parezca, el liberalismo radical de Robert Nozick tiene su fundamento en la igualdad. Es la igualdad kantiana que en virtud del tercer imperativo categórico supone que todo individuo en la sociedad debe considerarse -y ser considerado- como un fin y no como medio. En armonía con Kant, Nozick advierte que todo individuo cuenta con el derecho natural a la propiedad de sí mismo (self-ownership) y, por lo tanto, posee derechos de propiedad absolutos sobre su persona. Cuando el individuo se inserta en la sociedad, el único camino para preservar el imperativo categórico es el de la propiedad privada y el mercado. Es decir, para Nozick el único criterio de justicia distributiva que respeta al individuo como fin en sí mismo, es la justicia que emana del libre intercambio.

¿De dónde deriva Nozick el criterio de justicia distributiva que emana del mercado? En la teoría de la titularidad se encuentra la respuesta. Para Nozick el mercado reporta la mejor distribución, siempre y cuando cumpla con los siguientes principios:

1. Principio de adquisición inicial justa.
2. Principio de transferencia.
3. Principio de rectificación de injusticias.(3)

Los principios de la adquisición inicial justa y de la transferencia afirman que todo lo que sea adquirido

legítimamente puede transferirse con libertad. El tercer principio aboga por la posibilidad de rectificar transacciones cuando la titularidad provenga de un origen dudoso. De los tres principios se deriva el siguiente criterio de distribución: "de cada quien lo que escoja, a cada quien como es escogido".(4) Los principios que respaldan a este criterio distributivo los deriva Nozick de la teoría de las adquisiciones originales de John Locke y de un argumento intuitivo que el mismo Nozick desarrolla. (5)

"... de cada quien lo que escoja" es una solución típica de mercado: si la adquisición inicial es legítima, la mejor distribución es la que resulta de la elección individual. La legitimidad de la adquisición inicial siempre ha suscitado enconados debates porque, en estricto rigor, su solución exigiría remontarse a los orígenes del mundo. Locke encontró una respuesta que en su tiempo justificó la apropiación de terrenos para la ganadería (enclosures) en la Inglaterra del siglo XVIII: para Locke una apropiación original es legítima, siempre y cuando no altere o empeore la situación de otros. En el caso de los enclosures, Locke argumenta que la apropiación no empeoraba la situación de terceros porque el ganadero generaba empleos. Por lo tanto, si la adquisición original no afecta a terceros, entonces la propiedad es legítima, el individuo posee derechos de propiedad absolutos sobre el bien, y cualquier distribución que resulte del intercambio de este bien será justa.

El argumento intuitivo se refiere a la segunda parte del criterio distributivo: "... a cada quien como es escogido". Refiriéndose al caso particular del mejor basquetbolista de todos los tiempos -Wilt Chamberlain-, Nozick ejemplifica su intuición: supongamos que se parte de una distribución justa D1. Wilt Chamberlain firma un contrato con su equipo que le otorga 25 centavos del costo de cada entrada. Durante la temporada un sinnúmero de aficionados asisten al estadio atraídos por Chamberlain, y al final de la temporada, éste termina ganando 25 mil dólares. Esta nueva distribución D2 favorece enormemente a Chamberlain quien, según Nozick, tiene derechos de propiedad absolutos sobre los ingresos que devengó en la temporada. Para Nozick, cualquier impuesto que se le cargue a Chamberlain -excepto aquéllos destinados a mantener el Estado de Derecho- será violatorio de sus derechos de propiedad y, en consecuencia, de sus derechos naturales.(6)

En el liberalismo de Nozick, por lo tanto, los derechos de propiedad absolutos de que gozan los individuos sobre su persona, su ingreso y su propiedad, no dejan lugar más que para un Estado muy reducido: el Estado mínimo. El Estado mínimo es el marco para la utopía libertaria: un lugar donde cada quien persigue sus objetivos y donde nadie cuenta con el poder suficiente para interferir en los objetivos ajenos. Dentro de este marco, Nozick llega a concebir la posibilidad de un Estado ultramínimo que ofrezca servicios de vigilancia de las propiedades individuales sólo a aquellos individuos

que deseen contratarlo. Lo que Nozick aquí sugiere es un esquema mixto para la vigilancia de los derechos de propiedad.

C. Las críticas al criterio de Nozick

Las críticas a Nozick han sido múltiples y provienen de diferentes arenas, incluyendo la del liberalismo radical mismo. La crítica del liberalismo radical a Nozick es por su insistente apelación a la igualdad kantiana. Hayek le reclama una supuesta subordinación de la libertad a esta igualdad. La crítica de Hayek es exagerada, pues aunque Nozick sitúa a la libertad en un marco en el que todos los intereses individuales cuentan por igual, ésta sostiene su papel prioritario. Buchanan y Gauthier argumentan que el planteamiento libertario gana en solidez si se parte del supuesto que los intereses de los individuos han de ponderarse no a partir del imperativo categórico kantiano, sino en base al poder individual de negociación. Esta segunda crítica se comentará ampliamente en la parte del liberalismo igualitario.

Las críticas que otras doctrinas filosóficas han hecho al principio de la justicia distributiva de Nozick -a la teoría de la titularidad y al argumento intuitivo sobre Chamberlain-, son críticas en el fondo extensivas a la

combinación Estado mínimo-mercado que Nozick conceptualiza como la única fuente de justicia distributiva.

El cuestionamiento más común a la teoría de la titularidad se ha centrado en el supuesto lockeano de que el individuo adquiere derechos de propiedad absolutos sobre cualquier parte del mundo siempre y cuando no empeore la condición de terceros. Will Kymlicka rebate este supuesto con un ejemplo: supongamos un conjunto de recursos naturales J en un estado de naturaleza hipotético y dos individuos x & z . Para Nozick, si x se apropia de los recursos naturales y le ofrece a z empleo para evitar que su situación empeore, entonces la apropiación es legítima, porque tanto x como z estarían mejor ahora que en el estado de naturaleza. El problema con este razonamiento es que, a pesar de su empleo, z no está en posibilidades de tomar decisiones, ni sobre su empleo, ni sobre el uso productivo de los recursos. La crítica es que Nozick no requiere del consentimiento de z para que x se apropie de los recursos naturales.(7) Además de este cuestionamiento, cabe advertir que ni Locke ni Nozick toman en cuenta el horizonte temporal, pues aunque la apropiación no afecta a los individuos que viven en el año t , ciertamente afectará a los que viven en $t+n$, es decir, en los años subsecuentes a t .

Sobre el argumento intuitivo, la crítica más importante forma el sustento de un nuevo criterio de justicia distributiva: el liberalismo igualitario. Grosso modo, el planteamiento del liberalismo igualitario es que

los individuos tienen derechos de propiedad absolutos sobre su capacidad de elección, más no así sobre todo aquello que sea aleatorio o circunstancial: los talentos naturales y el nivel socio-económico con los que un individuo nace. Lo que subyace a esta crítica -que también la endosa el marxismo analítico- es un cuestionamiento al mercado y al Estado mínimo. En este punto se abundará con amplitud al tratar el criterio de justicia distributiva del liberalismo igualitario. No obstante ello, valdría de una vez trazar algunas de las críticas más agudas que la misma teoría económica ha hecho al mercado.

C.1. Críticas, más críticas al mercado

La teoría económica neoclásica ha demostrado que el mercado es el mecanismo más eficiente de asignación de los bienes y servicios de una sociedad. Sin embargo, la teoría económica misma ha señalado fallas importantes. En particular cabe señalar la incapacidad del mercado para autorregularse en todos los casos, y concretamente en los que la actividad económica genera daños a terceros (externalidades negativas). En estos casos es cuando se hace necesaria la intervención del gobierno para dirimir entre particulares.

Una segunda crítica al mercado que la endosan tanto el marxismo analítico, como el comunitarismo y el liberalismo igualitario es que el mercado, en ausencia de las

imperfecciones arriba señaladas, es un mecanismo eficiente, pero no es un mecanismo democrático. En un mercado competitivo "los votos" están en función de la estructura de la distribución del ingreso y la riqueza. Por lo tanto, hay un sinnúmero de mercados en los que solamente "votan" unos cuantos. Por ejemplo, en el mercado de yates tan sólo cuenta un puñado de gentes. Es claro que conforme un individuo tenga menor ingreso y riqueza participará en las decisiones de un número menor de mercados. Corregir esta situación es el objetivo del liberalismo igualitario.

D. Nozick y el modelo de libertades para la autodeterminación.

Siguiendo la tradición clásica de John Locke, el liberalismo igualitario de Nozick es probablemente la defensa contemporánea más sólida de las libertades negativas. Sin embargo, si se observa el criterio distributivo de Nozick a la luz de una sociedad desigual, las libertades negativas son insuficientes para la autodeterminación. En el caso de la distribución nozickeana, las libertades negativas se traducen en libertades positivas para algunos; en particular, para los que participan activamente en los mercados de bienes y servicios y en el mercado político.

Como lo demostrarán el liberalismo igualitario y el marxismo analítico, para aquellos que no poseen ni

dotaciones iniciales de capital, ni capital humano, la libertad negativa se convierte en una "libertad para perder"; es decir, en ausencia de políticas compensatorias que permitan que los individuos que se encuentran en la peor situación (pobreza extrema) puedan participar en los diferentes circuitos sociales, la libertad negativa se reduce a ser la condición para la autodeterminación de un puñado de miembros de la sociedad.

IV. EL LIBERALISMO IGUALITARIO

- A. La teoría de la justicia de John Rawls:
la construcción del criterio distributivo

A Theory of Justice(1) de John Rawls es con certeza el trabajo más importante en la teoría y la filosofía política de los últimos años. Con la publicación de este texto, resucita en la ciencia política el debate teórico-filosófico que parecía agonizar en la década de los sesenta. Fundamentado en la filosofía kantiana, el trabajo de Rawls inicia una corriente de pensamiento político conocida como el liberalismo igualitario. A ella se asocian, entre muchos otros, los importantes trabajos de Ronald Dworkin y Amartya Sen. Aquí abordaremos la teoría de la justicia de Rawls porque representa la columna vertebral del liberalismo igualitario.

El objetivo de A Theory of Justice es doble: por un lado, Rawls intenta formular una teoría política comprensiva con el propósito de estructurar diferentes intuiciones, que sueltas, no logran representar una alternativa a la doctrina filosófica dominante hasta los sesenta: el utilitarismo. Por otro lado, Rawls se propone darle un tratamiento más profundo al criterio de justicia distributiva privilegiado por la mayoría de las teorías liberales: la igualdad de

oportunidades. La igualdad de oportunidades es un criterio atractivo porque supone que el destino de la gente no debe estar determinado por su circunstancia social, sino por su elección individual; es decir, en una sociedad donde priva la igualdad de oportunidades, el objetivo es que las diferencias de ingreso y de riqueza tiendan a ser, más producto del mérito y de la elección personal, que de la suerte de haber nacido en una familia con altos niveles de ingreso y de riqueza. En suma, lo que subyace al argumento de igualdad de oportunidades es la misma crítica hecha por marxistas analíticos y comunitaristas al mercado: en ausencia de una base social, el individuo pierde su capacidad de elección y, por lo tanto, de autodeterminación.

A.1. Circunstancias sociales y circunstancias naturales

¿Igualdad de oportunidades? Sí, contesta Rawls, pero también pregunta: ¿de qué oportunidades? En esta duda se encuentra el corazón de la teoría de la justicia rawlsiana. Al responder a esta segunda pregunta, Rawls introduce un elemento nuevo: para regular las desigualdades aleatorias o circunstanciales, no es suficiente la compensación de las circunstancias sociales, es necesario compensar las circunstancias naturales, es decir, las diferencias físicas y psíquicas con las que el hombre aleatoriamente nace.

Pero, ¿cómo compensar? La respuesta se desprende de la Concepción General de Justicia (CGJ). Según Rawls, si suponemos un estadio anterior a la vida -una posición original- en la que individuos racionales cubiertos por un velo de ignorancia se enfrentan ante la decisión de elegir un criterio distributivo, éstos llegarían a la CGJ a través de un contrato social. En lo fundamental, esta concepción requiere que todos los bienes sociales primarios (derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza y la base social para el autorespeto) sean distribuidos igualmente en la sociedad, a menos de que una distribución desigual favorezca al individuo en la peor situación. A esta preferencia por el sujeto en la peor situación le llama Rawls el Principio de Diferencia.(2) Para Rawls si los individuos actúan a partir de una lógica costo-beneficio, arribarían al CGJ porque querrían minimizar los costos de "nacer" en la peor situación, es decir, seguirían una estrategia maximin que les permitiera maximizar el mínimo de un conjunto de bienes básicos en caso de nacer bajo cualquier circunstancia social, y en particular si se trata de la peor situación. En otras palabras, los hombres estarían dispuestos a sacrificar recursos potenciales con el objeto de asegurarse una base social mínima que les permitiera participar en la sociedad.

Sin embargo, los bienes sociales básicos así definidos dejan harto campo para la ambigüedad y para la contraposición entre bienes. Rawls procede a la

jerarquización en la Concepción Particular de Justicia (CPJ). De esta concepción particular se desprenden dos Principios y dos Normas de Prioridad que han de ser inamovibles:

Primer Principio. Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos.

Segundo principio: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad)

Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad en sí misma.

Segunda Norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficacia y el Bienestar)
El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficacia, y al que maximiza la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia.(3)

En estos Principios y Normas, Rawls presenta una jerarquización muy clara: el principio de libertades iguales (libertades civiles y políticas que endosa una democracia liberal) es el antecesor de cualquier otro principio. A éste le sigue el de la igualdad de oportunidades y éste último, a

su vez, lleva preferencia sobre la igualdad de recursos. Detrás de esta jerarquización se mantiene como elemento distintivo y medular el Principio de Diferencia.

¿Qué tenemos hasta ahora a cerca de las circunstancias naturales? De entre los bienes básicos, Rawls distingue entre los sociales y los naturales. Los naturales se refieren a bienes como la salud, la inteligencia, el vigor, la imaginación y los talentos naturales. Sin embargo, ni en la CGJ ni en la CPJ se hace referencia a los bienes naturales básicos. Esto es porque Rawls no resuelve el problema mediante una compensación igualitaria de talentos, sino que le atribuye la solución al Principio de Diferencia; es decir, se toleran las diferencias naturales, siempre y cuando se encaucen para el beneficio del individuo en la peor situación, en un marco de respeto a los Principios y Normas de Prioridad que se desprenden de la CPJ.

En suma, la igualdad de oportunidades sociales la persigue Rawls a partir de la igualdad de los bienes sociales básicos. La igualdad de circunstancias naturales, por su parte, se resuelve en el Principio de Diferencia. La siguiente pregunta es ¿cómo instrumentar ambas resoluciones filosóficas? Aquí yace quizá el mayor problema de la filosofía política en general y del liberalismo igualitario en particular: las dificultades para traducir las resoluciones filosóficas en políticas públicas. Al planteamiento de Rawls subyacen dos estrategias de política: el objetivo de igualar los bienes sociales básicos sería, en

esencia, el planteamiento teórico de una política social; la meta detrás del Principio de Diferencia, es un argumento teórico que respalda un programa de combate a la pobreza extrema.

A.2. Los instrumentos: la teoría empieza a cojear

Pero, ¿qué tipo de Estado requiere Rawls para su instrumentación? Como se podrá apreciar, la teoría de la justicia de Rawls entra aquí en un terreno muy pantanoso. Rawls se niega a aceptar la derivación que pareciera natural de su teoría: el Estado Benefactor. Para la instrumentación de la igualdad de los bienes sociales básicos y del Principio de Diferencia, Rawls propone un concepto al que J. E. Meade se refirió como la democracia en la que todos los individuos en alguna medida poseen una propiedad (property-owning democracy).⁽⁴⁾ El punto que intenta enfatizar Rawls con este concepto de Meade es que si los individuos entran a los mercados sin algún tipo de propiedad o dotación de capital, su capacidad de elección y de autodeterminación se verá ensombrecida. Es por ello que los individuos deben ser dotados de capital físico y humano antes de participar en los mercados. Esta dotación de capital toma la jerarquía de la igualdad de recursos que, si recordamos, está antecedida por la libertad y la igualdad de oportunidades. En resumen, Rawls rechaza al Estado

Benefactor porque tan sólo propone compensaciones ex-post a la participación en los mercados. La "property-owning democracy" de Rawls, en cambio, se pronuncia por redistribuciones ex-ante, es decir, por dotar a los individuos de capital físico y humano antes de que ingresen a la dinámica de una economía de mercado.

B. Las deudas de Rawls: algunas críticas

Como toda gran obra, A Theory of Justice ha sido objeto de alabanza y vituperio. Una de las críticas más comunes es que la obra de Rawls ha suscitado múltiples aclaraciones por parte de su autor, debido a lo nebuloso de muchas de sus partes. De estas críticas han surgido debates interesantes de los cuales destacan los sostenidos con Ronald Dworkin y Amartya Sen.

La crítica de Dworkin es que la teoría de la justicia de Rawls, y el Principio de Diferencia en particular, deja abierta la posibilidad de que al compensar se subsidie el ocio. Este punto se puede aclarar con un ejemplo. Supongamos que dos personas "x" y "z" parten de una situación en la que existe igualdad de circunstancias sociales y naturales. "x" elige darle un uso productivo a sus recursos y "z" se inclina por el ocio. Al cabo de cuatro años "x" tiene cinco veces más que su capital inicial y "z" se convierte en el individuo en la peor situación. Si se sigue un criterio

rawlsiano, cualquier desigualdad que se generara en la sociedad sería tolerable siempre y cuando beneficiara a "z". Utilizar recursos de la sociedad para "z" sería el equivalente a un subsidio al ocio.

Dworkin propone un esquema distributivo alternativo en el que la acción pública no debe dudar en proveer la dotación inicial ("endowment-insensitive"), pero debe ser cuidadosa con la elección ("ambition-sensitive"), para evitar la desatención de las desigualdades de origen aleatorio y las transferencias a quien por su elección está en la peor situación. A pesar del esquema tan innovador que utiliza Dworkin, en el que cuenta con una subasta y un esquema de seguros, no logra superar el problema del Principio de Diferencia y tan sólo defiende filosóficamente el caso del impuesto a la renta y la existencia del Seguro Social.(5)

La crítica de Sen tiene dos aristas, pero alude en ambas al concepto de bienes sociales básicos. La primera arista toca a la compensación implícita en el Principio de Diferencia, pues, según Sen, no incluye la compensación de circunstancias naturales, o si lo hace, es una respuesta muy débil al problema. La segunda arista apunta directamente a la definición de bienes sociales básicos. El argumento de Sen es que cualquier sociedad es lo suficientemente diversa y compleja como para que una canasta de bienes básicos se convierta en la base social para la elección individual. Sen advierte que en la concepción de los bienes sociales básicos

de Rawls existe una suerte de fetichismo que hace aparecer a los bienes básicos como el medio inequívoco para alcanzar la libertad de elección.

Sen dibuja un criterio alternativo que, en lo fundamental, respeta la construcción filosófica de A Theory of Justice, pero diverge en cuanto a lo que una política compensatoria debe intentar igualar. No son bienes básicos los que han de igualarse, dice Sen, sino un conjunto de funciones o capacidades básicas que le permitan al individuo realmente elegir en libertad. Estas capacidades incluyen una nutrición adecuada, salud, vivienda y educación básica.(6) Pero no se trata del bien entendido en términos solamente cuantitativos, sino de una función cualitativa; es decir, no se trata de dotar a un individuo de un certificado de primaria o de un "carnet" del Seguro Social, sino de la capacidad de leer, escribir y pensar analíticamente, y de la posibilidad, en los hechos, de poseer una buena salud. Por lo tanto, este conjunto de capacidades básicas incluyen aquéllas funciones básicas que le permiten a un individuo participar en la vida social de una comunidad. El argumento de Sen para preferir la igualdad de capacidades básicas por encima de bienes básicos es que éstos representan un peldaño más cercano en la cima de la libertad de elección. A diferencia del concepto rawlsiano, el objetivo de las capacidades básicas no se detiene en el bien mismo, sino en la función: la distribución no se agota si no existe la

certeza de que el individuo posee los elementos básicos para hacer, para elegir su propio destino.

C. Rawls: ¿qué criterios para la autodeterminación?

Fiel a su tradición liberal, el liberalismo igualitario de John Rawls es un férreo defensor de la libertad negativa. Esto es por demás claro cuando Rawls jerarquiza los bienes sociales básicos en la Concepción Particular de Justicia. En esta clasificación, las libertades políticas y civiles guardan la prioridad por encima de cualquier otro bien social básico. Rawls es enfático a este respecto: cualquier intento de redistribuir bienes básicos que viole la prioridad de la libertad, es rechazado por la teoría de la justicia.

La teoría de la justicia rawlsiana encuentra su distintivo no en la defensa de las libertades negativas, sino en la argumentación a favor de la igualdad de las circunstancias naturales y sociales a través de la igualdad de los bienes básicos y el Principio de Diferencia. Esta redistribución es, en el fondo, una base social para el ejercicio de la voluntad a través de la elección; es, en suma, el fundamento material mínimo para la libertad positiva. La indisociabilidad entre libertades positivas y negativas es muy claro en la teoría de la justicia rawlsiana. En la construcción de la teoría de la justicia

queda patente que las libertades negativas son la condición necesaria, mientras que la igualdad de bienes básicos que representa la base social para el ejercicio de la voluntad es, en esencia, una de las condiciones (externas) suficientes para la autodeterminación.

En la teoría rawlsiana surgen dos problemas de cara a la autodeterminación. Uno es de efectividad al traducir el criterio en política pública y el otro es de concepto. El de efectividad es el que Sen le reclama a Rawls. Como bien argumenta el hindú, pedir la igualdad de un conjunto de bienes básicos supone una sociedad homogénea. Cualquier sociedad no de ahora sino de cualquier momento en la historia de la humanidad es fundamentalmente heterogénea. El segundo problema, el de concepto, refiere al concepto del property-owning democracy. De cara a la autodeterminación esta es una inconsistencia de Rawls. El concepto alude a una política de socialización de los bienes de capital, un poco a la manera marxista. Como se argumentará con mayor detalle al discutir el marxismo clásico y el analítico, una socialización de los bienes de capital bien puede ir en contra de las libertades negativas y en particular en contra del principio de contribución (o de remuneración a partir de la productividad marginal del trabajo) que el mismo Rawls acepta al considerar un mercado modificado por la igualdad de bienes básicos y el Principio de Diferencia. La socialización afecta el principio de contribución porque la propiedad de bienes de capital puede ser producto de la

contribución y al socializar no sólo se abole la propiedad privada sino se pasa por alto la contribución.

Sen presenta una alternativa teórica que ayuda a la teoría rawlsiana a superar estos dos obstáculos. Al redefinir el concepto de bienes básicos como capacidades básicas, Sen logra brincar a un punto más cercano a la autodeterminación, pues las capacidades básicas no se refieren a bienes, sino a habilidades que cualquier ser humano necesita para sobrevivir y participar en la sociedad. El concepto de la property-owning democracy, modificado como la basic capacities-owning democracy evitaría dañar las libertades negativas de los miembros de la sociedad. La redistribución de capacidades básicas -igualdad con Principio de Diferencia- posibilita que los individuos participen en la sociedad, tanto en los mercados económicos como en los políticos. EL resultado es que aquí se prefiguran las condiciones externas para la autodeterminación.

V. MARXISMO CLASICO Y MARXISMO ANALITICO

A. Marx: ¿Cómo distribuir?

Es por demás un lugar común identificar al marxismo con la igualdad. Sin embargo, para Karl Marx la igualdad no es más que una condición para llegar a una distribución que posibilite la libertad "absoluta" del hombre. El marxismo clásico es, en el fondo, una doctrina libertaria; una doctrina de la autorealización individual.(1) Pero ¿a qué igualdad se refiere Marx?, ¿qué criterio de justicia distributiva persigue? y ¿para qué libertad? La respuesta a estas preguntas se encuentra, en buena medida, en el texto clásico del marxismo sobre los principios de la justicia distributiva: las Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán, mejor conocido como La Crítica del Programa de Gotha.(2)

Tanto en La Crítica del Programa de Gotha como en El Capital, Marx sostiene que la distribución del ingreso y de la riqueza están dialécticamente vinculadas con la distribución de los medios de la producción. En palabras del propio Marx, "la distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y ésta es una característica del modo mismo de producción".(3) Si la distribución depende del modo de producir, cada modo, en

consecuencia, involucra a un criterio de distribución correspondiente. Según Marx, conforme el proceso histórico de una sociedad se acerca al comunismo, en el paso de un modo de producción a otro -del capitalismo al socialismo y de éste al comunismo- se van depurando los principios de distribución. Revisemos, pues, los principios en los tres modos que conforman el proceso histórico de la sociedad de acuerdo a Marx.

A.1. La distribución en el capitalismo o la explotación del productor

Grosso modo, para Marx el capitalismo se caracteriza por el monopolio de los medios de la producción, y en particular del capital: de los bienes de capital. La distribución que resulta de este modo de producir es que al trabajador solamente se le retribuye en forma de salario parte del valor que generó, y el capitalista se apropia del valor excedente, es decir, de la plusvalía. En este principio de distribución, Marx encuentra el paradigma de la explotación. En palabras de Engels, es a través del trabajo asalariado que el proletariado es forzado "a crear riqueza para otros y miseria para sí mismo."⁽⁴⁾

Pero en los mecanismos de participación de la democracia burguesa el capitalismo ha encontrado una forma de atemperar esta situación: la redistribución del ingreso,

por medio de la política fiscal. Para Marx la redistribución fiscal no es más que un simple recurso remedial para suavizar el conflicto entre las clases sociales. Es una justicia tímida porque sólo redistribuye el ingreso, pero ignora lo esencial: el monopolio de los medios de la producción. Por lo tanto, se consiente la estructura de clases, la explotación, la alienación y, en suma, todo aquello que hace necesario un criterio de justicia distributiva en una primera instancia. En consecuencia, no es posible hablar de la igualdad, la libertad, o de justicia alguna en presencia de la propiedad privada.

A.2. El criterio del socialismo: iguales, pero diferentes

El tránsito del capitalismo al socialismo supone un movimiento revolucionario que inaugura la dictadura del proletariado la cual es, en esencia, una formación política de transición hacia el comunismo. Por paradójico que pareciera, Lenin solía parafrasear a Marx al afirmar que "el proletariado no necesita sino un Estado en vías de extinción; es decir, un Estado constituido de tal forma que comience a desaparecer inmediatamente y que no pueda dejar de extinguirse."(5) En este proceso de extinción, la función del Estado socialista es la abolición de la propiedad privada, centralizándola primero en manos estatales, para después descentralizarla paulatinamente

hasta dar paso al gobierno de los autoproductores en el comunismo.(6) Es también menester del Estado destruir a su predecesor. El Estado que encarna a la dictadura del proletariado es, pues, un Estado ficticio; un organismo de transición; un "mal necesario"; o, como diría el mismo Lenin, un paso hacia atrás, para dar dos hacia adelante.

La abolición de la propiedad privada abre el paso a un modo de producción diferente; un modo de producción que supone un nuevo principio de distribución. El criterio de justicia distributiva del socialismo parte de la igualdad que se deriva de la abolición de la propiedad privada: al desaparecer la posibilidad de apropiarse individualmente de los medios de la producción, desaparece la figura del capitalista y todos los hombres pasan a ser proletarios. Se diluye la división de las clases sociales y, en tanto proletarios, todos los hombres son iguales. Entonces, ¿qué criterio de distribución se asocia a una sociedad de iguales?

La respuesta de Marx pareciera ir en contra de la misma sociedad de iguales: el principio de justicia distributiva que acompaña a esta igualdad es la remuneración "... a cada cual según su contribución laboral."(7) A simple vista, este criterio es el principio del mercado: retribuir la productividad marginal individual; es decir, asignar el salario real en función de las habilidades y las aptitudes individuales. Indagando en el principio socialista, en la Crítica del Programa de Gotha Marx rechaza la remuneración

aritmética equivalente a la contribución laboral del productor, que era ya consensual en el Programa del Partido Obrero Alemán. Al fruto íntegro del trabajo -sostenía Marx- ha de sustraerse la depreciación de los medios de la producción y la inversión para ampliar la producción; un fondo para seguros contra accidentes; un fondo para satisfacer necesidades colectivas como la educación y la salud; y, finalmente, una parte para sufragar los gastos corrientes del gobierno.(8)

La remuneración individual es, pues, el resultado de esta larga lista de sustracciones. Además, el salario neto del trabajador no se paga en circulante, sino en especie: en bonos equivalentes a bienes de consumo. Marx reitera una y otra vez que lo que se sustrae al trabajador es bienes de consumo sociales; es valor que indirectamente regresa al productor. Es por ello que esta sustracción es diferente de la capitalista, en la cual el valor sustraído nunca regresa a su productor. En suma, la extracción "social" del socialismo no equivale a la explotación del capitalista.

Ante los ojos de Marx, la distribución socialista no es, sin embargo, una distribución óptima. Para Marx repartir en función de la contribución laboral es una solución subóptima, pues todavía supone la división del trabajo: el sello prototípico "de la vieja sociedad capitalista, de cuyo seno procede el socialismo".(9) Es una solución subóptima porque al tratar a todos por igual, el socialismo considera al hombre aún "en abstracto". De cualquier forma, el

criterio de justicia distributiva que subyace al socialismo es una solución superior al capitalismo, en tanto logra la igualdad proletaria en ausencia de explotación. Es el hombre aún "en abstracto" -diría Marx-, aún alienado, pero ya no explotado.

A.3. La justicia distributiva en el comunismo: la autorealización

El tránsito del socialismo al comunismo se presenta una vez que se haya logrado superar la escasez de los recursos. Con la superación de la escasez, desaparece el conflicto y el Estado se hace prescindible. En palabras de Sartori, al superarse la escasez y el conflicto, el comunismo supone, por tanto, la desaparición de la política y de la economía.(10) La abundancia de recursos redonda, a su vez, en la superación de la alienación. En la Ideología Alemana Marx ilustra así: "En la sociedad comunista, donde nadie tiene asignada una esfera exclusiva de actividad -sino que cada uno puede realizarse en el ámbito que desea- la sociedad regula la producción general y hace posible que yo me dedique hoy a una cosa y mañana a otra; a cazar por la mañana; a pescar a primera hora de la tarde; cuidar ganado al anochecer; y a criticar después de la cena, en función de lo que se me ocurra, sin por ello convertirme en cazador, pescador, pastor o crítico."(11)

A este modo de producción corresponde el ya mítico criterio distributivo: "de cada cual según su capacidad; a cada cual según su necesidad".(12) A diferencia del socialismo en el que todos los hombres son iguales en tanto proletarios, en el comunismo "los chorros de riqueza colectiva" presentan las condiciones para la autorealización individual. Según Marx, en el comunismo se abandona la igualdad socialista, pues la abundancia de recursos permite que cada quien aporte según sus habilidades y reciba en función de sus necesidades. Como los hombres tienen diferentes necesidades, se mantiene la desigualdad socialista en la remuneración individual. Pero ya no se trata de la diferencia que se deriva de las distintas habilidades individuales, sino de las necesidades de cada hombre o mujer. Marx afirma que esta desigualdad es justa porque no crea privilegios y acepta tan sólo las desigualdades que posibilitan el desarrollo de la individualidad: la autorealización. El comunismo, por ende, no exige "iguales idénticos"; todo lo contrario: se trata de una sociedad en la que se liberen las potencialidades de todos los seres humanos que la componen.(13)

B. La crítica a los criterios distributivos del marxismo clásico.

Desde su formulación en el siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX, el marxismo clásico ha enfrentado críticas tanto teóricas como de la realidad misma. De entre el caudal de críticas de las que ha sido objeto el socialismo marxista, cabe aquí delinear algunos problemas que ya se habían señalado en el Capítulo III sobre la socialización de los medios de producción. Al discutir sobre la legitimidad originaria de la propiedad privada, ni Locke ni Nozick fueron lo suficientemente convincentes para defender la legitimidad de la propiedad privada y por lo tanto de las transacciones que resultan del juego del mercado. Sin embargo, de aquí no se deriva que toda la propiedad privada es ilegítima. Deslegitimar toda propiedad privada equivale a borrar de una pincelada a todas las contribuciones personales que han redundado en la adquisición de propiedad.

Pero la socialización no sólo se traduce en la ignorancia de años de trabajo, sino que representa el más grande de los subsidios al ocio. La argumentación de Dworkin sobre el Principio de Diferencia de Rawls se puede hacer extensiva a este caso. Dworkin argumentaba que el Principio de Diferencia deja espacio al subsidio al ocio; es decir, no considera el caso en que, partiendo de una misma dotación de capital, un individuo decida trabajarlo y el otro consumirlo y dedicarse al ocio. En el caso de la socialización de los

medios de producción, una política de este tipo también redundaría en un subsidio enorme a quienes optaron por el ocio; es decir, no sólo beneficia a los que históricamente estuvieron desposeídos de capital, sino a los que teniéndolo, optaron por el ocio. Pasemos al plano histórico.

Por más defectuosa que haya sido, y por más tergiversaciones de las que haya estado plagada, es obligado hacer una mención sobre el gran intento de instrumentación del marxismo: la versión soviética del socialismo -el así llamado "socialismo real o realmente existente". En el caso soviético, tal como lo apuntaba el mismo Marx, la propiedad privada fue sustituida por la propiedad estatal. Pero el Estado no sólo se apropió de los medios de la producción, sino del conjunto de las esferas sociales. La dictadura del proletariado no fue transitorio y se convirtió en la dictadura de una élite de partido. El principio de justicia distributiva del socialismo nunca se cumplió, pues las retribuciones, más que en función de la contribución laboral, se dieron en base a la obediencia partidista. La igualdad del socialismo resultó en una igualdad que si bien favorecía los puntos de partida, su vehemencia por resultados homogéneos terminó por ahogar al individuo.

En torno al principio comunista de la justicia distributiva, la crítica más recurrente gira en torno al supuesto de la abundancia. La suposición marxista de la eventual abundancia de recursos es producto de su tiempo: a finales del siglo XIX el progreso de la sociedad industrial

parecía no tener freno. No tuvieron que pasar muchos años para que esta idea sucumbiera e incluso los mismos marxistas aceptaran lo ilusorio que fue retar a la escasez. Sin el supuesto de abundancia, se cae por tierra la segunda parte del criterio distributivo del comunismo (a cada quien según sus necesidades), y por lo tanto el principio se falsea. Sartori señala que en este supuesto de la abundancia radica la abrumadora candidez libertaria de Marx.(14) Por cínico que parezca el comentario de Sarotri, es por demás certero.

C. El marxismo analítico

C.1. Del marxismo clásico al analítico

Una de las críticas más interesantes al cuerpo teórico marxista en general, y a los principios de justicia distributiva en particular, la ha realizado el marxismo analítico, de cuya crítica se derivan nuevos criterios de justicia distributiva. El debate más candente se ha centrado en el concepto de explotación y su cuestionamiento más fuerte es el de John Roemer. En términos generales, el concepto marxista de la explotación se refiere al plusvalor que se apropia el capitalista, es decir, a la diferencia entre el valor que genera la fuerza de trabajo y el salario que se le retribuye al trabajador. En esta diferencia Marx

encuentra el paradigma de la desigualdad. Para Roemer, este concepto es limitante porque circunscribe la explotación exclusivamente al ámbito de las relaciones salariales. Esto implica que las mujeres africanas, latinas y asiáticas que no participan en el mercado de trabajo -pero que en casa sufren discriminaciones de género- o los niños de la calle o cualquier minoría sin derechos reales, no son explotados. La explotación marxista también sugiere que cuando un pobre recibe una transferencia del gobierno que provenga de impuestos a la renta, se convierte en explotador, pues aunque su posición socio-económica sea inferior a la del trabajador, al recibir la transferencia se apropia de plusvalor, como cualquier capitalista.

C.2. La alternativa

Roemer propone extraer el concepto de explotación de la esfera salarial y llevarlo al ámbito de la justicia distributiva. Para Roemer, de hecho, la relación salarial es una manifestación de un problema de justicia distributiva y la explotación nace del acceso desigual a los medios de producción.(15) El problema es ex-ante al "juego": cuando los jugadores inician la partida, lo hacen con posesiones desiguales de los medios de producción: unos aportan capital o tierra y otros trabajo. Surge pues un mercado laboral y se generan los fenómenos de explotación y alienación de la

fuerza laboral. En este juego, la existencia de una estructura de mercado no redundaría en la libertad para escoger ("free to choose"), sino en la libertad para perder ("free to lose"). La explotación se presenta de existir un juego alternativo en el que el individuo mejore su situación. Este juego alternativo lo esbozan los neomarxistas al dibujar un nuevo principio de justicia distributiva.

El criterio de justicia distributiva que comparten la mayoría de los filósofos y economistas neomarxistas es el de la socialización de los medios de producción. Si se repartiera el capital de una empresa entre sus trabajadores, se resolverían los problemas de la explotación y la alienación del trabajo, incluso en el contexto de una economía de mercado. El filósofo estadounidense Jon Elster considera que una relación salarial exenta de explotación se presenta cuando se alcanza la igualdad de los medios de producción y el individuo dispone de información suficiente para tomar decisiones ocio-trabajo de manera racional.(16) La socialización de los medios de producción resuelve el problema de la alienación, en tanto posibilita a los individuos a decidir sobre la organización de su trabajo, ya fuera a favor de la satisfacción individual que reporta el ocio o a favor del trabajo y de las ganancias de capital.

En suma, el principio neomarxista de la justicia distributiva supone un mercado ex-ante regulado mediante la socialización de los medios de la producción. Sin embargo, para los marxistas analíticos no es suficiente con una

redistribución del capital "de una vez por todas". A diferencia del argumento liberal, el marxismo analítico apunta que el individuo no es del todo responsable de sus decisiones, pues en ellas actúan factores exógenos, principalmente culturales. Es por ello que recomiendan redistribuciones periódicas, para asegurarle al individuo una base social para su elección en un horizonte de largo plazo.

D. Los problemas con la distribución del marxismo analítico

El principal problema del criterio de justicia distributiva del marxismo analítico es que se mueve en un esquema racional-comprensivo de política pública o, en otras palabras, supone una estrategia de política que propone soluciones de "golpe y porrazo". La dificultad con una propuesta de esta índole es su inviabilidad político-institucional, pues la teoría no proporciona una explicación de la instrumentación de una política de cambios tan radicales.

Además de esta carencia teórica, subyace un problema adicional: el funcionamiento de los mercados. Si bien el planteamiento neomarxista acepta la existencia de estructuras de mercado -después de la socialización de los medios de producción-, las reasignaciones periódicas de los medios de producción harían inviable el funcionamiento

eficiente de los mercados, pues existiría entre los agentes económicos una enorme incertidumbre sobre el mediano y el largo plazo. Una constante reasignación de los medios de producción terminaría por incentivar a los individuos a optar por el ocio, en espera de una nueva socialización de los medios de producción. En términos muy llanos, el resultado de reasignaciones periódicas sería un subsidio al ocio.

E. Marxismo clásico y marxismo analítico:
¿qué libertades?

El principio de justicia distributiva que encarna el socialismo adolece de un problema: la igualdad como identidad. Aunque Marx acepte la diferencia que se deriva de las aptitudes diferentes de los individuos, al suponer un trato igualitario, no ante la ley, sino como proletarios, el socialismo se convierte en la antítesis de la autodeterminación. Marx mismo lo sabía. Pero fue benévolo con el socialismo, pues sólo lo calificó de una solución subóptima. Una segunda crítica que merece el criterio socialista es sobre los medios para acceder a mejores distribuciones. El socialismo que es, en esencia, la abolición de la propiedad privada, requiere de métodos violentos como la revolución armada -para confiscar la propiedad privada- que atentan contra la integridad

individual y, en suma, contra las posibilidades institucionales para la autodeterminación.

Como se afirmó al principio de este capítulo, el marxismo en su versión clásica es una doctrina libertaria. Y lo es no en virtud del criterio de distribución que priva en el socialismo, sino fundamentalmente debido al criterio comunista. En el fondo, el marxismo es la doctrina "moderna" que con más vehemencia ha buscado la libertad positiva. Eliminar la alienación -que era el último vestigio del capitalismo- es el gran objetivo de Marx; trascender la división del trabajo y por tanto la alienación y acceder a la abundancia de recursos, son los dos elementos que posibilitan el contexto social y los medios materiales para que el individuo se determine y se realice. La meta de Marx es, en esencia, tender el puente de las libertades positivas para que el individuo acceda a las delicias de la libertad absoluta.

Si bien Marx es el gran apologeta de la libertad para la autorealización, es decir, de una vertiente de la libertad positiva, es también el gran crítico de la libertad negativa. En el comunismo no tiene cabida la libertad negativa, porque la abundancia evita el conflicto. Al desaparecer la política, se hace innecesario el Estado y el estado de derecho. La libertad negativa no tiene pues razón de ser en la sociedad comunista. Siendo que tanto la escasez como la abundancia acompañarán siempre al hombre, el estado de derecho será, hoy y mañana, la condición para la libertad

negativa. El hombre sujeto a la ley seguirá siendo la solución antigua y moderna a la resolución pacífica del conflicto; es decir, es la fórmula que resta algunas libertades pero que es condición para la libertad positiva.

El marxismo analítico enarbola distribuciones, o mejor dicho, socializaciones de los medios de producción periódicas. En el interregno que hay de una socialización a la otra, el principio que acepta es el del mercado: el de la contribución. Si bien para el marxismo analítico esta socialización significa la base social para la libertad positiva y el mercado supone la posibilidad de ejercer la elección, como ya se había tocado anteriormente, las socializaciones periódicas pueden llegar a representar no sólo un subsidio al ocio, sino una afrenta y una amenaza latente a la autodeterminación. Es una afrenta en tanto la socialización representa la eliminación periódica de las libertades negativas; es decir, la socialización significa que el individuo no cuenta con contrapesos frente al poder despótico de la socialización. Una socialización con un criterio exclusivamente aritmético es, pues, el equivalente de ignorar la voluntad individual, la elección y por lo tanto la autodeterminación.

VI. EL COMUNITARISMO

A. Las condiciones para la distribución y el criterio distributivo.

El comunitarismo es generalmente asociado con el socialismo utópico de principios del siglo XIX de Claude-Henri Saint-Simon, Charles Owen o Charles Fourier. Sin embargo, la versión comunitaria que aquí se presenta no recurre al legado de los pensadores utópicos, sino que se remite, según sus autores, a Aristóteles, a Jean Jacob Rousseau y a Karl Marx. Se trata del comunitarismo que han desarrollado en particular el canadiense Charles Taylor y los estadounidenses Michael Sandel y Michael Walzer. En este capítulo se abordará con mayor detalle la obra de Taylor, y en particular su texto ya clásico -no obstante su corta edad: Philosophy and the Human Sciences.(1)

En Philosophy and the Human Sciences Taylor dedica una larga y sustantiva discusión a la forma para arribar a un criterio de justicia distributiva. Señala que cualquier criterio tiene como telón de fondo una concepción particular del hombre -y de su relación con la sociedad-, una definición del bien y una consideración sobre la estructura de la sociedad para la que se busca un principio de distribución. "Diferentes principios de justicia -dice

Taylor- están relacionados a concepciones diversas de lo que es el bien, y en particular a nociones distintas de la dependencia del hombre con la sociedad para la realización de ese bien".(2) Taylor hace lo conducente para arribar al criterio comunitarista.

Quizá el rasgo distintivo de cualquier doctrina comunitaria o colectivista sea la definición del individuo como un individuo social, gregario. Parafraseando a Aristóteles, Taylor afirma que "el hombre es, en esencia, un animal social -de hecho político- porque no es autosuficiente por sí mismo, y en buena medida tampoco lo es fuera de las polis."(3) Por lo tanto, la única posibilidad de autoconocimiento y autorealización se da en el seno de la comunidad. En estricto rigor, el conocimiento individual y la realización no se tratan, pues, de ejercicios individuales, sino colectivos. En este sentido, la comunidad deja de ser el instrumento del individuo -como lo afirman según Taylor las doctrinas "atomistas" del contrato social de Hobbes y Locke- y se convierte en "la otra cara" del individuo. Disociar una cara de la otra equivaldría a perder la moneda, es decir, a perder la capacidad de autodeterminación y autorealización del hombre.

Una vez definido el individuo gregario, Taylor pasa a la sociedad. Sobre ésta, más que una definición, hay una relativización. En principio Taylor afirma que la definición de cualquier principio de justicia distributiva debe contemplar el contexto socio-económico político y cultural

que le antecede. Puesto que dos sociedades guardan pocos símiles entre sí y una sociedad varía notablemente a lo largo del tiempo, no es posible conceptualizar un principio de justicia distributiva tanto homogéneo como sincrónico.

Pero la conciencia de una estructura social existente lleva a los comunitaristas a abogar no sólo por la consideración, sino por el respeto; en otras palabras, la distribución comunitaria parte de la estructura social. Taylor ejemplifica: "dentro de las fronteras de una concepción jerárquica de la sociedad, en la que el orden político refleja el orden universal, no tiene sentido objetar el estatus especial o el privilegio del rey o del sacerdote como una violación de la igualdad."(4) La justicia distributiva debe estar en armonía con los entendimientos constitutivos de la sociedad. Taylor advierte sobre la posibilidad de que se presenten distribuciones que sean justas en la lógica constitutiva de la sociedad, pero que aparezcan repugnantes para algún observador con principios ajenos a los de esta comunidad en específico.

Habiendo entendido hombre y sociedad, el siguiente paso es el análisis del concepto del bien, en este caso del bien común. A diferencia de las doctrinas liberales y de los pensadores a los que alude la Introducción al referirse a la libertad interior (p.e Kant, Jaspers o Freud), en el cálculo comunitario el bien es un parámetro que dicta la comunidad y las preferencias individuales son valiosas en tanto contribuyen a la consecución de este bien común. El bien

individual no existe como tal, sino en cuanto bien colectivo. En consecuencia, el papel del Estado es el de encauzar las preferencias individuales hacia el bien que define la comunidad. Por lo tanto, en el comunitarismo el Estado abandona el papel neutral que tomaría en un esquema típicamente liberal y se convierte en un Estado perfeccionista.(5) En su definición del bien común, el comunitarismo es muy celoso de las diferencias históricas de cada sociedad. Es por esto que enfatiza el relativismo social anteriormente señalado: al ser cada comunidad diferente, no puede existir un concepto homogéneo del bien común.

Después de las consideraciones hasta aquí hechas, pareciera que el comunitarismo se negaría a presentar un criterio de justicia distributiva, debido, en buena medida, al relativismo que persigue. Empero, una vez hechas las consideraciones sobre el hombre, la estructura social y el bien común, Taylor traza algunas consideraciones generales para un principio de justicia distributiva. El primero se refiere a la elevación de los niveles de vida de los individuos que componen la comunidad, hasta alcanzar niveles más o menos comparables, es decir, equitativos. El segundo principio es el de la remuneración a partir de la contribución individual. No se trata, sin embargo, de la solución típica de mercado: se trata de lo que Taylor bautiza como el principio de la contribución mitigada. Este principio alude a la relación comunitaria del hombre con su

entorno y parte del supuesto endeudamiento que tienen todos los miembros de la comunidad entre ellos y con la comunidad misma. Según este principio, si la contribución de algún sujeto al bien común -o a cualquier aspecto de la vida en comunidad- es mayor que la de los demás, éste sujeto se hace acreedor a una mayor parte de los recursos de la comunidad, puesto que "le deberíamos más de lo que él nos debe." (6) Este criterio lo respetan todos los miembros de la comunidad, dice Taylor, en virtud de la deuda siempre presente de unos con otros. Es dable, pues, resumir el principio de distribución comunitaria en los siguientes términos: "de cada cual lo que beneficie a la comunidad, a cada cual según su contribución a la comunidad".

La virtud del criterio de justicia distributiva del comunitarismo radica en guardar un equilibrio entre los dos principios aludidos: la búsqueda de la igualdad y el principio de la contribución mitigada. En materia de distribución, sin embargo, el ideal comunitario va más lejos. Inspirado en Rousseau, el objetivo ulterior es que los individuos sean capaces de prestarle menor importancia -o sea, que puedan mitigar- al valor de los recursos materiales y que paulatinamente vayan prefiriendo otro tipo de retribuciones como los honores públicos o el tiempo para realizar labores intelectuales. El ideal comunitario es, en suma, la vida gregaria en la que el hombre tienda a limitar o mitigar sus necesidades en armonía con la naturaleza. (7)

B. Las críticas a la distribución comunitaria

La crítica más usual al comunitarismo se refiere a uno de sus conceptos torales: el del bien común, y en particular a la forma en que se arriba a este concepto. La crítica es de alguna manera similar a la que se le hace al utilitarismo, pues si el bien común se define a partir de una regla de "la mayoría intransigente", el comunitarismo no parece respetar los intereses de las minorías y del individuo. Para Ronald Dworkin el problema del comunitarismo es que confunde la legitimidad que proviene de la participación cívica con la voluntad general. Otras críticas se han centrado en el Estado perfeccionista. Rawls, por ejemplo, le reclama al comunitarismo el espacio tan reducido que el Estado perfeccionista le deja a la asociación civil.(8) La crítica se refiere a la posibilidad que el individuo no sólo sea asfixiado por la comunidad, sino también por el Estado y en particular por el Estado comunitarista.

Sobre el principio de justicia distributiva surgen divergencias notables e interesantes frente al liberalismo. En particular, una de las diferencias más sensible entre liberalismo y comunitarismo se presenta en torno a las estructuras socio-culturales existentes. En una lógica comunitarista, un principio de justicia distributiva ha de respetar una sociedad de castas (origen religioso), mientras que para un liberal esto sería inaceptable y no sólo la justicia distributiva, sino cualquier otra política, debería

estar encaminada a destruir esta estratificación social. Aquí yace una diferencia de fondo: el liberalismo no claudica en su principio toral, el iusnaturalismo.

C. El comunitarismo frente a la autodeterminación

El comunitarismo es una doctrina de la autorealización. Es, según Taylor, una doctrina que abandera las libertades positivas, es decir, el ejercicio del autoconocimiento y de la autorealización. Pero conocimiento y realización individual son una tarea social, puesto que el individuo no define sus metas, sino se define a partir de los fines, los cuales son, esencialmente sociales. Esto equivale a la definición social de los fines individuales. Aquí radica la principal crítica que se le puede endosar al comunitarismo a través de la óptica de la autodeterminación. Si bien el ideal comunitario es el de la autorealización, al incluir en la decisión individual las conclusiones colectivas, el comunitarismo deja de ser una doctrina de la autonomía; es decir, el hombre no es el responsable final de la definición de su bienestar, puesto que éste es, en el fondo, una responsabilidad de la sociedad misma.

Es indispensable aclarar un punto sobre la relación individuo-sociedad en las otras doctrinas que se han tocado a lo largo de los capítulos anteriores. Todas ellas, incluso el liberalismo radical -o el atomismo según Taylor-

consideran, en mayor o menor medida, la interacción individuo sociedad. La línea que divide al utilitarismo y a los liberalismos del marxismo y el comunitarismo es la concepción del hombre: en los primeros, es una concepción del individuo, mientras que en Marx y Taylor es un individuo orgánico, gregario. Sin embargo, tanto Marx como el liberalismo radical y el igualitario se remiten a la autodeterminación, mientras que el utilitarismo y el comunitarismo dejan la determinación en manos de la sociedad o de la mayoría en su defecto.

VII. ¿QUE CRITERIO PARA LA NUEVA POLITICA SOCIAL?:

A MANERA DE CONCLUSION

Antes de concluir sobre cuál es la doctrina filosófica que mejor cumple con el modelo de libertades negativas y positivas que se presentó en la Introducción de este trabajo, valdría la pena recapitular qué igualdad subyace a cada uno de los criterios de justicia distributiva y cuales son las particularidades de estos criterios. Posteriormente, se procederá a la elección del criterio y a la descripción del tipo de política social que deriva de dicho principio.

A. Recapitulación: ¿qué igualdad subyace a los criterios de justicia distributiva?

En la revisión del Utilitarismo en el CAPITULO II se observó que no obstante las diferencias en cuanto a la definición de la utilidad, tanto los utilitaristas clásicos como los contemporáneos coinciden en que todos los intereses individuales cuentan por igual. Sobre el criterio distributivo, también existen coincidencias. La distribución ha de llevarse a cabo a partir de la igualación de las utilidades marginales de los individuos en la sociedad. Para el utilitarismo esta es la vía para cumplir con la máxima

que Jeremy Bentham dibujó a finales del siglo XVII: la mayor felicidad del mayor número de personas.

En el CAPITULO III se discutió el liberalismo radical de Robert Nozick. Aunque el liberalismo radical de Nozick se nutre del liberalismo clásico de John Locke, Nozick también recurre a Immanuel Kant. En las primeras páginas de Anarquía, Estado y Utopía Nozick señala que su discusión parte del imperativo categórico kantiano el cual exige considerar al individuo como fin en sí mismo.(1) Nozick argumenta que su teoría es igualitaria en tanto considera que todos los individuos han de considerarse -no sólo por ellos mismos, sino por toda la sociedad- como fines intrínsecos. La igualdad que deriva Nozick de esta discusión es la del respeto al derecho de propiedad absoluto que todos los hombres tienen sobre sí mismos y sobre sus posesiones (siempre y cuando éstas hayan sido adquiridas legítimamente). El criterio consecuente lo parafrasea así: "de cada quien lo que escoja, a cada quien como sea escogido".

El CAPITULO IV se abocó a la revisión de la Teoría de la Justicia de John Rawls. La teoría rawlsiana es, en esencia, una teoría kantiana. Rawls también parte del imperativo categórico kantiano y comparte la consideración del individuo como fin en sí mismo. La igualdad en Rawls está presente desde la construcción del principio de justicia, es decir, se encuentra desde la discusión sobre el Contrato. El supuesto del "velo de ignorancia" encarna esta

igualdad. El Contrato rawlsiano -que es, de hecho, el recurso para formalizar su intuición sobre la igualdad de oportunidades-, encarna la igualdad del imperativo categórico. En la formulación del criterio de justicia distributiva a través de la concepciones General y Particular de Justicia, Rawls reproduce la igualdad de origen. Según Rawls los individuos racionales detrás del velo de ignorancia llegarían a una solución cooperativa: la igualdad de bienes básicos -o de capacidades básicas en la discusión de Sen- que sólo es violable por el Principio de Diferencia.

En el CAPITULO V se discutió al marxismo clásico y al marxismo analítico. Tanto en el socialismo, como en el comunismo, Marx supone la igualdad que se deriva de la socialización de los medios de producción. En el socialismo, también persiste una igualdad: al haberse abolido la propiedad privada, todos los hombres son iguales en tanto proletarios. El criterio distributivo que acompaña al socialismo es "a cada cual según su contribución laboral". En el cuerpo teórico marxista la igualdad es solamente un medio para acceder a una situación de libertades plenas en la sociedad comunista. Si bien el comunismo también presume la socialización de los medios de producción, el énfasis se encuentra en las libertades que se logran al eliminar la escasez y el conflicto. El principio distributivo detrás del comunismo es "de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad". El marxismo analítico también se

inclina por la igualdad, entendida como la socialización de los medios de producción. Se trata, sin embargo, de una socialización seguida por una estructura de mercado, la cual es seguida por una nueva socialización de los medios de producción. En el interregno que hay entre las socializaciones, el marxismo analítico se rige por el principio de la contribución marginal; criterio prototípico de una economía de mercado.

El CAPITULO VI se dedicó a revisar el comunitarismo de Charles Taylor. La igualdad que se persigue en el planteamiento del comunitarismo es la igualdad de los niveles de vida de las personas que componen la comunidad. El criterio distributivo que subyace al comunitarismo se encuadra en el principio de la contribución mitigada. El principio comunitarista se puede expresar de la siguiente manera: "de cada cual lo que beneficie a la comunidad, a cada cual según su contribución a la comunidad". Como se puede constatar en este criterio, el comunitarismo parte y regresa a la comunidad: al bien común definido por el conjunto.

B. La redefinición de la política social

B.1. Convergencias

En la revisión de los criterios de justicia distributiva que se realiza a lo largo de este trabajo, se verifican notas disonantes, pero también denominadores comunes. Se pueden señalar al menos dos de ellos. El primero es que todas las doctrinas suponen, explícita o implícitamente una igualdad: la igualdad de las personas y en menor medida de sus intereses. En menor medida, puesto que sobre los intereses y la forma de conseguir los fines individuales inician las grandes divergencias entre una doctrina y otra. El segundo denominador común es que todas las doctrinas -de alguna o de otra manera- endosan en algún momento el principio de contribución; es decir, el principio de la remuneración individual a partir de la contribución individual. Esto significa que todas las doctrinas acuden -en algún momento o en todo momento- al mercado como mecanismo de distribución.

Lo que es común al menos al liberalismo radical, al marxismo analítico y al comunitarismo es que la distribución a partir del principio de la contribución debe ser modificada; es decir, en el corazón de los tres planteamientos se encuentra la necesidad de cambiar las dotaciones iniciales con las que el individuo ingresa e intenta participar en los mercados. La respuesta del

marxismo analítico es la socialización de los medios de la producción; la respuesta del comunitarismo es un mercado regulado por la participación del Estado en la consecución del bien común; y, finalmente, la respuesta del liberalismo igualitario es un mercado ex-ante regulado mediante la dotación de capacidades básicas a los individuos y, en el caso extremo de la "property-owning democracy", mediante la dotación de capital físico.

B.2. ¿Qué criterio?

Del abanico de criterios que sostienen las diferentes doctrinas filosóficas, el criterio que mejor satisface al modelo de libertades negativas y positivas de Berlin es el del liberalismo igualitario de John Rawls, modificado por Amartya Sen. Ya para este punto de la discusión, no ha de ser sorprendente esta conclusión. Solamente habrá que hilar un poco para justificar esta aseveración.

El criterio Rawls-Sen es el que se acerca más a la autodeterminación individual porque se fundamenta en las libertades negativas y las considera como la condición necesaria para el ejercicio de la voluntad a través de la elección individual. Es el criterio más cercano a la autodeterminación porque para el ejercicio de las libertades positivas exige una base social que no se contraponga con las libertades negativas. Finalmente, la virtud de este

principio es que encuentra un equilibrio entre libertades de y libertades para, que redunda en las condiciones materiales para el ejercicio de la autodeterminación. En el ámbito de la libertad externa, la teoría rawlsiana presenta un principio que tiende bien el puente entre lo interior y lo exterior, al posibilitar el sustento material para la autodeterminación.

A la luz de una sociedad profundamente desigual y con amplios sectores de la población viviendo en situación de pobreza, el principio rawlsiano ofrece un principio que no redunda en políticas públicas que intentan proveer al individuo de todo, incluyendo la definición del bienestar individual. Todo lo contrario: el criterio Rawls-Sen se limita a poner las bases para el ejercicio de la voluntad, a través de la elección individual. El objetivo ulterior es muy claro: la autodeterminación individual.

C.1. La nueva política social

C.1.a. Hacia el ejercicio de la autodeterminación

Del principio de justicia distributiva que presentan Rawls y Sen, se desprende una nueva definición de la política social. La nueva política social -como le llamaremos en adelante- tiene como meta igualar las circunstancias

sociales y naturales que atañena a cada individuo de la sociedad, de tal manera que las desigualdades entre los individuos no sean producto del azar. En unas cuantas palabras, el propósito es minimizar las diferencias que son de origen aleatorio.

Para lograr este propósito, del criterio rawlsiano mismo se desprende una estrategia de política que consiste en la igualación de las capacidades básicas de todos los individuos de la sociedad. Esta política de proveer las capacidades básicas por igual, es prescindible solo si la política trabaja en beneficio de la persona en la peor situación; es decir, del pobre extremo. Un ejemplo de este estado de excepción es una transferencia gubernamental a un individuo de ingresos medios, pero condicionando la transferencia a que éste realice una actividad que beneficie a la persona en la peor situación de la sociedad.

Lo que subyace al criterio distributivo rawlsiano es una redefinición del papel del gobierno en la sociedad. Se deja atrás la pretensión de que el gobierno está en las condiciones de proveer el bienestar individual. Por el contrario, lo único que habrá de intentar esta nueva política pública es proveer al individuo de la base social necesaria para que sea él mismo quien, a través de la elección personal, decida la forma en la que participará en los diferentes terrenos de la sociedad y con ello satisfacer las exigencias externas de la autodeterminación individual.

C.1.b. Condiciones necesarias: libertades económicas,
políticas y civiles

Como se discutió ya en la Introducción de este trabajo, en la esfera social la elección individual está sujeta a las preferencias y a la capacidad del ejercicio de esas preferencias. La capacidad alude por un lado a poseer las capacidades básicas definidas por Sen. Pero, por otro lado, también refiere al contexto en el que se ejercen preferencias y capacidades. En el ámbito social, nos referiremos a las estructuras económicas y políticas en particular.

Respecto a la economía, como ya se señaló, la mayor parte de las doctrinas aquí estudiadas de alguna o de otra manera se inclinana por el principio de la contribución; es decir, implícita o explícitamente aceptan que una condición del ejercicio de las capacidades es un mercado libre. En otras palabras, el argumento es a favor de la existencia de mercados competitivos en cualquier actividad económica. Pero no se trata de mercados libres en la extensión total de la palabra, pues el criterio rawlsiano supone una regulación ex-ante que dote a los individuos de las capacidades básicas antes de su ingreso a la competencia de los mercados. Si existe una idea clara en la teoría de la justicia de Rawls es que en un contexto de desigualdades sociales y naturales, el mercado exagera el estado de las desigualdades.

Por otra parte, es indispensable añadir una condición adicional a las consideraciones económicas: la estabilidad macroeconómica. Una de las lecciones más amargas que se han aprendido en materia de desarrollo económico en los últimos años es que, en ausencia de estabilidad macroeconómica, no es posible ni el crecimiento ni la redistribución. La lección es aún más contundente: sin estabilidad macroeconómica, no es viable la sociedad misma. Por sorprendente que pareciera, el objetivo de la estabilidad macroeconómica, de hecho, se encuentra en el corazón de las libertades negativas. Aclaremos. La consecuencia final de la inestabilidad macroeconómica es la inflación. La inflación es un impuesto; el más regresivo de ellos. Es un impuesto porque si el dinero no se mantiene como activo financiero, el circulante que se tenga en la bolsa se devalúa con la inflación. Es regresivo, porque las personas de menores ingresos no tienen acceso a las instituciones financieras y, por lo tanto, no son capaces de proteger su dinero de la inflación. El impuesto inflacionario es el único de los impuestos que no pasa por un congreso: es decisión única del ejecutivo o de la banca central el monetizar la economía y generar inflación. La inflación es, en suma, una vilación de la libertad negativa, pues el individuo no es consultado sobre la devaluación de sus activos monetarios.

A las libertades políticas y civiles Rawls les da el lugar privilegiado en su teoría de la justicia. En la traducción del criterio distributivo a una política pública,

ambas libertades guardan su lugar prioritario. La relevancia de estas libertades para la política social se puede ver en dos renglones. El primero de ellos es el de la autodeterminación. Si el gobierno provee de capacidades básicas, entre ellas la educación, la participación ciudadana será más efectiva, pues la elección de un candidato no sólo depende de preferencias sino de la información. Pero la elección no sólo depende del que vota y el que es votado, sino de las reglas bajo las cuales se ejerce el sufragio. La elección depende, pues, de que existan las condiciones para llevar a cabo el sufragio; es decir, que el sistema político esté en las condiciones de que el voto individual en cualquier elección "cuenta y se cuenta".

El segundo renglón se refiere a la efectividad y permanencia de la política social. Uno de las características de la política social es que el gobierno ahora se aboca a invertir en lo esencial: en las capacidades básicas. Para este propósito, es crucial que la inversión se haga privilegiando al Principio de Diferencia: el dinero que requiere esta inversión debe estar dirigido a quien realmente carezca de las capacidades básicas y no a grupos de interés que se intenten apropiarse del bien público. Aquí se asoma la importancia de las libertades políticas y civiles en general, y de un Estado de Derecho en particular. Su importancia es que representan el vehículo para arribar a una situación de igualdad de capacidades básicas. Ya Rousseau lo enfatizaba en el siglo XVIII: "debido a que la

fuerza de las circunstancias tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla." (2) Dicho de otra manera, si la sociedad ha pactado una Concepción Particular de Justicia, el único medio para ejercerla es el que presenta las libertades políticas y civiles en el marco de un Estado de derecho democrático.

En suma, la impartición imparcial de las justicias conmutativa y correctiva en un auténtico Estado de Derecho, son esenciales para que el individuo ejerza su elección. Si la política social dota a la persona de las capacidades básicas para elegir, la ausencia de mercados competitivos y de un Estado de Derecho harían sucumbir los intentos de la nueva política social. Es por ello crítica la configuración de una estructura económica competitiva y un verdadero Estado de Derecho que permita el ejercicio de las libertades económicas, políticas y civiles; es decir, un contexto económico-político que ayude a cerrar la pinza de la autodeterminación individual.

C.2 La nueva política social: las implicaciones

La implicación fundamental de la nueva política social es que de darse las condiciones para el ejercicio de la elección individual y al instrumentarse el criterio rawlsiano, se dotarían a los individuos de la sociedad de

una base social para la autodeterminación y para su ejercicio. Llevando a un terreno un poco más concreto esta aseveración, en el ámbito económico esto significaría que cualquier individuo debería estar en la capacidad para participar activamente en los mercados. La única desigualdad que resultaría sería la desigualdad proveniente de la elección individual y ya no la que se deriva del azar. En el ámbito político, una nueva política social exitosa significaría que los individuos serían capaces de participar razonadamente en la vida política de la sociedad.

Más allá de los resultados a nivel individual, la sociedad en su conjunto también saldría beneficiada. En el terreno político las implicaciones de una población dotada, al menos con capacidades básicas, son enormes para la democracia. Un individuo con mejores niveles de educación, salud, vivienda y nutrición cuenta con mayores posibilidades de participar en el "mercado político". Pero no sólo eso. En la literatura de la acción colectiva, es bien sabido que entre más pobre es un sujeto, menor es su capacidad de organizarse y de ejercer mediante la acción colectiva una de las funciones vitales del ciudadano: incidir en las agencias públicas y vigilar el ejercicio del poder.(3) Si la población accede a este conjunto de capacidades mínimas, estará en posibilidades de iniciar o fortalecer su acción colectiva. Una mayor participación y una mayor vigilancia del poder beneficia no sólo al individuo, sino al conjunto de la comunidad.

En el ámbito económico, observemos ahora la dinámica de una economía pequeña, abierta y de mercado en la que privan enormes desigualdades sociales y un caudal de personas carentes de capacidades básicas. Pongamos el dedo en el crecimiento económico. Típicamente en una economía con estas características, existe abundancia de mano de obra y escasez de capital. El trabajo es en consecuencia relativamente barato. Esto constituye la ventaja comparativa del país. Sin embargo, conforme la economía empieza a crecer, ingresan capitales a la economía, aumenta la producción y se inicia una etapa de crecimiento sostenido. El trabajo, en términos relativos se encarece, y el precio de la mano de obra deja de ser la ventaja comparativa. En este momento, la dinámica del crecimiento depende de la población, de su nivel de conocimientos y habilidades, de su capacidad para asir las nuevas tecnologías y crear e innovar y, en suma, de su productividad marginal. En un horizonte de largo plazo, el crecimiento económico descansará en el cambio tecnológico y en la acumulación de capital humano. Para asegurar un horizonte promisorio, es indispensable poner el primer peldaño: la provisión de capacidades básicas.

Por lo tanto, un individuo bien nutrido, con buena salud y con los conocimientos mínimos que requiere la educación básica, está en posibilidades de elevar su productividad a la par de los requerimientos de una economía abierta y competitiva. Al elevar la productividad individual se beneficia la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, la

inversión en los individuos es una actividad rentable para el sujeto y para la sociedad. Es por ello que la política social -así definida- se convierte en un juego suma positiva, es decir, se torna en un juego en el que todos ganamos.

NOTAS

CAPITULO I

1. José Ferrater, Diccionario de Filosofía 3, Alianza Editorial, Madrid, p. 1830.
2. Norberto Bobbio, et.al., Diccionario de Política L-Z, Siglo XXI, México D.F., pp. 873-875.
3. Aristóteles, Etica Nicomaquea, Porrúa, México D.F., p.59.
4. José Ferrater, Op.cit., p. 1831.
5. Aristóteles, Op.cit., p. 61-65.
6. Ibid. p. 66.
7. Giovanni Sartori, Teoría de la democracia. Los problemas Clásicos, Alianza Universidad, México D.F., pp 414-415.
8. Isaiah Berlin, "Dos conceptos de la libertad", en Anthony Quinton, Filosofía Política, FCE, México D.F., p. 216.
9. José Ferrater, Op.cit., pp. 1986-79.
10. Giovanni Sartori, Op.cit., p. 368.
11. Isaiah Berlin, Op.cit., pp. 216-233.
12. Citas tomadas de Giovanni Sartori, Op.cit., pp. 366-383.
13. Ibid.
14. Aristóteles, Op.cit., pp. 28-36 y José Ferrater Op.cit., pp. 1970-71.

CAPITULO II

1. Jeremy Bentham, citado por John Stuart Mill, "Utilitarianism", en Jeremy Bentham, et.al., The Utilitarians, Dolphin Books, New York, N.Y., p. 468.

2. Jeremy Bentham, "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", en Jeremy Bentham, et.al., The Utilitarians, Dolphin Books, New York, N.Y., p. 17.
3. Ibid., p. 18.
4. Ibid., pp., 83-88.
5. John Stuart Mill, Op.cit., p.421.
6. Ibid., p. 409.
7. Richard M. Hare, Freedom and Reason, Oxford Paperbacks, Oxford University Press, London, pp. 112-136.
8. José Ferrater, Diccionario de Filosofía 4, Alianza Editorial, Madrid, pp. 3361-3363.
9. Richard M. Hare, Op. cit., p.135.
10. Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, Oxford University Press, New York, N.Y., pp. 30-32.
11. Ibidem.
12. Amartya Sen, "Equality of What?" en Choice, Welfare and Measurment, Blackwell & MIT Press, Mass., 1982, pp. 367-369
13. Amartya Sen, "Individual freedom as a social commitment", The New York Review, June 14, 1990, pp. 49-54.
14. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", Journal of Philosophy 77/9, pp. 528-530.
15. John Stuart Mill, Op.cit.

CAPITULO III

1. Friedrich A. Hayek, The Road to Serfdom, Chicago University Press, 1972.
2. Es indudable que las posturas de Hayek y Buchanan han dejado en la teoría económica una huella más honda que la del mismo Nozick.
3. Robert Nozick, Anarquía, Estado y Utopía, FCE, México D.P., 1988, p. 154.
4. Ibid. p. 163.

5. Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, Oxford University Press, New York, N.Y., pp. 95-159.
6. Robert Nozick, Op.cit., p. 163-167.
7. Will Kymlicka, Op. cit., pp. 112-113.

CAPITULO IV

1. John Rawls, Teoría de la Justicia, FCE, México D.F., 1985.
2. Ibid., pp. 337-342.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 310
5. Ver Ronald Dworkin, What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources, Philosophy & Public Affairs, 10/3-4: 185-246, 284-345.
6. Amartya Sen, Op. cit., pp. 49-54.

CAPITULO V

1. Giovanni Sartori, Teoría de la democracia. Los problemas Clásicos, Alianza Universidad, México D.F., pp. 540-547.
2. Karl Marx, Critica del Programa de Gotha, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.
3. Ibid., p. 20.
4. Federico Engels, en Giovanni Sartori, Op.cit., p. 546.
5. Giovanni Sartori, Op.cit., p. 554.
6. Ibid., pp. 547-554.
7. Ziyad I. Husami, "Marx on Distributive Justice", en Philosophy & Public Affairs, 1/3, p. 48.
8. Karl Marx, Op.cit., pp. 15-21.

9. Ibid., p. 17.
10. Giovanni Sartori, Op.cit., p. 547.
11. Karl Marx, La Ideología Alemana, en Obras Escogidas I, Editorial Progreso, Moscú, pp. 32-33.
12. Karl Marx, Op.cit., p. 20.
13. Giovanni Sartori, Op.cit., p. 546.
14. Ibid., p. 542.
15. John Roemer, Free to lose, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1988, pp. 125-147 y John Roemer, Valor, explotación y clase, FCE, México D.F., pp. 101-114.
16. Jon Elster, en Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, Oxford University Press, New York, N.Y., 169-192.

CAPITULO VI

1. Charles Taylor, Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2, Cambridge Paperback Library, Cambridge University Press, Great Britain.
2. Ibid., p. 291.
3. Ibid., p. 189.
4. Ibid., p. 294.
5. Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, Oxford University Press, New York, N.Y., pp. 199-237.
6. Charles Taylor, Op.cit., p. 314 y Paulette Dietterlen, "Liberalismo y Democracia", Estudios # 22, ITAM, México D.F., p. 78.
7. Charles Taylor, Ibid., p. 314.
8. Will Kymlicka, Op.cit., pp. 224-232.

CAPITULO VII

1. Robert Nozick, Anarquía, Estado y Utopía, FCE, México D.F., 1988, pp. 17-38.
2. Jean Jacob Rousseau, en Giovanni Sartori, Teoría de la democracia. Los problemas Clásicos, Alianza Editorial, México. D.F., p. 410
3. Mancur Olson, The Logic of Collective Action, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1965.

BIBLIOGRAFIA

Aristóteles. Ética Nicomaquea y Política, Porrúa, México D.F., 1992.

Bentham, Jeremy. "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", en The Utilitarians, Dolphin Books, New York, N.Y., 1961.

Bobbio Norberto, Estado, Gobierno y Sociedad, FCE, México D.F., 1988.

Bovero, Michelangelo. Liberalismo y Neoliberalismo, Mimeo, UNAM, México D.F., 1991.

Dworkin, Ronald. "What is Equality? Part I: Equality of Welfare"; "Part II: Equality of Resources", Philosophy & Public Affairs, 10/3-4: 185-246, 284-345.

Dietterlen, Paulette. "Liberalismo y Democracia", Estudios # 22, ITAM, México D.F., 1990.

Fernández, José. P. Locke y Kant, FCE, México, D.F., 1992.

Hare, Richard Mervin. Freedom and Reason, Oxford Paperbacks, Oxford University Press, London, 1963.

Hayek, Friedrich A. The Road to Serfdom, Chicago University Press, Chicago, 1972.

Husami, Ziyad I. "Marx on Distributive Justice", en Philosophy & Public Affairs, 1/3.

Kant, Immanuel. Cimentación para la metafísica de las costumbres, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

Kymlicka, Will. Contemporary Political Philosophy, Oxford University Press, New York, N.Y., 1990.

Mill, John Stuart. "Utilitarianism", en The Utilitarians, Dolphin Books, New York, N.Y., 1961

Marx, Karl. Crítica del Programa de Gotha, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1953.

Marx, Karl. La Ideología Alemana, en Obras Escogidas I, Editorial Progreso, Moscú, 1966.

Nozick, Robert. Anarquía, Estado y Utopía, FCE, México D.F., 1988.

Olson, Mancur. The Logic of Collective Action, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1965.

Quinton, Anthony. Filosofía Política, FCE, México D.F., 1974.

Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory", Journal of Philosophy 77/9, pp. 528-530.

Rawls, John. Teoría de la Justicia, FCE, México D.F., 1985.

Roemer, John. Free to lose, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1988.

Roemer, John. Valor, explotación y clase, FCE, México, D.F., 1989.

Sartori, Giovanni. Teoría de la democracia. Los problemas Clásicos, Alianza Universidad, México D.F., 1989.

Sen, Amartya. "Equality of What?" en Choice, Welfare and Measurement, Blackwell & MIT Press, Mass., 1982, pp. 367-382.

Sen, Amartya. "Individual Freedom as a Social Commitment", The New York Review, June 14, 1990, pp. 49-54.

Sterba, James, Justice: Alternative Political Perspectives, Wadsworth Publishing Company, California, 1980.

Taylor, Charles, Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2, Cambridge Paperback Library, Cambridge University Press, Great Britain, 1985.